

CUERPO Y SUBJETIVIDAD EN LA SOCIEDAD CONTEMPORÁNEA

Robert Pérez Fernández
Compilador




PSICOLIBROS
Universitario

Índice

Introducción. <i>Robert Pérez Fernández</i>	7
----------------------------------------------------------	---

Capítulo 1:

El cuerpo en la producción de subjetividad

Cuerpo y subjetividad: fragmentos. <i>Raumar Rodríguez</i>	15
Cuerpo y construcción sociocultural de subjetividad. <i>Rafael Bayce</i>	27
Cuerpo y deseo en la producción de subjetividad. <i>Alfonso Lans</i>	48
La construcción psicosocial de las imágenes del cuerpo en el proceso de envejecimiento. <i>Robert Pérez Fernández</i>	64

Capítulo 2:

Clínica psicológica. El cuerpo en la clínica y la clínica del cuerpo I

Las medicinas, las psicologías y el cuerpo doliente. Un enfoque socioanalítico. <i>Joaquín Rodríguez Nebot</i>	79
Nuestros Cuerpos. <i>Ricardo Landeira</i>	94
El cuerpo como manifestación de unidad. <i>Fernando De Lucca</i>	111
Psicoterapia, vida y devenir. Fragmentos de la lucha entre el cuerpo y el organismo. <i>Fernando Berriel</i>	118

Capítulo 3:

El cuerpo en las instituciones y las organizaciones

Los cuerpos en los bordes. <i>Alicia Rodríguez</i>	129
----------------------------------------------------------	-----

Cuerpo e Institución. <i>Alejandro Raggio</i>	141
Las sociedades y sus anticuerpos. <i>Gregorio Kaminsky</i>	150
Los cuerpos sitiados y la exposición de los cuerpos en la locura. <i>Nelson De León</i>	156

— —

Capítulo 4:

Clínica psicológica. El cuerpo en la clínica y la clínica del cuerpo II

El cuerpo enfermo y la clínica psicológica. <i>Gladys Tato</i>	171
Instalaciones clínicas. Entrevista con el arquitecto. <i>Carmen De Los Santos</i>	188
El cuerpo en la clínica. Un abordaje bioenergético y social de las subjetividades contemporáneas. <i>Luis Goncalvez</i>	206
Clínicas del encuentro. <i>Mónica Lladó</i>	221

Capítulo 5:

Producción de sentido. Producción del cuerpo

Por Descartes. Las meditaciones metafísicas, la clase política y el yo bicéfalo. <i>Sandino Núñez</i>	235
El cuerpo de la seguridad. <i>Gregorio Kaminsky</i>	263
Definitivamente inacabado: Miradas posibles en torno a la producción de cuerpos en el territorio de las prácticas artísticas locales en las décadas 80 y 90. <i>Magalí Pastorino</i>	274
Producción del Sentido. Producción del Cuerpo. Centro y margen. <i>Gabriel Eira</i>	291

Capítulo 6:

El cuerpo y la acción política

Conversaciones sobre el muro con Humpty Dumpty antes de que aconteciera su caída. <i>Clara Netto</i>	309
Cuerpo, Política y Subjetividad. <i>Víctor Giorgi</i>	322

La producción de cuerpos de las políticas imperiales.

Enrico Irrazábal.....327

Cuerpo, norma y excepcionalidad. *Luis Leopold*.....338

Los Autores.....343

Introducción

Hace ya más de 80 años, René Magritte, en su famosa obra "la traición de las imágenes", nos advertía magistralmente sobre los múltiples sentidos que puede tener la misma cosa, que son los que, a su vez, la constituyen. Nombrar una cosa implica imponer sentidos y ordenamientos, construir lo real organizando lo caótico en algo comprensible, aprehensible.

Sin embargo, es común que lo más cercano, lo más conocido, sea paradójicamente desconocido en función de los regímenes de verdad que se instituyen. El cuerpo, no escapa a esta lógica. Si preguntáramos qué es el cuerpo, posiblemente la mayoría de las personas de nuestra cultura occidental responderían desde una concepción individual y anatómica - fisiológica. Sin embargo, ¿esto es el cuerpo?. O mejor dicho ¿es sólo esto?.

Algunas de estas interrogantes y problemáticas están en la base de la motivación que dio lugar a este libro. Su contexto de producción lo ubicamos en la Facultad de Psicología de la Universidad de la República (Uruguay), más concretamente en el trabajo de investigación, extensión y docencia desarrollado desde hace más de 13 años en el Servicio de Psicología de la Vejez (SPV).

Dentro de las distintas actividades de extensión desarrolladas desde el SPV, tanto en grupos de educación física para adultos mayores o a partir del empleo de técnicas de trabajo corporal en el marco de procesos grupales, como en el ámbito psicoterapéutico, fueron surgiendo una serie de interrogantes sobre la importancia particular que cobra la temática de lo corporal a la hora de construir una Psicología del envejecimiento y una concepción de Ser y de clínica.

Estas observaciones iniciales vinculadas a la imagen del cuerpo y la construcción de sentidos, nos fueron guiando en un proceso de producción de conocimientos que actualmente marca una definida línea de investigación dentro del SPV.

A medida que nuestros estudios y el intercambio con otros investigadores avanza, se muestra en forma más radical la relevancia que el problema de la representación psíquica del cuerpo, los sentidos producidos mediante complejos procesos psicosociales en torno al mismo y la carga afectiva con la que es dotado y que desde él se moviliza, tienen no sólo respecto al envejecimiento humano - nuestro eje de investigación - sino, en un sentido más amplio, en la producción de estilos de vida, de posicionamientos subjetivos ante diversas problemáticas vinculares, sociales y políticas. En definitiva, en los sujetos y en sus propios cuerpos.

Sin embargo, a la hora de analizar como dialogan estas producciones con otras perspectivas de lo corporal, nos encontramos con la casi inexistencia, al menos en nuestro país, de eventos científicos centrados en esta temática. En la última década, los escasos encuentros, jornadas, simposios, congresos que se han celebrado al respecto, han enfocado el cuerpo desde algún recorte teórico - metodológico - institucional puntual, que ha operado como excluyente de otros abordajes. Así, la escasa discusión que este tema ha registrado en nuestro ámbito universitario, ha dificultado acceder a una masa crítica amplia y actualizada.

Tratando de abordar estas cuestiones, es que surge la propuesta que este libro recoge. Su realización constó de dos momentos:

- 1) Inicialmente se definió en el equipo docente del SPV las

principales dimensiones desde las cuáles nos interesaba analizar el tema cuerpo. Seleccionamos así, cinco ejes de trabajo, con la intencionalidad de abrir cada uno de ellos a múltiples lecturas y sentidos. Los ejes definidos fueron: producción de subjetividad; clínica psicológica; instituciones y organizaciones; producción de sentido; acción política.

En función de los mismos, convocamos a un grupo de docentes e investigadores con amplia trayectoria académica en cada uno de estos campos, seleccionados por su especificidad dentro del eje temático y no por ser especialistas en el tema cuerpo en sí mismo. Nuestra propuesta se centró en producir nuevos abordajes sobre el cuerpo, pero a partir de pensar el tema desde el trabajo específico de cada uno.

El análisis y discusión se organizó a través de un Coloquio sobre psicología del cuerpo, que se realizó los días 18 y 19 de octubre de 2005 en el Aula Magna de la Facultad de Psicología, Universidad de la República (Montevideo, Uruguay). Este evento, que contó con el apoyo de la Comisión Sectorial de Investigación Científica de la Udelar (CSIC), implicó dos jornadas de intensos debates y discusiones, con una importante participación de público.

El Coloquio estuvo estructurado en torno a seis mesas redondas, una por cada eje, a excepción del tema clínica psicológica, que por su vastedad fue abordado en dos sesiones. La consigna que se le dio a cada expositor fue que en función del eje temático de su mesa, presentara una exposición sobre el tema cuerpo pensado desde su experiencia y práctica profesional. Cada mesa redonda contó con la participación de cuatro expositores y un discutiador, quién, al finalizar las disertaciones, realizaba un análisis crítico de las mismas, abriéndose posteriormente un debate con el público.

2) En un segundo momento, contando con los insumos y al fragor de

estas discusiones, le solicitamos a cada panelista un trabajo escrito, con formato de artículo, a los efectos de esta publicación. El presente libro es el resultado de este proceso. Se encuentra articulado en seis capítulos que reproducen el orden en que fueron organizadas las mesas redondas.

El resultado final recoge y refleja la diversidad de estilos y enfoques de los autores, algunos más clásicos, otros más irreverentes. Se trata mayoritariamente de artículos originales de tipo ensayístico, que discuten entre sí, se potencian, se contradicen, se multiplican, en una producción heterogénea y abierta...

Pero este libro también refleja las diferencias en el desarrollo del tema, según el estado del arte en cada campo temático en que es abordado. De esta forma el cuerpo es retomado y construido desde el discurso filosófico, psicoanalítico, gestáltico, de la psicología del envejecimiento, psicología comunitaria, psicología política, psicología social, sociología, esquizoanálisis, socioanálisis, bioenergética, entre otras. Así, cada artículo se constituye en una especie de ventana que nos permite aproximarnos a cinco posibles dimensiones de esta compleja realidad.

El capítulo 1, *El cuerpo en la producción de subjetividad*, aborda el lugar que históricamente ha tenido el cuerpo en la(s) subjetividad(es) del occidente urbano y en nuestra sociedad actual. Las relaciones entre cuerpo, sujeto y subjetividad son analizadas desde diferentes perspectivas: el cuerpo como construcción sociocultural e histórica, como acontecimiento, como deseo y energía, o en el proceso de envejecimiento. Este capítulo reúne los trabajos de Raumar Rodríguez, Rafael Bayce, Alfonso Lans y nuestro propio artículo.

Clínica psicológica. El cuerpo en la clínica y la clínica del

cuerpo I y II. Constituyen los capítulos 2 y 4, dónde se presentan y analizan diferentes enfoques y modalidades de construir el cuerpo en la clínica psicológica. Algunos desde posicionamientos teóricos conocidos y bien delimitados. Otros desde posiciones multidimensionales o eclécticas. En el capítulo 2 se despliega esta relación clínica - cuerpo desde el socioanálisis, el psicoanálisis de raíz lacaniana, la gestal, la anatomopolítica y biopolítica. El cuerpo de la medicina, el del psicoanálisis, las psicoterapias, la diferenciación entre cuerpo y organismo, son algunos de los temas que se abordan en este capítulo, que reúne los trabajos de Joaquín Rodríguez, Ricardo Landeira, Fernando De Lucca y Fernando Berriel.

Por su parte, en el capítulo 4 se despliegan otras dimensiones de la clínica psicológica. El enfoque psicosomático y de los procesos de enfermedad, el abordaje bioenergético y social, la inclusión de las subjetividades contemporáneas en la clínica, la propuesta de clínica como una instalación a partir de las relaciones cuerpo - espacio, la proposición de una clínica del encuentro, ejemplificada en el trabajo con adultos mayores y en pacientes con enfermedades orgánicas severas, la inclusión en la clínica de los efectos del imaginario social sobre los cuerpos, el tema del proyecto de vida, son algunas de las cuestiones abordadas en este capítulo. Corresponden al mismo los trabajos de Gladys Tato, Carmen De los Santos, Luis Gonçalvez y Mónica Lladó.

El cuerpo en las instituciones y en las organizaciones, constituye el tercer capítulo, donde se explora el tema desde una perspectiva psicosocial, comunitaria e institucional. El punto de vista de la psicología comunitaria y su perspectiva del cuerpo en los bordes de las organizaciones, las complejas tramas entre cuerpo e institución, las relaciones política - poder - estado - ciudadano, la familia como

institución, los cuerpos en la locura, el cuerpo del trabajador comunitario, el del excluido social, el del "loco", son algunos de los temas desarrollados en este capítulo, que recoge los artículos de Alicia Rodríguez, Alejandro Raggio, Gregorio Kaminsky y Nelson De León.

El eje del capítulo cinco es *Producción de sentido. Producción del cuerpo*, que presenta cuatro ópticas distintas y complementarias de análisis de estas problemáticas. El rescate de Descartes y la duda, la crítica a los hegemonismos y sus producciones de sentido, los procesos políticos y su inscripción en la subjetividad, las estrategias de semiotización implicadas en las prácticas humanas, el cuerpo de la seguridad en nuestras actuales sociedades, así como la producción de cuerpos enfocado desde el arte, constituyen algunos de los temas desarrollados. Los artículos de Sandino Nuñez, Gregorio Kaminsky, Magali Pastorino y Gabriel Eira, son los que conforman esta sección.

El cuerpo y la acción política, es el sexto y último capítulo. Ante las heridas abiertas que ha dejado la represión política en América Latina, los contenidos de este capítulo tienen una intencionalidad clara de tratar de pensar y producir conocimiento a partir de estas terribles experiencias, como forma de no quedar atrapados en sus efectos paralizantes. Son trabajos escritos desde una praxis que integra el tema de la implicación en su producción. De esta forma son analizados aquí el tema del cuerpo del preso político, el del desaparecido, así como algunos mecanismos sociales de exclusión, o el cuerpo producido por las actuales políticas imperiales. Pero también es estudiado el tema del cuerpo del revolucionario y el cuerpo colectivo de la resistencia. Nuestra historia social reciente y su papel en las producciones de cuerpos, las relaciones cuerpo - política - subjetividad desde su expresión en las prácticas sociales, las condiciones sociales y políticas de producción de los cuerpos, son abordados en los trabajos de Clara Netto, Víctor Giorgi, Enrico Irrazábal y Luis Leopold.

Como se desprende de lo desarrollado hasta acá, el presente libro transita por una diversidad de textos, que en su conjunto reflejan algunos de los posibles abordajes del cuerpo. Diversidad que habilita al lector a trazar múltiples caminos de lectura, transitando por rutas de articulaciones conceptuales, por senderos de concepciones teóricas diferentes e incluso alejadas entre sí, por caminos que salen del cómodo lugar de los hegemonismos para ubicarse en la intemperie de la producción de lo nuevo, desde posiciones antifundamentalistas. Pero, en fin, las posibles lecturas y los rumbos que cada uno elija para aproximarse a esta obra, es potestad de cada lector.

Ya finalizando esta introducción, deseo dejar constancia de mi

agradecimiento a varias personas e instituciones que han tenido un papel importante en diferentes momentos del proceso de producción del libro:

- A Rita Amaral, Fernando Berriel, María Carbajal, Inés Martínez, Mónica Lladó y Luis Leopold, amigos y compañeros del Servicio de Psicología de la Vejez, Facultad de Psicología, Universidad de la República, por animarse a realizar esta tarea y por sostener un ámbito colectivo de reflexión, crítica y búsqueda.

- A Raquel Lubartowsky, Álvaro Rico y Alejandro Scherzer, por sus aportes como discutidores en el Coloquio.

- A los autores del libro, por aceptar el desafío y comprometerse con esta obra.

- A la Comisión Sectorial de Investigación Científica de la Universidad de la República, por su apoyo a la organización del Coloquio.

- A Fernando Preza de Psicolibros, por confiar y embarcarse con nosotros en este proyecto.

Sin duda este libro no hubiese sido posible sin estos aportes y apoyos. Los senderos y resonancias que transite el texto a partir de ahora, ya no nos pertenecen.

Robert Pérez Fernández

Montevideo, abril de 2007.

Texto versión original, sin editar

Capítulo 1: El cuerpo en la producción de subjetividad

Por:

Raumar Rodríguez,

Rafael Bayce,

Alfonso Lans,

Robert Pérez

Cuerpo y subjetividad: fragmentos

Raumar Rodríguez Giménez

Presentación

Para hablar del *cuerpo y la subjetividad*, comenzaré explicitando un punto de partida teórico, que puede resultar un tanto elemental, pero sin embargo no siempre está presente en el análisis de una práctica social. Los cuerpos y las subjetividades siempre son los cuerpos y las subjetividades de una época. En ese entramado específico en el que juegan una economía, unas relaciones sociales, culturales y políticas, como condiciones de posibilidad general en la que se produce una episteme, es donde se producen y reproducen los cuerpos y las subjetividades, donde los cuerpos y las subjetividades producen y reproducen. En última instancia, la subjetividad puede producirse sólo allí donde hay cuerpo, allí donde "lo vivo" es interpelado por una cultura para dejar de ser sólo "lo vivo" en tanto la significación se materializa en un cuerpo.

En tanto el cuerpo es objeto de un saber, operan sobre él, definiéndolo, en fin, produciéndolo en su materialidad. Esta producción tiene, en nuestra época y para el mundo occidental, algunas características históricamente constituidas que es necesario mencionar: la hegemonía del capitalismo, el predominio de una perspectiva positivista, la instrumentalización de la razón. El espejo en el cual hay que reconocerse, aquel en el que el cuerpo aparece representado, nos muestra, desde un régimen de verdad solidario con el conjunto de prácticas modernas, un cuerpo explicado racionalmente en su anatomía y fisiología, ordenado en unas taxonomías que clausuran la profundidad, para desplegarlo en la positividad plana del atlas.

Esto permitirá, a través de unos sistemas educativos extendidos, exhaustivos, universalistas, hacer llegar a todos el nuevo orden en el cual reconocerse, en diversas y profusas estrategias políticas de despliegue de un discurso que articuló muy bien la enunciación científica del cuerpo con la necesidad de una fuerza de trabajo saludable como condición para la expansión del capitalismo. A partir de estas ideas generales, puede reflexionarse sobre el lugar del cuerpo en la producción de la subjetividad en el contexto específico de nuestra sociedad en los últimos años.

0.

Hablaré de la relación cuerpo-sujeto, como una relación que se constituye como (y por) un *Saber*. Esa relación, como todo lo humano, está producida materialmente y determinada en última instancia por las condiciones materiales en las que se produce. Un *Saber* que procede de allí y que, intentando desbordar la estructura que lo cobija, constituye el fundamento tácito desde el cual una sociedad y una cultura despliegan sus expectativas para aquel que aún no puede pensar-se. Para un individuo cualquiera, reconocerse en aquella cultura que lo nombra, es haber aprehendido ya gran parte de los discursos dominantes de una época, es haber recogido e incorporado en el espesor proteico del cuerpo y en los canales calientes de los fluidos fisiológicos el conjunto de definiciones que vendrán a simbolizar y sacar para siempre al cuerpo de "lo vivo" (Leite, 2000).

Lo vivo, pensado en términos de lo biológico, emerge como uno de los pilares de la episteme moderna (Foucault, 2003). El hombre que vive es ya un cuerpo definido por una disciplina que despliega un saber sobre él; un saber que descompone secularmente al individuo para transformarlo

en un humano con una anatomía y una fisiología. El cuerpo, como aquello que había permanecido *cuasi* ajeno a las preocupaciones medievales, toda vez que lo único deseable era el ser redimido en el cuerpo de Cristo y entregar la vida entera a una voluntad divina, estalla en fragmentos para ser recompuesto según una lógica de la empiricidad. El cuerpo del hombre es, de una vez y para siempre, el cuerpo que produce, vive y habla (Foucault, 2003); el cuerpo que entra en el cuadro general de las representaciones modernas. El atlas de anatomía, esa geografía particular del territorio corporal, se convierte en el espejo universal de la vida humana occidental.

1. La producción del cuerpo

Dicen Marx y Engels (1985:19): "la primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza". La producción de los medios de vida introduce la distinción entre lo animal y lo humano, producción que estará condicionada por la organización corporal. Desde este punto de vista, producir la vida es ya producir el cuerpo.

Esta producción del cuerpo, producción que es en un todo material (incluido lo simbólico), está implicada en un modo de vida, a la vez que es una manifestación particular de este. Siguiendo con Marx y Engels (1985:30), "la producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo, como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación -de una parte, como una relación natural, y de otra como una relación social".

En lo que tiene que ver con la producción del cuerpo, tanto del propio como del ajeno, las instancias que se acoplan, se pliegan unas a otras, se manifiestan solidariamente, se rechazan, impulsan o frenan, son múltiples. Basta con comenzar a pensar el denso complejo de relaciones que se establecen en las sociedades actuales con una división del trabajo ampliamente extendida. La producción del cuerpo no es nunca una instancia solamente natural, en la cual los individuos se vieran empujados por un código puramente salvaje. La producción del cuerpo (y esto es brutalmente evidente desde que hay unas ciencias que tratan de ello) se despliega, de una parte, según unas condiciones materiales, de otra, según las ideas dominantes respecto de esta producción específica. Pero la práctica misma de la producción del cuerpo tiende a disolver, prácticamente, esta distinción. Se encuentran allí, actualizándose implícitamente, unas condiciones materiales y un conjunto de saberes: tal vez sea en la producción del cuerpo donde, a la vez que más difusa en términos de visibilidad, más densa es la actualización de unas condiciones generales de posibilidad. Habiéndose generalizado un modo de producir el cuerpo, puede incluso prescindirse, al menos parcialmente, de la representación (Foucault, 1992b:156).

La producción del cuerpo, desde su más temprana etapa, sintetiza en unos saberes específicos el conjunto de disposiciones materiales y simbólicas de una época. Es en esos saberes que tiene lugar la producción del cuerpo y es por ellos que puede disolverse sin convenir de modo consciente con una representación. Si hay algo del orden de lo ideológico funcionando en esa producción, el problema no está en una "falsa conciencia", sino en "la ideología en tanto matriz generativa que regula la relación entre lo visible y lo no visible (...)" (Žižek, 2003:7).

La producción del cuerpo, toda vez que se *realiza* en relación con

un saber, presenta -al menos para la sociedad contemporánea- el problema de la división del trabajo. Es a partir de esta que se habilita la posibilidad de que existan unos agentes especializados, unos agentes que se encargan específicamente, en tanto especialistas, del trabajo con y sobre los cuerpos. El trabajo de los especialistas del cuerpo abreva, ineludiblemente, en la episteme dominante de su época. Desde los primeros anatomistas del siglo XV europeo, que han inventado el cuerpo de la episteme moderna (Le Breton, 1995:46), la proliferación de la mirada fragmentaria del cuerpo se ha desplegado en la configuración de un cuadro general de intervenciones. Esto ha producido un cuerpo fragmentado, algo que viene siendo reconocido aún por las visiones dominantes y conservadoras de la mirada biomédica.

Para hablar del cuerpo que se "produce" parece pertinente pensar el lugar del cuerpo en las relaciones sociales de producción y el lugar de un *Saber* en varios sentidos: a) el lugar en una formación social, b) el cuerpo prendido, forjado en un campo de fuerzas cuyo suelo movedizo está constituido por la episteme moderna, c) el lugar en una retórica general de los cuerpos, d) el lugar en tanto saber ideologizado.

El cuerpo está producido en la episteme moderna, es decir, hay un *saber* del cuerpo y un *saber* en el cuerpo. En ese pasaje (del-en) está el cuerpo subjetivamente constituido, actualizando en sus visibilidades y en sus pliegues más o menos inaccesibles un saber que es el saber del cuerpo moderno.

Hasta aquí, y sólo para ordenar ideas que deben seguir profundizándose, podría decirse que: a) no hay "producción de la subjetividad sin cuerpo"; b) que tal producción se da en el seno de una formación social; c) y en una episteme como "organización particular de categorías que en un momento histórico dado constituye los límites de

aquello que somos capaces de enunciar y concebir" (Eagleton, en Žižek, 2003:236); d) el cuerpo está, desde el principio y como producción, constituido por lo enunciable y lo no enunciable.

En términos de la producción del propio cuerpo, la conciencia de tal producción nunca puede dar cuenta plenamente de toda la producción (ella misma es una instancia de esa producción) y como autoconciencia, sobreviene cuando, de algún modo, el cuerpo como base real lo habilita.

2. Sujeto y cultura

a. Como afirma Foucault (1992b:187), "cada sociedad tiene su régimen de verdad, su *política general de la verdad*¹". Es decir, un régimen de producción de un discurso como algo verdadero, incluyendo las instancias específicas que permiten distinguir entre lo verdadero y lo falso, las técnicas legítimas de producción de un "conocimiento" y el estatuto de quienes lo enuncian como verdadero. Así, para la sociedad contemporánea, la "verdad" está inmediatamente plegada al discurso científico, doblegada ante lo económico y lo político, circula (de alguna forma) en el campo de la educación y de los *mass media* y es producida fundamentalmente desde "algunos grandes aparatos políticos o económicos" (Foucault, 1992b: 188).

Si aceptamos que la cultura funciona, a su manera, desde este régimen de verdad del que habla Foucault, y según un mecanismo más o menos idéntico, el cuerpo que se produce en una formación social no puede escindirse de dicho régimen. El que reconozca su cuerpo y el de los otros, lo hará siempre ya desde el lugar que la cultura dominante le ha proporcionado, comenzando por el primer lazo que se tenga con el mundo,

¹ En el original no está en cursiva, sino entre comillas.

luego la familia, la escuela (instancia central para los Estados modernos) y la inserción específica en el mundo de la producción económica. Hablamos de un sujeto, en su singularidad, que se produce en y por una estructura cultural y social que le precede (en la cual obrará, según los límites que tal estructura le imponga, y que un acontecimiento puede contribuir a modificar). Por tanto, en relación con el *cuerpo*, hablamos de una subjetividad que, desde una identificación con una "realidad", se produce teniendo como punto de partida aquellos modos dominantes de concebir el cuerpo². Modos dominantes que se manifiestan como grandes -a la vez que sutiles- ordenadores del mundo (Bourdieu, 1989) y se actualizan más o menos espontáneamente, es decir, de un modo no consciente, en las sucesivas instancias en las que, educación mediante, se aprehende el mundo.

De alguna manera, la relación cuerpo-subjetividad-cultura se vive "naturalmente", "espontáneamente", es una relación que tiene por principio el ser constituida desde un desconocimiento primero, y desde una relación que es imposible colocar en el plano de la representación plena después. Es decir, desde el punto de vista de la subjetividad, el cuerpo es una condición a priori que luego es objetivado en la práctica y sin embargo, en gran parte, permanece a cubierto de la conciencia de sí. Reconocer el propio cuerpo, reconocerse en el cuerpo y por el cuerpo, no deja jamás de ser, en términos de saber, un pálido reflejo del cuerpo *real*, toda vez que "reconocer" es siempre ya un problema situado dentro del conjunto de problemas de la representación, y con ello, de la relación entre objeto real y objeto de conocimiento³. En suma, vale decir que la representación del propio cuerpo, como instancia de la producción

² En un trabajo anterior (Rodríguez Giménez, 2005) he comenzado a pensar esta idea desde la perspectiva del "estadio del espejo" (Lacan, 1979).

³ Sobre este punto he tomado como referencia la problematización que realiza Althusser (1977).

de la subjetividad, es el anverso de aquello del propio cuerpo que permanece silenciado para que tal representación sea posible.

b. A lo largo de esa relación que se establece entre el cuerpo (en su singularidad) y un saber, hay un ínfimo pero extensivo proceso de simbolización en el que el cuerpo es significado en un discurso, reconocido en él, reconocido por él, y sólo allí cobra un sentido. Por ello alguien puede decir este es "mi" cuerpo y tiene tales características, es decir, por un lado, instancia de apropiación de un objeto que no se encuentra delante de sí, sino que se es, y que por tanto implica desde el principio (por principio) el discurso desde el cual se reconoce, por otro lado, instancia descriptiva que no tiene origen en el individuo, sino que procede de una larga cadena que no acaba de formularse, pero que también no acaba de iniciarse.

En este sentido, las "ciencias médicas" han sido paradigmáticas, en la medida que han contribuido al refinamiento del dispositivo que acopla la instancia que permite hablar del cuerpo en términos de propiedad con la instancia que individualiza, fragmentando, cada uno de los segmentos del cuerpo. A esta altura del desarrollo de tales ciencias, al menos pensado desde su procedencia en los anatomistas de los siglos XV y XVI e instalada como práctica con el "monopolio del derecho a curar" (Le Breton, 1995:174) parece difícil dejar de *reconocer* que el cuerpo es *interpelado* por el discurso de la medicina. Es decir, en el acto de la descripción del cuerpo, formula la condición básica para que cualquiera pueda reconocerse en el atlas de anatomía (es decir, volver a conocer el propio cuerpo desde aquella imagen), hegemonía lentamente constituida en el transcurso del despliegue de la *episteme moderna*. Sin embargo, a esto hay que agregar que tal relación no se sucede a partir de instancias diferentes y diferenciables más que analíticamente: el discurso tiene su

performatividad, es parte de aquello que describe⁴. En esto, sistemas educativos modernos y discurso científico han desplegado una solidaridad mutua, si no parte de un mismo discurso; educar los cuerpos ha sido, conforme el discurso de las ciencias médicas gana terreno en la hegemonía, acorazarlo con la precisión de la descripción anatómo-fisiológica.

Este mismo trabajo pedagógico es el que habilita, según su eficacia, el conjunto de prácticas higienistas y "neo-higienistas", es decir, el conjunto de prácticas que tienen por objeto el cuidado "médico" del propio cuerpo (el autocontrol y la autovigilancia), al extremo de la obligación moral. El funcionamiento ideológico del autocontrol tiene su anclaje en el discurso de lo médico. Las "ciencias médicas" ponen en escena sujetos de la anatomía y de la fisiología y esto es posible sólo porque existe *El Cuerpo*, es decir, el cuerpo definido por el discurso de las ciencias naturales. Es sólo porque existe aquel discurso que el cuerpo es hablado y diagnosticado, pero es también por *ello* que, en su singularidad, el cuerpo se *fuga*. Dicho esto, la "neutralidad" de la ciencia se desmorona en la práctica, todo saber es siempre una referencia a partir de la cual se procede, y luego es de nuevo ciencia de esa práctica y así, de modo perpetuo.

C. De algún modo, la ilusión del sujeto autónomo burgués es solidaria con la idea de una identidad de la conciencia consigo mismo (Cortés Morató y Martínez Riu, 1998); así se ha desplegado la fantasía de una plena conciencia del propio cuerpo, es decir, como posibilidad de una enunciación total a partir de una conciencia. Si no un exabrupto, esto es, al menos, un imposible. Se insiste en la idea de que la conciencia

⁴ En este punto sigo las problematizaciones que -con sus *diferencias*- realizan Butler (2002) y Althusser (1977). Este último señala, desde el punto de vista de Marx, que la distinción entre objeto real y objeto de conocimiento es una distinción que se realiza para ser anulada, para disolverse, aunque paradójicamente no es una distinción nula.

puede gobernar el cuerpo, sin embargo, aquella está constituida gracias a una serie innumerable de olvidos. Sin dudas las ciencias médicas, plegadas al conjunto de dispositivos higienistas constituidos al interior de los Estados modernos, han colaborado en la sedimentación de esta idea. Tal vez porque la metáfora de la máquina, aún sus matices cibernéticos recientes, sigue ficcionando. La posibilidad de medir -e incluso controlar- algunas variables fisiológicas, sirve como fundamento de una sensibilidad que nos pone a resguardo de la finitud amenazante. Aquel sujeto vestido de túnica blanca, con olor medicamentoso, de manos muy blancas y con el estetoscopio colgado al cuello, definitivamente, nos hace sentir un poco más seguros. Porque, es evidente, no es el médico en su singularidad el que habla, sino un *régimen de verdad* históricamente constituido (¿Podemos saber que dice el médico, en su singularidad, cuando establece un diagnóstico?). El poder sobre la vida, como superación histórica de la posibilidad de hacer morir (incluso fuertemente tematizada en los debates sobre la eutanasia en el campo de la bioética), como una práctica centrada en el "hacer vivir", hacer que la vida se prolongue, es una de las tecnologías del cuerpo más sutilmente refinadas desde su origen difuso en los albores de la modernidad y su estatalización a partir del siglo XIX (Foucault, 1992a).

3. Un saber del cuerpo

Podría plantearse una pregunta ya conocida, o bien que resonará en otras preguntas y que está implícita desde el principio: ¿por qué hay que estudiar "el cuerpo"? Hay algo dentro del conjunto de saberes modernos que adquiere una especificidad, que se hace visible dentro de un nuevo esquema de inteligibilidad que se teje lentamente en las sociedades

occidentales, que es rodeado y atravesado por enunciados que describen y hacen funcionar de un modo inevitablemente diferente: el cuerpo. Se trata de un nuevo *orden* corporal. Ello implica hacer visible el cuerpo al interior de un discurso, a partir de unos enunciados, describirlo en su superficie, en sus bordes y en su densidad epitelial e intracelular. Estos enunciados han sido fuertemente difundidos en los sistemas educativos modernos y por todo tipo de instancias en las que un Estado se ocupa del gobierno de los cuerpos. De este modo, constituyen algo así como el espejo legítimo del cuerpo científicamente prefigurado. El conocimiento del propio cuerpo es filtrado por la taxonomía anatómo-fisiológica a través de una escuela moderna que forma parte del gran dispositivo higienista moderno. Pero esto puede ser sólo gracias a un olvido⁵. Toda violencia simbólica procede de una violencia física, de un intento de capturar para siempre lo vivo en un discurso, en un lenguaje, de un intento de aquietar el cuerpo real en una estructura. En el abandono de ese estado "primitivo", sin significados, se produce el corte en el cual el cuerpo es, de algún modo, violentado, al ser sometido a unas imposiciones de unos significados, al funcionar allí y desde allí, sólo escapando a ello en la inquietante e infinita nocturnidad en la que vive aquello que se resiste. El cuerpo no significa nada para nadie, hasta que significa algo para alguien.

4. El deber de la autoproducción.

La fórmula durkheimiana del cuerpo como "factor de individuación" (Le Breton, 1995:19) ha sido llevada a extremos y funciona, más que a la manera de un enunciado teórico, como programa deóntico. El repliegue

⁵ "Toda reificación es un olvido" (Adorno y Horkheimer, 1998:275)

hacia el yo, la ilusión del "cuerpo liberado", la ilusión del sujeto autónomo, la creencia en un yo independiente de su génesis que se manifiesta en una voluntad autorreguladora, conduce a la expansión de prácticas de autoforjamiento. Descubrir el propio cuerpo y ubicarlo en el cuadro general de la escena moderna ha implicado el despliegue del trabajo sobre sí mismo. Trabajo que supone conduce a una libertad definitiva. Sin embargo, no es otra cosa que una nueva ocupación del cuerpo por el poder: si la *represión* se ha ido abandonando (y habría que pensar esto en el cuadro político general de las últimas décadas) es porque la *estimulación* funciona mejor, responde a una economía menos dura y parece conducirnos al disfrute pleno del control del propio cuerpo. La incitación al trabajo sobre el propio cuerpo y al disfrute de los fines higiénico-estéticos es permanente y *cuasi* obsesivo. Pero se presenta de un modo que anuncia la felicidad, la ausencia de esfuerzo, de dolor, de trabajo. Como dice Foucault (1998:194), esta es la "ironía del dispositivo: nos hace creer que en ello reside nuestra 'liberación'".

La episteme moderna, como cuadro general del ordenamiento de las visibilidades, regularidades, etc., se multiplica infinitesimalmente en las incontables articulaciones de lo público y privado, justo cuando la educación viene a universalizar la universalización de los sentidos. Es esa misma episteme la que hace emerger un cuerpo como objeto del cuidado, al punto de convertirse en una obligación, tanto o más que un derecho. El cuadro general de los saberes del cuerpo ha dado la pauta de una creciente racionalización y cuando lo bio-médico se debilita como discurso legítimo, la "orientalización" del cuerpo se despliega como una rearticulación del individualismo burgués con un misticismo que promete, una vez más, una vida *saludable*.

Una esquina de Montevideo muestra algunas pistas por donde indagar

en esta temática. No hay más que esperar el transporte colectivo, para encontrarse con un enorme cartel que muestra a una joven y bella mujer de rasgos caucásicos anunciando la nueva fragancia de un perfume mundialmente conocido. A pocos metros, al echar una mirada al kiosco de periódicos y revistas, nos encontramos con un *collage* donde lo que predomina es aquello que tiene como objeto inmediato al cuerpo. En una "línea" de revistas lo que predominan son "tapas de modelos". Luego, otra serie de revistas: Buena Salud, Salud Alternativa, Tu salud íntima, Línea saludable, Guía Cuerpo, Vive. Guía del saber vivir, Salud Vital, Nutrición.

Estas revistas, que pliegan lo higiénico a lo estético, parecen decir: puedes ser sano, hermoso, fuerte, exitoso y hasta joven, todo eso en poco tiempo y sin demasiado esfuerzo. A la vez, y para que el dispositivo tenga un mínimo de plausibilidad, se invita a probar la más fabulosa de las fórmulas (que por supuesto, cada quince días se ven "superadas" por una nueva). Es evidente que en esta lógica lo que predomina no es ya el "control-represión", sino, como plantea Foucault (1992b:105), es el "control-estimulación", donde la higiene corporal está curiosamente recostada a una erotización general y especialmente del cuerpo femenino.

Citaré a continuación algunos títulos recogidos de las tapas de revistas de la serie salud: "adelgaza y moldea tu cuerpo"; "trucos fáciles para conseguir la figura que deseas"; "tu nueva dieta: cómo comer sano; tu menú para cada semana; lo que debes evitar"; "pierde centímetros allí donde te sobran"; "la queja más frecuente: no como nada y engordo igual".

La edición aniversario de Salud Vital (septiembre de 2005) anuncia su contenido en los siguientes titulares: "Informe especial: infidelidad

y orgasmo; Nutrición: ¿se mueve poco? Adelgace igual!!!”

También se hace presente la invitación al consumo y la realización de prácticas más o menos exóticas que prometen una renovación total: “vivir sin estrés: 15 alimentos relajantes”. Si queremos vivir mejor, tendremos que practicar *reiki*, aprender *Feng-Shui*, consumir *kombucha*, asistir a *gemoterapia*, *mesoterapia*, *refining*, y, por supuesto, tomar *antioxidantes*.

La revista Buena Salud (Año 13, N° 151, Chile) nos dice: “cómo desinflar la panza Globo: auto-regulación dietética para controlar un frecuente problema femenino”. Las tecnologías del yo, cuanto más refinadas, mejor utilizan el conjunto de saberes disponibles. Así, se cruzan la dietética, la estadística, la estética para proponer una práctica que supone la legitimidad de la ciencia.

Si de autorregulación se trata, sin dudas la Revista Psicología (N° 60) es una de las más diligentes. Dice: “Atrévete a ser más feliz” y nos presenta el “Test: ¿sabes disfrutar de ti mismo?”.

Por supuesto que toda invitación que promete algo necesita de un espejo. Por ello, prestos a socorrernos en la identificación de unos resultados que muestren que vale la pena, la Revista Guía Cuerpo nos dice: “Así se cuidan Jennifer López, Nicole Kidman, Cameron Díaz y Madonna”. La Revista Glamour (España, Agosto de 2004) nos cuenta como es el “Sexo muy sexy” y nos muestra “320 looks que desnudan tu belleza”.

Por otra parte, la revista Muy Interesante, que supone un público menos consumista y preocupado por los avances de la ciencia, anuncia con grandes letras rojas en su tapa de octubre de 2005 (N° 240) el tratamiento del tema: “el orgasmo femenino”.

Pero, y ya lo sabemos, para vender un producto hay que tener en cuenta la “calidad total” o la “excelencia” y pensar en propuestas

“integrales”. Por eso, Salud Vital (N° 97, setiembre de 2005. Edición Aniversario) no deja nada afuera: “Exclusivo: los tratamientos más efectivos para cambiar el rostro, achatar la panza, levantar la cola, eliminar la celulitis y depilarse definitivamente”.

5.

Este texto, constituido por fragmentos en los que se aborda la relación cuerpo y subjetividad, tiene apenas una intención propiciatoria. Cada uno de los fragmentos abre paso al desarrollo de preguntas que deben ser revistadas, recompuestas, vueltas a colocar en otro juego de miradas. Tal vez debería recomenzarse, una vez evidenciada la preocupación por el cuerpo de nuestra época con unos signos que no dominaban la escena en épocas anteriores, por cuestionar la legitimidad última de ciertas prácticas. Ninguna de éstas acontece en el vacío, ninguna de éstas prescinde de unos efectos que le corresponden más o menos directamente. En ocasiones, movimientos ínfimos, sutiles, inscriptos en períodos de larga duración, hacen eclosión para dar paso a nuevas miradas. En otras oportunidades, movimientos abruptos, fuertes, agitados, densos, remueven la estructura que los alberga para disolverse en ella sin mayor trascendencia. La necesidad que tenemos hoy de ocuparnos de un cuerpo con el signo de la anátomo-fisiología y la hipervaloración de la vida procede de pocos siglos atrás y se confunde cada vez más con la necesidad de la producción de una imagen de sí a fin de estar habilitado a fluir en el juego de las múltiples ficciones de los espacios sociales. Tal vez aquellas dos ya son una única necesidad. En todo caso, cualquiera de ellas está sujeta, desde el principio, a unas condiciones de posibilidad que las producen de parte a parte y que constituyen la densidad misma en

las que ellas descansan.

Bibliografía

Adorno, Theodor; Horkheimer, Max (1998) *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.

Althusser, Louis (1977) *Posiciones*. Barcelona: Anagrama.

Behares, Luis (2004) *Didáctica Mínima. Los acontecimientos del Saber*. Montevideo: Psicolibros.

Bourdieu, Pierre (1989) "Sistemas de enseñanza y sistemas de pensamiento". En Gimeno Sacristán, José / Pérez Gómez, Andrés: *La enseñanza: su teoría y su práctica*. Madrid: Akal, pp.: 20-36.

Butler, Judith (2002) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.

Cortés Morató, Jordi/ Martínez Riu, Antoni (1998) *Diccionario de filosofía en CD-ROM*. Barcelona: Herder.

Foucault, Michel (1992a) "Del poder de soberanía al poder sobre la vida". En: *Genealogía del racismo*. Madrid: La Piqueta, p.: 247- 273.

_____/ (1992b) *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.

_____/ (1998) *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.

_____/ (2003) *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, Jacques (1979) "El estadio del espejo como formador de la función del yo ["je"] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica". En: *Escritos 1*. México: Siglo XXI, pp.: 11-18.

Le Breton, David (1995) *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Leite, Nina (2000) "Sobre a singularidade". En: *Cadernos de Estudos*

Lingüísticos, 38. San Pablo: UNICAMP, pp.:39-49.

Marx, Karl/ Engels, Frederick (1985) *La ideología alemana*. Buenos Aires:
Ediciones Pueblos Unidos.

Rodríguez Giménez, Raumar (2005) "Notas sobre cuerpo, enseñanza e
ideología". En: Behares, Luis/ Colombo, Susana (comp.) *Enseñanza del
Saber-Saber de la Enseñanza*. Montevideo: UDELAR/ FHCE.

Žižek, Slavoj (2003) *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires:
FCE.

Cuerpo y construcción sociocultural de subjetividad

Rafael Bayce

1 - Introducción

Las subjetividades, son, sólo en parte, autoimágenes - resultado. Porque son, también, productos de procesos de interacción de egos con alteres. Y de autoimágenes con heteroimágenes. De autoimágenes exteriorizadas, materializadas, expresadas, enajenadas, alienadas. Como expresiones, enmascaramientos, ocultamientos y sublimaciones de egos o 'me' -'yo' sociales. Aunque también de heteroimágenes interiorizadas o introyectadas. Auto y heteroimágenes espaciotemporalmente construidas en interacción significativa. El cuerpo es parte en esa interacción, de esos insumos y de esos productos. En su texto se inscriben nudos de narrativas discursivas complejas, durante y en las cuales se tejen subjetividades. Es signo y símbolo, vinculado a trans-subjetividades y a inter-subjetividades.

Nuestro foco estará en el cuerpo como insumo y como producto de esas interacciones, de ese proceso espaciotemporalmente contingente de construcción sociocultural de subjetividad. Social, inter-subjetivo, por ser un proceso-producto interactivo con contenidos expresivos, cognitivos y evaluativos. Cultural, trans-subjetivo, porque está enmarcado y alimentado por pautas morales, estéticas y de estatus.

Realidad material e ideal, signica y simbólica, el cuerpo estructura subjetividades y es estructurado, a su vez, por un conjunto de *a priori* subjetivos, inter-subjetivos y trans-subjetivos.

Como tan bien lo expresó la Decana Sylvia Castro en su comunicación

de apertura del Coloquio, estamos teniendo en cuenta -y reuniendo- tanto un abordaje hegeliano idealista en que el cuerpo es la materialización alienada, fisonomía de una esencia interior que simboliza fenomenológicamente en tanto existencia subjetiva, como un abordaje heideggeriano en el que la existencia del cuerpo precede y constituye una esencia concebible e imputable a sujetos.

En el espacio de esta ponencia elegiremos algunos de entre los muchos procesos inter-subjetivos y de las pautas trans-subjetivas que han producido subjetividades focalizadas en el cuerpo.

2 - Algunas etapas de esa construcción en el occidente urbano

Hagamos algunas **salvedades** sobre el alcance de las etapas elegidas para el desarrollo.

En primer lugar, está lejos de ser una enumeración completa o una selección de los insumos más importantes para un tratamiento detenido sobre el tema. Son simplemente, algunos mojones significativos para pensar el foco de una ponencia tan reducida en su tiempo de exposición -los Congresos del siglo XXI se han contagiado de la estética del *videoclip*-.

En segundo lugar, la cronología no ignora que la sucesión de etapas no es siempre lineal, que las etapas no se dan sincrónicamente en diversos espacios societales, que no se verifican todas ni en ese orden diacrónicamente, que pueden esconder muy relevantes distinciones subculturales, que puede no coexistir en diferentes subpoblaciones, que pueden ser formas hegemónicas o contrahegemónicas de expresividad.

La constricción al Occidente urbano es por nuestra pertenencia básica a esa herencia cultural, y para no englobar etnocéntricamente a

culturas y civilizaciones que concibieron al cuerpo más dentro de una *ars erótica* que de una *scientia sexualis* (Foucault, [1976]1987).

Algunas concepciones han tenido más éxito que otras en la constitución de imaginarios simbólicos hegemónicos acerca del cuerpo y han sido insumos privilegiados en la producción de subjetividades. Veamos rápidamente algunas de ellas.

2.1.- La *Scientia Sexualis* Platónica y el *Areté* Griego: Disciplinamiento Ascético Idealista (Simmel, [1921] 1971).

El *ars erótica* oriental importado por algunos griegos presocráticos desde Persia a partir de las Guerras Médicas, está presente en los ritos órficos, sáficos y en los carnavales de Lupernalia luego heredados por los romanos, y que fueron un insumo de los carnavales occidentales. El cuerpo se vivía sin preconceptos morales revelados y será sucedido por la primera evaluación reflexiva de la corporalidad como componente de las subjetividades: el *areté* ateniense, que tuvo su cúspide en el siglo de Oro de Péricles, como disciplinamiento idealista radical. La forma corporal debía ser deontológica y moralmente trabajada para llegar lo más cerca posible de la 'forma' ideal pura de la que era una 'sombra' material. Los desnudos clásicos, los Juegos Olímpicos corporales y artísticos, la amistad sutilmente diferenciable de la homosexualidad intergeneracional, constituían modalidades de idealidad con raíces platónicas y persas fusionadas. Como ascética del trabajo y del perfeccionamiento corporal tenían una dimensión estética y deontológica trascendente, muy diversas tanto de la renacentista como de la hipervaloración hiperreal del cuerpo a la que hemos llegado hoy. En el fondo, eran, el *areté* y sus implicaciones, una ascética y una estética

corporales profundamente idealistas, aunque materializadas en su escultura monumental, en sus juegos olímpicos no sólo corporales, y en sus diálogos filosóficos. *El Banquete*, *La República* y el *Fedro* platónicos podrían servir de insumo para detectar la instrumentalidad de la ascética y de la estética corporal derivadas de ese idealismo filosófico en la constitución de esas subjetividades pioneras en nuestra ascendencia cultural. Y que después resignificará pre-neorrománticamente el Renacimiento.

2.2 - La Ascética que Subordina el Cuerpo al Espíritu: Plotino, San Agustín y el Estoicismo.

Las Enéadas de Plotino, *La Ciudad de Dios* de San Agustín, y sus continuadores romanos estoicos, extraerán, del platonismo, consecuencias radicales sobre la relación del cuerpo con la subjetividad. La materialidad corporal es la más despreciable 'degeneración' de la espiritualidad perfecta. Un trabajo ascético intenso podría ser capaz de revertir la progresiva decadencia de las manifestaciones materiales. Si el cuerpo es una forma inferior, degenerada y decadente de la espiritualidad inmaterial ideal, se sigue que su cultivo es inmoral e inconducente y que, por el contrario, su mortificación, la subordinación de los placeres y la elevación por el 'deber' espiritual constituían la deontología dominante. El resurgimiento periódico de esta concepción en diversos momentos se manifestó en las órdenes monásticas del alejamiento del mundo, de la mortificación de la 'carne' -desde San Agustín incluyendo el pensamiento y la voluntad hacia la concupiscencia de los sentidos- y en diversas formas de puritanismo y victorianismo más o menos radicales.

2.3.- El 'Justo Medio' Aristotélico, su Supervivencia Tomista y el *Main Stream* occidental.

Entre esas radicales ascéticas navegará el 'justo medio' aristotélico (Aristóteles, [S VI a. c.] 1962), creador de las moralidades diferenciadas frente a una moralidad abstracta y única, justificador del placer como funcional a la reproducción biológica. Heredado en el Medioevo por Santo Tomás de Aquino, se convirtió en el *main stream* de la relación cuerpo-subjetividad en la herencia católica, si no cristiana, a través de los siglos.

Sobrevive hasta hoy entre nosotros, quizá no ya como concepción hegemónica, pero sí como poderosa resistencia conservadora con fuertes brotes ideológicos puntuales, aunque en su momento fue un punto medio entre un supersistema sensitivo heredado del de los griegos en contacto con los persas y un supersistema idealista plotiniano, radical heredero del platonismo. Ese equilibrio aristotélico, ideacional en términos de Sorokin, que después lo será también entre epicúreos y estoicos, sobrevivirá dentro del catolicismo bajo la forma del tomismo, entre místicos y ascetas flagelantes, para constituir el *main stream* de nuestro ancestro cultural en la relación cuerpo-subjetividad.

Esa hegemonía se vio quebrada a veces y parece hoy definitivamente sepultada como hegemónica en nuestra cultura, pese a algunos rebrotes fundamentalistas católicos y evangélicos, que también tienen sus

correlatos dentro de fundamentalismos islámicos wahabitas y talibanes. Veamos algunos de esos influyentes 'quiebres' con consecuencias para nuestro tema.

2.4.- El Epicureismo, la Mística Medieval, el Renacimiento y el Romanticismo como Anomalías.

En tiempos romanos, el estoicismo se veía desafiado por el epicureismo, que, en lugar de subordinar el goce a la moderación y el placer individual al deber, invertía las prioridades. También el éxtasis místico contemplativo, tan apreciado como para justificar 'santos' en la Iglesia Católica, mereció observaciones, desde una aproximación augustiniana a la perfección. Santa Teresa de Jesús fue amonestada por sus superiores porque incitaba a las religiosas de su convento a danzar con ritmo de tambores como preparación adecuada al éxtasis místico. De modo que el éxtasis contemplativo no estaba prohibido, pese a que desde San Agustín estaba secundarizado frente a las vías racionales de perfección. Pero sí estaba vedada la vía sensorial, corporalmente participativa, en los estados místico-contemplativos. El ascetismo místico no estaba vedado, pero los estados de goce sensorial corporal sí lo estaban, por representar espiritualidad contaminada de sensorialidad corporal, algo despreciable y bajo desde que Plotino y San Agustín consiguieron privilegiar la ascética y la racionalidad sobre la contemplación mística y el éxtasis perceptual. Por ello el Concilio de Wurzburg, en 1298, prohibió la danza en recintos sagrados. Y el de Basilea, en 1431, las "fiestas de locos" (Cox, [1969] 1983), antecedentes

medievales de los carnavales actuales. Desde esos insumos, éxtasis y contemplaciones son calificados de arcaicos e inmorales. Por eso se discriminó y se discrimina hasta hoy a hindúes, budistas, africanos y otras religiones, entre ellas las afroamericanas y las indoamericanas. Por eso, y por otros intereses geopolíticos, económicos y corporativos, se estigmatizan determinadas 'drogas', en especial las de uso por jóvenes y civilizaciones alternativas, los dos grandes rivales en poder cultural de nuestro hegemónico 'poder' adulto, racional, moderno, ilustrado, paternalista, tutelar, etnocéntrico.

El Renacimiento supuestamente resucita y reimpone el clasicismo del auge griego del siglo de Péricles. Y con ello se revalora el cuerpo, como el areté griego lo había hecho de diversas formas 20 siglos antes. Pero la corporalidad no tiene el insumo platónico antes visto. Se recupera el valor estético de la corporalidad, pero no la más profunda dimensión platónica del deber moral de producir la forma material sensorial más cercana posible a la forma pura suprasensorial absorbida en el mundo de las ideas puras, anterior al experiencial material. La corporalidad renacentista es estética pero no ética y metafísica como la platónica. Aunque, de todos modos, y en comparación con los plotinismos y agustinianismos ya vistos, reintegra la corporalidad a la construcción de las subjetividades, configurando un puente necesario entre la hegemonía hiperespiritual del medioevo y la progresiva hipercorporalidad de la modernidad tardía, incompleta o posmodernidad.

El romanticismo será un paso más en dicho sentido. A su interior, Goethe caracterizará la belleza corporal en términos femeninos, así como en la Grecia clásica se había definido en términos masculinos (Simmel, [1921] 1971). La estética romántica influirá hasta avanzado el siglo XX, momento en que la belleza corporal masculina comenzará a ganar

importancia, sumándose a una estética focalizada pudorosamente en la cara y evitada en la forma corporal encubierta o sugerida por la vestimenta.

2.5 - La Reciente Resignificación del Cuerpo en la Construcción de Subjetividades.

Varios procesos convergen para ello, a saber: a) la personalización individualizante; b) el neotribalismo urbano; c) el creciente narcisismo; d) el dominante hedonismo; e) el hegemónico consumismo; f) el proceso especular de producción de subjetividades en un mundo heterodirigido -"other-directed"; g) el proceso de simbolización metonímico que antecede a esa semiosis especular que produce un icono-objeto; h) la interrelación de los conceptos de 'cuerpo', 'erotismo', 'obscenidad', 'pornografía' e 'hiperrealidad'.

2.5.a - *El proceso de personalización individualizante (mediados del siglo XIX hasta mediados del siglo XX).*

Muchos de los científicos sociales clásicos concuerdan en el proceso de personalización individualizante que resulta de la multiplicación de sincrónicos grupos de referencia y de pertenencia a medida que crecen la complejidad societal, la división social del trabajo, la diferenciación estructural y la especialización funcional en un contexto de macrodiferenciación sistemas-entornos.

Desde Herbert Spencer ([1857] s/f), pasando por Georg Simmel, Ferdinand Tönnies ([1887] 1971), Max Weber ([1922] 1992) y Émile Durkheim ([1894] 1985), se subraya el proceso de personalización individualizante que rompe con la consensualidad compulsiva comunal de

los pequeños grupos autocontenidos y autorreferidos. De solidaridades mecánicas por afinidad tiende a pasarse hacia solidaridades orgánicas por complementariedad, de vínculos comunales hacia societales, de unanimidades hacia intersecciones cada vez más singulares de multitudes de pertenencias y referencias. El individuo recorta su unicidad con mayor riesgo de anomia y de insuficiencia de sustento grupal.

En la abigarrada pluralidad vertiginosa de su existencia, adquiere el sentimiento de individualidad más allá de los insumos que lo han producido y que lo impactan constantemente. Más allá de la certeza cartesiana, constituye reflexivamente e intencionalmente su 'subjetividad trascendental', como dirían filósofos como Edmund Husserl a través de fenomenólogos sociales como Alfred Schutz ([1945] 1962).

En esa nueva 'subjetividad trascendental' el cuerpo readquiere un lugar constitutivo de subjetividad que perdió en momentos de plotinismo, agustinianismo, victorianismo, puritanismo, estoicismo, misticismo ascético y variantes del 'justo medio' aristotélico-tomista que lo secundarizaron frente a la razón y la fidelidad a revelaciones trascendentes. Y que datan de épocas coincidentes con la subordinación del cuerpo a otras potencialidades como insumo de construcción de subjetividad.

Pero esta es una cara de la moneda en la constitución de subjetividades. Hay otra, complementaria, que irá adquiriendo predominancia a medida que dejamos el siglo XIX en las urbes desarrolladas capitalistas y nos adentramos en el siglo XX. Es la que sigue.

2.5.b - El neotribalismo (desde mediados del siglo XX hasta hoy).

La 1a. Escuela de Chicago, centrando sus estudios en una tierra

americana recién ocupada por utópicos protestantes ingleses, inauguró la llamada 'ecología urbana', que estudió la sociedad desde el vertebramiento comunal de esos pioneros. Pero esos pioneros no sólo se aglutinaron en comunidades de lazos estrechos y cálidos, sino que redujeron en 'reservas' segregadas a los indígenas que no eliminaron directamente. No los integraron, entonces. El prodigioso auge económico que experimentaron provocó oleadas inmigratorias que sólo parcialmente fueron incluidas en la sociedad comunitariamente articulada a la que llegaban. Se constituyó así una sociedad de guetos étnicos, raciales, nacionales y confesionales para cuyo estudio era absolutamente central la dimensión comunitaria y la constelación de guetos más o menos centrales, más o menos periféricos. La sociología norteamericana del primer cuarto de siglo focaliza particularmente los estudios de las particularidades locales -William Sumner (1902), Charles Cooley ([1908] 1962) - y las integraciones y segregaciones de comunidades y guetos más o menos integrados que conforman las ciudades -Robert Park (1925), Ernest Burgess (1921), William Thomas (1926), Florian Znaniecki (1928), Frank Warner ([1949] 1960) -. En un ámbito diferente, pero que luego será convergente, la antropología contribuirá decisivamente a la comprensión de la variedad y pluralidad humanas, así como su comprensión tentativa 'desde el punto de vista del actor' o 'del nativo', lo que, junto a la etnografía, dará un golpe fuerte al etnocentrismo conceptual y metodológico que heredó al de la Cruz y la Espada tradicionales.

Mientras, la sociología europea dominante -Francia, Alemania, Inglaterra-, heredera del Renacimiento, la Ilustración, el Iluminismo y la Modernidad racionalista, se veía impresionada con el cambio del feudalismo al capitalismo, con la era industrial, con la aparición de las grandes ciudades y de los Estados Nacionales centralizados, de la

democracia republicana paradigmática, y con el individualismo pos-romántico y renacentista.

Pero llegó un momento en que el desarrollo de la sociedad norteamericana alcanzó el punto de desarrollo de las europeas, aunque desde una constitución más comunitaria de base que la sociedad masiva y centralizada que aparecía en Europa. Entonces, los norteamericanos empezaron a mirar hacia Europa para entender la urbanización. Y los europeos, a su vez, volvieron sus ojos hacia la sociología norteamericana para entender la fragmentación intraurbana. La reflexión de Marshall McLuhan (1962) acerca de la conformación de una 'aldea global' con el pasaje de la 'galaxia Gutenberg' a la 'galaxia Marconi' - probablemente hoy nos ubicaría en la nueva 'galaxia Gates'-, se complementa con los estudios de la fragmentación subgrupal y subcultural de las grandes urbes. Todavía no ha llegado el momento de estudiar los "globalizados nuevos movimientos sociales antiglobalización", fascinante paradoja del siglo XXI.

Los fines de la década del 50 presenciarán, con los estudios de la 2a. Escuela de Chicago - Albert Hunter (1968), Gerald Suttles (1962), William Whyte (1945), Benjamin Zablocki (1971), William Kornblum (1972), Morris Janowitz (1952), Edward Schumacher (1973), Edward Shils (1952) - la mejor combinación de las insuperables observaciones de Simmel, Weber, Durkheim, Gustave LeBon ([1900] 1968) y Thorstein Veblen ([1899] 1965) con las de la 1a. Escuela de Chicago. A riesgo de simplificar en demasía los hallazgos centrales de estos autores, digamos que ellos explican la importancia de nuevas agencias de socialización y la nueva importancia de algunas ya existentes desde que las primarias, cara-a-cara, se vuelven insuficientemente capaces de dar soporte emocional y orientación cognitiva y moral dentro de las nuevas urbes y megalópolis en aparición.

Aparecen, entonces, agencias de socialización que cumplen operaciones de 'equivalentes funcionales' de los grupos primarios, y que llenan sus carencias en los nuevos contextos de anonimato masivo. Tales son los grupos de pares, los gremios y sindicatos, los medios de comunicación de masas y la literatura de masas, estos dos últimos con sus neo-mitos, reoritos, superhéroes e ídolos.

Muchos trabajos de sociólogos y psicólogos sociales focalizan estas nuevas agrupaciones sociales, sus características y efectos, en especial David Riesman ([1947] 1964) y Robert Merton ([1949] 1965). Riesman conceptualiza de modo brillante la conformación a través de la cotidianeidad de un nuevo 'carácter social', el *other directed*, 'orientado por los otros' - en que la orientación central de la conducta estaría vectorizada hacia 'los otros contemporáneos', como un radar que busca sin cesar nuevos insumos. Este carácter social sustituiría a uno anterior -dirigido desde adentro, *inner-directed*, en que una columna vertebral cognitiva, expresiva y moral única permitiría, como una brújula, mantener integridad, identidad y continuidad en medio de la aceleración del cambio. Éste es tan acelerado que vuelve imposible la unicidad abstracta de la supuestamente sólida brújula. Se mira a los contemporáneos y a sus novedades más que a los principios aprendidos de los mayores. Robert Merton completa la obra descubriendo la dinámica de los grupos de pertenencia, de referencia y la deprivación relativa como fuentes de funciones manifiestas y latentes.

Con la obra de Michel Maffesoli ([1973] 1987), en especial *Le temps des tribus*, la significación de los nuevos agrupamientos intraurbanos, de sus subculturas y valores, es comprendida desde una síntesis europeo-norteamericana que junta todo lo anteriormente mencionado en una apreciación que reivindica el neocomunitarismo, la

sociabilidad pura, el demoteísmo, la trascendente inmanencia autorreferida, las microidentidades y otros rasgos comprensivos de las 'neotribus'. Estas neotribus articulan la profundidad cotidiana al interior del anonimato masivo superficial de las grandes urbes y megalópolis. Es la resistencia de lo local a las translocalidades excesivas e impuestas más allá de las voluntades de los involucrados, como sucede en algunas dimensiones de la globalización. Peter Sloterdijk ([1993] 1999) ha mostrado cómo, no sólo dentro de la 'hiperpolítica' supranacional emergente, sino, y más aún, dentro de un mundo internacional de soberanías estatales, la 'paleopolítica' superviviente de las hordas primitivas permanece como semilla de la libido grupal urbana.

Richard Sennett (1977) completa esta tendencia, conceptualizando la reducción de la esfera pública en contextos de masificación, ya que ni la conducta de masa ni la macroinstitucional de las grandes instituciones y maxivalores satisfacen todas las pulsiones sociales que las subculturas, las neotribus y los nuevos contextos comunitarios sí intentan servir.

Tanto el individualismo personalizante como el neocomunitarismo neotribal demoteísta conforman las nuevas subjetividades del siglo XX avanzado en el capitalismo tardío. El cuerpo es asumido como algo personal e individual pero modelable y evaluable desde patrones colectivamente diseñados, heterodirigidos, que generan autoestima subjetiva si se conforman a modelos objetivos considerados dignos de persecución y emulación. Es objeto hasta de búsqueda ascética, pero con una finalidad de ajustamiento estético, como manifestación de acatamiento hacia 'los otros', interioridad corporal que debe exhibirse para asegurar autoestima especular.

2.5.c - El creciente narcisismo

Contrariamente a los 'dirigidos desde dentro', orientados, metafóricamente, por 'brújulas' únicas y sólidas, las autoestimas especularmente constituidas en el espejo de los otros, se aprueban, no si son fieles a la brújula, sino si sus radares captaron las señales de los criterios consensuados o impuestos que posibilitarán la aprobación, la obtención de autoestima y la minimización de la probabilidad de ser estigmatizado. El espejo de Narciso se usa para agradar a otros y reflejar retrospectivamente ese agrado como si fuera devuelto por la imagen propia, cuando en realidad es una 'carambola' construida - armada, en la jerga- 'a dos o a varias bandas'. La semiosis se renueva constantemente y debe ser, entonces, constantemente detectada. No 'es', ni cognitiva, ni expresiva, ni moralmente; 'está' cambiando permanentemente. Lo único permanente es el cambio, dijo Simmel en 1904 ("Fashion", en Simmel [1921] 1971), cuando explicó la posmodernidad más de medio siglo antes que François Lyotard (1979), Gianni Vattimo ([1986] 1988), Gilles Lipovetsky (1983) y Frederick Jameson ([1991] 1998). El status tiene la volatilidad del 'standing' según Jean Baudrillard (1968), pertenece al 'imperio de lo efímero' de Lipovetsky [1987] 1990), aunque no es 'vacío', sino que tiene atributos que para los 'dirigidos desde dentro' parecen fútiles, triviales, banales, superficiales. Pero, más que defecto de los actores, ese vacío es producto de la incomprensión del nuevo orden valorativo que surge por necesidades psicosociales de la nueva convivencia urbana. Christopher Lasch (1979) le dedica, al narcisismo, un libro muy certero.

2.5.d - El hedonismo dominante

La ascética, lo apolíneo y el estoicismo, herederos moderados del plotinismo y del augustinismo, radicalizados en el victorianismo y el

puritanismo, vuelven a abrirle paso al supersistema sensitivo (Sorokin [1945] 1966), al disfrute dionisiaco, a los éxtasis místicos y contemplativos. El comunitarismo, generalmente ascético, produce una variedad nueva con las comunas *hippies*. Wilhelm Reich [1936] 1993) reivindica la revolución contra la represión del superyó a través del orgasmo. La liberación de las costumbres y de variedades de genitalidad, la mayor libertad para la exhibición de los cuerpos, reflejan un cambio de interioridades que luego provocará un cambio en las exterioridades.

Georg Simmel, a principios del siglo XX, y Erving Goffman (1959), a mediados del mismo, señalan la importancia de la exterioridad, reivindicación fenomenológica *heideggeriana* y *husserliana* que desarrollará temáticamente de modo extenso Alfred Schutz (1962). En la abigarrada uniformización de las megalópolis urbanas, las identidades necesitan marcarse con mucha más nitidez sensorial y *multimedia* para poder ser percibidas como diferentes del resto, devolver especularmente el reconocimiento de las diferencias a quienes la intentan expresar, y consolidarse por su aceptación en cuanto tales. Aunque ello no implique su aprobación y sí, a veces, hasta su estigmatización.

Simmel ([1901] 1986) nos explica los porqué de la centralidad de la significación estética del rostro en una época, siglo XIX, en que los cuerpos estaban fundamentalmente cubiertos. Incluso en el período estival, en las playas, hasta para bañarse en el mar. El rostro, entonces, condensa la comunicación de las interioridades. Hasta su ubicación 'peninsular' unida al cuerpo por el 'istmo' del cuello, destaca la cabeza y la centralidad comunicativa expresiva del rostro, capaz de modificaciones y matices que el resto de la cabeza no puede efectuar ni ejecutar. Los ojos y la boca son lo más expresivo de la parte más expresiva de una totalidad corporal en su mayor parte vedada a la

comunicación intersubjetiva pública. Pero las 'liberaciones' surten sus efectos. En su *Presentación del yo en la vida cotidiana*, Goffman describe las estrategias que el yo usa para impresionar a los otros en el sentido deseado y el duelo de contraestrategias de los 'yo' para mantener la impresión deseada y las de los 'alter' para detectar la autenticidad de la misma. Y del yo para, a su vez, detectar las estrategias de detección de los otros sobre su expresión, y así sucesivamente.

Hollywood, en la evolución de sus héroes e ídolos, divos y divas, refleja apretadamente estos cambios en la reflexividad corporal y en la importancia del cuerpo en la producción de subjetividades. Inicialmente, los personajes principales, 'buenos' o 'malos' son 'carilindos o carilindas' diferenciados estereotípicamente por gestualidad, maquillaje y vestimenta. El cuerpo no se exhibe. De esa época data la 'picardía' de los jóvenes montevideanos que se paraban en las paradas de transporte para 'verles los tobillos' enfundados en medias a las mujeres al subir a los vehículos. Los jóvenes que mostraran su torso descubierto en las playas podían ser detenidos por inmoralidad y ofensa a las buenas costumbres a pedido de alguna matrona ultrajada. *Pero los años 50 traen muchas transformaciones*: el cuerpo empieza a mostrarse, vestido en mallas de baño cuyos anuncios públicos son vedados a las alumnas de los colegios católicos montevideanos. Esther Williams populariza su 'escuela de sirenas'; Johnny Weissmuller, campeón olímpico de natación, divulga en pantallas a 'Tarzán', un europeo que se radica en la selva y usa sólo taparrabos de cuero- un 'salvaje', claro-. Ya muestran el cuerpo pero deben ser aún 'carilindos'. *Pero el cuerpo comienza a arrebatarse al rostro la hegemonía para la valoración estética y la construcción de subjetividades* recién con la aparición de Jean Paul Belmondo como trapecista, luego galán, y con Burt Lancaster. *El cuerpo comienza a ser*

estéticamente apreciado y a ser fuente de seducción y erotismo. A su vez, el cuerpo femenino comienza a ser, no sólo un ítem estético sino también de seducción y erotismo, con Brigitte Bardot.

2.5.e - El consumismo hegemónico

En estos contextos, la progresiva imposición del 'consumismo' en el mundo occidental capitalista urbano, si no en el oriental también, impone una preocupación creciente con la cantidad, calidad, novedad y moda de los bienes y servicios adquiribles o usables. No es sólo un problema de abundancia (Galbraith, 1972) inequitativamente accesible, ni de balance tedio-placer (Hirschman, 1983), sino de un radical funcionamiento del consumo como signo, como medio de comunicación y clasificación jerárquica en las sociedades que, más allá del valor de cambio -y aún de uso- de los bienes y servicios, instaure un hipercódigo que ordene la significatividad de las interacciones, y del mundo de los objetos y sujetos individuales y colectivos. Ser más, cada vez es consumir más, tener esa capacidad, mostrar el consumo, disimular las limitaciones, exhibirlo. Los niños son educados como 'consumidores expertos' (Riesman). La idealidad y las utopías están mayoritariamente compuestas de cantidad, calidad, novedad y moda de paquetes volátiles de bienes y servicios. Los mínimos ya no son más satisfactores seguros. La oferta de políticas sociales de mínimos está cada vez más amenazada de legitimidad menguante.

El cuerpo tiene, entonces, una doble funcionalidad en este marco consumista urbano. En primer lugar, es materialmente visible. Y en un medio urbano crecientemente abigarrado, las exterioridades son cada vez más necesarias para expresar y generar reconocimiento de identidades alternativas y novedosas. La preocupación por las 'apariencias' no es

mera vaciedad, trivialidad, superficialidad, banalidad. Es necesario que las interioridades sean reconocibles en su singularidad por los 'otros', y más aún por los 'otros significantes', para que la constitución especular de los 'yo', de los 'mí', se lleve a cabo. El cuerpo, la vestimenta, la frecuentación de espacios públicos de exhibición y emulación de estatus, las posesiones de ostentación y conspicuas, adquieren un valor que no es sólo frívolo. Son estructuralmente necesarias para 'existir' socialmente, para 'ser fuera de sí', para 'ser por ser percibido'.

En segundo lugar, la capacidad de placer alimenta la apetencia por bienes y servicios, por su cantidad, calidad, novedad, moda. La juventud y la adolescencia destronan a los adultos como modelos socioculturales de deseabilidad estética y, por ende, erótica. Ser joven, adolescente -en breve preadolescente- simboliza capacidad de goce y ésta garantiza apetencia por consumo. La aceleración del cambio ya hace mucho había sellado el fin de las gerontocracias, porque el haber vivido mucho y más veces lo mismo no aseguraba más la mayor probabilidad de acierto en las decisiones, desde que la menor repetición de los sucesos, de los valores para evaluarlos y la proliferación de tecnologías depreciaba a la experiencia y a la edad frente a la primacía de la novedad por sobre la repetición, de los nuevos valores por sobre los antiguos, y de las nuevas técnicas por sobre las tradiciones. Los adultos toman, entonces, el liderazgo, principalmente en términos de poder político y económico-financiero.

Pero, más tarde, los jóvenes compiten con ellos en poder desde su superioridad como consumidores potenciales y como modelos socioculturales de deseabilidad física y actitudinal, cuerpos erotizados por su superioridad consumista, hedonista, vital. Y la superioridad juvenil,

adolescente, casi preadolescente, es la frescura, la vitalidad y la belleza natural. Cualidades que se absorben totémicamente a través del sexo y de la posibilidad de asumir su exterioridad. Los jóvenes son cada vez más excluidos y pauperizados económica y políticamente, pero su venganza en la guerra intergeneracional es en lo sociocultural, en la deseabilidad erótica, en la modélica estética. "Me criticás, me excluís, pero me deseás, querías ser como yo y poder vivir lo que yo vivo", "de última, me vas a tener que pagar, darme lujos o privilegios si querés mi cuerpo". Ya nadie quiere ser adulto -"cuando sea 'grande'..."- sino que los 'grandes' quieren ser jóvenes: dietas, gimnasio, *personal trainers*, *liftings*, cirugías varias, pastillas mágicas, antioxidantes.....para poder usar 'esa ropa', 'ir a esos lugares', tener un *flirt*, una aventura-ficticia o real- con algún 'guachito', alguna 'manteca' o 'pendes'. A menor la edad de esa ficción o de esa realidad, más el prestigio social del que la vive o la cuenta. El código penal se da de frente con los códigos culturales, los enfrenta puritana y desesperadamente, sin fijarse en lo que ocurre, ni en sus patrones de ocurrencia, ni en los cambios éticos y estéticos. La prostitución abierta o encubierta, el turismo sexual organizado o no, los 'abusos', 'acosos' y demás, son síntomas de un cambio civilizatorio y sociocultural en que el cuerpo es uno de los grandes protagonistas constituyentes, un *quest star* en cualquier instancia. Ya no importa tanto cómo cante alguien, sino la apariencia que le puedan explotar en videos, DVD, prensa escrita y recitales en vivo. También importa la 'facha' para contratar a un deportista en épocas en que el deporte de élite se vuelve más espectáculo que práctica. Aunque las pudorosas cámaras se desesperen por no enfocarlos de la cintura para abajo. Hasta los modelos televisivos y de revistas disminuyen su edad. Ya no hay más "ancianos" para propagandear los bienes y servicios para la

tercera edad; hay personas de edad mediana que 'juegan' de ancianos para los comerciales de concentrados de proteínas, antioxidantes y antiflatulentos. Para adultos hay jóvenes; para los jóvenes, adolescentes; para los niños, niños o preadolescentes, quizá más íconos consumistas que ellos mismos. En las agencias de modelos, a las veinteañeras las llaman 'las viejas'.

2.5.f - La construcción especialmente especular de las subjetividades

Siempre las identidades y subjetividades tuvieron un componente especular en su conformación. Me modelo a imagen y semejanza de uno o varios en dosis variables, intentando diferenciarnos de uno o varios en grado variado también. El espejo de los otros me dirá si materializo en mi aspecto y mi conducta lo que intenté o pude exteriorizar. En el desdoblamiento especular del estadio de espejo lacaniano, en la construcción del yo en George Mead ([1934] 1962), en la internalización de la estigmatización de Goffman (1963).

Pero cuando nos miramos en códigos abstractos-creídos como intemporales- precisamos menos de los otros para la configuración de las subjetividades que cuando dependemos para nuestra autoestima y autoimagen del modelo espaciotemporalmente contingente de los otros y de la devolución especular de su evaluación sobre nosotros para constituirlos. Ya importa menos lo que era el deber ser tradicional, o el deber ser en abstracto, sino los fluidos 'deber seres' de aquí y de ahora de los diferentes grupos de referencia que tienen poder de imponer modelos y evaluaciones. No nos cansamos de referirnos a Riesman para esto.

La antropóloga Margaret Mead ha agregado otra nueva fase, al comienzo de los años 70, a la tipología acuñada por Riesman a fines de los 40. Ella dice que hay tres tipos de orientación social: la de los

'post-figurativos', aquéllos orientados hacia las pautas provenientes del pasado y de sus mayores; los 'co-figurativos', aquéllos orientados hacia las pautas provenientes de sus contemporáneos; y los 'prefigurativos' (posteriores al análisis de Riesman), aquellas nuevas camadas tan conscientes de la aceleración del cambio que ni siquiera confían en lo establecido por sus contemporáneos sino que estarán constantemente buceando en lo que vendrá, en los nuevos conocimientos, en las tecnologías incipientes, en los nuevos actores de poder y prestigio para orientarse. Los 'buscadores' de Internet y las páginas de actualización veloz y en simultáneo reinan. Los otros no son más los de antes, ni criterios abstractos intemporales, ni lo contemporáneamente establecido, sino lo incipiente, las vanguardias, lo que está en proceso de gestación. Pero, de todos modos, sean orientados por la tradición, desde adentro, por los otros desde afuera, por sus coetáneos o por el futuro naciente, siempre la subjetividad será construida especularmente, en su inicio y en su consolidación. *El cuerpo variará en su significación según la etapa en la que se esté, aunque sea claro que en las dos últimas -orientado por los otros desde afuera y co-figurativos, o pre-figurativos- el insumo corporal ganará relevancia para la conformación de las identidades y subjetividades.*

2.5.g - El cuerpo en el proceso metonímico de simbolización (Verón, 1976)

Sin embargo, es posible que estemos teniendo una concepción del cuerpo excesivamente objetual, simplemente como materia significativa icónica, imagen-objeto de la que se olvida o secundariza el proceso de semiosis y de simbolización que lo establecieron como icono objeto y producto. El cuerpo simboliza y significa metonímicamente,

exteriorización material de alguna interioridad espiritual producto de interacción del yo con alteres, pero que se 'lee' en ese 'texto', que tuvo su proceso de redacción y edición. Y tanto el cuerpo produce, induce ese sentido a partir de su exteriorización ante otros, como interioriza, internaliza, indica la persecución de un sentido impuesto por un 'interpretante'. El cuerpo aplica pautas culturales colectivas en individuos singulares pero también las crea desde sus despliegues pioneros o vanguardistas transgresores o rupturistas respecto de lo hegemónico o dominante.

La creciente importancia de la inscripción y marcas corporales la da la utilización 'neosalvaje' de tatuajes y *piercing* en las nuevas generaciones urbanas. Las subjetividades parecen necesitar de una materialización corporal que indique mayor durabilidad y 'compromiso' con el valor, actitud o creencia de referencia que el mero adorno fácilmente retirable o la vestimenta cambiante. Un tatuaje o un *piercing* son menos perecederos que una ropa, un adorno u otra expresividad de identidades o subjetividades menos continuamente visible y menos permanente o indeleble. Paradójicamente, el imperio de lo efímero produjo, dialécticamente, marcas e inscripciones corporales de mayor permanencia y durabilidad que las del pasado. La volatilidad tiene sus límites en las propias exigencias de su perceptibilidad por los otros, en la necesidad de más radicales exterioridades y más duraderas materialidades para 'existir' y ser percibidos y reconocidos como singulares. El cuerpo y todo lo basado en él ganan espacio simbólico, significan más que lo que materializan, permiten construir un todo más amplio que la parte desde ese significante manifiesta e intrínsecamente icónico. Lo veremos en el ítem siguiente.

2.5.h - Cuerpo, erotismo, obscenidad, pornografía, genitalidad, hiperrealidad (Bayce, 1996 a y b)

Ya vimos que, históricamente, ha habido diversas resignificaciones del cuerpo y que hoy y aquí estamos en un momento, no sólo de valorización sino hasta de hipervalorización del mismo. La aceptación de la exhibición del cuerpo -'corpilindos'-, sucesores de 'carilindos' -en las referencias hollywoodianas que usamos para abreviar gráficamente un vector de evolución cultural- desvanece, o más bien desplaza, el umbral de 'lo obsceno', que ha sido, a su vez, producto de la terrible noción de 'pecado'. Si hay mayor tolerancia ética hacia el uso del cuerpo será necesaria una 'estetización' del cuerpo. Si se puede exhibir, se comparan, dan status, poder cultural, generan atractividad diferencial. Se hace necesario, entonces, trabajarlo ascéticamente, para poder disfrutarlo en el espejo de los otros y en el goce del mismo y de sus consecuencias. Se hace necesaria una ascética para la estética y para el placer. Hay que disciplinarse pero no para la subordinación del cuerpo al espíritu, sino para su exhibición, para su disfrute. Se vuelve un deber el tener, trabajar y exhibir cuerpos. Hay una nueva ética de la estética, que no sólo está destinada al goce propio sino que es hasta una exigencia colectiva. Cómo ir a la playa, a la piscina del club, a hacer deporte, cómo vestir ese bikini, esa malla, esos jeans, sin el cuerpo adecuado. Sería como una falta de respeto hacia los otros y de decoro sociocultural. Y tendría letales consecuencias en la autoestima.

La exhibición y la ética de la ascética dirigida a lo estético corren el umbral de lo obsceno, que ya no está en la mostración de la realidad corporal íntima sino en lo pornográfico, que es, en realidad, la hiperrealidad de la mostración de la corporalidad íntima. Lo obsceno casi pasa a identificarse con lo pornográfico, que es la descontextualización

de la genitalidad y la corporalidad exhibidas. A nadie se le ocurriría calificar a la réplica del David de Miguel Ángel que está en la explanada de la Intendencia Municipal de Montevideo como obscena, pese a que es un desnudo pleno a la vista de todos los sexos y edades. ¿Por qué la misma persona que admira el equilibrio clásico de la monumental escultura junto a sus hijos menores pediría la detención de un transeúnte desnudo, acusándolo de exhibirse delante suyo y de sus vástagos menores? ¿Por qué éste seguramente sería condenado judicialmente si fuera formalmente acusado por lo que hizo? Porque no hay intencionalidad estética compartible en la actitud del transeúnte, porque su carácter de ser vivo lo hace pasible de atribuciones intencionales más allá de las artísticas. Una exhibición corporal es artística u obscena por las mismas razones que la genitalidad es sublime o pornográfica. Si la exhibición está focalizada en la genitalidad sin intencionalidad estética, descontextualizada de la relación de los personajes y de sus entornos vitales, si su realidad está hiperrealmente registrada, como enfocando la genitalidad con un 'gran angular' vital, entonces hablaremos de 'pornografía'. Sus realizadores y consumidores aíslan la relación sexual en su genitalidad, sin el entorno erótico que normal o idealmente ocurre cada vez que relaciones como ésta se entablan en la cotidianidad. Con la nueva ética ascética de la estética hedonista y narcisista, el erotismo sexual se concentra en la genitalidad, y ésta se descontextualiza hiperrealmente.

Es el fin de la seducción (Baudrillard, 1987) y de la persuasión, de la coquetería (Simmel, [1911] 1988) y de la integralidad de la humanidad sexual por su reducción metonímica. Aunque no puede negarse el valor pedagógico de la pornografía en el arte amatoria, sobre todo cuando los cursos de educación sexual informan sobre casi todo lo que no les

interesa ni preocupa a los adolescentes y evitan casi todo lo que les interesa o preocupa. Entonces, sus fuentes de información serán pares, vecinos, amigos o parientes mayores, adultos vinculados, parejas estables o puntuales o, directamente, los videos pirateados u obtenidos por mayores de 18 años, o vistos furtivamente en casas, apartamentos, hoteles de alta rotatividad; o en cybercafés o en Internet si los adultos hogareños consiguieron tomar medidas restrictivas.

Pero esa importancia mayor de la corporalidad en la conformación activa y positiva de las subjetividades, que se manifiesta en el desplazamiento de lo obsceno y erótico (Bataille, [1957] 1987) hacia lo pornográfico, de la sexualidad hacia una pornografía hiperreal, la aparición de una ética y una ascética de la estética hedonista, narcisista y consumista tienen su contracara: la descorporeización del erotismo y la sexualidad, hiperrealmente reducida a la genitalidad pornográfica. Con ello no nos estamos refiriendo a las posibilidades de 'sexualidad, genitalidad, hedonismo narcisista y consumista virtuales', sino más bien a la atribución de carga significativa a elementos no genitales. Si la sexualidad se genitaliza, la reacción es descorporeizarla, radicarla en elementos corporales no genitales, en elementos de los adornos, de la ropa, de la gestualidad, del 'tipo estético', de marcas como los tatuajes y los piercing. Una 'cola' puede no llamar ya la atención, aunque responda a normas y gustos específicos, si no tiene un discreto tatuaje. Lenguas o labios con piercing pueden atraer más; ni qué hablar de dichos aditivos en zonas erógenas. Pero más radical es la reacción de quien se erotiza con un modo de mirar, con un movimiento al caminar, con la forma de los tobillos. Esto no es mera perversión fetichista. En la medida que se estandarizan estéticamente las zonas clásicamente eróticas y participantes en la genitalidad, los

atractivos y las interioridades se descubren y se manifiestan en zonas no genitales. La genitalización de la sexualidad, desgenitaliza el erotismo. La pornografía excita menos de lo que instruye. Los 'detalles' indicadores de rasgos interiores son los que se erotizan. Ni la pasión hiperreal de Rodolfo Valentino ni la genitalidad hiperreal de Isabel Sarli erotizan o remueven emocional o estéticamente hoy. Mueven a hilaridad. Responden a universos simbólicos obsoletos, que tuvieron su actualidad y vigencia, pero que las han perdido.

Esa ascética estética de intencionalidad social aunque hedonista y narcisista, sin embargo, también lleva a excesos como la bulimia, la anorexia (APU, 2002) y a desmesuras quirúrgicas peligrosas y caras (Filippini, 2002).

La nueva situación sociocultural, que invierte todos los conceptos ya vistos, también invierte otros. En la época en que las caracterizaciones se daban por el rostro y éste debía ser carilindo, los gestos y el maquillaje hacían casi todo. Pero en la época del descubrimiento del cuerpo y la liberación sexual, el erotismo y la seducción están en la exposición corporal junto con la inocencia en el rostro. Sería redundante un cuerpo expuesto libremente y una expresión maliciosa. Esta redundancia poco refinada es típica de la exhibición de las prostitutas y prostitutos, que deben priorizar que se los reconozca como tales por la clientela potencial, más que a la sofisticación del atractivo y de la seducción desde una estética evolucionada. Parte del atractivo de la pornografía adolescente o incluso preadolescente o infantil está en una radicalización de esta ambigüedad y en la contraposición de la corporalidad exterior y la gestualidad interior en este momento sociocultural. La tan frecuente búsqueda de trasvestis para ser pasivamente penetrados por ellos, radicaliza el atractivo mórbido de

esa ambigüedad en la corporalidad y su oposición con las interioridades. Si lo que despertaba intención de conquista y seducción era el cuerpo oculto, ahora la conquista y la seducción deben desplazarse hacia la conquista y seducción de la interioridad, ya que la exterioridad está hiperreal y pornográficamente ofrecida sin esfuerzo para el consumidor-alter.

En estos contextos, ¿cómo se explica la aparición de figuras penales referentes al cuerpo y a la genitalidad, tales como 'violencia doméstica', 'acoso sexual', 'abuso', etc. ? A mi modo de ver, y en ello coincido con Baudrillard, Maffesoli y Lipovetsky, ha habido un cambio cualitativo en los 'valores y bienes' focalizados por la moralidad. Esos valores y bienes actualmente priorizados no son los individuales y de decoro que eran parte de la moral clásica, sino los imperativos de convivencia en ámbitos abigarrados, masivos, densamente poblados, físicamente próximos. Las nuevas figuras penales protegen la privacidad, la intimidad, la diferencia de poder físico, psíquico o jerárquico que amenacen la libertad de emociones, sentimientos y relaciones estables en esos contextos de promiscuidad física, multiplicidad de contactos táctiles, visuales y sonoros.

La nueva ética no es una de pureza, fidelidad y recato compulsivos sino, por el contrario, una moral de convivialidad en el cotidiano. Las cualidades morales clásicas se han relajado, pero los códigos de la moralidad se mantienen, aunque transformados. A un/a joven actual no le molesta tanto que le propongan sexo o intimidad sino que los molesten en su ritmo, su rutina y sus libertades. Les molesta más la agresión psíquica de la inoportunidad, del aprovechamiento de la asimetría de poder para la propuesta, la falta de reconocimiento del derecho a la intimidad, privacidad o libertad de pensamientos, actitudes, conductas.

No les preocupa tanto la corporalidad como ámbito sagrado sino la espiritualidad implicada en el vínculo intentado. Los ataques corporales se castigan por la espiritualidad inconveniente para la convivencia que trasuntan, más que por la literalidad de lo que proponen que, en sí, no escandaliza a nadie. Pero sí escandaliza la amenaza a la convivialidad, a la convivencia cotidiana, al derecho a la privacidad, a la intimidad, a la libertad, a la equidad y simetría de los vínculos. A nadie le escandaliza una relación genital novedosa, o fugaz, pero sí les importa la intencionalidad espiritual de la actitud, o la falta de reconocimiento de la alteridad equitativa e igual, la explotación de una asimetría coyuntural o estructural para proponer algo que sería aceptable en otra coyuntura. Porque no es intrínsecamente rechazable, de acuerdo a una moral revelada trascendente, sino rechazable y sancionable de acuerdo a una convivencia novedosa necesaria, no trascendentemente heterónoma sino pragmáticamente autónoma, terrenalmente humana.

En conclusión, el cuerpo ha sido, es, y probablemente será muy importante en la construcción, que es psico-socio-cultural, de subjetividades en todas las civilizaciones y culturas. Sea por su negación idealista, plotiniana, agustiniana, puritana o victoriana, sea por su asunción estoica o apolínea, sea por su subordinación instrumental a una cotidianeidad o a una supratemporalidad, sea por su celebración clásica, renacentista o romántica, como por su hipervaloración en la modernidad tardía, el cuerpo tiene siempre un lugar central en la constitución de las subjetividades, en la reflexividad sobre ese proceso y en las experiencias constitutivas y comprensivas a su respecto, como actor o como observador, sujeto-objeto de los mecanismos en los que participa y está envuelto

Referencias bibliográficas

- APU (2002) Panel Imagen corporal y cultura (Anorexia y Bulimia). *El cuerpo en psicoanálisis. Tomo I*. APU. Montevideo. Uruguay. Mayo. 2002.
- Aristóteles (siglo VI a.c.). *Nichomachean Ethics*. The Bobbs-Merrill Co. Indianapolis. N.Y.US. 1962
- Baudrillard, Jean . *De la seducción*. Cátedra. Madrid. España. 1987.
----- *Le système des objets*. Gallimard. Paris. France. 1968
- Bataille, Georges (1957). *El erotismo*. Tusquets. Barcelona. España. 1987.
- Bayce, Rafael. "*Sexo y cuerpo en el siglo XXI*", Ponencia al VII Congreso Latinoamericano de Sexología y Educación Sexual. Montevideo. Uruguay. 1996 a.
- "*Homosexualidad y bisexualidad*". Columna bisemanal. Audición vespertina 'Rompecabezas'. 810 AM. El Espectador. Montevideo. Uruguay. 1996 b.
- Burgess, Ernest. *Introduction to the science of society*. The University of Chicago Press. Chicago, Ill. US. 1921.
- Cooley, Charles (1908). *Social organization*. Schoken Books. New York. N.Y. US. 1962.
- Cox, Harvey (1969). *Las fiestas de locos*. Taurus. Madrid. España. 1983.
- Durkheim. Émile (1894). *La división del trabajo social*. Planeta-Agostini. Barcelona. España. 1985.
- Filippini, Sandra. "Desnaturalizar el cuerpo". En: APU, *El cuerpo en psicoanálisis. Tomo II*. APU. Montevideo. Uruguay. Mayo. 2002.
- Foucault, Michel (1976). *Historia de la sexualidad*. Tomo I. Siglo XXI. Ciudad de Méjico. México. 1987.

Galbraith, Kenneth. *L'ère de l'opulence*. Calmann-Levy. Paris. France.
1972.

Goffman, Erving. *Stigma*. Prentice Hall. Englewood Cliffs, N.J. US. 1963.
----- *The presentation of self in everyday life*. Doubleday
Anchor. New York, N.Y. US. 1959.

Hirschman, Albert (1982). *De consumidor a cidadão*. Brasiliense. Sao
Paulo. Brasil. 1983.

Hunter, Albert. *Low urban communities and the symbolic order*. The
University of Chicago Press. Chicago, Ill. US. 1968.

Jameson, Frederick (1991). *Teorías de la posmodernidad*. Trotta.
Valladolid. España. 1998.

Janowitz, Morris. *The community press and the urban setting*. The
Univesity of Chicago. Chicago, Ill. US. 1952.

Kornblum, William. *Blue Collar Community*. The University of Chicago
Press, Chicago, Ill. US. 1972.

Iasch, Christopher. *The culture of narcissism*. Norton Co. Toronto.
Canadá. 1979.

Le Bon, Gustave (1900). *Psicología de las multitudes*. Albatros. Buenos
Aires. Argentina. 1968.

Lipovetsky, Gilles (1987). *El imperio de lo efímero*. Anagrama. Barcelona.
España. 1990.

----- *L'ère du vide*. Gallimard. Paris. France. 1983

Lyotard, Jean-François. *La condition posmoderne*. Les Éditions de Minuit.
Paris. France. 1979.

Maffesoli, Michel (1973). *O tempos das tribos*. Forense-Universitaria. Rio
de Janeiro. Brasil. 1987.

Mc Luhan, Marshall. *The Gutenberg Galaxy*. University of Toronto. Toronto.
Canadá. 1962

- Mead, George. *Mind, self & society* (1934). The University of Chicago Press. Chicago, Ill. US. 1962.
- Merton, Robert (1949). *Teoría y Estructura Sociales*. F.C.E. Ciudad de México. México. 1965.
- Park, Robert . "The city". In: Burgess, E. (ed.) *The City*. The University of Chicago Press. Chicago, Ill. US. 1925.
- Reich, Wilhelm (1936). *La revolución sexual*. Planeta-Agostini. Barcelona. España. 1993.
- Riesman, David (1947). *La muchedumbre solitaria*. Paidós. Buenos Aires. Argentina. 1964.
- Schutz, Alfred (1945). "Conceptos fundamentales de la fenomenología". En: Schutz, A. *El problema de la realidad social*. Amorrortu. Buenos Aires. Argentina. 1962.
- Schumacher, Edward. *Small is beautiful*. Harper & Row. New York. N.Y. US. 1973.
- Sennett, Richard. *The fall of the public man*. Knopf. New York, N.Y. US. 1977
- Shils, Edward. "The concentration and dispersion of charisma". *World Politics*. XI. October. US. 1952.
- Simmel, Georg (1901). "La significación estética del rostro". En: Simmel, G. *El individuo y la libertad*. Península. Barcelona. España. 1986.
- (1911). "La coquetería". En: Simmel, G. *Sobre la aventura*. Península. Barcelona. España. 1988.
- (1921). "Eros, Platonic and Modern". In: Levine, Donald (ed.). *On individuality and social forms*. The University of Chicago Press. Chicago, Ill. US. 1971.
- Sloterdijk, Peter (1993). *No mesmo barco*. Liberdade. Sao Paulo. Brasil.

1999.

Sorokin, Pitirim (1945). *Sociedad, Cultura y Personalidad*. Aguilar. Madrid. España. 1966.

Spencer, Herbert (1857). "Creación y evolución". En: Spencer, H.

Creación y Evolución. F. Sempere y Cía. Valencia. España. s/f.

Sumner, William. *Folkways*. The University of Chicago Press, I ll. US.

1902.

Suttles, Gerald. *The social order of the slum*. The University of Chicago Press. Chcago, Ill. US. 1962.

Thomas, William. *The unadjusted girl*. The University of Chicago Press. Chicago, Ill. US. 1926.

Tönnies, Ferdinand (1887). *On sociology: pure, applied and empirical*. The University of Chicago Press. Chicago, Ill. US. 1971

Vattimo, Luigi (1986). *The end of modernity*. Polity Press. Cambridge, Mass. US. 1988.

Veblen, Thorstein (1899). *Teoría de la clase ociosa*. Hyspamérica. Madrid. España. 1965.

Verón, Eliseo. "Corps signifiant". En: Verdiglione, G. (ed.) *Sexualité et pouvoir*. Payot. Paris. France. 1976.

Warner, Frank (1949). *Social class in America*. Harper Torchbooks. New York, N.Y. US. 1960.

Weber, Max (1922). *Economía y Sociedad*. F.C.E. Buenos Aires. Argentina. 1992.

Whyte, William. *Street Corner Society*. The University of Chicago. Chicago, Ill. US. 1945.

Zablocki, Benjamin. *The joyful community*. Penguin Books. Baltimore, Maryland, US. 1971.

Znaniecki, Florian. *The polish peasant in America*. The University of

Texto versión original, sin editar

Chicago Press. Chicago, Ill. US. 1928.

Cuerpo y deseo en la producción de subjetividad

Alfonso Lans

Antonin Artaud desde una radio parisina comienza una experiencia que se verá trunca, en ella arremete contra el juicio de dios señalando que es por su causa que se nos sustrae el cuerpo en el mismo cuerpo para dotarnos de un organismo. Declara, que el cuerpo no quiere saber de nada de órganos y que el organismo es nuestro enemigo, la reacción no se hará esperar, su audición es interrumpida y su programa radiofónico prohibido. Deleuze retoma el camino inaugurado por Artaud y junto a Guattari reintroduce su experimentación contra todo juicio moral para redescubrir el cuerpo. En el *Antiedipo* (1985) nos contactan con un cuerpo que escapa a la representación, para ellos el cuerpo sin órganos (CsO) es materia no formada, es una especie de energía libre, pero no ya en el sentido de ligada o no-ligada como la planteaba Freud en su momento, sino que es una energía no vectorizada. O sea, que no tiene ninguna direccionalidad, no está definida por una tendencia. Porque cuando una energía se vectoriza adquiere la cualidad de la fuerza, mas allá de si esta formada o no.

Es energía no formada, es un *continuum* que seria justamente la "esencia" abstracta del deseo. Decir CsO y decir deseo desde el punto de vista del esquizoanálisis es decir lo mismo. Decimos que además el CsO no es visible sino mediante los índices de su estratificación, este último se compone de elementos moleculares que vendrán a ordenarse y posteriormente organizarse por redundancia y resonancia. Luego, a nivel del cuerpo sin órganos y mediante su estratificación se produce un pasaje de un plano molecular a un plano molar, efecto de la inclusión de un código. El mecanismo por el cual se produce todo estrato, efecto de la sedimentación resultante de las relaciones de redundancia y resonancia en

que entran los elementos y que como decíamos es el mecanismo por el que procede el doble bind, o doble vínculo. Redundancia entre elementos heterogéneos posibilita la sedimentación en donde aquellos vienen a ordenarse siguiendo una lógica binaria. Ese primer ordenamiento entrará en relaciones de resonancia componiendo nuevas relaciones biunívocas y que a la vez por efecto de su codificación pasará de un estado a otro, de un orden molecular a su organización molar, será precisamente entonces donde encontraremos un orden molar ya conformado que vendrá a componer un orden cósmico. Este proceso esta muy claro, por ejemplo, en todos los estudios sobre la composición del mapa genético y en especial en las tesis desarrolladas por Jack Monod en su libro "El azar y la necesidad"(1993). Pero este esquema es aplicable a cualquier otro estrato, me interesa señalar que es definitivamente el modo en como el CsO se estratifica. Luego y por efecto de su estratificación es que la materia es formada, en tanto cada estrato adquiere en ese proceso formas de expresión y formas de contenido.

Pero el CsO como afirmábamos solo aparece indicado a partir de sus inhibiciones, ya que estas son el efecto de los estratos, como decía Deleuze (2004) la función de los mismos no es otra que inhibir al cuerpo sin órganos, que es lo mismo que decir para inhibir al deseo. ¿Qué lo inhibe?. Los propios estratos al dotarlo de un orden, una organización, en definitiva de una forma.

La intensidad esta del lado del CsO, en tanto el CsO es el grado cero de intensidad y sin embargo nada tiene que ver con el nirvana freudiano, este no es la representación de la muerte, sino un modelo de la muerte. No representa el mínimo de intensidad, ya que evidentemente el mínimo estaría por debajo del cero. El mínimo de intensidad que algo puede poseer se efectúa una sola vez, el grado más bajo es la muerte.

En resumen los tres estratos básicos son: el organismo, la significancia y la subjetivación. Ya veremos como la significancia y la subjetivación estaban presentes en la estratificación del organismo, o sea, que dicha enumeración no indica un orden jerárquico. No es que uno preexista al otro, uno es sustrato del otro pero se producen a la vez. Porque el ángulo de significancia, por ejemplo, lo que viene a darnos es el orden de lo real posible, mas precisamente de lo real dominante. El ángulo de significancia esta ordenado en el plano molecular, como forma de contenido. Este contiene iconos e imágenes, por lo tanto ya participa en el organismo en el que la representación le es inmanente. Y la representación de alguna manera ya es articulación del organismo y del ángulo de significancia, sin embargo la representación es parte del estrato organismo. Cuando en el estrato de significancia pasa del orden a la organización nos encontramos con los signos, los significantes y los significados que vienen a construir las dos series que constituyen el signo. Y estos a su vez también entran en relaciones biunívocas, ya que de alguna manera contienen o subsumen el orden molecular de los iconos y las imágenes. Acá tendríamos, por ejemplo, en la relación del ángulo de significancia el clásico ejemplo que se da en la Facultad del nene que dibuja una flor, produce imagen y la maestra le dice que así no se dibuja, enseñándole como hacerlo. Bueno, lo que pasa que la lección viene a ordenar el campo de lo dominante, ellas son la lección de cosas y la lección de gramática dice Deleuze. Ya vemos que estos procesos los podemos identificar, como atributos de la máquina escolar que actúa directamente sobre este plano constituyendo o reforzando definitivamente dicho estrato.

Decíamos que la significancia implica necesariamente un ángulo de significancia, y que este es el ángulo de lo real dominante. Y el

ensanchamiento de ese ángulo justamente tiene que ver con un efecto de subversión o modificación de lo real. Será a partir de su desestratificación que se modifique el ángulo, en consecuencia se produce una modificación del estrato y se crean condiciones de posibilidad de composición de un nuevo ángulo de significancia, a través de la efectuación de los posibles y la actualización de nuevas virtualidades. El arte es ejemplo de modificación de lo real posible a partir de la actualización de virtualidades y la efectuación de nuevos composites, como efecto se produce una subversión de lo real dominante.

A la subjetivación, en cambio, le corresponden diversos puntos de subjetivación, o puntos de sujeción. Esos puntos de sujeción nos trazan centros que entran en resonancia y que van desde el nombre hasta el salario que recibimos, esa es la función de un punto de subjetivación, te dota de una identidad a través de la conformación de un Yo, que se produce a partir de la síntesis que subjetiva y sujeta a su vez como una función derivada del proceso de subjetivación. Un ejemplo clásico es cuando el hombre llega del trabajo, trae la plata, el sueldo, y se lo da a su mujer para que lo administre, se constituye ahí una relación en que diversos puntos de subjetivación entran en resonancia para producir un centro que subjetiva a ambos. Y ya ahí podemos observar toda una serie de gestos que van a corresponderse con la función del sujeto del enunciado y del sujeto de la enunciación que producen el emplazamiento del sujeto.

Volvamos al CsO, ya habíamos señalado que el mismo no tiene una imagen que le sea propia, no contiene una representación del cuerpo. ¿Por qué?. Porque esto corresponde ya a los estratos. Los estratos indican la composición de un CsO pero no lo describen, porque fíjense que si tiene estas características es porque esta fuera del orden. Por lo tanto pensar el CsO es hacerlo sin imágenes, es pura intensidad, micropercepción.

Porque la imagen de la cosa tiene que ver con la percepción y la percepción ya es una afección. Y vamos a ir entrando poco a poco en la diferencia entre afecto y afección.

Previamente diremos que el CsO es un límite y que su característica es la de estar recorrido por la intensidad, se presenta como una superficie. De ahí que el CsO es el grado cero de intensidad. Pero el grado cero de intensidad lo que nos está diciendo es que la efectuación de la intensidad es el piso justamente del máximo y el mínimo. Ese grado cero nos está hablando de ese continuo, que es infinito pero no ilimitado, está limitado. Y esto parece una contradicción pero en realidad no lo es. ¿Por qué?. Porque el CsO, la única imagen clara a la que podemos aproximarnos es la del huevo, recorrido por grados de intensidad, por diversos umbrales, del que después derivará un organismo. Y en el huevo no hay un plan preestablecido más que por las relaciones de composición y descomposición de ese grado de materia no formada, pura intensidad que se viene a ordenar en el plano molar a partir de ese ordenamiento que comienza a producir diferencia conformando diversos órganos. Y ese es un tema muy importante, la diferencia, los diferentes grados de intensidad y los propios grados de potencia. Estoy mezclando intensidad y potencia porque intensidad es la cantidad que mide la potencia. La intensidad es una medida no extensiva, no es mucho o poco sino que es máximo y mínimo de potencia. Ese máximo y mínimo de potencia escapa a la idea de mucho y poco porque no es extensivo, tiene que ver con lo intensivo, con la intensidad. Y está registrado en la línea del tiempo, en la duración y no en la extensión, va a desplegarse en un devenir que nos posibilita la experiencia de lo vivido. Entonces, la intensidad se experimenta en la vida por el solo hecho de vivirla.

Recuerdo que Deleuze (2004) afirmaba que sí había un libro sobre el

CsO: "La ética de Spinoza". Spinoza introduce una diferencia radical, en la escolástica se produce una discusión fundamental que tiene que ver con tres posiciones respecto al ser. Estaban aquellos que planteaban que el ser era equivoco, porque decían que el ser es de todo lo que se dice que es, pero en diversos sentidos. Estos son los que plantean la equivocidad del ser. Aquellos que planteaban que el ser era equívoco decían que sí, que el ser es, pero no es lo mismo el ser de la mesa que el de la silla, etc. Ya empezamos a vislumbrar la diferencia entre la idea de inmanencia y trascendencia. Una cosa es el ser que deviene de lo uno, de la unidad, el ser que emana de lo uno, y no olvidemos que lo uno es dios, y Dios no es el ser, Dios es la causa trascendente de todo lo que es, se juega entonces aquí la idea de la creación, de la criatura como causa.

Los que planteaban el tema de la univocidad lo hacían en voz muy baja, en forma muy escondida. Porque se podrán imaginar que esto no era un juego de palabras, afectaba el orden establecido, al poder.

La tercera posición que es la que prevalece oficialmente hasta nuestros días, la que lleva adelante Santo Tomás, la que consagra el dogma cristiano es la del ser como ser de la analogía, decían que el ser es análogo. ¿Qué quiere decir eso?. Porque si uno dice que el ser es univoco, primero elimina toda cuestión que tenga que ver con la trascendencia, el ser es, por lo tanto no es creado. Vean la implicación que esta afirmación conlleva en el orden social. Podemos entender entonces porqué los que planteaban la univocidad del ser no podían decirlo tan fácilmente, podían llegar hasta cierto límite. Pues el problema que se planteaba traía como consecuencia que el ser de la mesa, el ser del Papa y el ser de un perro tendrían el mismo valor borrando toda jerarquía. Entonces, la implicación política de este enunciado es importantísima. En el plano de la acción se acerca bastante a la que

desplegaron los franciscanos en sus primeros movimientos. Una cantidad de facciones de la iglesia, centraban sus discusiones en cuestiones de ese orden, diversas ordenes religiosas trabajan estas diferencias metafísicas, la inquisición será la respuesta de la iglesia, del poder central. Como ya se dijo quien termina de dirimir la posición dogmática de la Iglesia romana es Santo Tomas de Aquino al recuperar la tradición aristotélica. Ahí es donde se entierra esta cuestión de la inmanencia, y quien la viene a recuperar no será otro que Spinoza.

¿Qué plantea la univocidad?, que hay una sola sustancia, y en definitiva que por lo tanto hay un solo y único ser. El ser es, es lo que es, no es creado y por lo tanto hay una única y sola sustancia, es a ella que nos referimos cuando hablamos del CsO, se le llama así a esa materia no formada. Además el ser es ser del devenir. Entonces, por ejemplo, cualquiera de nosotros ¿qué sería? ¿un ser? No, no somos un ser. En el sentido aristotélico, o de Santo Tomas, si somos un ser, porque somos análogos del ser y en función de que hemos sido creados participamos, en alguna medida de la esencia de Dios en tanto somos. Pero tenemos distintos grados, hay grados de bondad, etc. Se mezcla así a Platón y Aristóteles al ser recuperados por el cristianismo siguiendo la tradición ciceroniana.

Entonces desde esta perspectiva tenemos distintos grados de virtudes, o grados de la esencia que es decir lo mismo. La esencia divina y eterna por ejemplo de la bondad, o de la justicia, de la belleza, etc.. Nosotros participamos, como somos los seres más cercanos a Dios jerárquicamente, en grados mas cercanos a los de la divinidad que contiene la máxima perfección en cada uno y todos sus atributos que además son infinitos. Entonces, somos mas o menos buenos, pero en función de un valor. Se manifiesta allí la idea del ser como efectuación del

valor de la esencia en dios.

Pero si decimos que hay una sola sustancia: el CsO, nos vemos obligados a afirmar que nosotros no somos seres, sino que somos modos de ser. Todo lo que existe, lo existente, son modos del ser, expresión de los atributos del ser que contiene infinitos modos.

Este rodeo no puede soslayar otro concepto fundamental que se introduce en el siglo XII. Una idea, que es la idea de potencia y que no existía hasta ese momento, idea que va a ser tomada por Spinoza y llevada a su máxima expresión en *La ética*. En esta idea está contenida la identidad manifiesta entre el pensamiento de Spinoza y Nietzsche, quien va a hablar de la voluntad de poder. Y justo es decirlo, entendemos por lo general muy mal la idea nietzscheana de voluntad del poder.

Esta idea de potencia en latín es el *acople*, es un neologismo, producto de la intersección entre dos palabras latinas: *posse* y *est*⁶. El primer término significa poder y *est* es una conjugación en infinitivo del verbo *ser*. Es interesante además porque *ser* es un verbo. *Ser* aquí nos indica el plano de inmanencia. Nos volvemos a encontrar con algunas categorías fundamentales en el pensamiento revolucionario moderno como la idea de producción. Pero producción fuera de toda trascendencia. Como afirman los creadores del esquizoanálisis el deseo como producción, justamente es la idea de que la producción no tiene mas sentido que la producción de producción.

Podemos retomar la idea de esencia ya no como una forma, sino como una potencia, ya no como una idea eterna contenida en *ser* sino como la propia esencia del *ser*.

Entonces, como sabemos Deleuze y Guattari retomando esta tradición filosófica plantean en el *Antiedipo* la noción o la idea de que toda

⁶ Esta invención conceptual Deleuze (2005) se la adjudica a Duns D'Escoto.

producción no es mas que producción de producción.

El CsO como un continuo nos esta revelando la existencia de una nueva dimensión nominada caosmos, mas precisamente es el límite entre caos y cosmos, el primero es habitado por materia no formada, de pura intensidad, produce el universo. La segunda dimensión es la del cosmos que nosotros podemos apreciar en tanto los cuerpos reposan y mueven en el espacio, corresponde al estado de cosas pero sabemos en un eterno devenir (Baremblytt, 2004). Hay un eterno retorno en el sentido que lo planteaba Nietzsche, que lo que retorna no es lo mismo sino la diferencia. Será en esos pequeños islotes de consistencia en ese entre que es la tercera dimensión del caosmos donde las mutaciones y las nuevas composiciones devendrán en posibles, en tanto potencias que se efectuarán o actualizarán para pasar a componer lo nuevo del cosmos. Esta idea de potencia, es potencia en acto. Y la diferencia de grado, son de algún modo las potencias que nos pertenecen en tantos modos singulares del ser. Cada potencia es singular, en el plano singular la potencia viene a ser la esencia. Pero fíjense que como dijimos la potencia es potencia de actuar. Entonces como comprenderán ya entramos en una categoría totalmente distinta a la idea de esencia que se venia manejando con Aristóteles y la tradición filosófica que de él deriva. Es justamente la idea de poder como producción la que inaugura esta potencia de actuar.

De a poco vamos viendo que los grados de potencia no son otra cosa que las cantidades intensivas que recorren el cuerpo sin órganos. Y que para comprenderlo tenemos que tener presente que hay una diferencia fundamental que maneja Spinoza (1977), entre afección y afecto. La idea de afección es aquello que envuelve la imagen de la cosa y el efecto que la imagen nos produce. Para empezar cuerpo e imagen aquí ya no están escindidos.

Entonces para Spinoza la afección no es lo mismo que el afecto.

Porque la afección es la imagen de la cosa más el efecto que la imagen de la cosa produce en mí. Está en el orden de lo que desde fuera me produce, es expresión de la pasividad de un cuerpo. Por lo tanto es como me afectan los cuerpos y los incorporeales. Estamos en el dominio de lo pasivo. Las afecciones son algo que padezco, pero padezco en tanto yo no despliego la potencia que me habita. No soy yo (en el sentido coloquial del termino) el que efectúo, despliego la potencia en acto sino que la afección es lo que envuelve el afecto. Y ese afecto que esta envuelto, esta envuelto por la imagen de la cosa y el efecto que esta produce en otro cuerpo o en si mismo.

La afección es un estado, básicamente uno se siente triste o alegre, pero sentimiento no es afecto. Justamente ya el sentimiento tiene que ver con una percepción. Porque fíjense que si la imagen de la cosa va a hacer efecto, que antes es la imagen que la cosa produce en mí, estamos hablando de la percepción entre otras cosas.

Ahora, ese estado, la afección, se da en la instantaneidad, es un instante, que es lo que se registra justamente por ser un estado.

Entonces la esencia en este registro seria justamente el plano de lo eterno, porque la potencia singular que nos puede componer, las distintas potencias que nos pueden componer, son eternas por definición. Lo cual nos lleva a que participamos en un plano cosmológico de la eternidad.

Los estados son instantáneos, ahora los instantes tienen que ver con el espacio, porque son cortes, y los cortes son solo posibles en la extensión. Por más que nosotros descompongamos ese tiempo limitado de espacio, porque nuestro cuerpo tiene una impresión extensiva. En el sentido de que todo cuerpo se presenta en la extensión. Justamente por

estar compuesto por líneas, planos, y un simbolismo tienen la capacidad de participar de esas dimensiones. Por más que nosotros nos esforcemos en descomponer en esa línea como instantes entre estados, por mas que achiquemos y hagamos cortes, y que cada vez las unidades sean más pequeñas, y pasemos a un segundo estado de todos modos siempre va haber un pasaje, un paso, de un estado a otro. El afecto es causa de ese pasaje, es el paso de un estado a otro. Por eso tiene que ver con la transición, la mutación y la transformación. Ahora, esto nos lleva a otra dimensión, efectivamente a la dimensión temporal. La intensidad que no es extensiva tiene que ver, justamente con la dimensión temporal como imagen del tiempo vinculada al espacio que nos da el instante. Entonces el afecto se da en la duración. Y ¿qué es la duración?. La duración es la experimentación del tiempo vivido. En definitiva, toda cantidad intensiva ¿de que trata? De afecto: deseo, tristeza y alegría.

La tristeza como afecto es la experimentación de la disminución de mi potencia, efecto de la descomposición de mis relaciones.

La alegría es el aumento de la potencia de acción, efecto de la disposición entre un cuerpo cualquiera y "mi cuerpo", que produce un tercer individuo que contiene un mayor grado de potencia en tanto se suman las diferencias de grado de potencia que esa relación de composición produce. Por eso el gozo. La alegría como un aumento de la potencia de acción. Y en el plano del sentimiento, la emoción es el registro de esa expansión. Porque es lo que se produce a partir de una composición de una mayor perfección, en el sentido filosófico del termino decimos que hay mayor perfección en tanto aumenta la potencia de actuar. Indica que se entra en una relación de composición que conviene. Acá, cuando estamos hablando justamente de ese paso, ese afecto, debemos tener en cuenta que no necesariamente es conciente. Porque la intensidad

no es necesariamente conciente, precisamente, en general no es conciente y cuando lo es remite a un "yo siento".

El tema del aumento y la disminución de la potencia es pérdida de mi capacidad de actuar o aumento de mi capacidad de actuar, pero aumento y disminución de la potencia no es pérdida de la potencia. Mantengo mi potencia. La potencia que uno tiene en tanto dura, porque nosotros vamos cambiando. Del paso de un estado a otro no somos los mismos. Obviamente vamos de un grado mínimo de potencia, que podríamos llamar nacimiento a un grado mínimo absoluto de potencia que es la muerte. De un mínimo relativo a un mínimo absoluto que marca un nuevo umbral. La potencia no se pierde en un plano en tanto es eterna en el registro de la esencia. En tanto como demostró Einstein definitivamente nada se pierde todo se transforma. Y no es chiste. Y volvemos al principio. ¿Cómo se ordena esta sedimentación?. Somos pura vibración. La física ya descubrió que somos pura vibración, todas las cosas son pura vibración de intensidad. La diferencia entre nosotros y la mesa es una diferencia de velocidad entre los elementos que respectivamente nos componen. Esto lo dice Spinoza en La Ética con una precisión impresionante. Después los físicos lo redescubren en el dominio científico.

Por ejemplo, entra una persona que odio, me va a afectar, yo voy a utilizar parte de mi potencia para delimitar la afección, entonces se va a dar algo parecido, y podemos utilizar exactamente la misma palabra que utilizaba Freud, voy a investir la imagen de la cosa a los efectos de sustraer el efecto que produce en mí, para defenderme de eso que me resulta intolerable. Lo cual es una pérdida de tiempo diría Spinoza, porque sustrae mi potencia de actuar.

Hay un orden del determinismo en Spinoza que es interesantísimo porque nosotros como modos de ser pero que además estamos compuestos por

individuos que a su vez nos componen, y que como individuos componemos otros individuos y así sucesivamente. Es distinta la historia de las relaciones de composición y descomposición que producen la alegría o la tristeza en tanto la potencia de actuar se efectúa o se inhibe.

Y esta diferencia entre sí es afección en tanto un modo de pasión o es otro tipo de afecto el cual es el afecto efectuado, es la acción. En tanto ahí es el despliegue de la potencia en el sentido más pleno del termino, porque con la acción, ya no es solo pasión, sino que hay una afección sobre uno mismo. Y ahí entonces podemos indicar el nacimiento de la razón. Entonces, el hombre no es un ser razonable sino que deviene razonable. Tampoco es un ser social, en un sentido del orden social sino que deviene social. Lo cual no quiere decir que no seamos sociales en un sentido gregario, somos producidos socialmente. Tenemos esta diferencia, esa potencia, el poder de devenir social.

Como indica Hobbes (s/d) y Spinoza (1977) luego retoma, lo primero no es lo que planteaban los cristianos: el deber. "Yo debo" es lo que padecemos, todo el padecimiento de la humanidad está contenido en esa formula. Pero el tema es lo que puedo que es lo que vendrá a ser inhibido desde el punto de vista social brutalmente en función del principio de utilidad. Y no es desde el punto de vista de la razón sino que somos tratados como ganado, como rebaño y que luego o al mismo tiempo reproducimos, como sociedad generamos una brutal violencia y condicionamiento, afectamos al otro. Nada que ver con el devenir razonable, porque una cosa es introducir el plano del pensamiento y otra el temor a perder el amor en el que la obediencia se apoya. Ese temor a perder el amor siempre se funda en una amenaza de muerte. Porque la amenaza que sufre el niño cuando el padre o la madre le dice que por haberse "portado mal" *no te doy de comer, y si no comes ¿qué te pasa?*,

te morís, o cuando el niño es amenazado con el encierro, o el golpe. Son amenazas de muerte mas o menos veladas. Toda orden en definitiva esta sustentada en una manifiesta o latente amenaza de muerte. Es por amor, te amo porque sos dueño de mi vida no solo porque me la diste sino porque me la podes quitar (amor que sin dudas puede devenir en odio).

Reproducción del orden social que ya establece el Rey déspota, y cuando el amor no basta aparece la represión. Actualmente este problema se presenta de un modo mucho más complejo y más efectivo a través del despliegue de una nueva forma de poder que Foucault denominó biopoder.

Decíamos que la distribución de la potencia no es perdida, son dos umbrales donde hay un máximo y un mínimo. Y la alegría y la tristeza son justamente esta diferencia entre la potencia en un máximo y la potencia en un mínimo. Lo que me entristece es porque disminuye mi potencia y en definitiva es lo que mata. ¿Qué introduce la tristeza?. Lo afirma tanto Spinoza (1977) como Nietzsche (1972). Este lo desarrolla muy en especial con relación al tema de la voluntad de poder ¿a quien denuncia Nietzsche?.

Ya lo había hecho Spinoza en La ética: al sacerdote, al rey, al hombre de estado. El sacerdote, el déspota y el esclavo son los que inyectan las pasiones tristes como estrategia política. Y la mayoría de nosotros quedamos en la situación del esclavo. Necesitan producir e introducir la tristeza para esclavizarnos. Ahora el tema es, lo que planteaba antes, la amenaza de muerte se introduce concomitantemente con el deber, yo debo. Sustraer lo que puedo, nuestra potencia de actuar. Y el principio de composición de un organismo, como veíamos, es la idea de energía útil.

Lo que organiza al organismo, el principio que compone esta codificación es el principio de utilidad, la energía útil es aquella que

produce lo que socialmente y económicamente es intercambiable.

Inmediatamente aparece toda inhibición del orden de lo placentero. Y el placer no es lo mismo que el deseo y lo placentero no es lo mismo que poder. Este último queda asociado en la idea de descarga de la tensión. No hay nada más eufórico que la composición de un cuerpo, de una masa que efectúa su potencia, no hay nada que produzca más euforia que eso.

Ahora sí podemos hablar de rostridad, de lo que es un modo de organizar el orden social. Se nos organiza un cuerpo a partir del rostro. Así como el padre mira al hijo desde arriba, se percibe la intensidad del poder del padre y de la amenaza que porta. Cuando digo padre, puede ser la madre, estamos hablando en ese sentido desde la función y sin olvidar que tanto el padre, la madre y el hijo están sumergidos en un social histórico que los instituye.

Pero desde esta perspectiva urge preguntarnos, ¿Entonces qué es la clínica?. Que es esta idea que introduce el esquizoanálisis de demoler el Edipo como tarea destructiva, de ir desestratificando el cuerpo (Deleuze y Guattari, 1997).

Es interesante porque a veces, como lo había intuido Reich, lo importante es demoler las resistencias, sin esperar que sobrevenga el "material" inconsciente. ¿Para que?. Para encontrar nuevas líneas de fuga que no dejan de escapar y refractar de esos estratos, para encontrar cuáles son las máquinas deseantes funcionando o en estado de inhibición y que al seguir las líneas de fuga se produzca un nuevo modo de ser.

Líneas de fuga y máquinas deseantes son en definitiva, dos modos de llamar a los atributos del cuerpo sin órganos, en la misma medida que el cuerpo sin órganos es la sustancia spinoziana, es decir hay una sola y única sustancia que llamamos cuerpo sin órganos. Paradojalmente las máquinas deseantes son los órganos que trabajan sobre el cuerpo sin

órganos, de su atracción y repulsión se extrae la existencia de dos polos: el esquizo y el paranoico.

De la oscilación entre los polos es que se puede esperar el cambio de eso (estratificación) que inhibe nuestra potencia de actuar, porque todos los estratos en definitiva componen un sistema de inhibición. La operación de raspado nos ha dejado una brecha, pero que padece nuevamente la estratificación. Por ejemplo, la pasión desplegada en el deporte, la producción en el arte, el carnaval. Hay ciertos espacios que el socius intenta recapturar porque sino el propio resentimiento que nos produce tanta tristeza se vuelve en su contra. Y ya ahí tenemos todo un sistema de inseguridad que se da por el resentimiento. Como cuando a alguien le roban doscientos pesos y luego le pegan un tiro en la cabeza. Y sí, es un modo de ser, un modo de ser de lo que producimos. Es efecto de la antiproducción. ¿Por qué es antiproducción?. Sí, produce, nos canaliza determinada forma de producción, y nos sustrae la potencia.

Y todavía en este momento estamos en un segundo nivel, a través del biopoder ya pasamos la etapa de la construcción del cuerpo del consumidor. Y en vez de ser el problema el de la producción, ya no lo es más. El problema ya no es hacernos disciplinados, sino que consumamos. La contradicción esta en que se construye el cuerpo del consumo pero no hay como consumir. La producción de la carencia es fundamental porque ¿dónde esta la ganancia?. En lo que se sustrae. Entonces, desde la estratificación social se distribuyen los diversos flujos producidos por las maquinas sociales, a algunos les toca un pedazo, a otros un pedacito, a otros una migaja, y los últimos con un poco de suerte están escarbando en los tarros de basura.

Otro ejemplo: la violación. Obviamente entra dentro del campo de lo aberrante. ¿atrás de un violador hay una madre terrible? Es un modo de

contraefectuación de la represión sexual y el violador después lo transgrede del modo mas violento, resentimiento puro. El goce del resentido estriba en atacar y someter a la victima. Entonces, el violador ¿lo hizo porque quiso en el sentido de la voluntad?. No, si nosotros sabemos que la voluntad no mueve otra cosa que a nuestra estupidez. Es una mera creencia, nosotros creemos que gobernamos algo. Justamente adquirimos la potencia de actuar cuando disolvemos el Yo y con el a nuestra voluntad, dando paso a una plena voluntad de poder, la voluntad del Yo por el contrario es la distancia que nos mantiene sujetos a lo real dominante acrecentado por esa instancia que Freud nomina como superyo que nos mantiene atornillados al deber ser, a lo que debemos hacer. Y el problema en referencia a la voluntad de poder es precisamente lo que podemos, y si sufrimos es por no realizar lo que podemos. Hay un problema instalado en el cual quiero insistir una vez mas y seguramente, desgraciadamente no será por ultima vez y que tiene que ver con la pregunta fundamental de Spinoza: ¿cómo los hombres luchan por su servidumbre como si se tratase de su libertad? Y la libertad no es ni más ni menos que la capacidad de efectuar la potencia. Lo cual ¿qué quiere decir?. La alegría que produce el encuentro con el otro, la producción con el otro, la construcción de comunidad, de regímenes de convivencia puede ser la efectuación de nuestra libertad en tanto es algo que podemos. Pero las formas del estado son regímenes impuestos, como los que padecemos ya que no los hemos producido consensuadamente sino por la imposición del déspota y su corte.

Aún no nos hemos preguntado sinceramente como vivimos, la pregunta revolucionaria por excelencia es: ¿cómo queremos vivir?. Hay un devenir razonable un devenir social que es inmanente, producto del encuentro, de la producción de comunidad y no ya imposición del Estado como instancia

trascendente que es de alguna manera la efectuación de la imagen trascendente del Estado, o del Estado como transcendencia y sostenida en el discurso científico, luego de que cae la monarquía y se impone la modernidad.

Es lo mismo que el juicio de Dios, Artaud decía algo así como que el cuerpo no necesita un organismo, decía que el juicio de Dios nos organiza. El juicio de dios mas que permitirnos experimentar la existencia nos empuja a interpretarla aplastando así la experimentación. Fíjense que el problema a plantear ya está plegado en el "entre", entre instantes, entre cuerpos. El entre, el afecto, la transición, fuente de toda ración y malicia es justamente la línea de fuga, porque te coloca en una idea de la afección de la cual venís, la afección que estas experimentando en el momento actual, y de la cual ya estas saliendo. Y son tres líneas diferentes, que podemos identificar como pasado, presente y porvenir, pero que están ya ahí como actual, como posible y como virtual al decir de Baremblytt(2004).

El planteo esquizoanalítico de los estratos, de la composición de estratos, que es aquello que va a actuar sobre el cuerpo para que este deje de ser un CsO y se pase a ser un cuerpo organizado a partir de los tres estratos básicos. Estos tres estratos son básicos, pero vamos a encontrar la operación de estratificación de la vida allí donde fijemos nuestra mirada. Previamente además es necesario decir, que ya Nietzsche (1972) indicaba que el problema de la tristeza y de la pasividad de los cuerpos, tiene una íntima relación con el juicio de Dios, porque lo que viene a juzgarse por aquellos que portan un discurso sobre el juicio de Dios es la vida misma, es como que todo su empeño está dirigido a que la humanidad en vez de vivir la vida, la misma sea expropiada de su poder mediante el juicio, insuflando de este modo la tristeza en una sutil

descomposición de los cuerpos que nos despoja de nuestra potencia, la tristeza es madre de todos los padecimientos por los cuales sufrimos. La mayoría de los aquí presentes conocemos de estos padecimientos hijos de la tristeza, pero justamente por ello mismo como psicólogos ocupamos un lugar peligrosísimo, porque históricamente uno de los problemas básicos, éticos es la posibilidad de volver a cumplir el rol del sacerdote.

Estos estratos básicamente son los que nos producen el organismo, codificado a través de la historia con las representaciones que la anatomía por ultimo nos deja. Como mostró magistralmente Foucault en "el nacimiento de la clínica"(1966), la anatomía termina de construirnos un organismo y si se quiere, montado sobre esto ya un nuevo modo de organización social, un nuevo lenguaje, un nuevo modo de codificar el cuerpo, que lo organiza, y tiene que ver justamente con la producción del cuerpo histérico, del cuerpo significado y por último del cuerpo disciplinado.

Todo estrato aprisiona de algún modo al cuerpo, pero a su vez no hay cuerpo que pueda sobrevivir sin estratificarse. Y esto es interesante. No se puede vivir sin organismo. O sea, es necesario deshacer uno a uno los estratos pero no se puede sobrevivir sino se lo hace con prudencia, y esto lo saben suficientemente bien los hipocondríacos, los psicóticos, los masoquistas, y por último los drogos (me refiero en especial a ese 40% de mujeres de mas de treinta años que consumen psicofármacos buscando alterar su modo de existencia, en búsqueda de algo de alegría, ya que de otro modo no la encuentran).

Habíamos dicho que el segundo estrato vendría a ser aquel que nos organiza un real dominante, nos da un ángulo de significancia y es básicamente donde opera el Psicoanálisis y las hermenéuticas, donde se interpreta lo que el cuerpo puede o no puede, o mejor dicho lo que

significa.

Y por último un estrato de subjetivación que nos produce básicamente lo que podríamos llamar un yo, este se produce por efecto de una peculiar organización de las micropercepciones, y estas se ven organizadas a partir de diversos puntos de subjetivación que nos fijan un mundo subjetivo.

Cada estrato se organiza en función de algunos principios básicos, me detendré en el principio que rige el primero de ellos, el del organismo. El cuerpo padece por ser organizado dice Deleuze (1985), parafraseando a Artaud. Es que el cuerpo está constreñido al organizar las energías en función del criterio de utilidad, aquello que no encuentre utilidad deberá ser desechado, reprimido o encauzado.

Como vemos ya podemos anticipar que hay otros modos de llamar al cuerpo y a este CsO que es un cuerpo que aun no tiene imágenes, porque estas imágenes del cuerpo serán primero ordenadas, luego organizadas, justamente como ya habíamos señalado por este ángulo de significancia que nos va a producir un real dominante.

Ahora lo interesante, me parece a mí es los otros modos de llamar al cuerpo. Porque ¿qué es el cuerpo?, el cuerpo es deseo. Este es un modo que nos aleja bastante de la posición lacaniana porque como vimos para nosotros el deseo no es efecto de un objeto perdido o una imagen de aquel, o una tendencia en busca de algo que carecemos. El cuerpo no carece de nada, al contrario, la carencia es lo que se viene a organizar a partir de ese real dominante que nos quita el cuerpo como nuestra matriz de experimentación. Ahora podemos introducir la idea nietzscheana de cuerpo como campo de fuerzas, donde podemos decir que hay cuerpo donde dos fuerzas se encuentran. Entonces, inmediatamente decimos cuerpo es energía. Y ¿qué es lo que viene a ordenar a este cuerpo-energía?. Cuerpo-

energía, por lo tanto, ustedes saben que la fuerza es energía vectorizada, o sea que es una energía con dirección. Y que la energía o la fuerza (energía vectorizada) son solo en relación. Por lo tanto no hay fuerza sin cuerpo.

¿Qué es lo que recorre el cuerpo si no son intensidades, o sea, fuerzas?. Intensidades o fuerzas que pueden ser medidas justamente en función de un mas y un menos, mayor o menor intensidad. Y que justamente lo que esta en la base de la producción de esos iconos, imágenes, que luego se van a organizar, es justamente la diferencia de cantidad de grados entre esas fuerzas que va a producir, si se quiere, a partir de su diferencia, una cualidad que nos permitirá cualificar la fuerza. Y por lo tanto al cualificarlas, producir eso que llamamos calidad por cualidad inmediatamente, que nos permite discriminar, informar, o sea, formar, producir forma. En tanto el propio proceso productivo auto organizativo del ser, de la naturaleza a través de sus atributos infinitos y de sus infinitos modos de ser en acto, son los que nos van a llevar justamente a pensar el cuerpo de otro modo.

Para terminar y para que no quede en una larga disquisición, cuando comencé este artículo tenia sólo una idea para decir.

En estos días y atendiendo a los movimientos de búsqueda de los cuerpos de los revolucionarios desaparecidos por la dictadura recordé un dicho que me ha llamado mucho la atención. El problema de los desaparecidos nos sigue mostrando el verdadero problema con relación a los estratos y a la construcción de lo real dominante. El "dicho" en cuestión - yo era chico y me acuerdo - es aquel que decía: "*¡No mientas Bertolotti!*".

Este personaje, Bertolotti, un mentiroso y cuando nos agarraban mintiendo los mas viejos nos terminaban siempre diciendo: *¡No mientas*

Bertolotti!. Entonces este dicho se actualiza, me resulta por demás interesante recordar, en especial a la gente de mi edad que éramos militantes antidictatoriales, que ya en el año 86 se hablaba de la operación zanahoria.

Lo interesante es el cambio que podemos percibir en el discurso a través de los medios, aunque ya lo sabemos, ya se sabe mucho mas que lo que los medios actualmente informan, se fue sabiendo durante la dictadura a través de medios de información clandestinos. Entonces, esta en juego la composición de lo real posible que no es lo mismo que lo real dominante. Lo que era imposible antes ahora es posible. Y esta en función del juego de fuerzas que actualmente se manifiesta.

Ahora lo interesante es como todo esto que nos fuerza a actuar y pensar en la actualidad, la operación militar del terrorismo de estado lo tenía muy presente. ¿Qué es sino producción de subjetividad lo que desplegó la dictadura militar con sus estrategias de tortura, persecución y desaparición?. Tanto es así que la desaparición aun hoy sigue produciendo, la tortura también, pero la desaparición por su actualidad, como justamente el cuerpo en tanto cuerpo sustraído, cuerpo ausente sigue produciendo subjetividad; porque lo que produce justamente es intensificación del poder despótico, prolonga la tristeza y básicamente lo que busca es generar un cuerpo sin sentido. Que como tecnología de poder busca destruir el cuerpo revolucionario e inventar un cuerpo social sumiso. Porque la gran pregunta aun hoy de Uruguay y de Latinoamérica en general, todo el tema de la integración, es como construir un cuerpo colectivo, que incluya estas formas individuales, grupusculares que hoy tienen un peso interesante, pero que no son nuevas, a lo largo de la historia la socialidad ha sido lo que Bayce en su presentación en el Coloquio, describía como nuevas tribus.

Porque el cara a cara, el encuentro, la pequeña pertenencia en realidad hacen que funcionen las grandes urbes y que lo hagan aún a cuentas de generar su aplastamiento, en tanto son expresión de la multiplicidad, expresiones minoritarias de un orden molecular que padece el aplastamiento por las líneas molares que las fijan, sin embargo seguimos viviendo en grupalidades a la vez que estas nos habitan y allí reside un modo de la esperanza que nos acerca a un devenir revolucionario. Paradojalmente, en la actualidad el cuerpo del desaparecido produce abriendo la mas clara posibilidad de juzgar a los criminales.

Referencias bibliográficas

Baremlitt, G. (2004) *Psicoanálisis y esquizoanálisis*. Buenos Aires: Madres de Plaza de Mayo.

Deleuze, G; (2005) *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus.

Deleuze, G.; Guattari, F. (1985) *El Anti - Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.

----- (1997) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. 1 Edición Pretextos. Valencia: Pretextos

Espinoza, B (1977) *La Ética*. México: UNAM.

Foucault, M (1966); *El nacimiento de la clínica*. México: Siglo XXI

Hobbes, T. (s/d) *El Leviatán*

Monod, J; (1993) *El azar y la necesidad; ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*. Barcelona: Planeta-De Agostini

Nietzsche (1972) *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza

La construcción psicosocial de las imágenes del cuerpo en el proceso de envejecimiento

Robert Pérez Fernández

"En la radio han dicho:

'Aunque el cuerpo esté anciano, siempre hay que tener el espíritu joven'.

No entiendo eso.

¿acaso es malo tener un espíritu anciano como nuestro cuerpo?"

Relato de una mujer Aymara de 78 años⁷

La producción subjetiva del envejecimiento, la vejez y el cuerpo

Hace ya varios años que nos acercamos al trabajo psicológico en el campo del envejecimiento y la vejez y esto, sin duda, ha marcado muy fuerte nuestro quehacer profesional y académico. Mucho camino hemos recorrido desde los primeros encuentros con ancianos, los cuales estaban muy marcados por las advertencias de varios de nuestros profesores de aquel entonces, respecto a que trabajar con viejos, nos enfrentaba a trabajar con "las pérdidas, la depresión y la muerte". Afortunadamente, ya desde los primeros encuentros con los adultos mayores, éstos nos presentaron un panorama diferente, que cuestiona esa mirada 'esencialista' que incluye cándidamente esos temas como inherentes a la vejez.

El reflexionar y estudiar sobre las intervenciones, la discusión y problematización sistemática de estas naturalizaciones en el equipo de trabajo, me ha permitido comprender que mucho de las mismas tienen más

⁷ Tomado de Mercedes Zerda, 2004: 1.

que ver con temores y aspectos no resueltos de los profesionales, que con una situación propia de la vejez como etapa vital (Berriel, Lladó y Pérez, 1995). Comprender esto, además de abrirme todo un nuevo panorama de intervención e investigación, me ha permitido profundizar en las singularidades del trabajo con adultos mayores y definir una determinada línea de investigación e intervención desde un posicionamiento que intenta desnaturalizar estos prejuicios.

Comenzamos a comprender así cómo el "viejismo"⁸, o sea, los prejuicios, estereotipos y carga de depositaciones sociales de la que son objeto los viejos en función de su edad, y de los cuáles ellos a su vez son reproductores, no es un fenómeno ni nuevo, ni aislado, sino que es una producción social que impregna la sociedad occidental moderna (Pérez, 1996). Estas construcciones sociales, asignan lugares y roles, pero por sobre todo, producen subjetividad y deseo, a la vez que tienden a homogenizar a la población de mayor edad, según algunos rasgos negativos.

Sin embargo, cuando analizamos los resultados de los estudios longitudinales sobre el envejecimiento⁹, vemos que los mayores no son una población homogénea, pues los mismos reafirman aquella máxima popular respecto a que *las personas envejecen según como han vivido*. Estos resultados están paulatinamente llevando a que, cada vez más, en ámbitos académicos y políticos se comience a considerar la vejez como una etapa más del ciclo vital. Desde esta perspectiva, la vejez aparece como una etapa del desarrollo, donde existen pérdidas y ganancias como en otros momentos vitales (Fernández Ballesteros, 1996). Según la relación entre éstas, será el tipo de envejecimiento que se va a producir.

De esta forma, ya tempranamente el trabajo con viejos nos fue

⁸ Salvarezza traduce como viejismo el término "ageism", introducido por Butler y Lewis en 1973 (citados por Salvarezza, 1988: 23), para designar una serie de actitudes y conductas sociales negativas hacia los viejos.

⁹ Véase al respecto las investigaciones citadas en los clásicos textos de Lehr, 1988; Belsky, 1996 y Fernández - Ballesteros, 1996.

enseñando que no existe nada que sea una “esencia” de la vejez, sino que la misma es fundamentalmente una construcción subjetiva, una producción de sentidos. Como planteábamos con Fernando Berriel hace ya algún tiempo, “el tener 20, 50 u 80 años no tiene en sí mismo significación alguna si es que nadie se la adjudica, y por lo tanto se irán produciendo colectiva e individualmente diferentes sentidos de acuerdo a la historia singular, a lo social histórico y a la cultura” (Berriel y Pérez, 1996: 51). Según esto, no existe una única manera de envejecer, sino que se envejecerá según como se viva y signifique el paso del tiempo.

Y aquí aparecen dos grandes dimensiones que van a orientar esta construcción del envejecimiento y relación entre pérdidas y ganancias: aspectos socioculturales y rasgos de personalidad.

En relación a la primera, como sosteníamos anteriormente, no existe una forma universal de envejecer, sino que cada sociedad, cada cultura y cada época va pautando, habilitando y prohibiendo determinadas formas de envejecer (Lehr, 1988; Le Bretón, 1995). A modo de ejemplo, podemos decir que es diferente la significación que se le asigna al envejecer en una ciudad capital de un país desarrollado económicamente, a la que se le puede dar en una tribu del Amazonas. No es lo mismo ser viejo o vieja en una ciudad con mucha población, que en un medio rural. Pero tampoco es lo mismo ser viejo o vieja en nuestra actual sociedad occidental capitalista, que serlo en una comunidad de algunos de los pueblos originarios de América que aún mantienen su cultura y hábitat¹⁰. En las personas viejas que hay detrás de cada uno de estos ejemplos, si bien

¹⁰ Resulta muy interesante confrontar la percepción positiva y deseo de ser viejo en las comunidades Aymaras de la actual Bolivia, muy ligado a la valoración social de los mismos, con lo que sucede cuando éstos emigran a la ciudad y deben sobrevivir en una cultura occidental. Pobreza, depresión y demencia (“depresión, soledad y muerte”, como nos decían algunos de nuestros profesores en los inicios) parecen ser respuestas “adaptativas” comunes en estos casos. Al respecto, recomendamos la lectura del trabajo de Mercedes Zerda (2004) sobre la migración de indígenas de edad avanzada que, siendo de origen Aymara, se trasladan del campo a la ciudad de El Alto o a los barrios más pobres de La Paz, Bolivia

pueden compartir los años que los separan de su nacimiento, la significación del envejecer y de su actual etapa, cómo se perciban en tanto viejos y sus vínculos, serán muy distintos, en función de lo esperado socialmente.

Es aquí donde interviene la segunda dimensión mencionada, pues la forma en que cada persona construya subjetivamente su posición respecto a su vejez con relación al colectivo, va a estar muy marcada por sus rasgos de personalidad. De esta forma, personalidades de tipo narcisista, histérico, obsesivo, etc., van a producir determinados tipo de envejecer, convirtiéndose en viejos diferentes según sus rasgos (Zarebski, 1999 y 2005; Pérez, 2004), los cuales se potenciarán de acuerdo al valor social que se le atribuya al envejecer.

Las primeras hipótesis de trabajo: los extrañamientos del cuerpo

En nuestro trabajo, el tema del cuerpo y la imagen corporal aparece tempranamente como un excelente analizador de cómo cada persona va significando el paso del tiempo, como va tejiendo lo esperado socialmente y sus "rasgos de personalidad"¹¹. Al respecto, el cuerpo, "con sus cambios y sus representaciones, lejos de ser ajeno a este proceso de producción de sentido, sólo puede ser abordado inscripto dentro del mismo" (Berriel y Pérez, 2004: 44).

Ahora bien, ¿cómo fue surgiendo este tema en el trabajo con el envejecimiento?. Las primeras observaciones vienen del ámbito clínico con adultos y con viejos. Tres temas fueron apareciendo en el mismo:

¹¹ Con "rasgos de personalidad", hacemos referencia a fenómenos subjetivos que nunca son "intrapsíquicos", o que estén por fuera de lo social. Muy por el contrario, son contruidos a lo largo de la vida en un contexto social cultural que favorecerá o no la expresión de determinadas características y conflictivas. Aquí los utilizamos en su aspecto operativo, referidos a las relaciones que establece el sujeto con algunas conflictivas psíquicas, la incidencia de las mismas en la construcción del proyecto de vida y los planos de repetición puestos en juego en el mismo.

a) *Diferencia entre los esquemas corporales y lo que efectivamente se puede hacer con el cuerpo, o, si se quiere, la conciencia de una primer distancia del organismo con el cuerpo*¹². En determinado momento de la vida, fundamentalmente un poco antes de la mediana edad¹³, se comienza a tener registro de una serie de diferencias entre el esquema e imagen corporal y las prácticas y eficacia del cuerpo (Pérez, 1996). Es común escuchar a personas adultas relatar su sorpresa cuando, en determinado momento han querido realizar un movimiento de esfuerzo corporal conocido (como por ejemplo correr) y se produce un desfase entre el movimiento representado subjetivamente y lo que efectivamente produce el cuerpo puesto en acción.

"Cuando fui a saltar el muro, tenía toda idea que era una altura que no me iba a dar problemas. Pero cuando caí, sentí el cuerpo totalmente pesado, sentí el golpe muy fuerte (;?) como que fuese un cuerpo distinto ...", nos decía un paciente varón de 38 años.

"Noté una torpeza enorme en mi cuerpo. Le erré varias veces a la pelota y no entendía porqué. (...) Parecía que las distancias fueran diferentes, o que el brazo no me respondía como yo quería....", nos comentaba una paciente mujer de 41 años, refiriéndose a lo sucedido al retomar un deporte que hacía algunos años no practicaba.

¹² En el ámbito científico, los estudios realizados desde el paradigma biomédico (positivista y hegemónico), en general han cometido el error de confundir y pretender explicar el cuerpo desde las lógicas y dinámicas del organismo. Afortunadamente, recientes estudios provenientes de diferentes campos científicos, han puesto de manifiesto que mientras el organismo remite al sustrato biológico, el cuerpo refiere a la representación mental, a la significación y producciones de sentido, a la historia de cada persona, a los afectos y su sexualidad. De esta forma, ambos constructos teóricos (organismo y cuerpo) responden a lógicas de sentido diferentes que no deberían confundirse. Al respecto véase Pérez, 2005.

¹³ Salvarezza ubica la misma entre los 45 y 65 años. La define como "la época en que la mayoría de la gente ha encontrado el modo subsistencia propio y el de su familia, y el momento en el cual han terminado la crianza y cuidado de sus hijos, actividad que suele suplantarse con el cuidado y preocupación por los propios padres" (1988: 40)

b) *Diferencia entre las imágenes corporales internalizadas - la propia y la de otros - en un registro imaginario y lo que nos devuelven los demás desde lo real:*

"Cuando vi las fotos de hace dos veranos..... fue horrible. Estaba tan distinta. Ahí me di cuenta de cómo he cambiado.....", nos comentaba otra señora, esta vez en el marco de una reunión grupal.

"El otro día me encontré con una amiga que hacía varios años que no veía. Quedé impresionada por lo cambiada que estaba (...).La encontré mucho más vieja, más arrugada..... Y ahí pensé, claro, yo también debo estar así (...). Lo que pasa es que yo no me doy cuenta de esto, porque, en realidad, internamente me siento igual a siempre. Interiormente no siento que haya cambiado.....", comentaba otra señora de 60 años en un grupo.

En los dos puntos anteriores, el paso del tiempo parece ser señalado desde un supuesto "afuera". Paulatinamente va apareciendo así, un primer extrañamiento entre lo que nos representamos de nuestro cuerpo y lo que efectivamente el mismo nos devuelve desde la acción. Una primer distancia entre los procesos psíquicos y los biológicos.

c) *Lugares sociales asignados.* En la adultez, comienzan a operar y a tener eficiencia en la producción de sentidos sobre la edad, una serie de mensajes que nos llegan desde lo social. Por ejemplo, en algún momento del envejecer alguien nos nombra por primera vez de otra forma, ubicándonos en una edad que internamente no sentimos en ese entonces. En nuestra cultura, en algún momento de la vida es muy común el pasaje de ser nombrados de 'tu' ('vos' en el Río de la Plata) al "ud.". O cómo

decía una señora, ya mayor,

"... yo me siento igual. Pero cuándo me tratan de señora, o me dejan pasar primero por la edad, ahí es cuando digo, ah, claro, es porque soy vieja"

Vemos así como los procesos psíquicos responden a diferentes velocidades y tiempos. Coincidimos en este punto con el planteo que realiza Graciela Zarebski (1999), respecto a que, mientras la biología - la eficiencia del cuerpo para las prácticas - y lo social - los lugares asignados - señalan el paso del tiempo, los procesos psicológicos - donde incluimos la imagen corporal - resisten este cambio. Es en este interjuego que se va a ir construyendo una determinada subjetividad del envejecer y una imagen de sí mismo y del cuerpo.

Cuando hablamos de imagen del cuerpo, nos referimos a la imagen tridimensional del mismo, donde confluyen afectos, representaciones, sentidos, percepciones, vínculos, etc. (Schilder, 1935, Bruchon - Schweitzer, 1992), que hacen a la historia de "esa" persona y cobran su sentido desde las producciones sociales imaginarias y culturales, que habilitan determinadas prácticas y saberes del cuerpo (Berriel y Pérez, 2004, 2005 y 2006). De esta forma, los cambios en el cuerpo vinculados con el envejecimiento y las significaciones de los mismos, se van asentando en la identidad de la persona.

Desde este posicionamiento, es que tomamos total distancia de las concepciones "esencialistas" de la imagen del cuerpo y del envejecimiento y comenzamos a trabajar sobre la idea de que *la imagen del cuerpo es una construcción que se da a lo largo de toda la vida, aún en las edades más avanzadas*, en una situación de continuo encuentro con los otros. Esto

hace a la constitución de la identidad, la cual va a estar muy vinculada a modelos y emblemas identificatorios (Aulagnier, 1994; Berriel, 2003), que construirán, habilitando o prohibiendo, determinados cuerpos.

Los resultados de las investigaciones

En el afán de conocer algo más de estos procesos y chequear estas observaciones clínicas con otras metodologías, es que iniciamos, junto a Fernando Berriel, un período de investigación que lleva ya diez años. En un primer estudio exploratorio¹⁴, utilizamos inicialmente metodologías cualitativas, para las primeras aproximaciones al tema. Con los resultados de las mismas, construimos una serie de indicadores y una escala que denominamos Escala de Autopercepción Corporal (EAPC), que aplicamos a una muestra representativa estadísticamente de la población de más de 65 años de Montevideo (Berriel y Pérez, 2004).

Como principal resultado de ese estudio, planteamos que la imagen del cuerpo en los mayores surge como una configuración global pero no homogénea, compuesta por una serie de facetas. En esa investigación, las variables género y edad demostraron ser relevantes para estudiar la imagen del cuerpo. Pero también surgieron con mucha fuerza, tres instituciones que no habían sido consideradas a priori: familia, trabajo y salud (Berriel y Pérez, 2004).

Estos resultados, nos generaron la interrogante respecto a cómo sería este proceso de construcción de la imagen del cuerpo en otras edades, a lo largo del proceso de envejecimiento. Así, instrumentamos una nueva investigación¹⁵ sobre este tema con adolescentes, jóvenes, adultos

¹⁴ Que fue aprobado y financiado por la Comisión Sectorial de Investigación Científica de la Universidad de la República (CSIC), en su programa de inicio a la investigación.

¹⁵ Que esta vez se diseñó como un estudio de I + D, también aprobado y financiado por CSIC.

y adultos mayores, pero esta vez en términos relacionales respecto a las representaciones sociales de familia, trabajo y salud que, cómo decíamos, en los adultos mayores demostraron ser instituciones importantes en la conformación de su imagen cuerpo. A continuación, basándonos en algunos resultados de esta última investigación¹⁶, analizaremos algunos elementos que consideramos relevantes para comprender la construcción de la imagen del cuerpo a lo largo del ciclo vital.

El proceso de construcción de las imágenes del cuerpo

Un primer aspecto a señalar es que, al igual que lo que sucedía con adultos mayores, en adolescentes, jóvenes y adultos, la imagen del cuerpo también se presenta como una configuración global y heterogénea, construida por diversas facetas que refieren a distintos aspectos de esta representación psíquica del cuerpo (Berriel y Pérez, 2005 y 2006).

Uno de los componentes más importantes de esta imagen del cuerpo, lo constituirá el grado de accesibilidad o cierre que cada persona tenga respecto a experiencias sensoriales, sensuales y estéticas del cuerpo, la apertura o clausura al disfrute propio y de los otros. Estos elementos en nuestra investigación los hemos denominado "accesibilidad /cierre a la experiencia corporal"¹⁷. Si bien este factor coincide con otro definido en una anterior investigación que realizó Bruchon - Schweitzer (1992) sobre imagen del cuerpo en jóvenes franceses, en nuestro estudio esta faceta resultó estar muy vinculada a tres aspectos fundamentalmente: género, edad y sentirse respetado o no por la sociedad.

¹⁶ El diseño, los resultados y las conclusiones de este estudio se encuentran publicados en Berriel y Pérez, 2005 y 2006.

¹⁷ Como resultado del análisis factorial exploratorio de la EAPC, con rotación de varimax, se obtuvieron cinco factores con ítems de saturaciones superiores a 0,45 (Berriel y Pérez, 2004: 47). Accesibilidad /cierre a la experiencia corporal, constituye el Factor II de la EAPC.

Es de señalar que esta apertura o cierre a las experiencias corporales constituye un hecho eminentemente subjetivo que implica, necesariamente, una significación de la mirada de los otros (Berriel y Pérez, 2005 y 2006). Esta incidencia de los otros en la imagen del cuerpo no es nueva. Ya en el año 1935 Paul Schilder lo señalaba, refiriéndose al modelo postural del cuerpo. Sin embargo, nos interesa aquí subrayar que este hecho nos ubica en la dimensión psicosocial de la imagen corporal, en la dimensión de construcción colectiva de sentido.

Ahora bien: si el grado de accesibilidad o cierre a la experiencia corporal es un componente clave en la imagen del cuerpo, ¿cómo se construye esta accesibilidad o cierre en las personas?. ¿A qué responde que una persona se habilite a una mayor apertura de las experiencias corporales de diverso tipo, y otra en cambio no lo tolere y genere procesos de clausura?.

Anteriormente decíamos que la dimensión social y cultural, junto a los rasgos de personalidad, eran aspectos claves para comprender la construcción del envejecimiento. Tal vez también nos puedan ayudar a desarrollar las preguntas antes formuladas. Veámoslo más detenidamente.

En nuestra investigación (Berriel y Pérez, 2005 y 2006), uno de los aspectos que presentó una mayor diferencia en cuanto a la accesibilidad /cierre a la experiencia corporal, fue el referido al género. Los varones de distintas edades mostraron una valoración más positiva de su cuerpo, con un mayor grado de apertura a las experiencias corporales que las mujeres¹⁸. Esto resulta coherente con lo señalado por

¹⁸ En una investigación posterior que hemos realizado sobre “reproducción social y biológica de la población uruguaya, desde una perspectiva de género y generaciones”, este tema ha estado nuevamente presente. En el mismo, la categoría género demostró nuevamente tener un peso muy importante en la construcción del envejecimiento y los vínculos. De esta forma, entre otras cosas, concluimos que, “la mayor cantidad de mujeres mayores solas en relación porcentual con los hombres, no responde exclusivamente a un tema demográfico, sino que influye mucho en este hecho, una construcción subjetiva de género” (Berriel, Paredes y Pérez, 2006: 63), que habilita o prohíbe la construcción de nuevas parejas en la vejez.

Ana Ma. Fernández (1994) respecto a las pautas culturales que prescriben una perspectiva jerárquica de lo masculino respecto a lo femenino.

Otra categoría altamente importante, la constituye la edad. En los viejos aparece una imagen más desvalorizada y con menor grado de accesibilidad que en el resto. Como contrapartida, en los adultos - que es el grupo etario que se ubica socialmente en los principales lugares productivos, de decisión y poder - es donde aparece una imagen más positiva.

Congruente con esto último, no sorprende que la categoría sentirse respetado por la sociedad, la cuál estudia los mensajes y valoración social de que cada grupo es sujeto, haya presentado los más bajos valores en los dos grupos etarios extremos de la muestra: adolescentes y viejos. Ambos grupos, si bien tienen muchos aspectos de diferenciación además de la edad, comparten sí, ser los dos sectores más alejados de los lugares de decisión y poder, instituidos socialmente.

Como vemos, la imagen del cuerpo, en su faceta de accesibilidad o cierre a las experiencias corporales, estará muy influenciada por el género, la edad y los mensajes sociales.

Anteriormente planteábamos que la edad y el paso del tiempo, tiene relevancia en función de un proceso social de adjudicación de sentidos. Lo mismo podría decirse con el género o con los mensajes sociales. Entonces, resulta relevante analizar cómo se van construyendo y reproduciendo estos aspectos. Y es en este punto, donde cobra gran relevancia el papel de la familia, como una primer gran matriz de sentido, reproductora y multiplicadora del instituido social.

En el caso de nuestro estudio, existe una fuerte correlación entre la variable género y la representación social de familia. A pesar de los cambios en las prácticas familiares de los últimos tiempos (aumento de

divorcios, hogares monoparentales, etc.), la misma aún se mantiene en un plano de trascendencia, con un sentido de valor supremo que, inscrita en el psiquismo a modo de emblema identificadorio (Berriel, 2003), a la vez que oficia como estímulo importante para el accionar de los sujetos en la sociedad, habilita o prohíbe gran parte de las estrategias de vida que se construyen socialmente¹⁹.

De esta forma, como planteábamos en otro lado,
"cuando lo diferente es percibido, es considerado como una desviación y consiguientemente sancionado. La representación social de la familia implica su condición de incuestionable. Como esto no puede sostenerse en las prácticas humanas concretas, los sujetos consideran que las desviaciones de este ideal de familia se deben a fallas en las personas y no en el modelo. En este punto es donde puede visualizarse con claridad la inscripción de la familia como emblema identificadorio. Alcanzar este ideal de familia se torna un anhelo identificadorio, se inscribe en el proyecto identificadorio (Aulagnier, 1977; Berriel, 2003), direccionando el deseo".
(Berriel y Pérez, 2006: 75 - 76)

Estos emblemas identificadorios - cristalizaciones de sentido, enunciados, imágenes, etc. - son vehículos del imaginario social, pasando a ser un componente importante en la construcción del sujeto y su identidad. Así, la incidencia de género y edad en la construcción de la imagen del cuerpo se produce a partir de lugares asignados y ocupados socialmente, a partir de mandatos, demandas y anhelos identificadorios.

De esta forma, socialmente se habilita o prohíbe determinados

¹⁹ Esto ha sido reafirmado por los resultados de otro reciente estudio. Al respecto véase Berriel, Paredes y Pérez, 2006.

cuerpos de hombre y de mujer, o determinadas prácticas y estéticas en función de la edad. Estos procesos se inscriben en la identidad, produciendo deseo. Se entiende así la relación directa entre estar vinculado a un sector social valorizado y con posibilidad de toma de decisiones, con una imagen del cuerpo más positiva y abierta a experiencias placenteras.

Algunas conclusiones a subrayar

Cada sociedad, cada cultura, en cada época, cada geografía, construye, a través de sus instituciones, un determinado imaginario social, al decir de Castoriadis (1987). En el tema que nos ocupa, de esta forma se van construyendo determinadas producciones simbólicas respecto al cuerpo, las cuales son inscriptas en la identidad de los sujetos a modo de emblemas identificatorios. Estos emblemas, portadores de valores, anhelos, sentidos, van instalando en el proyecto identificador un determinado saber y sentir del cuerpo, una imagen corporal que habilitará o rechazará un "tipo" de cuerpo.

Así, esta construcción psíquica de sentidos sobre el cuerpo que llamamos imagen corporal, no responderá a ningún fenómeno causal o esencial subyacente a algún proceso biológico, psicológico o social puro o aislado. Por el contrario, incluirá a todos estos procesos, pero los trascenderá en otros más complejos de producción de sentido que se van a construir a lo largo de la vida, en un determinado tiempo social, histórico y cultural.

Algunas producciones colectivas de sentidos serán altamente relevantes en la construcción de esta imagen del cuerpo. Al respecto, las

representaciones de género o lo que se espera socialmente en función de la etapa vital, son dos aspectos altamente importantes, que se construyen y reproducen en instituciones sociales como la familia. Por su parte, contrariamente a lo que tradicionalmente ha señalado gran parte de los estudios sobre envejecimiento, la edad en sí misma (los años que separe a una persona de su nacimiento) no es relevante. Sin embargo, esta categoría sí cobra importancia en función de la significación social que se le dé a cada etapa vital.

De esta forma, el imaginario social, las construcciones de sentido producidas socialmente respecto a la etapa vital y el género, tienen alta relevancia y eficacia en la construcción de la imagen corporal que se inscribe en el psiquismo y en los procesos deseantes. La producción de un cuerpo más placentero, más abierto a las experiencias de orden sensorial, sensual y estético, pasa, entre otras cosas, por intervenir produciendo cambios en las significaciones sociales respecto al género y la etapa vital. En un proyecto político que apunte a la promoción de salud y calidad de vida, queda planteado el desafío de habilitar nuevos cuerpos, como forma de producir un mejor envejecer.

Referencias bibliográficas

Aulagnier, Piera (1977) *La violencia de la interpretación*. Bs. As.:

Amorrortu

----- (1994) □ *Un intérprete en busca de sentido*. México:

Siglo XXI

Belsky, Janet (1996) *Psicología del envejecimiento*. Barcelona: Masson

Berriel, Fernando (2003) *Imagen del cuerpo, modelos y emblemas*

identificatorios en los adultos mayores. Tesis de Maestría. Mar del Plata: Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Mar del Plata. mat. mim..

Berriel, Fernando; Paredes, Mariana; Pérez, Robert (2006) "Sedimentos y transformaciones en la construcción psicosocial de la vejez". En: López, A. (coord..) *Proyecto género y generaciones. Reproducción social y biológica de la población uruguaya.* Tomo I, Estudio Cualitativo. Montevideo: Trilce, pp. 19 - 124.

Berriel, Fernando; Pérez, Robert (2006) "Imagen del cuerpo y producción de sentidos. Estudio con adolescentes, jóvenes, adultos y adultos mayores de la ciudad de Montevideo, Uruguay". *Revista Iberoamericana de Psicomotricidad y Técnicas Corporales.* Agosto de 2006 N° 23. Vol. 6 (3): 65 - 82.

----- (2005) "Imagen del cuerpo en diferentes franjas etarias". En: Universidad de Bs. As. *Memorias de XII Jornadas de Investigación y Primer Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur: Avances, nuevos desarrollos e integración regional.* Agosto de 2005; 3: 254 - 256.

----- (2004) "Imagen del cuerpo en los adultos mayores: el caso de la población montevideana". *Revista Iberoamericana de Psicomotricidad y Técnicas Corporales.* Agosto de 2004; (15): 43 - 54.

----- [1996] "Cuerpo y sexualidad en la vejez. De temporalidad y disciplinamiento". En: Universidad de la República. Facultad de Psicología (1998) *IV Jornadas de Psicología Universitaria.* Montevideo: Tack, pp. 51 - 54.

- Berriel, Fernando; Lladó, Mónica; Pérez, Robert (1995) "Por los viejos tiempos: Reflexiones sobre la práctica psicológica en el campo de la vejez". En: Universidad de la República, Facultad de Psicología (1995). *Segundas Jornadas de Psicología Universitaria*. Montevideo: Multiplicidades, pp. 12-16. Versión electrónica en: *Revista de Psicogerontología Tiempo* (revista electrónica), año 1998 (citado en diciembre de 2005), (1). Disponible en: <http://www.psicomundo.com/tiempo/>
- Bruchon - Schweitzer, Marilou (1992) *Psicología del Cuerpo*. Barcelona: Herder. Versión castellana de Luisa Medrano, del trabajo original (1990) *Une psychologie du corps*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Castoriadis, Cornelius (1987) *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets.
- Fernández, Ana María (1994) *La mujer de la ilusión. Pactos y contratos entre hombres y mujeres*. Bs. As.: Paidós.
- Fernández - Ballesteros, Rocío (1996) *Psicología del Envejecimiento: crecimiento y declive* Lección inaugural del curso académico 1996-1997. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Le Bretón, David (1995) *Antropología del cuerpo y modernidad*. Bs. As. : Nueva Visión
- Lehr, Ursula (1988) *Psicología de la Senectud. Proceso y aprendizaje del envejecimiento*. Barcelona: Herder
- Pérez, Robert (2005) "Modelo Multidimensional de las Demencias. Mapa de ruta de la intervención". *Revista de Psicogerontología Tiempo* (revista electrónica) noviembre de 2005 (citado el 13 de diciembre

de 2005), (17): (11 pantallas). Disponible en:

<http://www.psicomundo.com/tiempo/tiempo17/perez.htm.->

----- (2004) "El campo de la Psicogerontología en Uruguay".

Revista de Psicogerontología Tiempo (revista electrónica) octubre de 2004 (citado en diciembre de 2005), (15): Disponible en URL:

<http://www.psicomundo.com/tiempo/tiempo15/>

----- (1996) "Tiempos en el tiempo: Notas sobre el proceso de

envejecimiento, la temporalidad y el cuerpo". En: Universidad de la República, Facultad de Psicología (1996) *Historia, Violencia y*

Subjetividad: III Jornadas de Psicología Universitaria. Montevideo:

Multiplicidades, pp., 150-156. Versión electrónica en: *Revista de*

Psicogerontología Tiempo (revista electrónica) 1999 (citado en diciembre de 2005), (2). Disponible en:

<http://www.psicomundo.com/tiempo/>

Salvarezza, Leopoldo (1988) *Psicogeriatría. Teoría y Clínica*. 1ra.

Edición. Bs. As.: Paidós.

Schilder, Paul ([1935] 1988) *Imagen y apariencia del cuerpo humano*.

México: Paidós.

Zarebski, Graciela (2005) *El curso de la vida. Diseño para armar*.

Trabajo psíquico anticipado acerca de la propia vejez. 1ra. Edición.

Bs. As.: Universidad Maimónides

----- (1999) *Hacia un buen envejecer*. Bs. As.: Emecé

Zerda, Mercedes (2004) "Envejecer en clandestinidad cultural. Reflexiones sobre una psicogerontología de los pueblos indígenas". *Revista de*

Psicogerontología Tiempo (revista electrónica) octubre de 2004

(citado en diciembre de 2005), (15): Disponible en URL:

Texto versión original, sin editar

<http://www.psicomundo.com/tiempo/tiempo15/>

Texto versión original, sin editar

Capítulo 2: Clínica psicológica. El cuerpo en la clínica y la clínica del
cuerpo I

Por:

Joaquín Rodríguez Nebot,

Ricardo Landeira,

Fernando De Lucca y

Fernando Berriel

**Las medicinas, las psicologías y el cuerpo doliente. Un enfoque
socioanalítico**

Joaquín Rodríguez Nebot

*El bello cuerpo en pie, desnudo cela,
Bajo la rama espesa, entretejida
Como difícil tela,
Su cegadora nieve estremecida.
Luis Cernuda.*

Las medicinas y el problema de la cura. Los paradigmas

Lo que se constata, es que las diferentes medicinas que se han desarrollado en el planeta tierra en sus diferentes sociedades y culturas, encaran seriamente un problema: el dolor y el sufrimiento.

En este sentido las diferentes disciplinas como la sociología, la antropología, la medicina, la psicología etc., destacan que las culturas tienen formas muy distintas de apreciar lo que es dolor y el lugar que al mismo se le otorga. Por lo tanto la cualidad del dolor y el sufrimiento tiene un componente subjetivo y se aprecia en las diferentes formas que adquiere la cultura: desde lo ético, lo religioso, lo estético, lo sanitario y un largo etc., conforman diferentes formas subjetivas de apreciar lo que es el cuerpo doliente.

Ahora bien, uno de los problemas esenciales desde el punto de vista epistemológico es la definición de dolor. Obviamente que se trata, por un lado de una suerte de descompensación funcional del cuerpo biológico -maquínico que a partir de esa disfuncionalidad, produce una suerte de crisis que es registrada en el cerebro (SNC) y esto desemboca en centros

del dolor, produciendo una sensación displacentera, alarma, angustia, etc.

El dolor es una de las cosas más difíciles de poder definir, sin embargo desde el punto de vista pragmático y clínico para el medico opera como un signo valioso ya que permite identificar el lugar alojado y sus consecuencias inmediatas, y de esta manera poder ir conformando una suerte de diagnosis de la problemática que padece el paciente o los pacientes.

Sin embargo, el dolor tiene una suerte de misterio: cantidad, frecuencia, intensidad, tolerancia, etc. Todos estos datos son aportados por el doliente y esta percepción es netamente subjetiva y diríamos mas: es una producción cultural histórica y determinada socialmente.

David Morris (1991) en su libro "La cultura del dolor", fundamenta su tesis que no es solamente un problema médico, sino que también es un problema de la producción artística, es un problema de la producción cultural en su totalidad. Toda sociedad produce una Cultura del dolor, su tolerancia, sus ritos y sus formas. Por tanto, inevitablemente el dolor ocupa un lugar eminentemente subjetivo, esto es, conforma paradigmas precisos de conformaciones de discursos lingüísticos que abonan y dan un lugar a la sociedad, este aspecto del dolor y del sufrimiento humano.

Obviamente que uno puede discriminar rápidamente dos niveles del dolor, aquel dolor que es corporal, específico, que es del orden de lo físico, duele una zona específica del cuerpo, es registrada por cualquiera de nosotros, es anunciada y podemos hablar sobre la misma, podemos investigar sobre la misma. Otro tipo de dolor que es más difuso, que atañe al cuerpo, pero que se concentra sobre determinados órganos específicos, principalmente el sistema neurovegetativo, y que además, se desarrolla en una demostración de que la mente está perturbada, estamos

hablando en suma de un dolor de características psíquica, o como se decía antiguamente, duele el alma.

Por lo tanto, discriminar la problemática del dolor en estos dos niveles es un aspecto, pero también otro aspecto es la articulación del mismo. El dolor es un signo de que algo no funciona bien y por tanto está asociado rápidamente a la noción de enfermedad, o sea que el dolor es considerado como algo anormal. Y aquí entramos en toda la problemática de salud y enfermedad, lo que es lo normal y lo patológico.

En Occidente este paradigma, en donde se establece que el dolor está asociado a la enfermedad, es típicamente un paradigma de corte funcionalista, en donde lo primario, es la existencia de un tipo de cuerpo-máquina. Dicho paradigma se establece a partir de los siglos XIV y XV, adquiriendo consistencia a partir de la modernidad.

Esencialmente podemos decir que hay un cuerpo occidental, que tiene una característica sumamente particular: es un cuerpo cartesiano, diagramado semióticamente a partir de la noción de cuerpo-máquina, esto es, el sujeto gira alrededor de lo que se llama un cuerpo-máquina que esta constituido por partes que se relacionan entre sí. A la medicina occidental científica y racional, le llevó unos cuantos siglos imponer esta noción de cuerpo maquínico. Recordemos que en siglos anteriores a Descartes, abrir un cuerpo estaba prohibido, y era un acto contra Dios. En la antigüedad el cuerpo humano era una mera superficie. Sin embargo los mismos antiguos tenían ciertas nociones del interior del cuerpo. Paralelamente la medicina occidental luchó y ha compartido poderes con otros saberes médicos, con los druidas principalmente. Muchos de estos saberes no oficiales fueron expropiados por aquellos que paulatinamente se fueron conformando como lo que hoy denominamos a la medicina.

Estas otras medicinas, las medicinas llamadas chamánicas o de los

druidas antiguos de Europa en los primeros albores allá del cristianismo, vamos a corroborarla a través de una serie de saberes y de prácticas. En strictu sensu la palabra chamán deriva de una lengua del ruso, específicamente se le denominaba chamán a la región de Asia central y Siberia, concretamente la lengua era el tungus. Esto es, era un sujeto que los antropólogos del siglo XIX le llamaban "the medicine man", era una suerte de medicina en las sociedades primitivas, sociedades que se caracterizaban por cierto nomadismo (Eliade, 1976).

Estos personajes, los chamanes, eran puentes, eran sujetos puentes de un mundo a otro, y su trabajo esencialmente estaba ligado, por un lado a los rituales de la magia y hechicería, por otro lado a la función específicamente de la técnica de éxtasis. Para ello se ayudaban fundamentalmente con algún tipo de drogas, evidentemente, para generar un estado alterado de la mente - enteogenesis-, que permitía de esta manera diagnosticar y curar a través del viaje. Eran sujetos místicos, con prácticas muy particulares y que ejercían un fuerte dominio y control sobre los aspectos societarios y una fuerte influencia sobre el resto otras tribus, que a su vez éstas consultaban en su dolor y en su sufrimiento.

Por otro lado también había una serie de personas que no podían ser evidentemente chamanes, o no, pero eran de categoría menor, hoy los llamaríamos curanderos. Esto no quitaba que un chamán de pronto pudiera conocer el factor de trabajo que podían hacer determinadas drogas y hierbas para la curación y alivio del dolor. Este trabajo del chamán en su sociedad, fue abundantemente trabajado por investigadores: antropólogos, etnólogos, sociólogos y lo que se rescata de este tipo de acciones es que tenían su eficacia, dentro de determinados parámetros. Desde la perspectiva de la psicología, a nosotros nos interesan algunos

aspectos; mencionaremos dos: a) aquellos ligados a qué representación mental del cuerpo y sus sufrimientos se hacen los sujetos en las diferentes culturas y b) como es la relación del sufriente con los médicos.

Antes de introducirnos en el tema, quisiéramos realizar una pequeña digresión. Mencionábamos que la medicina occidental trabajó en los últimos cinco siglos sobre la episteme cuerpo-máquina. Como comentábamos, esto tiene que ver fundamentalmente con Descartes, pero siguiendo las ideas de Denise Najmanovich (2005), mucho antes los artistas descubrieron la perspectiva lineal en el arte pictórico que construye la ilusión del realismo. Esta invención es una nueva manera de concebir a la naturaleza y lo que contiene. Los cuadros se nos muestran como una fotografía o como una especie de ventana al mundo. Esto presupone dos nociones integradas: 1) que observamos como un ojo inmóvil y 2) que la mirada sobre ese plano arroja una pirámide visual que es una estructura jerárquica y que tomamos como justa en nuestra imagen visual. Entonces el espacio es infinito, constante y homogéneo. Elementos estos que encontramos en las meditaciones cartesianas. Cuando en realidad la naturaleza no sólo es euclidiana, sino que también contiene otras cosas.

Por otro lado, con las mediciones y el uso de los patrones métricos, etc, se configura la separación mente-cuerpo, sujeto-objeto. A partir de allí se configura netamente la racionalidad que permite construir la noción de objetividad y relegar a segundo plano al sujeto y su subjetividad.

Esta perspectiva de la linealidad inauguró los sistemas de medición y el desarrollo de lo cuantitativo en escala del acuerdo social entre diferentes sociedades y dio pie a la producción científica y el análisis cuantitativo. Esta concepción permitió obviamente los grandes

avances y triunfos de la medicina occidental.

Por otro lado no podemos negar que la medicina hindú adyurveda es una excelente medicina para determinadas patologías y aplicada en determinadas circunstancias también tienen su eficacia y vale lo mismo para la medicina tradicional china. Estas medicinas se caracterizan por ser aplicadas en sistemas de prevención, y también de afección y sus características esenciales están basadas en un intercambio energético con el medio en una búsqueda de armonía con el entorno.

En este sentido la concepción es otra, no hay separación de la mente-cuerpo, sino que esta integrada al contexto. Diríamos que oriente tiene desde la antigüedad una concepción sistémica - holística. La salud y los niveles de sufrimiento del sujeto disminuyen cuando este esta integrado al sistema de cultura de referencia y en armonía con la naturaleza, por lo tanto la concepción es esencialmente energetista y de intercambio permanente con el medio. Los paradigmas cognitivistas actuales inspirados en la neurociencia, lingüística, cibernética, matemáticas, etc, tienen como aspecto a destacar que el cuerpo es un cuerpo encarnado y que la mente no se aloja en ningún lugar específico, ni adentro ni afuera del cuerpo. La intención es mostrar e investigar que el cuerpo-mente es una articulación compleja y que su disociación es contraproducente para el avance de las ciencias y las prácticas sanitarias.

En la modernidad actual globalizada los sujetos sufren de los grandes males: el burn-out, el estrés, el incremento notable de los problemas cardiovasculares, de los cánceres, la depresión, las adicciones, depresiones, etc. Esto sin contar con lo iatrogénico que devienen de prácticas inadecuadas y o de problemáticas del hábitat de los hospicios. Por otro lado, desde el punto de vista sanitario, las

prácticas cotidianas como fumar tabaco, ser sedentario, y comer carnes rojas en exceso, etc., que son elementos de la cultura social afectan al cuerpo y a la mente humana.

El factor psi

La intención de nuestro trabajo es indagar sobre lo que se denomina como sufrimiento mental y qué dimensiones adquiere. En primer lugar que hay un concepto que se llama esquema corporal, que es una operación mental cognitiva y supone un presupuesto de cómo funciona el cuerpo y el otro es la imagen corporal que el sujeto tiene. A cualquiera de nosotros nos cuesta mucho imaginarnos como es nuestra espalda, a pesar de que de pronto podemos tener una cierta imagen a partir del uso de determinados espejos que nos permita tener una concepción y una geografía de lo que es nuestra espalda, sin embargo, cuando pensamos en ella nos resulta un poco borrosa y tenemos una imagen de pronto que no concuerda con la imagen real de lo que puede ser el resultado de una fotografía. Algo así como escucharse la voz a partir de un aparato grabado, nosotros escuchamos nuestra voz desde adentro y tenemos una marca psíquica sobre como es nuestra voz, como es nuestro cuerpo, como reacciona nuestro cuerpo, y no es así como nos lo ven los otros, de pronto nosotros podemos tener una imagen de que no estamos gordos, o de que no estamos con sobrepeso, o que estamos demasiado delgados, sin embargo la corroboración se obtiene a través de la medición antropométrica, pero también de lo que nos dicen los otros cuando nos dicen: 'estas más delgado', 'estas más gordo', etcétera, y nosotros de pronto podemos sorprendernos.

Acá hay todo un proceso de trabajo del esquema e imagen corporal que se va construyendo evolutivamente, los aportes de J. Piaget(1964)

sobre los estadios mentales de esta construcción son de incuestionable valor. La hipótesis central es que el niño construye su imagen y su capacidad simbólica en paralelo y adquiere su conformación a través de los diferentes estados evolutivos de la mente y su entorno social.

La constitución como imagen total - a partir de las investigaciones de Jacques Lacan (1966)- se encuentra en íntima relación con la función materna que le otorga al bebe una imagen completa. La imagen que el sujeto tiene de su cuerpo es dada a través de otro, por lo tanto hay un quantum de enajenación real en cuanto a la potencia del cuerpo. Por otro lado es el trabajo de la madre, de la función materna y paterna, y la socialización secundaria, que permite marcar los límites de ese cuerpo, no solamente la experiencia de trabajo que el niño hace con su cuerpo levantando cosas, corriendo cosas, moviéndose para arriba y para abajo, sino que también el hecho del 'no podes', 'no hagas aquello', etcétera, el marcar los límites conforman lo que se denomina un umbral de potenciación del cuerpo, y esto es una construcción eminentemente intersubjetiva, eminentemente interactiva, vincular, y por lo tanto no es objetiva.

Es a partir de esta construcción psíquica que se diagrama un mapa de investiduras energéticas - Freud llamó libido a esa energía - que van a conformar cierta fluidez y cierta ruptura de circulación. Reich (1974) llamo acorazamiento a la no-fluidez de la energía y por tanto una mayor concentración de tensión. Este diagrama corpo-mental gestiona lo que se va a denominar órgano de choque, o sea aquella parte del cuerpo u órgano que contiene una disposición a sufrir o enfermarse inaugurando la medicina psicosomática. Por otro lado se construye un mapa erógeno, que tiene que ver con las zonas de intercambio del cuerpo con el medio exterior, constituidas por su alta sensibilidad de displacer y placer; de

allí se deriva la nominación de zona erógena. Dichas zonas son el apuntalamiento de la constitución del sujeto psíquico, es por ello la importancia que adquiere la relación temprana madre-bebe.

El descubrimiento freudiano, la palabra reprimida, y el recuerdo que esta representa al ser liberada, descomprime la energía recargada, y el sufrimiento disminuye en su expresión. Esto ocurre en un nivel de secuencia inconciente trans-sistémico, pero también se pueden establecer otras secuencias; como un cierto trabajo corporal y manipulación del mismo se logran resultados interesantes.

¿Cuál es la secuencia en donde un conflicto vincular se desarrolla posteriormente en un efecto corporal? Evidentemente un hombre puede perder su empleo, inmediatamente cae en estado depresivo, esa depresión le genera una inmunodepresión, con lo cual después termina resfriándose, acostándose, con una gripe más severa, con cefaleas, etc, puede llegar hasta el inmovilismo total. Esto es una acción o dramatización de que el cuerpo ha quedado detenido- despedido- fundamentalmente porque el cuerpo quedó excluido del modo de producción, esto es, de un lugar funcional, institucional orgánico.

Esta relación psicosomática ha sido investigada en los últimos 50 años y ha dado grandes resultados. Su trabajo, su formalización, ha abierto un área de investigación considerable. Hoy se sabe que determinados efectos cancerígenos devienen de problemáticas vinculares en el pasado, de conflictos no resueltos, o traumas severos, que han generado un efecto de inervación catequizada de partes del cuerpo y que por tanto, el sujeto no puede resolverlos y eso genera la locura del cuerpo que llamamos cáncer.

En las diversas corrientes del psicoanálisis, una derivación, una línea de fuga del mismo la encontramos en la bioenergética, que estudia

los bloqueos energéticos inspirándose en la medicina china y permite distinguir que la relación de conflicto hace cuerpo y queda acumulado en determinado sector del cuerpo. Esto genera un malestar y un sufrimiento creciente degenerando en enfermedad propiamente orgánica. En suma, lo que podemos observar es que la relación de medio ambiente como hábitat, los vínculos afectivos, el modo de trabajo, las organizaciones en las que estamos incluidos y su división de trabajo, el entorno familiar, la capacidad cognitiva - el cómo resolvemos los conflictos-, el esquema corporal psíquico y su fluidez energética, la capacidad de goce y placer conforman una red de relaciones, autopoyéticas que conforman al sujeto humano. Esta manera de pensar se la denomina el paradigma de la complejidad.

Desde este paradigma los abordajes medicinales y de la salud tendrían que ser de características pluridimensionales, multidisciplinarias, interdisciplinarias transdisciplinarias y transculturales. Dicho esto, nos quedamos contentos, pero la realidad es totalmente otra. Lo mencionado anteriormente suena bien pero es solamente una declaración de principios. Quizás la imposición de este paradigma se lleve el siglo XXI.

La realidad es otra y es patética. El poder y como este se organiza y se distribuye el dinero - capital, son los analizadores de la situación real, que poco tiene que ver con la salud de las poblaciones. La realidad es que el campo sanitario se asemeja a una guerra interminable de intereses contrapuestos, en donde la población civil es un rehén de las circunstancias. Hemos denominado medicalización a los procesos de agenciamiento de un poder sedentario y omnicompresivo aliada a los sistemas estatales y las súper empresas de producción de medicamentos cuyo fin es la justificación de una medicina racional y científica,

negando que su manera de producción solo beneficia a una súper minoría de la población planetaria (Rodríguez Nebot, 2004). Por otro lado hay una desmedicalización creciente en cuanto a expropiación de la salud que los estados nacionales en sus crisis periódicas refrendan en su impotencia por distribuir adecuadamente sus saberes y sus practicas transformando el acto medico en una fantochada y por ahí están los remiendos que el mismo Estado realiza para paliar la situación de la extrema pobreza. Así como también desde lo marginal y no oficial, la gente en sus redes sociales intenta a través de otros métodos y apelando a las otras medicinas, resolver sus situaciones sanitarias.

Volviendo a lo nuestro y a partir de lo señalado anteriormente, los nuevos pensares hacen que en definitiva cada vez más vayamos abandonando esta concepción lineal, maquinica, para entrar en una paradigmática de una problemática de la red, esto es, todos los problemas tienen una conformación de red, en donde hay una serie de flujos de energía y de quantum, de lógicas diferenciadas que se acompasan entre sí, generando y produciendo determinados efectos, el sufrimiento, el dolor y el goce.

Esto se ha probado también en las investigaciones de punta, sobre todo en la neurobiología los trabajos de Maturana y Varela(1987) y otros apuntan a una concepción autopoietica y de noción integral de la red del fenómeno del cuerpo-mente.

Los avances en epidemiología, medicina social marcan las posibilidades de pensar al fenómeno del sufrimiento como algo dinámico y en red conectado a múltiples efectos y pensar en una policausalidad eferente, que permite diagramar y cartografiar los problemas del sufrimiento. En los sistemas neurológicos, la capacidad de compensación del propio cerebro a través de su enorme red neuronal, puede de pronto ante determinadas mutilaciones específicas solventar los gastos y los

costos por otro lado de la red, esto es que el cerebro se reinventa a sí mismo. También aun en las células más simples, aparentemente como más simples, observamos fenómenos complejos.

Hemos caído entonces en producir una nueva episteme, una nueva medicina que es una medicina de las complejidades. Obviamente que al estar muy avanzado y de punta en la investigación no se han desarrollado consecuentemente los dispositivos organizacionales de abordaje adecuados para este nuevo paradigma. Con esto queremos decir que los dispositivos organizacionales actuales: hospitales, policlínicas, equipos, establecimientos, etc., continúan con el paradigma cartesiano ya que hay numerosos intereses de capital y de poder en juego.

El doliente y la palabra

Ahora bien, uno de los aspectos esenciales del trabajo de las medicinas, es el contacto con los pacientes y las comunidades sufrientes. La medicina tradicional china, la hindú, la adyurveda, o los chamanes, se caracterizaban por un aspecto muy importante que era la escucha del paciente. Esto hoy aún se escucha fuertemente en los grandes médicos clínicos occidentales, la palabra del paciente. En este punto es fundamental la relación vincular que se establece, y por lo tanto el efecto transferencial que surge por parte del paciente hacia la figura del médico. También esto ocurre con el chamán, entonces aquel que consulta al chamán tiene un acto de creencia, entra en lo que Jacques Lacan (1973) denominaba la transferencia al sujeto supuesto saber, o sea el sujeto produce una transferencia, deposita una confianza desmedida en la imagen del chamán, considerándolo aquel que va a revelar el enigma de su propio dolor, de su propio enigma. Esta relación y su contenido entran

en una codificación semiótica socio-histórica-cultural y específica.

El dolor y la angustia tienen diferentes contenidos de acuerdo a la cultura de donde se produce la emergencia de la situación. Sin embargo hay algunos factores comunes: la escucha es uno de ellos. Pero el problema de la escucha es la interpretación de sentido que se le da a la palabra del paciente. Si el esquema de recepción es el de un cuerpo biológico, tenemos problemas. El gran aporte de Freud, es instituir como fundamental la palabra del doliente. Aporte que no se ha valorado en toda la extensión del ejercicio de medicina occidental.

Nosotros creemos esencialmente que hay un problema en la medicina actual tal cual se practica ahora, que es que hay muy poca escucha, salvo aquellos médicos de gran bagaje clínico y de gran experiencia clínica, que han aprendido que la escucha es lo fundamental. Hoy en día a veces nos encontramos con una medicina estadística, esto es, para tales dolores se implementan tales estudios, es casi como un programa del ordenador en donde entran determinados datos y se dice "bueno, porcentualmente tiene que ver con esto, puede ser esto", se aplica tal batería de propedéutica que va a reaccionar de determinada manera y esto va a permitir, solventar o resolver determinadas situaciones, en general ésta la estadística da que en un 80% de los casos se pueden curar con la aplicación de estos procedimientos. Este tipo de pensamiento, si bien es un pensamiento acorde a la modernidad actual, es un pensamiento que acompaña a manejar una masa, y no un cuerpo doliente y sufriente y menos a una persona y su contexto, ya que para el mismo se le juega el 100%, porque si entra dentro de ese 20% de pronto se muere, y este es el elemento esencial, el rescate básico, este es aspecto de lo humano. En definitiva la medicina no es una ciencia, si bien se apoya en ella, es una practica humana y por lo tanto, debe ser humanizada.

Pero volviendo un poco para atrás, decíamos que el paciente establece una relación eminentemente transferencial con el médico. El sufrimiento provoca una regresión psíquica a un estado no infantil, pero sí a la búsqueda de defensas del tipo infantil, por tanto el sujeto se pone a condición y a merced de la operatoria, sea del chamán, sea del médico, sea de la eminencia el profesor de la facultad de medicina. En este sentido lo que podemos ver es una estructura de transferencia, pero que además está reforzado desde la implicación de los sujetos por la estructura institucional, hay un saber institucionalizado que otorga poder y esto lo refuerza concomitantemente desde el campo semiótico de la cultura y de la organización de la misma. Es desde este soporte organizacional que se establece la relación de implicación. Que establece que todos los agentes se encuentran incluidos dentro del sistema implicativo de poder.

Por lo tanto tenemos, por un lado una transferencia afectiva, pero por otro lado una implicación cultural, y esto va a generar un encuentro específico en el cual se va a dar una determinada propedéutica, así como el sujeto que consulta al chamán, sabe que el chamán lo va a conectar con otro mundo, con otro mundo de sombras, con otros dioses, dioses pequeños, grandes, etcétera, y va a revelar algo del sentido de su sufrimiento, algo del sentido de sus sueños, algo del sentido de su potencia, o de su impotencia, o de aquello que lo problematiza. Es un mundo habitado por seres tanto naturales como sobrenaturales, y esto hace un efecto de lo que denominamos "de creencia".

El efecto de creencia entonces está totalmente sostenido por los dos vectores: la transferencia (saber) y la implicación (poder). Ahora bien, la creencia puede generar un efecto de sugestión; concretamente la sugestión es un proceso por el cual el sujeto realiza una gestión

interna, esta gestión interna puede ser salvarse como enfermarse, dolerle más o dolerle menos, porque la apreciación del dolor es secundarizada porque entra dentro de una estructura subjetiva. El sujeto puede llegar a anular el dolor. De cualquier manera entramos en un efecto de sugestión, la sugestión es aquello que permite que también se refuerce el sistema del poder del chamán o del médico. En este punto estamos en un punto netamente subjetivo, o sea estamos en lo que se denominaría, la psicología, la medicina del alma, la problemática psíquica.

Por otro lado estamos también sujetos al efecto de las grupalidades o sea que hay determinado grupo de pacientes que consumen enfermedades: consumen estos rasgos distintivos del enfermarse y hacen cuerpo en una identificación histérica voyerística que conforma un rasgo identitario. La sugestión ha devenido cuerpo en la seducción.

Nuevamente acá entramos entonces en los efectos de seducción que son inevitablemente marcados por la pauta de cierta neurosis histérica y de exigencias inductoras de la cultura, pero además marcados por la pauta de la propia iatrogenia maquina- inmanente al circuito hospitalario.

Aquí entramos también en el campo de la seducción, esta relación entre el médico y el paciente, nos encontramos con la enorme mercadotecnia en lo que es por ejemplo, el uso de las técnicas quirúrgicas para la estética corporal.

Sabemos que la cirugía estética ha surgido de la reparación de aquellos órganos, o miembros que han sido mutilados por las guerras, por accidentes, etcétera, es medicina estética reparatoria, reconstructiva. Pero ¿qué hay de un sujeto que decide cambiarse de sexo?, ¿qué hay de una mujer que decide achicar 20 centímetros su cintura, aumentar su busto?, ¿qué hay de un hombre que quiere sacarse las patas de gallo y su

prominente abdomen?, ¿qué hay con esa cultura? En esta cultura de la belleza estética o de la búsqueda de la felicidad y el goce, la medicina ocupa el lugar relevante del saber hacer las cosas, poniendo al servicio del consumo su técnica y su saber.

Las psicoterapias

Modernamente, en el imaginario colectivo las psicoterapias son algo supuestamente menor que la medicina. Evidentemente que el estatuto epistemológico de las psicoterapias no es para nada unívoco, asemeja más bien a un campo de poderes en permanente confrontación y de acuerdo a diferentes posicionamientos y corrientes teórico-técnicas. Las psicoterapias no son exclusivamente prerrogativa del ámbito exclusivo de la psicología, sino que también ocupan un lugar dentro de las medicinas. Podemos decir que las psicoterapias antiguas, primitivas, tienen que ver con ciertas prácticas que el chamán realizaba, o el brujo de la tribu también realizaba. También podemos definir que en la genealogía de las psicoterapias se encuentra el arte confesionario cristiano católico, podemos decir que en las genealogías de las psicoterapias se encuentran el trabajo de los druidas de Europa, los chamanes de Asia oriental, del centro de Asia, y también de los indios de Norteamérica y también los indios de Sudamérica. Estas son las genealogías antiguas de las psicoterapias.

Ahora bien, la psicoterapia es el estudio, investigación y acción terapéutica sobre la subjetividad; sobre sus formas de producción, su sufrimiento, el intercambio en el ámbito social, sus vínculos, su conformaciones, leyes propias y modus operandi de los sujetos que sufren y de los agentes de cambio cuya intención es transformar el sufrimiento.

En este sentido la medicina permanentemente ha tratado como de reglamentar y guardar cierta vigilancia epistémica sobre la psicoterapia, cosa que por un lado es positiva, pero por otro lado también tiene ciertos aspectos negativos en cuanto a que trata de conformar una visión de la mente del sujeto, a veces excesivamente biologicista o mecánica. Sin embargo estas son corrientes dominantes y específicas de la psiquiatría.

Sin embargo hoy, en el estado actual de las psicoterapias, podríamos definir dos terrenos básicos de dominación técnica: a) las que privilegian la palabra y b) las de acción.

Las psicoterapias que privilegian el habla, esto es la palabra. La gente necesita comunicar y hablar sus cosas, el gran descubrimiento freudiano es que la palabra cura, esto es, una palabra reprimida, una representación reprimida y por tanto hecha conciente, logra aliviar el sufrimiento del sujeto, su sanación y por tanto adquirir un tipo de conducta mucho más plástica. Por tanto estas técnicas son derivadas fundamentalmente de aquel viejo diálogo que se establecía entre el paciente y el médico, Freud le dio un encuadre muy específico, inaugurando lo que se llama el psicoanálisis.

Esto ha dado también otro tipo de corrientes, de percepción, condicionamiento y cierta morfología de lo que es la estructura mental, llevando a la conformación de diferentes corrientes, como el conductismo, el comportamentalismo, el cognitivismo, esto es, como nuestra mente se va organizando en diferentes funciones y operaciones cada vez más complejas, y que no solamente abarcan la problemática de lo inconsciente, sino también la problemática de la conciencia o preconscious.

Los modelos preconscious, modelos cognitivos, son fundamentales en el sentido de como hacemos nosotros para catalogar, examinar,

diagnosticar nuestro entorno. Todos nosotros, cualquier sujeto humano tiene lo que Bourdieu (1988) denominaba un habitus, esto es una capacidad de producir una suerte de taxonomía de la relación de percepción con lo que lo rodea al sujeto, y por tanto evacuar a través de una acción motriz el tipo de conducta adecuada frente a las percepciones de la realidad.

Hay otro tipo de corrientes psicoterapéuticas que van a privilegiar la acción, la escenografía, la puesta en acto y en movimiento de las problemáticas. Quizás uno de los grandes inauguradores de esto fue el fundador del psicodrama, J. L. Moreno (1974) en donde trabajó esta función de dramatizar los problemas y los conflictos, sean familiares, grupales, etcétera.

En realidad Moreno se inspira en algo que es terapéutico y que es muy antiguo: el teatro; el mismo nace como una función también médica, que permite aliviar el sufrimiento de la población, y a partir de las reglas que determinó Aristóteles en su poética, sobretodo en la tragedia: la catarsis. El fenómeno era que lo que se estaba viendo en el escenario era la dramática interna también de los espectadores, esto producía un fenómeno de identificación que los griegos llamaron mimesis, posteriormente una descarga, un abreacción: llanto o alegría. Ahora bien, Moreno trabajaba sobre la catarsis de integración, aquella catarsis que no solamente generaba un efecto abreactivo de llanto, sino que el sujeto comprendía la situación que lo rodeaba y podía encontrar a través de su propia acción espontánea ciertas soluciones a los conflictos que lo albergaban, y por tanto sentirse mejor, más saludable, y por ende la disminución del sufrimiento y del dolor psíquico.

Hoy en día las psicoterapias han estallado, estallado en el buen sentido, hoy se detectan alrededor de 250 técnicas psicoterapéuticas, acordes algunas a determinados cuadros gnoseográficos de la

psicopatología, y otras que abundan en diferentes síndromes. Podemos hoy concretamente decir que la multitud de técnicas psicoterapéuticas obedece también a la diversidad y a la multiplicidad, de la subjetividad y a los contextos de producción, culturales, sociales e históricos.

También nos encontramos ante el hecho de que determinadas enfermedades psíquicas se han puesto de moda, seducción de por medio: anorexia, bulimia, ataques de pánico, depresión etc. La OMS considera a la depresión como uno de los males del siglo - hay que tener en cuenta que la extrema pobreza es uno de los factores más influyentes en dicha patología -. De cualquier manera la insistencia nuestra es que estos cuadros no se pueden abordar como si fueran esencias humanas, ya que no lo son. En realidad son construcciones apasionadas del hacer de lo humano, pero con un referente muy claro, que es el momento social, familiar, histórico en que se producen, generando un territorio de existencia de los agentes involucrados. En definitiva se construyen en espacios del imaginario social consistente de acuerdo a una cultura específica. A esto hay que agregarle los efectos del mundo globalizado que no escapa a la función anómica de la seducción.

Este estallido de las nuevas técnicas psicoterapéuticas, no obedece exclusivamente a la diversidad de la subjetividad ni a los efectos globales, también tiene un contenido mercantilista y de agenciamiento de poder. Hay muchos autores que arman supuestas síntesis superiores y después pasan a cobrar el copyright y lo que en realidad están haciendo son ensambles de diferentes corrientes psicológicas con unas técnicas perfectamente adobadas, sacadas de aquí y de acuyá, etc., y arman un nuevo pandemonio técnico y le inscriben un nuevo nombre. En realidad, modernamente hay 4 o 5 corrientes fundantes que conforman paradigmas sólidos. El resto son variaciones sobre el tema; es como en el blues: lo

hay buenos y los hay horribles.

Desde nuestro enfoque la psicoterapia es una artesanía, en el mejor sentido de la palabra artesanía. Es un arte muy singular y desde nuestro enfoque es para el usuario o el que consulta. Es como un traje a medida, en donde los encuadres y las técnicas deben de emerger de las cualidades del psicoterapeuta y la demanda del sujeto. Por lo tanto las tecnologías deben de ajustarse a la situación de demanda y no imponer por vía de Porra, como diría L. Da Vinci, o dominio del saber del técnico, que sería una forma mas de subalternidad o de adaptación pasiva. Las psicoterapias en el entendido del socioanálisis deben de producir un espacio para el desarrollo de las condiciones de auto-transformación que el sujeto necesita para liberarse del dolor. Esto ya lo hemos desarrollado en otros artículos y libros y lo hemos definido como la Clínica Móvil (Rodríguez Nebot, 1995 y 2004)

Esto no quita que se desarrollen investigaciones empíricas sobre la eficacia y aciertos de la misma, guardando también la distancia sobre el uso político de la misma; sobre todo cuando el Estado a través de las corporaciones de seguros médicos quieren diagramar y controlar el trabajo psicoterapéutico.

Para el socioanálisis y su desviante clínico- algo así como Klinamen- el paradigma de la complejidad es el dominante. La concepción es la articulación y conexión de lo mentalcorpo, asumiendo una ecología pluridimensional, que re-acciona en el goce, el placer y el dolor.

El dolor y el sufrimiento, la angustia, no es exclusivo del cuerpo biológico, sino que también lo es de la mente en el sentido clásico de este término. Nuestra apuesta es a la noción de mental-corpo o como dice Varela (2000) el cuerpo encarnado. Es muy clara esta apreciación clínica en las psicosis. En ellas se observa el hecho de una disociación

o fractura de la imagen corporal, que plantea como nodo de acción el devenir del delirio y de la alucinación. Siguiendo las investigaciones de G. Pankow (1974) y J. Lacan (1981), estas hipótesis dan luz sobre esta conformación y nos dan la pauta de las formas en como se construye la imagen corpo-mental de los sujetos. La transformaciones venideras de los desarrollos nocionales y técnicos surgirán de estos paradigmas actuales y que remontan su genealogía y su reconocimiento a las Otras Medicinas.

Bibliografía

- Bourdieu, P. (1988) *Cosas Dichas*. Buenos Aires: Gedisa.
- Eliade, Mircea ([1944] 1976) *El chamanismo*. México: FCE.
- Lacan, J. (1981) *Le Seminaire. Livre 3*. Paris: Seuil.
- (1973) *Le Seminaire. Livre 11*. Paris: Seuil.
- (1966) *Ecrits*. Paris: Seuil.
- Maturana, H.; Varela, F. (1987) *Autopoiesis and Cognition: the realization of the living*. Boston: Reidel.
- Moreno, J. L. (1974) *Psicodrama*. Buenos Aires: Horme.
- Morris, David (1991) *La cultura del dolor*. Santiago de Chile: A. Bello.
- Najmanovich, Denise (2005) *El Juego de los vínculos* Bs. As.: Biblos.
- Pankow, G. (1974) *El hombre y sus psicosis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Piaget. J. ([1964] 1971) *Seis Estudios de Psicología*. Barcelona: Barral.
- Reich. W. (1974) *La Función del Orgasmo*. Buenos Aires: Paidós.
- Rodríguez Nebot, Joaquín (2004) *Clínica Móvil: el socioanálisis y la red*. Montevideo: Psicolibros.
- (1995) *En la Frontera*. Montevideo: Multiplicidades.
- Rodríguez Nebot J.; Portillo J. (comp., 2005) *La expropiación de la Salud*.

Montevideo: Nordan.

----- (comp., 1993) *La Medicalización de la
Sociedad* Montevideo: Nordan.

Varela, Francisco (2000) *El fenómeno de la vida*. Santiago de Chile:
Dolmen.

Nuestros cuerpos

Ricardo Landeira

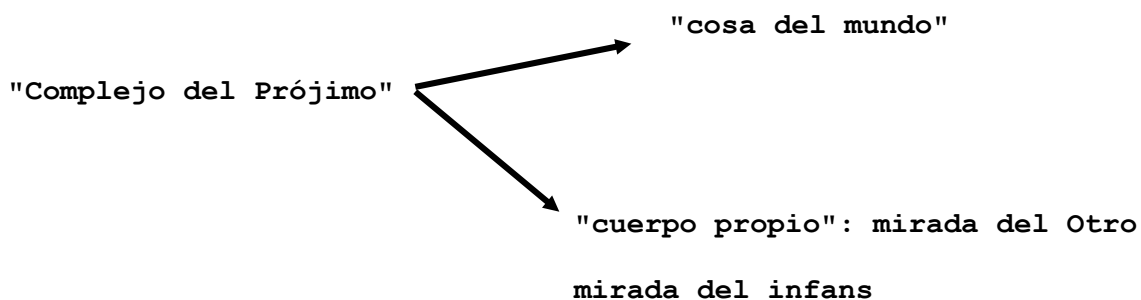
Mi cuerpo, el del otro

Freud nos dice en su "Proyecto de Psicología", que inicialmente, nuestro cuerpo es del Otro:

"Sobre el prójimo, entonces, aprende el ser humano a discernir. Es que los complejos de percepción que parten de este prójimo serán en parte nuevos e incomparables - p. ej., sus rasgos en el ámbito visual-; en cambio, otras percepciones visuales - p. ej., los movimientos de sus manos - coincidirán dentro del sujeto con el recuerdo de impresiones visuales propias, en un todo semejantes, de su cuerpo propio. . ."

Por lo que Freud concluye lo siguiente:

"Y así el complejo del prójimo se separa en dos componentes, uno de los cuales impone por una ensambladura constante, se mantiene reunido como una cosa del mundo, mientras que el otro es comprendido por un trabajo mnémico, es decir, puede ser reconducido a una noticia del cuerpo propio" ([1895] 1982: 377) .



Freud señala que a través de diferentes inscripciones mnémicas se incorpora como cuerpo propio eso que llama el "complejo del prójimo". Si lo leemos a la letra, vemos que son "los complejos de percepción que parten de este prójimo", se trata de la mirada del Otro, la que es integrada en forma de marcas mnémicas que se enlazan al recuerdo de "impresiones visuales propias". Consecuencia de esto es una "noticia del cuerpo propio"([1895] 1982: 377).

□Esta mirada que al infans le viene desde el prójimo, digamos en términos lacanianos, la mirada del Otro primario, es inicialmente diferente de la propia mirada?. Si la mirada sólo tiene efecto en el sujeto cuando lo marca, las inscripciones de una y otra mirada se diferencian en la psique en el tiempo constituyente?.

Dónde estaba ahí el límite entre lo que el infans ve en el espejo y ese cuerpo del Otro que le fue dado?

□Dónde estaba ahí el límite de una estructura y de otra? □Cómo imaginizamos los límites de la estructura del niño, si ella misma integra inicialmente al Otro primario en aquello que le es dado?.

Sabemos que la estructura nodal de un sujeto, no está ahí desde siempre, anudada o desanudada. Sino que se va enlazando a partir de una relación inicial con el Otro. El Otro es tanto el iniciador sexual, en la medida que lo faliciza a través de experiencias de goce, como quien lo marca; estas marcas son los estigmas de la acción de lo pulsional del Otro en el cuerpo del niño.

Así están presentes, el cuerpo del Otro, los diferentes agujeros, el movimiento pulsional, el deseo y la falta de objeto, en relación a la posición en que va a ser colocado el niño.

Preguntémonos topológicamente:

□¿Qué agujero en el Otro está vistiendo ese cuerpo que le es propuesto al infans?, Con qué tipo de huella o escritura de la estructura materna está enlazado?.

Demos un paso más, la posición real del niño ante el Otro surge de los diferentes enlaces en que es colocado por la heterogeneidad de elementos de la estructura del Otro. Así se comienza entre lo ilimitado y los límites, y aún más, entre lo finito y lo infinito.

Pero sosteniendo que en la clínica lacaniana se trabaja con los tres registros y sus anudamientos. Y no la de uno sólo de ellos. Los tres son equivalentes, tanto como heterogéneos El trabajo en psicoanálisis ha llevado fundamentalmente a la lectura significativa de la imagen, es decir, a la significación de lo Imaginario a través de lo Simbólico. El modo princeps de su realización en la clínica, es el abordaje que se hace en el sueño, como dice Freud en "El trabajo del sueño":

"El contenido del sueño está dado como **una escritura en imágenes**, cuyos signos deben ser transferidos uno por uno a la lengua de los pensamientos del sueño, se incurriría, sin duda en error si se quisiera leer estos signos según su valor de imagen en lugar de hacer según su relación entre signos"
([1899] 1979: 285)

Esto es lo que toma Lacan, cuando en "La instancia de la letra . . ." nos dice que:

"Las imágenes del sueño no han de retenerse si no es por su valor de significante, es decir por lo que permiten deletrear del "proverbio" propuesto por el rebus del sueño"([1957] 1977: 195).

Estamos entonces en lo que es el anudamiento de lo Imaginario por lo Simbólico, donde las imágenes forman una escritura, una *Bilderschrift*, una escritura en imágenes, donde la imagen *Bild*, es en realidad la "*Bildliche Darstellung*", una representación en imágenes. Es la representación en imágenes de las palabras que no figuran en lo manifiesto.

Lo "enteramente imaginario"

Esta es la base del planteamiento freudiano en relación al llamado trabajo del sueño, *Traumarbeit*; pero también encontramos en los textos de Freud que en la estructura de un sujeto las imágenes no son originariamente escritura.

En el texto "Sobre el sueño" de 1901, aparece que:

" Entre el material psíquico de los pensamientos oníricos se encuentran, en general, recuerdos de vivencias impresionantes - no es raro que de la primera infancia -, que, por tanto, en sí mismas han sido aprehendidas como situaciones de contenido casi siempre visual.... La situación del sueño no es a menudo más que una repetición modificada, y complicada por intercalaciones, de una de esas vivencias impresionantes..."

(pp. 641 - 642)

Acá tenemos que aún en los sueños, lo originado en imágenes, es producido en imágenes y concatenado posteriormente con las palabras; dicho en nuestros términos, es aquello que de lo Imaginario en su anudamiento con lo Simbólico, es posible integrarlo en una escritura.

Quince años después de ese texto, en las "Conferencias de

introducción al psicoanálisis", Freud retoma esto, y nos dice en la Conferencia 11^a que:

"... nuestros pensamientos proceden de imágenes sensoriales de esa índole; su material primero y sus etapas previas fueron impresiones sensoriales, mejor dicho: las imágenes mnémicas de estas. Sólo más tarde se las conectó con palabras y estas, después, se ligaron a pensamientos" ([1915] 1978: 165)

Está claro que existe también el origen imaginario de los elementos que se integran en el sueño y que son articulados como una escritura en imágenes. Pero tenemos la otra dimensión de lo Imaginario, aquella donde se cuelga lo Real, aquella de la que habla Lacan el 26 de enero de 1971 dando una Respuesta a Marcel Ritter sobre lo "Unerkannte", lo que llamamos lo no-reconocido:

"... hay en el sueño mismo **el estigma**, puesto que el ombligo es un estigma. Es un estigma por donde . . . conserva una traza que se confirma ahí al nivel mismo de la simbolización" ([1975] 1980: 126)

Acá emplea la palabra **estigma** para nombrar esa traza integrada en el sueño, que no se concatena con los significantes, y que surge de lo primario. Lo decimos en nuestras palabras, *está presente en la estructura y en determinado momento es activada.*

"... en el estado actual de las cosas, es ahí entonces tal vez que se puede admitir una revisión, una revisión posible, es que al fin de cuentas...este ser que nosotros caracterizamos por tener la palabra,..." ([1975] 1980: 126)

Les pido que presten atención a lo que sigue, porque es la clave de lo que estoy proponiéndoles:

"...al nivel de su Real, que ahí es el tercer término, contrariamente a lo que uno puede creer, es como formando imágenes, es decir enteramente imaginario, que el cuerpo subsiste"([1975] 1980: 126)

Esto es lo que escribimos en lo imaginario en el nudo borromeo.

Nuestros cuerpos en el nudo borromeo

Con la topología y el nudo borromeo en los últimos textos de Lacan, el cuerpo es tanto la imagen del cuerpo $i(a)$, como el objeto a y sus enlaces; y es también un término operatorio de eso que cada una de las nominaciones de Real, Imaginario y Simbólico se soporta de un cuerpo.

Como dice en el seminario de "L'insu. . ." el 16.11.76: *"Hay un cuerpo de lo imaginario, un cuerpo de lo simbólico, es la lengua y un cuerpo de lo real, que no sabemos como sale"*²⁰

Así como lo que llamamos "cuerpo" es un término operatorio que nombra a la vez diferentes elementos, por el término de madre o del Otro primario, nombramos para un niño tanto el encuentro con una heterogeneidad de elementos, como las consecuencias del mismo en su estructura.

En este tiempo primero por la incidencia en la estructura del niño, el Otro no es Uno, no es el Uno del deseo. Muchas veces se pasa erróneamente del concepto llamado "deseo del Otro", a un Otro pensado como Uno, desde el deseo.

²⁰ Lacan, J. Seminario de *"L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre"* del 16.11.76. (desgrabación inédita)

En estas ligazones entre la estructura del Otro primario y la del niño, ¿dónde está el límite?, es uno de los registros con respecto de los otros?, o dicho de otra manera, ¿qué va a realizar los límites en esta constitución?.

El niño va a sostener como suyo, aquello de lo que se apropió como condición de anudamiento de la estructura y a partir de ahí, de diferentes maneras, va a querer salir "de eso que - ahora - es él". Quiero señalar que en esto que llamamos la apropiación, hay varios tiempos:

1) El primero es el tiempo inicial de la marca desde el Otro. De los estigmas que van a constituir las diferentes inscripciones.

2) Luego la significación que se produce entre las marcas primarias y aquellas que le van sucediendo, y que van a estar signadas por las primeras. Freud dice esto del modo siguiente:" (...) Tú sabes que trabajo con el supuesto de que nuestro mecanismo psíquico se ha generado por estratificación sucesiva, pues de tiempo en tiempo el material preexistente de huellas mnémicas experimenta un reordenamiento según nuevos nexos, una retrascipción (Unschrift)".

Y agrega algo que yo también sostengo: "Lo esencialmente nuevo en mi teoría es, entonces, la tesis de que la memoria no preexiste de manera simple, sino múltiple, está registrada en diversas variedades de signos" ([1896]1982: 274).

Subrayo que él plantea diversas variedades de signos, no dice múltiples o varios signos.

3) Y el tiempo en el cual el sujeto se reconoce en sus escrituras, se nombra con el nombre del Otro, el que le fue dado, se reconoce en una imagen del Otro, dice querer lo que el deseo del Otro marcó en él, y así

sigue ...

Pongo énfasis en que la apropiación no comienza en el tiempo de reconocimiento de una identidad propia, sino en el tiempo inicial de constitución, de marca. Todas las etapas siguientes están determinadas por las marcas primeras.

He observado en trabajos clínicos que muchos pacientes neuróticos aún sosteniendo una imagen corporal anudada, presentan una cierta oscilación o vacilación con relación a su cuerpo. Algunos de ellos tienen también síntomas fóbicos centrales, donde aparece claramente un temor, mas bien un pánico relacionado con un cuerpo que no se sostiene y con fantasías de "ser tragado por el Otro" o de "perderse en los espacios abiertos"; donde el síntoma pareciera en el límite, enlazar un cuerpo que "pierde consistencia". Ahí la angustia dice de la nada, de un anonadamiento de la estructura, porque se sitúa en relación con el agujero más radical.

Estas situaciones en su particularidad alumbran lo que desde hace tiempo venimos desarrollando, al tiempo que nos advierten que clínicamente no basta con plantear que un sujeto ha estructurado especularmente su cuerpo, y que *este cuerpo, se introduce en la economía del goce por la imagen del cuerpo*.

Aunque esto sea para él constituyente; es necesario ir más allá, justamente a lo que nos es desconocido de los enlaces del mismo. Lacan dice en "Encore" que :". . .lo que hay bajo el hábito y que llamamos cuerpo, quizá no es más que ese resto que llamo objeto a. Lo que hace que la imagen se mantenga es *un resto*." ([1972] 1981: 14)

□Qué es lo que hace ahí de límite de la operación?, □Tenemos que considerar inicialmente lo ilimitado de la estructura de un sujeto?.

Como dice Lacan en "La lógica del fantasma" (31.5.67): "*El cuerpo*

mismo, es originalmente ese lugar del Otro, en tanto que es ahí donde, originalmente, se inscribe la marca en tanto que significante".²¹

Es que el sujeto se apropia aún sin saberlo, tanto de esa imagen, como de las marcas pulsionales del Otro a ella asociadas, que dicen de los agujeros de la estructura del Otro.

Recuerdo otra cita del Lacan de "La lógica del fantasma" (10.5.67):
*". . . es de entrada el cuerpo, nuestra presencia de cuerpo animal, que es el primer lugar donde poner las inscripciones, el primer significante."*²²

Es sobre esto que se instala una amnesia difícil de levantar, la que sin embargo no termina de ocultar el inicio de una estructura también heterogénea en el infans.

Es que el infans es colocado en una posición tal, que va a tener que sostener la convergencia de múltiples y heterogéneos enlaces con la estructura del Otro.

□El desconocimiento que se instaura tanto en el estadio del espejo, como a partir de la primacía del falo marcan un límite imaginario, el del propio cuerpo, a lo que es ilimitado?

Es de la mano de la fobia, de la fobia más radical, que nos asomamos a una ventana que nos muestra un exterior peligroso, causante las más de las veces de un horror insoportable.

Sostenemos como lo hace Lacan que ese espacio es una dimensión de lo imaginario, digamos que lo imaginario en nosotros se extiende conformando el espacio que nos rodea. Esto siempre es así por lo que el Äußeres freudiano, lo externo, y el Inneres, lo interior, se despliegan para un sujeto topológicamente poniendo en juego los diferentes registros.

²¹ Lacan, J. Seminario "La lógica del fantasma" (31.5.67): (desgrabación inédita)

²² Lacan, J. Seminario "La lógica del fantasma" (10.5.67): (desgrabación inédita)

Por lo que, como todos sabemos, esa poca realidad, la de nuestro fantasma es a la que me refiero, es la que le va a dar diferentes significaciones. Las que por supuesto no están alejadas de esos cuerpos a los que nos aproximamos de diversas maneras a través de su producción en palabras y en imágenes. Sino que el espacio no es otra cosa que una extensión de esos mismos cuerpos.

Pero así como esta contemporaneidad de los diversos cuerpos en uno, encuentra un límite en la falta de cuerpo que produce el agujero; en relación con su extensión, el llamado, espacio, hallamos una situación similar que es importante señalar.

Recuerdo lo que dije en el seminario "¿Qué quiere una mujer cuando eso no es todo?": "La femineidad, que para toda mujer está más allá de su estructura, no puede ser interrogada sino desde ella. Esa es la paradoja"

Haciendo ese pié en los textos de Freud, estamos en condiciones de decir primeramente que debemos decir que existe una diferencia: entre "ser un organismo" o "tener un cuerpo". Porque se marca un camino: el que va del goce primario a la sexualidad. Esto marca el pasaje de un cuerpo a otro en el mismo sujeto.

Entre dos goces

Para pensar esto tenemos que articular los conceptos de deseo y de goce, y también, el concepto de castración.

Hay una frase capital de Lacan que nos va a servir de llave maestra para lo que queremos abrir. Y es la que plantea en la última frase de su texto "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano", en septiembre de 1960: "La castración quiere decir que es necesario que el goce sea rechazado, para que pueda ser alcanzado en la

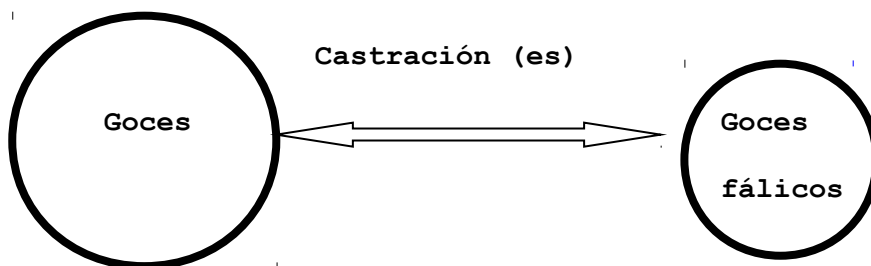
escala invertida de la Ley del deseo" ([1960] 1977: 338).

Frase conclusiva y en cierto modo resistente un rápido entendimiento. Detengámonos un poco en ella, es necesario que el goce sea rechazado a partir de la acción de la castración, para que éste, el goce, pueda ser alcanzado en la escala invertida de la Ley del deseo.

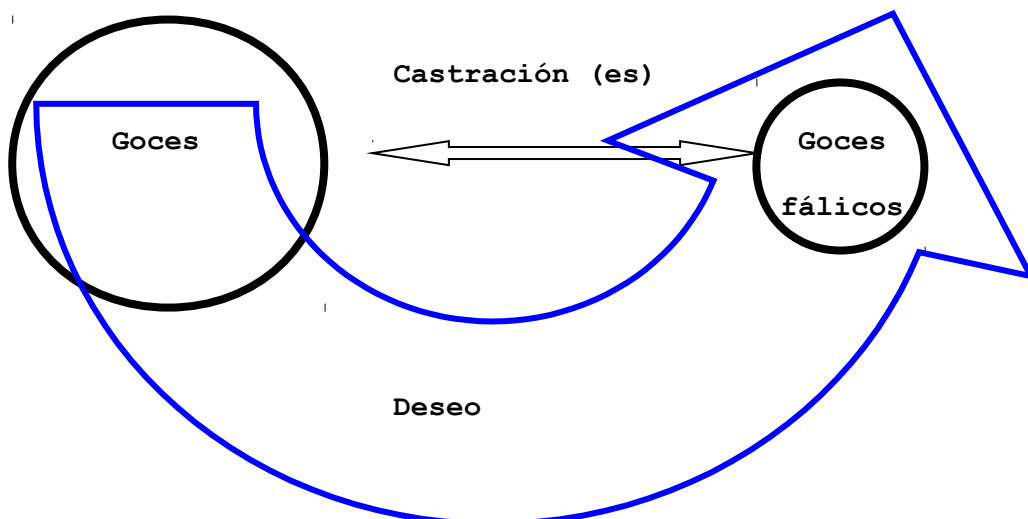
Hay por tanto un goce rechazado a través de la castración y un goce integrado en lo que Lacan llama ahí, la Ley del deseo.

La castración por tanto, al rechazar al goce que por su acción se vuelve incestuoso, no se trata de otra cosa, separa un poco de goce que luego se va entramar en la producción del deseo. Oigan en ello que el deseo cuya causa la ubicamos en el objeto a, necesita la realización de la castración para anudar entre dos goces.

Dos goces diferentes, la castración y el deseo.



Y dijimos que de ello parte el deseo



¿Pero es que podemos hablar de un goce?

De ninguna manera, el hablante-ser pasa casi toda su vida entre dos goces.

Y me parece que esta concepción de una *vida entre dos goces*, mejor aún, entre *dos tipos de goces diferentes*, ya que a ello me refiero, define el lugar adonde quiero llevarlos.

La castración es un hacedor de este, "*entre dos goces*", en cambio el deseo es un articulador, *un enlazador entre dos goces*, y agrego también, *entre dos goces y una falta*.

Es la metáfora paterna la que convierte al goce en el cual está el sujeto, en un goce incestuoso, pues lo relaciona con el llamado Deseo-de-la-Madre (que en la estructura es una marca y un goce) a partir de la acción de un Nombre-del-Padre (que es un significante cualquiera, a condición que nombre y litoralice el goce).

Momento en que un goce se convierte en otro goce diferente. Sabemos que a partir de allí nada va a ser igual. Piensen en Edipo, él "no sabía" que se estaba enfrentando a muerte con su padre y "tampoco sabía" que se estaba acostando con su madre. Hasta que lo supo, de ahí surgieron todas las pestes y todos los sufrimientos.

¿Qué dice Lacan respecto a los goces?. Lacan comienza a hacer una distinción esencial, en el año 1973: Desde la primera reunión del seminario "Encore", Lacan nos plantea el término de Goce como distinto a la vez del Lust freudiano (placer o deseo) y del concepto de satisfacción. El goce dice Lacan, es eso de que habla el derecho: gozar de una cosa, es poder usar hasta abusar - abuso que el derecho, tiene la ambición de limitar. El derecho reglamenta el goce limitándolo a las fronteras de lo útil ([1972] 1981: 11).

En nuestra lengua española, goce y placer, parecen recubrir los

misimos significados. Satisfacción, goce y placer se usan en ocasiones de manera indistinta.

En el psicoanálisis lacaniano el Goce se define, al contrario del placer, como eso que se opone a lo útil: es, dice Lacan, eso que no sirve para nada. Se plantea como una instancia negativa que no se deja llamar ni a la ley del principio del placer, ni a la de autoconservación, ni a la necesidad de descargar la excitación.

Con ello estamos diciendo que este goce no es sexual, no responde a sus principios. La idea de Lacan es que el goce sexual es por sí mismo una limitación del goce general. Y hace de límite porque depende del significante, es el efecto el significante que introduce la dimensión sexual en el ser humano.

¿Es la castración la que nos impide gozar?

Lacan no lo cree y yo tampoco, él demuestra en la "Subversión del sujeto . . ." que es al contrario, pues es gracias a la castración que el registro del goce sexual nos es abierto. Corrige así la concepción, según la cual, se prestaba el desarrollo freudiano de Tótem y Tabú. Donde el mito freudiano parece indicar, que solo aquél que no está castrado, a saber el padre primitivo, puede gozar, en el sentido que él puede poseer todas las mujeres; en cuanto a los hijos, se ven divididos entre la envidia de gozar como el padre y la creencia de ser castrados por él.

En la concepción freudiana es entonces el complejo de Edipo y el complejo de castración que ahí se integra, quienes hacen barrera al goce. Lacan encuentra el medio de sortear el impase complejizando la noción de goce.

En la "Subversión del sujeto. . ." plantea que es necesario distinguir dos tipos de goce, y que en este contexto, el goce que Freud atribuye al padre primitivo no puede ser identificado al goce sexual

propriadamente dicho. Este aparece en efecto como un corte operado en el campo del goce que será, primordialmente, una cuestión del ser como tal.

De este goce del ser, el significante del falo tiene por efecto separarnos, abriéndonos por este corte el campo de un nuevo goce, que no está más ligado al ser sino al semblante. Existe un goce correlativo al ser, a este ser que queda en falta con relación al significante y al modo de existencia del sujeto de la cadena significativa. Este goce se manifiesta la mayor parte del tiempo *"en souffrance."*

Este goce del ser no es el goce sexual. Al goce sexual no entramos por el ser, sino por el significante.

El significante del falo introduce así una división del goce. Revelando una doble función: por un lado, interdicta el goce, por el otro, lo permite. Es por lo que Lacan plantea en la última frase de su texto sobre la "Subversión del sujeto. . ." que ya les he recordado: *"La castración quiere decir que es necesario que el goce sea rechazado, para que pueda ser alcanzado en la escala invertida de la Ley del deseo"*. ([1960] 1977: 338).

Ahora estamos en condiciones de leer la frase, pues el goce interdicto por el significante es el goce infinito, aquel que Freud supone al padre primitivo.

La dialéctica de estos goces y cuerpos aparece ejemplarmente en el cuerpo femenino.

El cuerpo de una mujer

El cuerpo llamado femenino se define por ser, por una parte al menos, fuera de saber, dado que ninguna articulación significativa permite responder de la diferencia que la anatomía nos indica; como si el cuerpo

de la mujer, se presentara parcialmente a la manera de un objeto hipocondríaco.

Encuentro que hay un real orgánico en torno al cuerpo de la mujer, que no tiene inscripción; y cuando se lo piensa desde lo Simbólico aparecen las condiciones negativas de lo fálico, para designar eso que es innombrable.

Lo importante de esto es que la histérica, no cesa de producir la demostración de esta dialéctica: si ella reprime, esta represión no es jamás completa y el retorno de la misma termina por hacer surgir un innombrable, un no-reprimible, que testimonia de un fracaso, o de un límite de la sexualización.

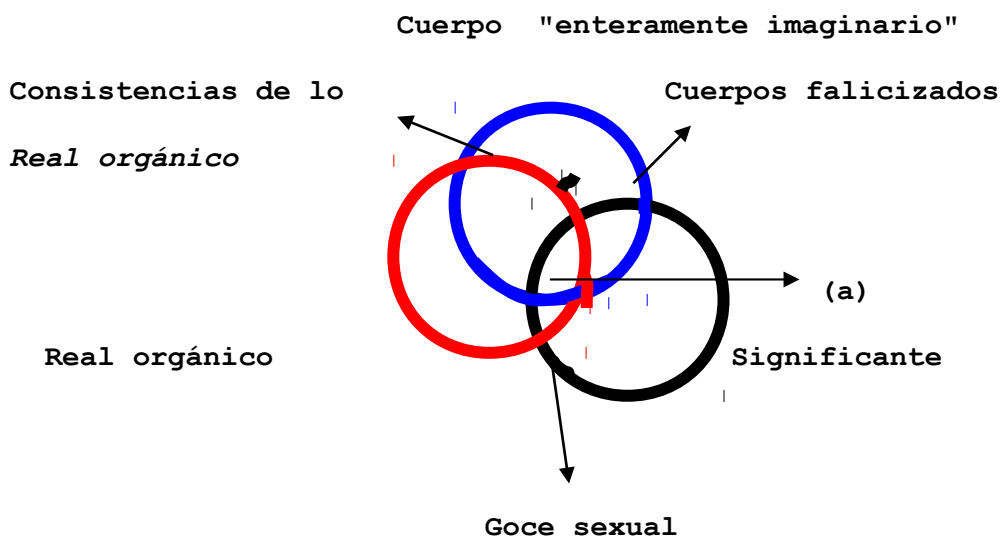
Creo que la pregunta "¿Qué quiere una mujer?" que Freud no cesaba de repetirse, nos interroga en relación a lo que ocurre con todos los hablante-seres. No es posible para nadie sexualizar la totalidad de su cuerpo. Siempre hay un resto que queda como un no-nombrable orgánico, que es indecible y esto es lo que la histérica denuncia mejor que nadie. No existe un ser que sea todo-fálico.

Lo vemos continuamente en la clínica, donde junto con síntomas conversivos, aparecen otros que tocan al cuerpo real en tanto que órgano, como un no simbolizado.

Eso que Freud encuentra es el cuerpo después que se hizo la disección: pedazos de carne, había partes de su cuerpo que no eran más que pedazos de carne, una carne que tenía un sufrimiento que era diferente al de otras partes.

Anudando los cuerpos

Por ello la inserción de una función de la imagen corporal entre el proceso significativo de la represión y lo Real del organismo toma toda su importancia.



Sabemos, porque ellas nos han enseñado, que las histéricas no se sienten jamás suficientemente cubiertas con esta imagen corporal, como si este vestido imaginario amenazara siempre a abrirse sobre la realidad repugnante de un cuerpo que ella no puede reconocer como tal.

Es cuando la carne puntúa bajo la ropa, bajo el maquillaje o bajo la máscara de la seducción, que la histérica se encuentra repugnante, fea, reducida al estado de un alimento.

La mujer nos pone de sobre aviso en relación con nuestra construcción corporal:

1) un tiempo especular de constituir una imagen corporal sobre lo real orgánico.

2) tiempos sucesivos de sexualización, donde los significantes atraviesan el cuerpo.

3) una imagen corporal que no cubre lo suficiente, y que

4) deja aparecer lo real del cuerpo desexualizado y a la vez un resto y un vacío.

La carencia en el punto de apoyo en una identificación específicamente femenina - es decir otra que fálica - hace que la imagen corporal en una mujer no pueda vestir y erotizar completamente lo real del cuerpo.

De ahí su posición ante el Otro, cuando dirige su demanda.

Esto que les estoy planteando nos lleva a referir que la mujer se siente aprisionada en el fantasma masculino. La histérica va a intentar reparar al Otro, va a sacrificar su vida personal *no para recibir el falo del Padre* como Freud lo plantea a través de la "Envidia del Pene", sino para obtener otra cosa que el falo: un signo que la funde en una feminidad al fin reconocida. He aquí uno de los puntos lógicos, en que se manifiesta el impase de Freud.

Lacan en "La significación del falo" dice: "es por ser el falo, es decir el significante del deseo del Otro, que la mujer va a rechazar una parte esencial de la feminidad, especialmente todos sus atributos, en la mascarada" ([1958] 1977: 281).

"Ella quiere ser deseada al mismo tiempo que amada", por eso que la imagen de su cuerpo:

- debe a la vez enmascarar y sugerir
- debe recubrir lo Real por donde el cuerpo se liga al órgano y al objeto del fantasma masculino.
- y sugerir la presencia, más allá del velo, de una feminidad misteriosa.

Los hombres sabemos, que una "verdadera mujer", es aquella que puede sostener la feminidad como un secreto.

Como su secreto.

En su artículo "La feminidad", Freud ([1932]1979: 105) decía que lo femenino era para él un enigma y agregaba que para las mujeres también.

Como el enigma de los egipcios, que era también enigma para los egipcios.

Pero en su basculación la histérica se consagra a denunciar el defecto de una identidad femenina y la ausencia en el Otro de un significante del sexo femenino. Y él es el padre, insuficiente e impotente por definición.

La mujer se asusta de eso que hay bajo la máscara de la falicización, no hay ahí sino "eso", es decir, lo real desexualizado a que se puede reducir el cuerpo humano. En respuesta, ella produce un exceso de sexualización del cuerpo imaginario, los que llamamos "cuerpos falicizados".

No hay cuerpo totalmente desnudo, cuando lo cubre la belleza. La estética de lo corporal, pasa por tener algo para ponerse arriba, aún en la desnudez y esto, como lo venimos sosteniendo sólo se consigue a través de la mirada. Justamente porque la belleza está en la mirada.

La pantalla es nuestro real orgánico

Tenemos que insistir que no hay imagen, sin una mirada que la produzca, por aquello de que una imagen es lo que una mirada produce en otra mirada. Pero convengamos que la producción de la mirada siempre es sobre una pantalla.

Lo que se vuelve importante, pues la pantalla al sostener la imagen, se realiza, se forma o se conforma con esa imagen.

Y tenemos que decir que los elementos heterogéneos de la estructura, utilizan diferentes pantallas, de acuerdo a lo que se va a

representar.

No vean en esto que les estoy diciendo, algo demasiado sabido, ya que se trata de la posibilidad que tiene una mujer de vestir lo orgánico, con algo que lo cubra desde una imagen que guarda relación al otro. Hay que vestir lo real orgánico. O como dice una analizante, cuando se arregla para salir, "me tengo que producir".

¿Qué es lo que está produciendo?

En esta acertada frase, dice que a más de tener un cuerpo, es necesario producir un acto más para que el mismo pueda entrar en el juego de la seducción, un acto que lo invista como un cuerpo deseable, admirable, querible.

Y este ropaje no es otro que el que está en juego a través de la mirada a partir del juego amoroso.

No se trata por tanto de la realización de una necesidad, sino de conseguirse un cuerpo para ponerse, un cuerpo que guste.

Hay por tanto en el propio cuerpo, al nivel de su arreglo y vestimenta, una primera pantalla, sobre la que no dejamos de proyectar, las imágenes de nuestro cuerpo falicizado.

Los indígenas de diferentes partes del mundo siempre lo supieron, pintaron y adornaron sus cuerpos, para las danzas eróticas, como apronte para la pelea, para las celebraciones. Así su cuerpo aparecía deseable, temible o admirable.

Untarse con la sangre de un animal feroz, daba al guerrero su poder y agresividad, a la vez que lo exhibía haciéndole señas al otro.

Las plumas de las aves siempre tuvieron que ver, tanto en el adorno de la cabeza como del cuerpo, con el deseo de volar, de migrar, con la libertad y con relación a las grandes aves, su fiereza y fuerza. De ahí tanta nominación entre los indios en relación con las águilas.

Aunque manifiestamente podamos decir que se pintaban **el** cuerpo, y en esto estamos indicando lo que hacía de pantalla, ellos se estaban pintando **un** cuerpo.

Y este pequeño cambio entre pintarse el cuerpo y pintarse un cuerpo, nos da toda la importancia a lo que queremos destacar de las pantallas. Porque podemos decir radicalmente, que no pintamos "nuestro cuerpo", sino que en nuestro organismo pintamos o proyectamos, ahora sí, "nuestros cuerpos"

Es por ello que llegamos a decir que el goce fálico se sitúa fuera del cuerpo, mejor dicho de lo real orgánico. No está religado al cuerpo sino por el hilo del órgano sexual o de la imagen falicizada de la forma corporal. Y que no concierne al cuerpo en su conjunto, sino solamente a ciertas partes que pueden funcionar como equivalentes del órgano genital.

¿No han visto Uds. en esta postmodernidad, la realización de trabajos artísticos utilizando el cuerpo desnudo de mujeres?

¿Dónde está allí lo que hay que ver y dónde está lo que sirve de pantalla?

Entonces tenemos que nuestro cuerpo es necesariamente la primer pantalla sobre la que proyectamos una imagen, y que inicialmente sostiene la mirada del Otro; dicho de otra manera, sobre lo orgánico es que realizamos el cuerpo especular.

Lacan nos da una pista sobre esto cuando plantea: *"Y yo, si soy algo en el cuadro, es también bajo esta forma de la pantalla ..."* ([1964] 1977: 106)

Así como la verdad del analizante aparece del lado del analista, en su interpretación del discurso, hay imágenes que sólo pueden aparecer del lado del analista.

Imágenes que ya no tienen que ver con la "verdad", pues ésta sólo

se dice, si bien se dice a medias.

No hay verdad en las imágenes.

No se trata tampoco del llamado "ojo clínico", a partir del cual el médico captaba y proporcionaba una aproximación diagnóstica con sólo ver o como lo decían, con sólo "semblantar al paciente".

Propuesta para la ética del psicoanálisis

¿Y qué es lo que se representa en la clínica?

Un cuerpo in extenso. O muchos cuerpos. Cuando no, sólo fragmentos.

Incluyo en esto a la voz.

Esas imágenes lo incluyen al sujeto cuando puede reconocer algún rasgo de identificación en ellas, otras imágenes le son extrañas, ajenas, lo que no le impiden ser parte de su estructura.

Es necesario que el analizante tome contacto con sus imágenes, pues él realmente está perdido en torno a su producción y a las pantallas en que las proyecta.

El analista tiene que dar cuenta de los cuerpos que se despliegan delante de él.

¿Qué es lo que quiero decir con esto?

- 1º) ayudar a producirlos; es preciso que no sólo estén ahí, sino que se los nombre.
- 2º) esto no es otra cosa que re-posicionarlos en la estructura.
- 3º) reintegrar las imágenes no es otra cosa que inscribirlas de otra manera en la estructura
- 4º) para ello debe también en la escucha, producir los significantes a la vez que litoralizar el goce.

- 5º) ¿con cuáles elementos trabajamos para ello?, con todos aquellos que sean pantallas, las pantallas que el sujeto privilegia para la proyección de su mirada. La pantalla la constituye como tal el sujeto, el analista debe reconocerla como tal, y de ahí anudar la imagen en juego.

Y sabemos que la pantalla guarda relación con lo que el analista ve, con aquello que puede captar y transmutar.

Con ello quiero llevarlos hasta el punto de decir, que la escena que se desarrolla en el consultorio, más allá del arreglo del mismo que hayamos dispuesto, la realiza el analizante, aún antes de hablar y el analista tiene que estar advertido de ello.

¿Dónde está el analizante realizando su mirada en el tiempo de la sesión?, ¿cuándo el bla, bla, bla, se despliega, que encubre en torno a las imágenes en juego?.

He comprobado, ¿no sé si les ha pasado a Uds.?, que así como el inconsciente aparece en el discurso a través de pulsaciones, la emergencia de la proyección de lo imaginario por fuera de lo discursivo, se hace con una atenuación del discurso, ya sea con silencios, con actos, o con un discurso que se presenta como vaciado de elementos significantes.

Encuentro que cuando hay emergencia de elementos esenciales en el sujeto, la misma temporalmente disminuye o subordina la aparición de otros elementos que puedan tener la misma calidad expresiva.

Hay por tanto, una *alternancia*, y me detengo en esto porque es importante, en la activación y en la expresión de los elementos de la estructura, dados en su heterogeneidad.

El analista por tanto, tiene que preguntarse, qué elementos están en juego en cada momento, sin hacer recaer exclusivamente su atención en

lo discursivo, como si el resto fuera pura resistencia o falta de elementos determinantes.

Finalizo mi intervención en este coloquio, diciendo que cada sujeto sostiene en su estructura varios cuerpos, cuerpos determinados por las marcas simbólicas, cuerpos que tienen diferentes tipos de representación, un real orgánico, que va a ser también la pantalla, y formas de imaginarizar fragmentos del cuerpo, como aparecen en delirios, alucinaciones y en afecciones somáticas.

Ellos son nuestros cuerpos, y como dije, el analista tiene integrarlos en el psicoanálisis. Lo que implica una nueva dimensión ética.

Referencias bibliográficas

Freud, S. [1895] "Proyecto de Psicología". En: (1982) *Obras Completas*.

Buenos Aires: Amorrortu

----- [1896] "Carta 52". En: (1982) *Obras Completas*. Tomo I.

Buenos Aires: Amorrortu.

----- [1899] La Interpretación de los sueños, Cap. VI "El trabajo del sueño". En: (1979) *Obras Completas*. Tomo IV. Buenos Aires:

Amorrortu.

----- [1901] "Sobre el sueño". En: (1979) *Obras Completas*. Tomo V.

Buenos Aires: Amorrortu

----- [1915] "11ª Conferencias de introducción al psicoanálisis"

En: (1978) *Obras Completas*. Tomo XV. Buenos Aires: Amorrortu.

----- [1932] "La feminidad". En: (1979) *Obras Completas*. Tomo XXII.

Buenos Aires: Amorrortu

Lacan, J. [1957] "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón

Texto versión original, sin editar

desde Freud". En: (1977) *Escritos 1*. México: Siglo XXI.

----- [1958] "La significación del falo" En (1977) *Escritos 1*,
México: Siglo XXI

----- [1960] "*Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el
inconsciente freudiano*". En: (1977) *Escritos 1*. México: Siglo XXI

----- ([1964] 1977) *Seminario XI, Los cuatro conceptos
fundamentales del psicoanálisis*. Barcelona: Barral.

----- ([1972] 1981) *Seminario "Aún"*. Barcelona: Paidós

----- [1975] "Respuesta a una pregunta de Marcel Ritter". En (1980)
Suplemento de las Notas. Bs. As.: Escuela Freudiana de Buenos Aires.

El cuerpo como manifestación de la unidad

Fernando De Lucca

"Es en el cuerpo que todo se manifiesta.

Es por ello que el cuerpo es una manifestación del todo.

Es entonces la manifestación del todo lo primero y es así que aparece la posibilidad, si es necesario, de poner atención en sus partes.

El cuerpo hace visible modos, formas, gestos que expresan lo vivido y nos permite considerar lo que llamamos subjetiva y metafóricamente "interior".

Es nuestro ancho marco para tomar pose de nuestros deseos.

O nuestra estrecha celda llena de temor.

Es nuestra forma de vivir esta dimensión de la existencia, nuestro espejo junto a otros espejos que nos reflejan.

Es una vivencia que contiene y es contenida por todas las partes que forman mi totalidad.

El cuerpo crea una intrínseca conexión entre afuera y adentro.

Se ensucia, se limpia; "me ensucia y me limpia" una y otra vez.

Es el más elevado maestro de temporalidad y permanencia.

Es el símbolo de la avidez del ego humano, placeres y pecados, santidad y luz.

El cuerpo muestra la locura, la dulzura y el dolor.

Es contacto.

El cuerpo llora, ríe, se copia a sí mismo en el mayor de los actos de amor.

Visión de salud como experiencia de su unidad y organización de la unidad que necesitamos para descubrir la forma de la salud.

Es la insania de la fragmentación si así nos tratamos.

El cuerpo es ira, alegría, placer y calor.

El cuerpo determina si el placer es eterno o fruto de un instante.

Soy mi cuerpo."

Este fragmento escrito en 1985, durante mi formación en Gestalt-terapia en Brasil, ya mostraba la trascendencia que tenía lo corporal para este abordaje clínico. Para la Gestalt yo no tengo un cuerpo sino que soy un cuerpo.

Entre las fuentes e influencias que tuvo Fritz Perls fundador de este abordaje, el análisis del carácter de Wilhelm Reich y la teoría organísmica de Kurt Goldstein han sido los que más se vinculan con el cuerpo (Tellegen, 1984).

Sumado a estos autores debemos destacar el teatro como elemento fundamental en el desarrollo de lo corporal en la Gestalt, ya que Fritz a los 16 años llegó a interpretar papeles en el Teatro Real de Berlín y allí conoció al director Max Reinhardt que en esa época imprimía nuevas direcciones de mayor expresividad al estilo teatral.

Prácticamente Fritz se profesionalizó ganando su sustento como actor y como él mismo señala en su autobiografía (Perls, 1975), fue en esa escuela de Reinhardt que desenvuelve su enorme capacidad en detectar sutilezas de entonación de voz y lenguaje corporal, tan exploradas mas tarde en su trabajo terapéutico (Tellegen, 1984).

Desearía también tomarme un poco de tiempo para citar a Solomon Friedlander (1947). En sus primeros escritos Fritz intenta hacer una crítica al Psicoanálisis en tres amplios enunciados: el primero de ellos es que el concepto psicológico sería remplazado en el psicoanálisis por un concepto organicista, el segundo enunciado propone el reemplazo de una

psicología asociacionista por una psicología de la forma y el tercero y fundamental es la consideración que se le da al "pensamiento diferencial" que se sustenta en la "indiferencia creativa" de Friedlander.

El planteo de Friedlander es de que,

"todo evento se relaciona con un punto cero a partir del cual se realiza una diferenciación de opuestos. Estos opuestos manifiestan una gran afinidad entre sí. Al permanecer atentos al centro, podemos adquirir una gran afinidad creativa para ver ambas partes de un suceso y complementar una mitad incompleta. Al evitar una visión unilateral logramos una comprensión mucho más profunda de la estructura y función del organismo" (1947: 17).

Me permito aquí considerar la unidad del ser como una manera de tomar en cuenta los opuestos que incluso podrán ser estimulados a través de lo corporal y permitir que el individuo tome pose de ambos y pueda fluir entre ellos, en vez de quedar neuróticamente considerando la verdad como una rígida polaridad.

A su vez, Naranjo (citado por Peñarrubia, 1999) considera la conciencia indiferenciada como una expresión de la "nada", una conciencia que no diferencia sujeto de objeto, una conciencia pura, un verdadero centro del ser. Se considera que lo más personal e individual es al mismo tiempo: nada. Teniendo un criterio integrador y pretendiendo mantener las ideas de unidad incluso en el desarrollo de este artículo, las ideas del este (orientales), nos permiten descubrir que el budismo mahayánico nos plantea algo similar. La meditación, por lo menos desde la perspectiva del budismo tibetano es un "dejar caer" todo lo que contiene nuestra mente donde los pensamientos son su contenido primordial y así lograr un estado de vacío donde la verdad se revela por sí misma. Para ello es

necesario un estado donde el cuerpo está en una quietud absoluta lo cual lleva a una quietud de todas las funciones psíquicas. Por supuesto que también hay estados de vacuidad en la meditación con movimientos sistemáticos y rítmicos o a través de la actitud contemplativa. El chamanismo como movimiento global también conduce a un dominio de las funciones corporales, se genera un conocimiento directo de sí y de lo universal involucrando el cuerpo en tareas que permiten una desconexión de los condicionamientos corporales y así entrar en dimensiones no habituales de la conciencia.

Podemos observar con facilidad que sin importar la tradición que sea utilizada o el diseño de los tecnicismos que la acompañen es el cuerpo el vehículo que está en todas las intenciones del que busca su crecimiento como individuo dentro del mundo.

Volvamos a la Gestalt-terapia y a Perls en su consideración del "darse cuenta"; el paso trascendental en la continuidad saludable del proceso de crecimiento del individuo, apunta a lo básico de esta indiferencia (Friedlander, 1947) como unidad del ser para alcanzar el "vacío fértil".

El vacío fértil es un "lugar" del ser donde por el hecho de no haber nada a priori (conquista que se llega por un trabajo psicoterapéutico gestáltico de gran profundidad) solo puede ocurrir una fertilización de la vida, dando una visión nueva y siempre mas profunda y elevada de la unidad y de autoconocimiento.

Esta unidad se percibe a través del cuerpo, es una forma de contacto conciente, un "darse cuenta".

Voy a poner un ejemplo y a contar un cuento.

Cuando un ser nace a este mundo se le da una palmada para que expulse el líquido que hay aún en sus pulmones y así pueda entrar el aire

para el intercambio de oxígeno necesario para la vida.

No solo tienen los pulmones que vaciarse de lo que anteriormente era imprescindible dadas las condiciones diferentes de vida (intrauterinas), sino que ese vacío permite las nuevas condiciones que son el primer contacto afuera-adentro imprescindibles para la nueva condición de vida. Vacío que genera algo nuevo y sobre todo necesario; irremediablemente necesario.

El cuento, que es extraído del Budismo Zen, es el de un rico comerciante que habiendo buscado de todas las formas posibles el más profundo conocimiento acerca del universo siente que su sed y su frustración no cesan. Cansado ya de técnicas, prácticas y sabias teorías decide ir a visitar a un maestro.

El maestro vivía en las montañas, lejos de su ciudad. Carga sus provisiones y contrata a algunos hombres para el largo viaje. Anda y anda y siente que nada nuevo va a descubrir en el encuentro con ese maestro que en realidad no era nada famoso. Sencillamente le habían comentado de él en una taberna que frecuentaba y su avidez por la paz interior era tal que lo tomó como su última oportunidad.

Finalmente llega a su casa y le habla al maestro sobre sus necesidades y frustraciones. El maestro le pide al comerciante que antes de hablar nada, compartan la honorable ceremonia del té. El maestro le sirve té en una taza dejando que esta se desborde. El comerciante le critica por su falta de cuidado al servir y el maestro suavemente le dice que él esta tan lleno de conocimientos como lo está la taza de té que acaba de desbordarse. Sólo podrá enseñarle algo si se vacía de todo lo que "sabe".

Fritz Perls proponía que aprender es descubrir y que el vacío fértil nos lleva al cambio, a un estado de conciencia genuino y por tanto

saludable.

Deseo aquí hacer una aclaración que considero necesaria antes de continuar: la Gestalt-terapia se basa en el concepto y la práctica del vivir en el aquí y el ahora. ¿Qué busca con ello?. El aquí y el ahora es el único tiempo en el cual podemos tener la vivencia de estar vivos. Nuestra conciencia que entre otras cosas es un factor de conexión y continuidad temporo-espacial puede hacernos vivir como presente lo que llamamos historia, así como los proyectos de futuro que tengamos. Es entonces que el concepto de presente es la oportunidad para abordar cualquier aspecto de la vida; ya sea para resignificarla como para aceptarla e integrarla al todo que se es.

El cuerpo es la vivencia primordial del presente y lo que en ese tiempo esta ocurriendo como fenómeno vivenciado. Este es el aspecto más trascendental de la Gestalt-terapia: la vivencia o experiencia es por sobre todo y ante todo lo que está presente en mí (figura) en el estricto presente (aquí y ahora) de mi existir.

Presupone esta consideración el Existencialismo de Heidegger tomando al ser como una unidad inseparable con el mundo y su presente (ser-en-el-mundo) y la Fenomenología de Husserl (Tellegen, 1984) donde a grandes rasgos se puede plantear que lo que ocurre (el fenómeno) ante el individuo en el presente, es vivido como tal en la medida en que se colocan entre paréntesis ideas y creencias previas y así el individuo es afectado por y ante el fenómeno -para utilizar lenguaje gestáltico, como un todo integrado.

El individuo no solo integra su vivencia a su ser-como-un-todo sino que se constituye como una unidad con la experiencia.

Ahora bien, volviendo a las fuentes, se dice que Perls conoció a Reich en 1930 y era en ese momento que este último estaba haciendo a

través de su libro "Análisis del carácter" sus aportes teóricos sobre la "coraza caracterial" como manifestación de la historia de la construcción defensiva que un individuo organiza energéticamente en rigideces y endurecimientos musculares propios, posturas, expresiones, gestos, llamados "armadura muscular".

La psicoterapia consistiría en la paulatina "disolución" de la coraza para hacer que vuelva a fluir la energía presa en esos lugares. En otras palabras: volver a la espontaneidad, o lo que luego Perls va a llamar: autenticidad como forma de expresión de la salud global del individuo.

Es la autenticidad entonces la actitud fluida y genuina en el sentido de lo verdaderamente humano que promueve la Gestalt-terapia como una unidad psíquica-corporal. Esta actitud que permite la trascendencia de la dicotomía mente-cuerpo se le debe adicionar algo más que Reich considera y que revoluciona la época: el énfasis en el "cómo" y no tanto en el "porqué".

Fritz toma esta enseñanza y la lleva al extremo de solo proponer el "cómo" a modo de descubrimiento de la forma en que se manifiestan fenomenológicamente conductas y relatos.

Claudio Naranjo, mano derecha de Perls en los últimos años en que éste desarrolla la Gestalt-terapia en el Instituto de Esalen, plantea que Fritz es "un continuador de Reich quien fue la primer persona en tener más fe en el instinto que en la civilización actual". (citado por Peñarrubia, 1999: 47).

Por otro lado el enfoque de Kurt Goldstein (Citado por Tellegen, 1984): la teoría de la Autorregulación Organísmica transforma la Gestalt-psicología que indudablemente es tomada luego por la Gestalt-terapia. Las funciones psicológicas no son tomadas como separadas y asociables para

entender lo humano sino que se toma al organismo como un todo en sus actos, funciones, y organización.

Goldstein distingue básicamente dos dimensiones: los sistemas internos de compensación fisiológica, funcionando organismicamente (como un todo inter-relacionado) en el sentido de reestablecer el equilibrio homeostático y por otro lado los sistemas de contacto, sensoriales y motores, a través de los cuales el organismo obtiene del medio lo que precisa para atender sus necesidades vitales (Tellegen, 1984).

Visto de esta manera el individuo como un "ser unificado a través de su conciencia de unidad" es entre todas sus posibles manifestaciones de ese todo, un cuerpo que se conecta en un mundo de significados. Ese mundo es, a través de su subjetivo contacto, una unidad con quien lo vivencia y tal es así que organismicamente el ser se autorregula según circunstancias nutritivas y diversas o escasas y adversas.

Pues, entonces la sintomatología neurótica, como forma de ajustamiento creativo según lo visto anteriormente, como forma de polarización que lleva en sí misma una perturbación mas o menos significativa de la unidad (fragmentación) y como rígida forma de conducta, desconectada de la expresión de la diversidad que el cuerpo ofrece, es ahora comprendida como una interrupción de la unidad donde el cuerpo está involucrado.

Hasta tal punto está el cuerpo presente, que poniendo como ejemplo las manifestaciones de todo acto creativo o artístico, tal unidad está involucrada como intención.

La Fenomenología, anteriormente considerada, es la llave de la percepción de esa unidad.

Es la forma de acompañar al ser que se expresa a través de su cuerpo sin interferencias, sin modelos a priori, sin interferir

(interpretar) lo que quien está vivenciando pueda considerar (entender) acerca de lo percibido.

¡Que tentación, creer estar separado del fenómeno que simplemente está ocurriendo en el aquí y el ahora y considerar que "se sabe" del otro al considerarlo a la luz de mis percepciones!

La fragmentación neurótica de la unidad que expreso como cuerpo-que-soy, es el desafío del camino en el trabajo gestáltico sobre lo que se llama: "sí mismo", algo que no tiene sustancia ni lugar ni tiempo.

La dimensión corporal ofrece una manera de auto-percepción y por sobre todas las cosas un respeto profundo por la unidad interna que se es, e interna de otro ser que se manifiesta diferente y que siempre nos enseña cuando lo descubrimos tal como es.

El cuerpo muestra que es experimentándolo (como fenómeno presente) que se llega a la teorización que se puede hacer de él (que siempre es secundaria) así como de todas las demás dimensiones del individuo.

Concluyo trayendo al presente de mi vida lo que hace 20 años escribí como final de un poema en un momento de contacto con esa unidad:
Soy mi cuerpo.

Bibliografía

Bertherat, Therese (1977) *El cuerpo tiene sus razones*. Barcelona: Argos

Friedlander, S (1947) *Terapia Gestalt, la vía del vacío fértil*. Madrid:
Alianza

Lowen Alexander (1977) *O corpo em terapia, a abordagem bioenergética*. Sao Paulo: Summus.

Peñarrubia, Francisco (1999) *Terapia Gestalt, La vía del vacío fértil* Madrid: Alianza.

Perls Fritz (1975) *Dentro y fuera del tarro de la basura*. Santiago de Chile: Cuatro vientos

Perls, Fritz (1974) *Sueños y Existencia*. Santiago de Chile: Cuatro vientos

Revista Sampa GT - Revista de Psicología do Instituto Gestalt de Sao Paulo Año 2 N° 2 - 2005 - Pág. 50

Tellegen, Therese (1984) *Gestalt e Grupos, Una perspectiva sistémica*. Sao Paulo: Summus- Vol. 22.

**Psicoterapia, vida y devenir. Fragmentos de la lucha entre
el cuerpo y el organismo**

Fernando Berriel

Hablar y escribir sobre el cuerpo nos atrapa, nos motiva, nos seduce y, a la vez, nos desalienta. ¿Podemos dar cuenta, hablando, del cuerpo? Parece que nos proponemos una empresa vana, descabellada. Un par de argumentos llevan a pensar así. El primero, una especie de sofisma vivencialista, versa: "Sentir no es lo que tú piensas, eso es pensar". ¿Cómo dar cuenta de una experiencia sensible recurriendo al desdoblamiento reflexivo? El segundo, sentencia constructivista, afirma: "El ojo no puede verse a sí mismo en el acto de mirar, y cuando recurre a un artefacto para verse, solo alcanza a producir la imagen de una imagen." (Ibáñez, 2001). Tales nuestras producciones sobre nosotros mismos: imágenes de imágenes. Sólo conocemos los saberes que producimos sobre nosotros mismos, que somos cuerpo.

Abandonemos la esperanza entonces de que, al menos desde esta comunicación, se pueda establecer algo que cierre algún aspecto sobre lo que un cuerpo es, en tanto el cuerpo, en sentido estricto, no es otra cosa que devenir. De allí la vigencia de la máxima espinoziana: *nadie sabe lo que puede un cuerpo*. La única vía de subvertir la espiral representacionista de imágenes de imágenes, al menos la única que conocemos, es la vía que incorpora la experimentación.

Desde esta perspectiva, aquí nos interesa comunicar algunas preocupaciones y búsquedas a los efectos de enriquecer nuestras prácticas clínicas, visitar las articulaciones que admiten con la experimentación, contaminarlas de extranjerías, articularlas con lo otro que ejerce presión, que produce fricción, entre cuerpos, exceder en algo

lo que hasta aquí hemos hecho y pensado.

El trabajo con adultos jóvenes y adultos mayores en psicoterapias individuales y grupales, la orientación vocacional y la psicoterapia con adolescentes y jóvenes, las intervenciones familiares, la investigación sobre el proceso de construcción de un cuerpo como producción subjetiva²³, esos avatares profesionales, así como ciertos tránsitos y acontecimientos institucionales, sociales y políticos, nos han llevado, junto a otros compañeros con quienes compartimos cierta impronta generacional, a interesarnos, entre otros temas, por los complejos y contradictorios procesos que se involucran en lo que se ha denominado el proyecto de vida o, para seguir a Piera Aulagnier (1993), el proyecto identificador. En esta oportunidad, sin embargo, abordaremos un tema que suele ser un impensado en las prácticas y teorías que frecuentamos y cultivamos aunque se halle explícitamente presente.

Hay oportunidades en las que un caso clínico, una intervención, un movimiento en el contexto de nuestras prácticas, nos hace detenernos a mirar de otro modo lo que siempre está ahí: no ya un cuerpo, sino la vida que lo habita y lo produce. En este caso, esta búsqueda se origina en una consulta de un paciente y los acontecimientos que se desarrollaron en el breve lapso de un mes y medio. El hecho puede resumirse así²⁴:

Un lunes de primavera, el Sr. Matías Sovrenko llega a mi consultorio, un mes y medio después ya habría muerto. El proceso psicoterapéutico que tiene lugar en ese lapso me permite asistir a una peculiar lucha del cuerpo contra el organismo.

²³ Véase al respecto el trabajo de Robert Pérez en este mismo volumen.

²⁴ En cursiva transcribiremos fragmentos de notas del trabajo con el paciente a las que se le han hecho algunas modificaciones para esta publicación.

¿A qué asistí? ¿Qué es eso que aparece como el abandono de la vida, como muerte? ¿Qué es esa cosa que llamamos vida? ¿En qué sentido la vida habita los cuerpos, los atraviesa, los abandona, los une, los separa? ¿Y qué pasó en mi encuentro con Matías Sovrenko? Para intentar encontrar elementos que permitan abordar algunas de estas preguntas, y a la luz de lo que ya sabíamos sobre la dimensión psicosocial de lo que dará sentido a una vida para un sujeto (v.g. el proyecto identificadorio), nos interesamos por recuperar las circunstancias en las que la vida adquiere un significado histórico, “entra” en la historia, como planteara magistralmente Foucault (2000), en su curso de 1975 - 1976. Desde allí podríamos mirar de otra manera los esfuerzos teóricos que desde nuestra disciplina se han generado para capturar el sentido que la vida tiene para los sujetos.

Matías Sovrenko

Flaco, alto, desgarbado, me da la mano flojamente. Su voz es muy tenue y parece cansarse al hablar. Relata que consulta luego de un incidente del que aún no ha “salido”. Estando en Colonia del Sacramento de paseo con su familia, comienza a sentirse cansado, muy cansado, le duelen las piernas, no puede caminar, se sienta diciéndole a su esposa y su hija que sigan ellas y siente un dolor en el pecho que él atribuye a la angustia inespecífica que padece.

Pensar la vida, decíamos, nos remonta a analizar la manera en la que, para M. Foucault (2000)²⁵, la vida “entra en la historia”. El pasaje del poder soberano a la sociedad normalizadora marca la emergencia del

²⁵ Véanse especialmente las páginas 217 – 237.

"*biopoder*": La vida se hace visible y enunciable, con lo que se torna un posible campo de intervención para las técnicas políticas, en tanto se coloca por primera vez como un campo de fuerzas más o menos controlables, maleables, estimulables. Esto se posibilita por medio de dos mecanismos: la *anatomopolítica* y la *biopolítica*.

La *anatomopolítica*, para la que Foucault reserva el término de disciplina, toma por objeto al cuerpo humano y la *biopolítica* a las poblaciones. La primera consiste en el ejercicio de procesos, procedimientos disciplinarios sobre el hombre en su dimensión de cuerpo/máquina. Representa un poder individualizante, que mediante instituciones como la familia, el ejército, la escuela, la fábrica, educa, regula, corrige, optimiza la explotación. La segunda, centrada en el hombre considerado como especie y tomado en unidades de análisis e intervención que serán las poblaciones, se aboca a la administración de fenómenos como la reproducción, la mortalidad, la morbilidad, la expectativa de vida, etc. La muerte se ve desplazada entonces de aquel lugar de rotundo acto de soberanía (el poder de matar, de quitar la vida) para pasar a ser indeseable, en tanto, al decir de Marina Garcés (2005), constituiría el momento en que el ser humano elude por primera vez al poder. Como puede apreciarse, estas estrategias anticipan y culminan con el despliegue hegemónico del paradigma positivista en las disciplinas sociales y de la salud, dando lugar a su consabida profesionalización, especialización e hiper-especialización.

Desde esta perspectiva, el concepto de proyecto identificador de Piera Aulagnier se ubica como una descripción del punto culminante de este desarrollo y captura de la vida en la construcción del sujeto moderno, hoy ejerciendo una pregnancia cada vez menos hegemónica en las sociedades actuales. Agréguese a esto el hecho de que este proceso se

posibilita por un *contrato narcisista*: "un pacto de intercambio: el grupo garantiza la transferencia sobre el nuevo miembro del reconocimiento que tenía un miembro desaparecido; el nuevo miembro se compromete a repetir el mismo fragmento de discurso y asegurar así la inmutabilidad del conjunto" (Aulagnier, 1993: 163). El gobierno de los muertos sobre los vivos: las instituciones.

Sovrenko hace hablar a su voz esa tarde: "Vengo a tomar el toro por las guampas de una vez". Inicia un relato sobre lo que ha sido su historia de trabajo: Changas de niño y adolescente, trabajos en almacenes, en panaderías, hasta que, habiendo dejado el liceo, comienza a desempeñarse como administrativo en industrias fabriles. "Una vida de trabajo", dice.

En este último fragmento, se aprecian explícita e implícitamente, algunos elementos centrales de lo que Aulagnier denomina proyecto identificadorio. Hay un enunciado que da cuenta de un proyecto: "tomar el toro por las guampas". Y hay una serie de emblemas que representan el recuerdo que se preserva respecto a enunciados identificadorios pasados que van jalonando su relato. Esa instancia psíquica que el psicoanálisis denomina yo está constituida por una historia que se compone por el conjunto de enunciados identificadorios que se recuerdan, por los que guardan relación con el proyecto actual, y por los que habrían sido reprimidos a los efectos de que no interfieran con el actual proyecto. En tal sentido hay que entender los aportes que, desde el cognitivismo, realiza por ejemplo Jerome Bruner (2002). Para él, los procesos de subjetivación se articulan en diversas producciones narrativas. El sujeto

se construye, de alguna manera, redactando su historia en la forma de una narrativa.

"Mi mujer es judía y yo católico, y su familia luchó mucho en contra de nuestra relación".

La religión, la nación, la familia, el género, el matrimonio. Estas instituciones, junto con el trabajo y su inscripción en las relaciones de producción, diagraman el campo de la vida de Matías Sovrenko. Le dan un origen y un destino, libertades y límites. Constituyen la paradoja de que, estableciendo semejantes condiciones de su existencia, dan lugar a la posibilidad de subvertirlas. Aún así, y esto es clave, insisten en su esfuerzo por capturar y direccionar incluso la propia rebeldía, la porfía de Sovrenko por darse un sueño y perseguirlo.

Un crimen en Guruyú

Antes de la segunda sesión el paciente es internado. Asisto al hospital, en donde me entrevisto primero con su esposa en un corredor, parados contra una ventana, y me informo de que el diagnóstico es terminal. Luego veo a Sovrenko en una sala compartida con otro paciente semiconsciente. Allí relata lo que presenta como "algo que nunca hablo, que nunca conté, y que me marcó toda la vida": El 9 de agosto de 1934 la abuela materna y una tía son asesinadas, en su casa del barrio Guruyú de Montevideo, por un hombre que mal amaba a la segunda. Luego del crimen el hombre se quiere matar pero sólo llega a herirse los ojos y como

consecuencia queda ciego. "Mi madre y una tía fueron las únicas sobrevivientes de la familia, ya que mi abuelo había muerto años antes. Desde ahí siempre estuvieron juntas, tristes y juntas. Se hicieron una persona después de eso. Murieron casi juntas, de 90 años".

La entrevista se cierra hablando de la "nostalgia del laburo". "Porque mi vida ha sido el laburo". A la salida me entrevisto, nuevamente de pie, con una de las hijas de Sovrenko: "Siempre me sentí acompañada por mi padre, pero nunca me habló, nunca habló conmigo mi padre".

Un hombre y un cuchillo. Lo masculino lacerando el cuerpo de la mujer que ama y el de la madre. Un hombre desbordado por lo que siente, matando salvajemente, enceguecido por su amor enfermo, criminal. Y una madre entristecida para siempre, por dos veces. El trabajo parece ser un camino plausible cuando los sentimientos por madres y por hijas pueden ser tan letales. La institución trabajo se nutre de la dificultad masculina para manejar los afectos, patente en la vida de Sovrenko. La identidad masculina de género así forjada en sangre, produce un cuerpo dócil para la sobreexplotación, servilmente sujeto en un proyecto de corte individual, que anuda así a Sovrenko con el conjunto, puro proyecto identificadorio, opuesto a cualquier proyecto emancipatorio.

Algo por hacer

Los médicos deciden no intervenir, y enviar a Matías Sovrenko para su casa. En la primera sesión en la que nos vemos en ese dormitorio que

él ya no abandonaría queda claro que tiene algo para hacer y no llega a decirlo. Sólo alcanza a insinuar que se trata de decirles algo a las hijas o a una de ellas. Luego de largos silencios me paro para irme. Él me toma de un brazo y me dice: "No vaya a dejar de venir, ¿eh?"

El comienzo de la administración de morfina da lugar a que las sesiones sean diarias y más breves. En determinado momento, Sovrenko comienza a dormir por uno o dos días en forma casi continua.

Ese lapso prolongado me dio tiempo para caer en la cuenta de que era necesario introducir la experimentación en el espacio clínico. Con un grupo de compañeros, especialmente con Carmen De Los Santos, estábamos replanteándonos la clínica que hacíamos.

En el artículo Lo Cyborg: Clínica y Articulación, decíamos:

"Lo cyborg es los modos en que se producen articulaciones en nuestra época (Haraway, 1995a): no hay entidad actuante que no implique niveles de articulación entre lo humano y lo no humano. En la clínica esto se expresa mediante promiscuas relaciones entre las teorías y los preceptos metodológicos, las instituciones, los espacios físicos, los hábitats y los objetos que objetan (Latour, 2000) los cuerpos presentes en ese campo de intensidad. Así, las máquinas teóricas, sociales, estéticas, funcionan mediante artificios que a la vez que forman parte de ellas, las articulan.

En la clínica, como campo posible de encuentro, se construyen artilugios y ficciones donde tanto terapeutas como pacientes son tramoyistas de una misma y a la vez múltiples

obras abiertas (Kesselman, Pavlovsky, Frydlewsky, 2000)".

(Berriel y De Los Santos, 2004: 251)

"(...) No buscamos des velar la identidad sino las prácticas que han dado lugar a su articulación como tal. De allí el interés por pensar la práctica clínica como un laboratorio de actos performativos (del acto de habla al teatro). Generar escenarios, instalaciones, que oficien de campos de incitación, preparados de artefactos con una intencionalidad productiva".(ídem: 252)

"(...)Combatir la idea de un sujeto previo a la acción, o sea un sujeto pre- político. Los actos, los espacios, los objetos, el artificio activo, insisten, se repiten, pero cada vez se articulan en un modo distinto, dando lugar a un sujeto distinto que, sin embargo, jura ser igual". (ídem: 253)

Había, nuevamente, que articular.

Un hombre se levanta

Sovrenko consideraba que sus hijas eran infelices y se sentía impotente ante ello. "Pero yo no sé hablar con mis hijas..." planteaba en una de las últimas sesiones. Entonces, sin ser psicodramatista, le propongo que represente a un posible Sovrenko hablando con su(s) hija(s) representada(s) por mí en silencio. El posible Sovrenko dijo: " yo te quiero y sé que soy un zapato hablando, y nunca pude hablar contigo, y capaz que ahora no estoy pudiendo tampoco..." y se cortó. Entonces le propongo un cambio de roles y reproduzco lo que escuché. Él me mira con un rostro triste. Sugiero que volvamos a invertir los roles.

Entonces Sovrenko se yergue en su cama, mira a la hija que estoy representando y dice, casi gritando en su pequeño dormitorio: "¡Viví nena, viví!".

Lo importante había sido dicho, y era vivir. Ese espacio clínico menor de pronto generaba las condiciones para un agenciamiento. Ese espacio estaba en manos de quien ya no tenía nada que perder, de quien se corría de una posición de carencia. Expresado en palabras memorables: "Lo importante es que cada uno, grupo o individuo, construya el plano de inmanencia que le permita sacar adelante su vida y su empresa. Si no se dan estas condiciones claro que carecéis verdaderamente de algo, carecéis precisamente de las condiciones que hacen posible un deseo" (Deleuze y Parnet, 2004: 108).

Matías Sovrenko murió poco más de un mes y medio después de la primera vez que lo vi. Y esa es una de las formas que la vida tiene para escaparse del poder, para eludir la sujeción y la incitación que las estrategias de poder le imponen.

Pero hay otras maneras. Hay momentos en que el cuerpo se opone al organismo, y el acontecimiento al proyecto y, por ejemplo, se activa la máquina Matías Sovrenko: Y el narrador habla con otra voz y articula una lengua extranjera que sin embargo casi entendemos, y no cumple ningún pacto con ningún conjunto, rompe los contratos. Y uno vuelve a decirse aquello: nadie es dueño de la memoria, y la memoria, que fluye entre nosotros como la vida, o "una vida" como a veces le gustaba decir a Deleuze, resiste impunidades. Matías Sovrenko se levanta en su cama, que no es lecho de muerte, que deviene mesa de café, o patio con parrales y grita viví. Y nadie sabe lo que puede un cuerpo.

Referencias bibliográficas

- Aulagnier, P. (1993) *La violencia de la interpretación. Del pictograma al enunciado*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Berriel, F. y De Los Santos, C. (2004) "Lo cyborg: clínica y articulación". *VII Jornadas de Psicología Universitaria*. Montevideo: Facultad de Psicología, pp. 250-254.
- Bruner, J. (2002) *La fábrica de historias. Derecho, literatura, vida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (2004) *Diálogos*. Valencia: Pre - Textos.
- Foucault, M. (2000) *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Garcés, M. (2005). "La vida como concepto político: una lectura de Foucault y Deleuze". *Athenea Digital*, 7, 87-104. Disponible en URL: <http://antalya.uab.es/athenea/num7/garces.pdf>.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Ibáñez Gracia, T. (2001). "¿Fondear en la objetividad o navegar hacia el placer?" *Athenea Digital*, 1. Disponible en URL: <http://antalya.uab.es/athenea/num7/tomas.pdf>.
- Latour, B. (2000). "When things strike back: a posible contribution of 'science studies' to the social sciences". *British Journal of Sociology*, 51, 1, pp.107-123.
- Kesselman, H.; Pavlovsky, E. y Frydlewsky, L. (2000) "La obra abierta de Umberto Eco y la Multiplicación Dramática". En De Brasi, J. C. y Pavlovsky, E. (Dir.) *Lo Grupal. Devenires. Historias*. Buenos Aires: Galerna-Búsqueda de Ayllu, pp. 33 - 43.

Texto versión original, sin editar

Capítulo 3: El cuerpo en las instituciones y las organizaciones.

Por:

Alicia Rodríguez,

Alejandro Raggio,

Gregorio Kaminsky y

Nelson De León

Los cuerpos en los bordes

Alicia Rodríguez

Introducción

Partiendo de una concepción de sujeto considerado en sus dimensiones biológica, psíquica, social, cultural, histórica y política, los cuerpos, nuestros cuerpos biológicos, son construcciones subjetivas que no pueden ser comprendidas si no es desde la integración de dichas dimensiones (Berriel, 2003). Son lo que construimos a partir de las vivencias que experimentamos en ellos y a través de ellos, de su lugar en las relaciones con otros sujetos -con otros cuerpos-, de las instituciones que los normatizan, de las organizaciones por las que circulan, de los medios de comunicación que ofrecen imágenes deseables en cada sociedad y en cada momento histórico. Son lo que construimos a partir del lugar en el mundo que ocupamos y de los comportamientos y las acciones que en el mismo desplegamos, entendiendo a estas últimas no como meras conductas y actividades, sino en el sentido de *habitus* de Bourdieu (1996)

En definitiva “no podemos escapar a la realidad de nuestra intersubjetividad corporal”, como dice Bader Sawaia (2004:101) citando a Brown.

“En realidad, siempre es la sociedad la que se mira, la que se experimenta y obra sobre ella misma por medio del cuerpo vivo que yo le ofrezco” dice Bernard (citado por Denis, 1980: 13) “Pero esa modelación social del cuerpo no va en un sentido único, pues el cuerpo también constituye un modelo que se impone de manera extrema ya que se encuentra en el origen de todos los otros símbolos, es el punto de referencia

permanente, el símbolo de todos los símbolos existentes o posibles”,
agrega Denis (1980:14)

Un punto de partida

Cuando me invitan a realizar esta ponencia acude a mi memoria una anécdota:

Eran mis primeros pasos en el trabajo comunitario, por allá por los comienzos de los 90'. Un Club de Niños en una zona periférica de Montevideo. Los niños habían ido al campamento el fin de semana. Me siento con ellos alrededor de una mesa en la que esperan para desayunar y les pregunto como les fue. Me empiezan a decir que fulano se cogió a mengana, que mengano se cogió a sultana, que sultano se cogió a perengana. Yo que les digo: "Ah, ¿sí? ¿Y qué es coger?". Acto seguido: el Ñongo, un niño de 6 años que con su apodo parecía anunciar su destino en la vida (es asesinado en su juventud en un atraco a un taxista), me dice: ¿Querés saber qué es coger? Se levanta, se coloca detrás de mí y comienza a hacer los típicos movimientos de quien está cogiendo. Acto seguido: todos los niños del Club gritando: "¡¡¡El Ñongo se violó a la psicóloga, el Ñongo se violó a la psicóloga!!!" Aprendí la lección: no hacer preguntas tontas.

Mi cuerpo, el del Ñongo y el de todos los niños estaban en escena, hablaron, dijeron cosas, cosas sobre el Ñongo, sobre el resto de los niños, sobre mí y sobre mi disciplina. Rápidamente uno podría verse tentado a interpretar este episodio, construyendo hipotéticos mensajes.

Hacerlo sería contradecir todo lo que diré en los siguientes párrafos. Por eso simplemente lo expongo -y me expongo- como testimonio que inaugura las reflexiones que realizo a continuación.

El cuerpo en los bordes

Las reflexiones que intento compartir en este trabajo y que formulo desde la perspectiva de la Psicología Comunitaria, se ubican en los *bordes*.

En los *bordes* de las organizaciones, porque el trabajo comunitario se desarrolla en esa frontera ilusoria entre un adentro y un afuera, en donde el encuentro con el otro se despliega en escenarios diversos: la organización, la calle, el barrio, las otras organizaciones y los lugares habituales para aquellos que motivan nuestra intervención, pero que son para nosotros lugares menos conocidos. Espacio que muchas veces es vivido por los trabajadores comunitarios²⁶ -y muy especialmente por los psicólogos aferrados a encuadres protectores²⁷- como un estar *a la intemperie*, despojados de los conocidos objetos, de los lugares, las posturas, los ropajes propios de su rol. Ese estar *a la intemperie* que frecuentemente genera inseguridad, ansiedad y confusión, ubica al trabajador comunitario en un lugar de exposición, exposición de su cuerpo respecto a los cuerpos de otros, exposición a ser mirado, tocado, juzgado, deseado, amenazado, atacado o abrazado.

²⁶ Me refiero aquí a trabajadores comunitarios como aquellos a los que habitualmente se ubica como operadores sociales, técnicos y profesionales, agentes externos a la comunidad con la que trabajan. No nos estamos refiriendo a los líderes, a los militantes, a los sujetos que trabajan para y con su comunidad, a los cuales también podemos llamar trabajadores comunitarios.

²⁷ Gladys Adamson (1989) expresa que en el trabajo comunitario “el encuadre siempre está próximo a estallar” y que el psicólogo lo personifica a través de su presencia misma en el campo de trabajo. Otros autores, como Jorge Ferrando (1992), han hablado de aquellas situaciones en las que “el encuadre no cuadra” haciendo referencia al trabajo de los psicólogos en la marginalidad. Las referencias de ambos aluden a la idea de un encuadre psicológico hegemónico en el rol del psicólogo, aquel propio de los desarrollos de la teoría psicoanalítica, lo cual ha llevado a definir el encuadre para la Psicología Comunitaria por la negativa de aquél.

Este trabajo se ubica en los bordes de la sociedad, en ese espacio también ilusorio que supone colocar por fuera a unas personas respecto de otras, los unos excluidos, los otros integrados. La Psicología Comunitaria trabaja con frecuencia en y con los sectores de población llamados excluidos o ubicados en esa franja de vulnerabilidad definida claramente por Castel (2004). Bordes estos también ilusorios, porque si bien las fronteras geográficas y espaciales contribuyen a construir este fenómeno a través de la llamada segregación residencial, la palabra exclusión nos obliga inmediatamente a pensar exclusión respecto de qué... Y a poco de empezar a responder a esa interrogante, a través de la consideración de sus dimensiones económicas, sociales y simbólicas (Baraibar,1999), nos damos cuenta que la exclusión supone inclusión. Inclusión en un sistema capitalista que necesita de los millones de excluidos en el mundo para sobrevivir. El capitalismo ha inaugurado el cuerpo como herramienta y ha buscado garantizar su funcionamiento como tal, necesario para la producción y la reproducción. El cuerpo del excluido en la medida que deja de ser un cuerpo herramienta, se constituye en un cuerpo desechable. De este modo se expresa crudamente la relación del cuerpo con la institución política y con el poder. Cuerpos desechados y desechables que sostienen funcionalmente las relaciones de poder instituidas.

En un plano más micro, debemos referirnos a la inclusión de los sujetos excluidos en otros circuitos de comunicación, de relación, de construcción de subjetividad, diversos a los nuestros, al de los incluidos.

Los cuerpos y la exclusión social

Ahora bien, el asunto es cómo operan los cuerpos en estos artificiosos bordes.

Los cuerpos que se ofrecen a la mirada de otros, las señales que ellos transmiten a través de la vestimenta, las posturas, los andares, las características de su piel, el modo en que se mueven en el espacio y en la relación con otros cuerpos, evidencian y denuncian *la diferencia*, la diferencia de grupos de pertenencia, la diferencia de culturas, la diferencia de gustos y por sobre todo la diferencia producto de la desigualdad y la injusticia social. Delatan pues la diferencia en el acceso a los bienes (materiales y de servicios), en el cuidado y valoración de sí mismos, así como también los efectos desiguales que tiene el pasaje del tiempo en el cuerpo en función de las condiciones de vida.

Polak (citado por Denis, 1980: 15) construye la idea de una "historia política del cuerpo, que más allá de las variaciones morfológicas daría cuenta de una evolución que podría explicarse directamente por la organización socio-económica del medio de vida" Y agrega Denis: "si es exacto que experimentamos nuestro cuerpo menos que la imagen que de él proyecta nuestro contorno social, es claro que esa imagen no puede sino que depender estrechamente del lugar que ocupa el individuo en la sociedad" (1980: 15)

O como dice Boltansky,

"El cuerpo es, lo mismo que todos los otros objetos técnicos cuya posesión marca el lugar del individuo en la jerarquía de las clases..., un signo de status -tal vez el más íntimo y el más importante de todos-, cuya eficacia simbólica es tanto más fuerte cuanto que en general no se lo percibe como tal y nunca se lo disocia de la persona que lo habita" (citado por Denis, 1980: 17-18).

Una maestra de un CAIF²⁸, relata una y otra vez, para expresar la movilización afectiva que le ha implicado el encuentro con la población del barrio en el que trabaja que, cuando de regreso de sus vacaciones caminaba por el asentamiento, un habitante del mismo la saluda a toda voz diciéndole: "La maestra se tomó todo el sol ¡eh!". Expresión ante la cual, ella experimenta vergüenza y culpa.

Los cuerpos, en el encuentro con un otro diferente, son el soporte de una serie de sensaciones, de sentimientos y de percepciones que a la vez que evidencian la situación de desigualdad social, *son productores* de esos procesos de exclusión.

En este encuentro, muchas veces, los unos experimentan el rechazo respecto del cuerpo de los otros, y lo experimentan en sus propios cuerpos, a través de la sensación de desagrado y las emociones negativas que genera el contacto, por ejemplo, con un cuerpo descuidado y poco higienizado.

El cuerpo del trabajador comunitario se constituye así en el soporte del llamado *choque cultural*, ese fuerte componente afectivo y conflictivo que tiene el encuentro entre el técnico y la comunidad. Su cuerpo es soporte de la expresión inmediata, primaria, sin mediación de proceso reflexivo alguno, del rechazo, el estigma y la discriminación. Afectividad que al momento de ser sometida a un proceso reflexivo, en buena parte de las veces produce culpa. Pues aquel sentimiento de rechazo entra en conflicto y en contradicción con la intención racional de establecer un vínculo que incluya y que no discrimine.

²⁸ Plan CAIF: Centro de Atención a la Infancia y a la Familia. Programa perteneciente al Instituto del Niño y la Adolescencia (INAU) que gestiona, en conjunto con otros organismos públicos y con la sociedad civil organizada alrededor de 300 Centros de Educación Inicial que atienden población carenciada de todo el país.

Una educadora de otro CAIF expresa el problema al que se enfrenta en su trabajo con un grupo de madres que amenazan con dejar de concurrir al mismo mientras siga asistiendo otra madre que califican de "sucio" y que les genera "asco". Otra educadora escuchando el planteo de su compañera, toma conciencia de que habitualmente evita alzar en sus brazos a un niño sucio, con mocos, con olores desagradables. Es el hijo de aquella señora discriminada en el grupo. Madres que rechazan, niños que rechazan, educadoras que rechazan. Una maestra dice que las educadoras no pueden discriminar. El intercambio se traslada del eje de la higiene hacia el de la discriminación. Otra vez sobreviene la culpa, por rechazar e incluso por atreverse a plantear el tema..

De este modo, los sujetos negados en su derecho de acceso a determinados bienes y servicios, en su derecho al cuidado y atención de su cuerpo, retaceados en su dignidad, y en definitiva negados en su condición de tales, que expresan muchas veces a través de su cuerpo la apatía, la desesperanza y la impotencia producto de una frecuente sensación fatalista de sus destinos, registran en cada encuentro con el otro, en tanto *cuerpos memoriosos*, (Spinoza, citado por Sawaia, 2004: 101) la distancia, el no contacto, el rechazo y una vez más la sensación de exclusión. Y con ella, la dolorosa sensación de no-ser.

Un no-ser reforzado en la construcción de estereotipos que conducen a los conocidos fenómenos de estigmatización social, ya analizados por Goffman en 1970. La tendencia a la categorización de las personas en función de ciertos rasgos que se presentan ante una mirada externa como similares y la consecuente atribución de valores, sentimientos, actitudes e intenciones, como sabemos, es la base de complejos procesos

psicosociales sobre los que se apoyan la producción de la exclusión y la construcción de identidades sociales negativas. Estigmas deshumanizantes, que desacreditan al otro, atributos homogeneizantes que ocultan lo que de singular tiene el sujeto.

De este modo, los sujetos que evidencian a través de sus cuerpos la situación de pobreza y las condiciones de vida indignas que marcan su cotidianeidad, como si fuera poco, sufren los efectos de los procesos de estigmatización social. Es frecuente escuchar la expresión "*soy pobre pero limpio*". Así como también la atribución a los pobres del descuido y del abandono del propio cuerpo y en el caso de las mujeres el descuido del cuerpo de sus hijos, como consecuencia de la costumbre, la comodidad y la falta de voluntad. Expresiones que además reflejan la idea de que el cuidado del cuerpo -entendido como mercancía- es una cuestión individual y no una preocupación pública (Galende, 1997)

A estos viejos estereotipos se agrega hoy, en la era de la *inseguridad ciudadana*, el carácter de peligrosidad y amenaza con el que se significan estos cuerpos que circulan por el espacio público.

La culpabilización es tributaria tanto de quienes experimentan la situación de exclusión como de quienes sin quererlo, contribuyen a ese proceso mediante las actitudes de estigmatización y rechazo, en los vínculos cotidianos, en las relaciones cara a cara, cuerpo a cuerpo. Unos experimentan la culpa por ser pobres y no responder a la norma social. Otros experimentan la culpa por discriminar. Lo que de común tienen ambos, es que dicho sentimiento oculta lo que de producción social tiene el fenómeno de la exclusión, llevándolo al plano de lo individual, naturalizándolo y de ese modo, desideologizando sus orígenes. Un fenómeno esencialmente macro, acaba por tomar cuerpo -literalmente hablando- en los sujetos y en el encuentro entre ellos, cargando a estos con el sufrimiento de su sustentabilidad.

El fenómeno del voluntariado que sin duda puede ser comprendido como la expresión de solidaridad fundada en una serie de principios y valores humanizantes, si no es sostenido en una conciencia política en relación al lugar que los actores implicados ocupan en el mundo, no es más que una actuación de la culpa que lo que hace es ocultar la producción social de la desigualdad y perpetuar a esta última mediante sus acciones.

Basándonos en la idea de que las emociones son construcciones socio-históricas (Sawaia, 2004), entendemos la culpa por el rechazo involuntario que se registra en el cuerpo, como el sufrimiento del trabajador comunitario que de alguna manera vehiculiza, expresa, corporiza los procesos discriminatorios que caracterizan nuestras sociedades.

Heller (citada por Sawaia, 2004) distingue entre *dolor* y *sufrimiento*. Dolor, como propio e inevitable en la vida humana, que emana del individuo, de las afecciones de su cuerpo en el encuentro con otros

cuerpos y dice respecto de su capacidad de sentir, lo que equivale a estar implicado en algo, o sea, dice de su capacidad de ser afectado. El sufrimiento es dolor mediado por la injusticia social. Puede no ser sentido como dolor por todos, es experimentado como dolor por quien vive la situación de exclusión o por los seres humanos genéricos, aquellos que se aproximan a la humanidad.

Los siguientes relatos de personas que habían sufrido procesos de desalojo²⁹, expresan con claridad el sufrimiento registrado en los cuerpos, diez años después de producidos los mismos:

"Es como una larga espera, es como estar en un CTI continuamente, estás grave, y de repente te mejorás y bueno, salís, es una espera un poquito larga..."

"Eso lo viví con mucha bronca, nos llevaron al juzgado, declaraba uno, después pasaban a otro... Después de ahí, nos llevaron a la Jefatura y estuvimos como en una jaula, teníamos hambre, estábamos sin comer, servían comida para todos los presos y a nosotros no nos dieron comida, nosotros no teníamos comida... Parecíamos un perro con collar, que 'póngase de frente, de costado', quedamos ahí, como remitidos por entrar a una vivienda que no era de nosotros..."

Como expresa Sawaia (2004) se trata de un sufrimiento ético-político entendido,

"como las múltiples afecciones del cuerpo y del alma que mutilan la vida de diferentes formas. Se califica por la manera como soy tratada y trato al otro en la intersubjetividad, cara a cara o anónima, cuya dinámica, contenido y cualidad son determinados por la organización social. Por lo tanto, el sufrimiento ético-político retrata la vivencia cotidiana de las cuestiones sociales dominantes en cada época histórica, especialmente el dolor que surge de la situación social de ser

²⁹ Estos relatos son extractos de entrevistas en profundidad realizadas en el marco de la investigación "Los procesos de desalojo y realojo. La percepción de los sujetos involucrados", que tuvo como responsable a la autora de este trabajo.

tratado como inferior, subalterno, sin valor, apéndice inútil de la sociedad. Ella revela la tonalidad ética de la vivencia cotidiana de la desigualdad social, de la negación impuesta socialmente a las posibilidades de la mayoría de apropiarse de la producción material, cultural y social, de moverse en el espacio público y de expresar deseo y afecto” (pp.104 -105).

A la producción de estereotipos y estigmas sociales consecuencia de la representación social de *ser pobre* que nuestras sociedades construyen, se suman las categorizaciones que frecuentemente hacemos los profesionales. *Categorías de percepción* (Denis, 1980) que se fundamentan en el esfuerzo por comprender sus *mundos de vida* desde nuestros *mundos de vida*. En este sentido hemos asignado al cuerpo de los pobres -y desde allí caracterizado una especial producción de subjetividad- una serie de atributos tales como: la autodesvalorización y baja autoestima expresada en el escaso autocuidado, la baja tolerancia a la frustración³⁰ manifiesta en acciones impulsivas, la tendencia a la acción como consecuencia de la dificultad de simbolizar y procesar los afectos, las conductas hetero y auto agresivas, la dificultad de experimentar placer en la relación con el cuerpo del otro, atributos de cuerpos abusados y maltratados que interiorizan pautas de relación que reproducen de generación en generación, etc., etc. En fin, una serie de atributos negativos que en tanto ordenadores de la realidad, crean realidad y producen sujetos excluidos que sólo pueden ser mirados desde la carencia, la deficiencia y la insatisfacción de necesidades. Desde allí sólo pueden derivarse propuestas asistencialistas, compensatorias y normatizadoras respecto del

³⁰ Esta categoría de análisis -la baja tolerancia a la frustración- siempre me ha resultado paradójal por no decir insultante para quienes se supone padecen de ese mal. Hablar de baja tolerancia a la frustración en sujetos que nacen y crecen en un medio que desde siempre les retacea oportunidades de ser, y a pesar de lo cual logran sobrevivir, me resulta francamente incomprensible.

cuerpo del otro.

En el ejemplo citado antes, el equipo de trabajo del Centro CAIF discute durante un largo tiempo sobre la pertinencia o no de bañar al niño, o de proponerle a su madre que lo bañara en el Centro, sobre cómo planteárselo a la señora y sobre el efecto que en ella pudiera tener esa propuesta.

Categorizaciones desde el mundo científico, pues, que también pueden operar como herramientas de exclusión y disciplinamiento, más que de aproximación, encuentro y transformación.

El cuerpo desde paradigmas incluyentes

Por lo tanto, son necesarios otros paradigmas sostenidos en posturas éticas y humanizantes que nos permitan mirar a los otros seres humanos, desde la diversidad, desde su potencial productivo y creativo y por lo tanto desde las potencialidades de resistencia y transformación frente a los procesos de exclusión, las que se sustentan en el profundo deseo de recuperación de la dignidad. La cuestión parece estar en cómo aquellos sufrimientos (en tanto dolor mediado por la injusticia social) se convierten en motor para acciones de transformación y no permanecen como una mera expresión de la compasión por la situación del otro, que en definitiva no permiten modificar las relaciones de poder establecidas.

Aquellas personas que vivieron los procesos de desalojo no sólo enuncian su dolor y sufrimiento, también ponen de manifiesto el orgullo por la resistencia:

"Te pisan, te humillan, entonces vos tenés que tener un poco de orgullo,

también. Y yo fui procesado, y si tengo que volverlo a hacer lo volvería a hacer, no tengo ningún problema, no tengo drama, que sea lo que sea, más por los gurises. Si se da en otro momento, yo lo hago de vuelta (...) me afectaba la injusticia, si pelear por un techo es un delito, entonces prácticamente... tenés que estar procesado..."

"Nosotros hicimos una resistencia, fue un viernes, nos iban a desalojar un viernes, donde había 200,300 personas en la puerta, nosotros pasamos cadenas y candados a la puerta, las familias que vivían en el Juncal adentro, vecinos, comerciantes de la zona, trabajadores de la zona se plegaron solidariamente a aguantar, a resistir el desalojo pacíficamente. Eso llevó a que a la caída del sol no nos pudieran desalojar..."

Volnovich dice que,

"las formas de transgresión llevadas a cabo por las 'minorías marginales' no se agotan en la respuesta desordenada a la legalidad hegemónica. Que hay algo en el devenir de estos grupos, que está al servicio del puro desorden; que algo del deseo social circula por allí, y que las oposiciones bipolares (normal-patológico, trabajadores-desocupados, integrados-excluidos) no logran abarcar ni la plenitud de la energía que allí está en juego, ni el vacío social que los alberga"(1995: 359).

Frecuentemente, el posicionamiento en esas bipolaridades no nos permite ir al encuentro de las potencialidades, de las capacidades, de los cuerpos que resisten y disfrutan, y de ese modo transforman. El profundo sufrimiento de las situaciones límite no oculta el rescate del disfrute del encuentro con el otro, de lo común, de lo compartido:

"...fue un grupo muy lindo a lo primero, muy bonito, se hacían rondas de

mate amargo, una experiencia muy bonita... en el sentido de que existe la amistad, de que existe la necesidad de hablar con alguien en esos momentos, de que podés contar con alguien y de que nos sentábamos a conversar temas de la vivienda... Fue difícil pero fue muy rica en valores... Con el tiempo cosechamos muchas cosas que yo no pensé que existían, como la amistad, como el compañerismo, como el compartir... "

Desde esta perspectiva la construcción del encuentro con el otro, con el otro igual y diferente, ha de sustentarse en una intencionalidad de cuidado de nuestros cuerpos, vinculado al valor del mismo, en tanto valor como personas. Supone evitar una actitud de disciplinamiento y control social, según una lógica moralizante y normatizadora justificada muchas veces en la intención de integración, para promover un cuidado del cuerpo en función de una ética vinculada al valor de la dignidad y al valor de la vida.

En términos dramáticos, se trata de un escenario en el que juegan los cuerpos de nuestros sujetos de intervención y el nuestro propio, también incluido, en el esfuerzo de la ruptura de las categorizaciones y de los estigmas, en la posibilidad de rescate de lo singular que hay en el otro y en uno mismo.

Encuentro este en donde la afectividad tiene un lugar relevante, a diferencia de aquellas posturas científicas que han tendido a la exclusión, a la negación, a la represión de los sentimientos que produce el encuentro con el cuerpo del otro³¹. Se trata pues de incluirla, de reconocerla, de tolerarla, de nombrarla, de desmistificarla, y sobre todo de comprenderla en términos de producción social.

Resulta interesante el concepto de *potencia de acción* que Spinoza

³¹ Las disciplinas de la salud (o de la enfermedad) son un claro ejemplo de ello. Los trabajadores de la salud en permanente contacto con el cuerpo del otro, se empeñan por ocultar, negar y reprimir los sentimientos que dicho contacto genera, lo que obviamente no quiere decir que los afectos no tengan efectos en el vínculo que se establece.

contrapone al de *potencia de padecer*, realzando el papel positivo de las emociones en la educación y en la concientización, pero sobre todo integrando mente y cuerpo. Expresa: "todo lo que aumenta o disminuye, favorece o reprime la potencia de acción de mi cuerpo, aumenta o disminuye, favorece o reprime la potencia de pensar de mi mente" (citado por Sawaia, 2004: 114)

En este sentido, la intervención psicológica en estos procesos y particularmente desde la Psicología Comunitaria, debe sustentarse en dispositivos que pongan el cuerpo en acción, cuerpos dispuestos al encuentro gratificante con el cuerpo de los otros, promoviendo desde allí el sentimiento de protagonismo, registrando en los *cuerpos memoriosos* la vivencia de la comunicación y la construcción colectiva, la vivencia de la potencialidad de transformación³². Vivencia que ha de ligarse necesariamente a procesos reflexivos sobre el sí mismo con los otros y en el mundo, y derivar en la planificación y ejecución de acciones colectivas que posibiliten dichas transformaciones.

Del mismo modo concientización, desnaturalización y desideologización, procesos psicosociales esenciales en la intervención psicológica comunitaria (Montero, 2004), no debieran considerarse como meros procesos racionales, disociados de los procesos afectivos, que se asientan en la vivencia integral del sujeto.

En palabras de Rebellato y Ubilla, se trata de promover una "participación integral de toda nuestra persona, puesto que la transformación no es sólo racional, sino que es una transformación holística, en las emociones, en el pensamiento y en los cuerpos...". (1999: 168)

³² Claro está que con estos dispositivos no nos estamos refiriendo a la producción de una vivencia ilusoria de fortalecimiento que frecuentemente es provocada a partir del empleo de algunas técnicas de acción, que en realidad se convierten en funcionales al status quo.

Muchas veces, dicen estos autores,

“pensamos que transformar la realidad es un acto que comienza con el desarrollo de la conciencia y paradójicamente, dejamos a un lado la categoría de cuerpo como protagonista. La autonomía dialógica no es sólo conciencias que se encuentran, sino cuerpos que se entrelazan, subjetividades que se potencian, identidades que maduran cualitativamente, memorias que alimentan resistencias, imaginaciones y metáforas que multiplican la creatividad, enfrentando la dominación...”(1999: 170-171).

Referencias bibliográficas

- Adamson, G. (1989) *El Trabajo Comunitario desde la Psicología Social*. Bs. As, Argentina: Ediciones Cinco.
- Baraibar, X. (1999). “Articulación de lo diverso. Lecturas sobre la exclusión social. Sus desafíos para el Trabajo Social”. *Revista Serviço Social & Sociedade*. San Pablo, Brasil: Ed. Cortez
- Berriel, F. (2003) *Imagen del cuerpo, modelos y emblemas identificatorios en los adultos mayores*. Tesis de Maestría. Universidad Nacional de Mar del Plata.
- Bourdieu, P. (1996) *Cosas Dichas*. Barcelona, España: Editorial Gedisa
- Castel, R. (2004) *La metamorfosis de la cuestión social*. Buenos Aires, Argentina: Paidós
- Denis, D. (1980) *El cuerpo enseñado*. Barcelona, España: Paidós.
- Ferrando, J. (coord..) (1992) *Cuando el encuadre no cuadra. El trabajo del psicólogo en la marginación*. Montevideo, Uruguay: Roca Viva.
- Galende, E. (1997) *De un horizonte incierto. Psicoanálisis y Salud Mental en la sociedad actual*. Buenos Aires, Argentina: Paidós

- Goffman, E. (1970) *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Montero, M. (2004) "Procesos psicosociales comunitarios". En: Montero, M *Introducción a la Psicología Comunitaria. Desarrollo, conceptos y procesos*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Rebellato, J. L. y Ubilla, P. (1999) *Democracia, ciudadanía, poder. Desde el proceso de descentralización y participación popular*. Montevideo, Uruguay: Nordan
- Sawaia, B. (2004) "O sofrimento ético-político como categoria de análise da dialética exclusao/inclusao". En: Sawuaia, Bader (Org.) *As artimañas da exclusao. Análise psicosocial e ética da desigualdade social*. Rio de Janeiro, Brasil: Editora Vozas, pp. 97-118.
- Volnovich, J.C. (1995) "Los que viven en el margen de la sociedad civil". En Dabas, E. y Najmanovich, D. (comp.) *Redes. El lenguaje de los vínculos. Hacia la reconstrucción y el fortalecimiento de la sociedad civil*. Buenos Aires, Argentina: Paidós, pp. 357-372.

Cuerpo e institución

Alejandro Raggio

La temática convocante requiere -desde nuestro punto de vista- ubicar algunos tópicos problemáticos, que sitúen en un primer plano la *complejidad* del tema y simultáneamente conjurar cualquier posibilidad unidimensional en el análisis. Por otra parte, es necesario dejar en claro que la perspectiva que intento desarrollar en esta comunicación, por momentos va a conectarse directamente con tópicos abordados en otras mesas.

Dada la vastedad fenomenológica del fenómeno institucional y el correlativo conjunto de desarrollos teóricos, más allá de algunas consideraciones generales con las que iniciaremos esta reflexión, centraremos nuestra atención en las interfases posibles entre una institución en particular y el cuerpo: la familia.

Algunas cuestiones no tan preliminares

Nos remitiremos, en primera instancia al mismo título del tema que nos reúne: *El cuerpo en las instituciones y las organizaciones*. El mismo puede inducir rápidamente a considerar, el problema del sufrimiento emplazado en el *cuerpo biológico* en el plano de los establecimientos institucionales, identificando así las formas sociales singulares de la institución (Lourau, 1975) con todo el fenómeno institucional y el cuerpo, con el cuerpo biológico³³. No se trata de descuidar esta dimensión del problema, que de hecho es la que parece revestir en los

³³ A esta altura, una aclaración importante, cuando decimos *cuerpo biológico*, estamos refiriendo el objeto producido por la biología y la medicina y la consecuente materialidad que recorta y significa. No afirmamos ninguna esencia corporal o entidad metafísica similar (Paulon, 1998).

últimos tiempos mayor interés por parte de quienes intervienen en él. Problema que, hay que decirlo claramente, desde un punto de vista fenoménico, parece ir aumentando de forma relevante. Sino de articular *una perspectiva que integre las distintas dimensiones que, desde un punto de vista psicosocial, se conjugan en la compleja relación cuerpo-institución.*

El error de la identificación referida, tiene una de sus más peligrosas derivaciones en la funcionalidad social y política que adoptan las operaciones técnicas y profesionales que el error induce: la ortopedia de los sufrimientos psicosomáticos en el plano organizacional y el simultáneo ocultamiento de las condiciones político-institucionales de dichos sufrimientos.

Correlativo al desliz analítico referido, se ubica una *perspectiva sustancialista* del cuerpo, que nos presenta al cuerpo como un fenómeno naturalmente dado que, en su encuentro con las formas singulares de la institución u otras formas sociales, será objeto de influencias y efectos más o menos peligrosos, patogénicos, etc.. Subyace a esta idea una *concepción dualista*, que habilita a considerar al cuerpo, separado por naturaleza de aquellas lógicas que en definitiva -como intentaremos indicar- lo producen y lo constituyen.

Como ya lo hemos afirmado en otra oportunidad, el problema no puede ser pensado como un régimen de influencias, conexiones, interacciones, ya que todas esas "arquitecturas" conceptuales parten del supuesto de la separación original. La crítica del dualismo debe necesariamente conducir a un trabajo más allá de sus dominios (Raggio, 1998).

Por otra parte, y aunque parezca obvio, se vuelve necesario ubicar algunos aspectos básicos del fenómeno institucional. La obviedad deja de ser tal, cuando consideramos el conjunto de discursos pseudoacadémicos y

pseudoteóricos que han proliferado en estas latitudes en los últimos tiempos, y que se caracterizan por una retórica que tiende a identificar, por una parte, a la institución con *lo instituido* y más sutilmente a *lo instituyente* con “lo progresista” e *in extenso* “bueno”.

El primer aspecto, además de retornar a una concepción de institución propia de los desarrollos sociológicos del siglo XIX, que sitúa a las instituciones e *in extenso* a todas las formas sociales como mecanismos de coerción de lo social sobre el individuo³⁴, lleva a la denostación de los instituidos y a la exaltación romántica y pequeño burguesa de “la libertad”.

El segundo aspecto, en plena contigüidad con el primero, no solamente constituye un error teórico que olvida que el propio orden social burgués fue, en su momento emergente de un proceso instituyente, sino también un inductor a la idea, también romántica, de que es posible vivir sin instituidos, en una especie de eterno flujo instituyente, “bueno” por naturaleza.

Mucho se le puede criticar al modelo teórico del *proceso de institucionalización* y su correlativa dialéctica de *lo instituyente* y *lo instituido* (Castoriadis, 1983), heredera, a su vez, de la dialéctica hegeliana que, a la luz de las epistemologías de la complejidad, muestra algunas limitaciones analíticas. No obstante, estos discursos, generalmente autodenominados, “deleuzianos”, “foucaultianos”, exhibidores de jergas actualizadas y eruditas, se sitúan en concepciones que, a su vez, no soportan la crítica de la perspectiva dialéctica formulada por Castoriadis.

Si planteamos considerar *el cuerpo* como fenómeno relevantemente

³⁴ El ejemplo por excelencia lo constituye Durkheim, tal cual lo presenta Lourau (1975: 61) bajo el rigor de la crítica de los teóricos que, en la década del 30, reivindicaban la presencia de la dimensión instituyente en las teorizaciones acerca de las instituciones.

institucional, básicamente en sociedades de alta complejidad como las nuestras, debemos -simultáneamente- establecer que el conjunto de la experiencia social se encuentra diagramada, en mayor o menor grado, por lógicas institucionales.

Los fenómenos institucionales, si bien no son característica exclusiva de las formaciones sociales modernas, constituyen en estas una dimensión de primer orden, ya sea por el nivel de complejidad que adquieren, ya sea por la diseminación de sus lógicas en la vida social. Se destaca especialmente, la aparición de un orden jurídico inimaginable en las formaciones económico-sociales pre-capitalistas, ordenador de las nuevas relaciones sociales (Marx, 1971, 1987), la funcionalidad de las instituciones en la rearticulación y significación de la experiencia humana (Giddens, 1995), y la producción de nuevas formas de subjetividad (Foucault, 1989).

Desde estas perspectivas, *la dimensión institucional*, deja de ser un fenómeno extrínseco a la experiencia humana, que tendrá mayores o menores influencias sobre ésta y pasará a constituir la materia misma que constituye nuestra subjetividad y en lo que nos convoca, la misma constitución del cuerpo, en tanto producción.

Se debe agregar que, en la actualidad, dado el "desfondamiento" de las instituciones modernas, sus mutaciones y rearticulaciones funcionales con el capital y sus diversos agentes, la complejidad de estos fenómenos se ha vuelto mayor. La *privatización de funciones* es el modo de traslación o *desenclave* (Giddens, 1995) con la cual, en la actualidad los sistemas institucionales clásicos van perdiendo funciones y las van adoptando *agentes privados*³⁵.

³⁵ Un tratamiento de estos procesos de *privatización* de las funciones de los sistemas institucionales modernos en nuestras sociedades, específicamente en el caso de la familia y la educación, lo hemos desarrollado más profundamente en Raggio, 2003.

Despliegues

Lejos de aquellos discursos que pagan tributo a la desacreditación posmoderna del psicoanálisis y lejos también de los fundamentalismos psicoanalíticos, retomaremos como punto teórico de arranque y de forma poco ortodoxa, el concepto psicoanalítico de *zona erógena*.

En él, se articula una noción de cuerpo, en tanto *cuerpo erógeno*, imposible de reducir a su expresión biológica. Se constituye como *una compleja combinación de componentes biológicos y relacionales inseparables por naturaleza* (Raggio, 1998). Como afirma García-Roza (1990), "a partir de Freud, ni el alma podrá ya ser concebida como portadora de formas *a priori* que ella aplica a los datos sensibles, ni tampoco el cuerpo podrá ya ser considerado desde el punto de vista médico-biológico. Freud anuncia un nuevo cuerpo y una nueva alma" (citado por Paulon, 1998: 10).³⁶

De esta forma las *pulsiones*, concebidas ya como producto de encuentros "pasan a referir siempre una forma de relación con el mundo y el cuerpo" (Paulon, 1998)³⁷, de forma tal que, ya no será difícil establecer las interfases conceptuales que evidencien la procedencia social-histórica del cuerpo. Estas interfases derivan, básicamente, de las teorizaciones acerca de los fenómenos institucionales.

La falta de ortodoxia -absolutamente necesaria- se materializa en desmitificar el contexto vincular familiar en el cual este cuerpo se produce. La *organización familiar moderna* ya no será un orden social natural, como lo es en el discurso freudiano, sino una configuración

³⁶ Traducción del autor (A.R.).

³⁷ Traducción del autor (A.R.).

transitoria de las relaciones de parentesco, inmanente a las formaciones económico-sociales capitalistas. Una forma institucional³⁸.

¿Cómo entender sino la contradictoria sobrevaloración de los genitales masculinos y la correlativa desvalorización de los femeninos, fuera de la lógica *falocéntrica* emergente de las formaciones familiares modernas? ¿Cómo elucidar los "misterios" de la sexualidad femenina -básicamente moderna- al margen de una organización institucional y familiar que preserva un solapado lugar de esclava a la mujer? ¿Cómo abordar la cuestión de la ya popular "represión sexual", al margen de la institucionalidad moral de las sociedades modernas?

Una aclaración pertinente: desde esta perspectiva, y siguiendo los desarrollos de Foucault (1989, 1990), la "represión de la sexualidad", no es una acción que opere sobre una naturaleza sexual, dada *a priori*, sino una pieza clave de "un dispositivo complejo y de variados efectos, que no puede agotarse en el vínculo único con una ley de prohibición" (Foucault, 1990: 32). Foucault no dejará de insistir en la necesidad de dejar "de describir siempre los efectos de poder en términos negativos", ya que, en los hechos "el poder produce, produce realidad..." (Foucault, 1989: 198). Los variados procedimientos institucionales, discursivos y prácticos, de cuya articulación surge ese *dispositivo complejo*, no reprimen, sino que *producen* un nuevo tipo de sexualidad.

Si bien Foucault (1989) no deja un lugar destacado para el análisis de la familia, en sus desarrollos acerca de las instituciones disciplinarias y la nueva microfísica del poder que se articula en ellas, entendemos imprescindible incluir a la familia moderna dentro de las instituciones y dispositivos que "fabrican cuerpos" y que tienen por objeto la producción de un *sujeto autovigilado*, de un sujeto que "se

³⁸ Para una crítica detallada del familiarismo psicoanalítico ver Deleuze y Guattari, 1985.

convierte en el principio de su propio sometimiento" (Foucault, 1989: 206)³⁹.

Es cierto que, la *autovigilancia* no es un invento de las sociedades modernas, sino que ya operaba en las sociedades pre-capitalistas, a partir de la interiorización de la autoridad, bajo la forma de la culpabilidad, en un contexto social altamente diagramado por el cristianismo.

Esta autovigilancia, que se continúa y desarrolla de forma evidente en las sociedades modernas, emergentes del modo de producción capitalista, se encuentra notablemente analizada en la excepcional genealogía de la instancia superyoica, modelizada a partir del análisis de la *culpa*, que se encuentra en los desarrollos que Freud formula en *El malestar en la cultura* (1976). Afirma el desacreditado pionero que, "en efecto, ante el superyó nada puede ocultarse, ni siquiera los pensamientos". De forma tal que, sin necesidad de presión exterior alguna, "el superyó pena al yo pecador" (Freud, 1976: 121).⁴⁰

Una vez más, la familia

Lo particularmente interesante, aunque nada novedoso, es que todos estos procesos que desembocan en un *sujeto autovigilado*, tienen lugar -en primera instancia- en la organización familiar moderna, patriarcal y monogámica y que tiene al *dispositivo edípico* como una de sus privilegiadas vías de subjetivación.⁴¹

³⁹ Parecerá extraño, la articulación de desarrollos de procedencia psicoanalítica, con la perspectiva de Foucault. Ante tal extrañamiento diremos que, los desencuentros de ambas perspectivas parecen no responder a criterios científicos, sino más bien a obstáculos epistemofílico-transferenciales, bastante lejanos a la rigurosidad que articula el pensamiento, cuando estos quedan sólo en acto, aunque sea puramente escritural.

⁴⁰ Invitamos a los fundamentalistas foucaultianos -fabulosas *contradictio in terminis*- a que indaguen las afinidades conceptuales existentes entre estos desarrollos y la categoría de *panoptismo* formulada por Foucault (1989).

⁴¹ No vamos a discutir aquí la validez analítica del *complejo de Edipo*. Baste dejar en claro que, la dramática edípica, no es universal, sino que se corresponde, en mayor o menor grado, a todas las organizaciones derivadas de la

No obstante, la producción del cuerpo en la configuración institucional familiar no se reduce, a la producción de un cuerpo-sujeto autovigilado, sino que se articula en una compleja trama vincular y afectiva, en la cual el cuerpo se produce en su encuentro con otros cuerpos. Trama vincular y afectiva que no vamos a desarrollar, ya que, ha sido ampliamente trabajada por innumerables investigaciones en el campo psicoanalítico.

Sí puntualizaremos que, esta trama, como dijimos antes es inmanente a la organización familiar moderna e *in extenso* a la formación económico-social capitalista en la que se inserta la primera.

La lógica institucional del patriarcado, adquiere en su conjunción con otras instituciones emergentes del nuevo orden social⁴² y la nueva organización del trabajo y el capital, una orientación particular: una organización familiar dedicada a la procreación y a la producción de un sujeto-cuerpo dedicado al trabajo (Foucault, 1990: 9-12).

De ahí la relevancia que la modernidad le asigne al sexo, haciendo proliferar discursos y prácticas destinados a su encauzamiento productivo. Al respecto Foucault reflexiona y dice que, "en la época en que se explotaba sistemáticamente la fuerza de trabajo, ¿se podía tolerar que fuera a dispersarse en los placeres, salvo aquellos reducidos a un mínimo, que le permiten reproducirse?" (1990: 12)

En estos nuevos agenciamientos se inscribe el milenario patriarcado, y de ellos emerge la nueva organización familiar, que pasará a dominar el escenario social occidental hasta entrada la segunda mitad del siglo XX. De ella derivarán funciones y lugares simbólicos específicos que diagramarán en mayor o menor grado las configuraciones

institución del patriarcado, la cual, a su vez, de acuerdo a Engels, se correspondería con la aparición de la propiedad privada (Engels).

⁴² Se destacan la institución jurídica, educativa y médica.

familiares concretas. Una *función padre* altamente disciplinadora y autoritaria y de perfil paranoico, destinada al buen encauzamiento del dócil cuerpo del hijo en los nuevos deberes sociales. Una *función madre* de la que derivan tareas centradas especialmente en la procreación y la crianza y de un perfil altamente especular (Lacan, 1972).

Este último aspecto, es especialmente importante, ya que escapa a la función dispositiva de la familia. De hecho, el efecto especular y las formaciones imaginarias derivadas, articuladoras del narcisismo hipertrofiado propio de las subjetividades modernas, son elementos que no se inscriben en lo socialmente esperable. Aunque, hay que decirlo, este narcisismo encapsulado y aislado de la exterioridad social, será una pieza clave en la conformación del imaginario individual del sujeto moderno y su ficcionado yo⁴³. El cuerpo entra en esta lógica, ya que "el individualismo inventa el cuerpo al mismo tiempo que al individuo;..." (Le Bretón, 2002: 153)⁴⁴.

Ahora bien, la función madre no es una función natural, dada desde y para siempre, sino que -y esto es lo interesante- deriva directamente del lugar social de la mujer en las sociedades modernas y en la organización familiar. Ésta, despojada de su apellido, sin plenos derechos ciudadanos, encorsetada en los roles de madre y esposa y sin posibilidades mayores de realización (estudio, trabajo), tiene pocas cosas para sentir como propias y que nada mejor que aquello que salió con vida de sus entrañas. Esto, unido a lógica falocéntrica antes referida, articula los conocidos imaginarios de *completud* e *incompletud* que giran en torno al cuerpo.

⁴³ Aquí el término "yo" está usado en el sentido del "je", tal cual es desarrollado por Lacan.

⁴⁴ "El cuerpo, en cierta manera, es lo que queda cuando se perdieron los otros, es la huella más tangible del sujeto en cuanto se distienden la trama simbólica y los vínculos que lo conectaban con los miembros de la comunidad." (Le Bretón, 2002: 153)

Entiéndase bien la conclusión que deriva: incluso aquello, habitualmente considerado perteneciendo a nuestra más pura individualidad y encerrado en las profundidades de nuestra psiquis, el narcisismo, así como los imaginarios de completud e incompletud metaforizados en la castración simbólica, son productos institucionales.

Ocurre lo mismo con los imaginarios de *pasividad* y *actividad*. En el caso de la mujer, cuerpo pasivo, que recepciona y gesta aisladamente. Y en el caso del hombre, cuerpo activo, que penetra y produce socialmente. Lo interesante es que, este mismo imaginario, se compone armónicamente con la pasividad y actividad referidas a la organización del trabajo, el cuerpo activo produce, el cuerpo pasivo no. Esto se visualiza si tomamos como analizador al cuerpo⁴⁵ del viejo. En las formaciones sociales modernas, la *organización del trabajo* produce cuerpos en base al par *actividad-pasividad*, en correspondencia directa con la capacidad de trabajo y producción. Esto explica el sentido jurídico-institucional en el que el *viejo* es inscripto en nuestras sociedades, en las que su condición es la de *pasivo*.

Cierres

Hemos dejado de lado, como se habrá notado, la problemática del cuerpo en el contexto de las nuevas formas de organización del trabajo y de lo social en general. No es por restarle importancia a las mutaciones institucionales y sus rearticulaciones con las nuevas formas sociales que están emergiendo de la nueva fase de acumulación capitalista y la correlativa reestructuración del modo de producción, simplemente entendimos que, a los efectos de nuestros objetivos tomar algunos

⁴⁵ Destaco esta idea del *cuerpo como analizador* (Gonçalves, 1999), en tanto, así considerado el cuerpo se articula como campo de análisis de la dimensión institucional que lo constituye.

aspectos de la época que nos antecede (modernidad) y de la cual no hemos salido plenamente, era suficiente.

Sabemos que los cierres son siempre un tanto arbitrarios, por eso queda necesariamente abierto el camino que permita profundizar la actualidad de estas problemáticas. Bástenos decir que, independientemente de la complejidad de lo abordado en esta comunicación, creemos haber reforzado una perspectiva teórica que ayude a sustraer la problemática del cuerpo de las trampas metafísicas y esencialistas en las que habitualmente tienen lugar un número importante de reflexiones teóricas y despliegues técnico-profesionales.

Por otra parte, debo explicitar que, hemos aprovechado la oportunidad para ensayar algunas articulaciones conceptuales, entre cuerpos teóricos aparentemente inconciliables, básicamente para ciertos fundamentalismos que insisten en confundir el pensamiento con en nombre propio del autor. No fue un aprovechamiento oportunista, en tanto, entendemos que, de esas articulaciones pueden surgir nuevas categorías de análisis de utilidad en lo que hoy nos convoca e *in extenso* en el análisis de los procesos de subjetivación.

Referencias bibliográficas

Castoriadis, C. (1983). *La institución imaginaria de la sociedad*.

Barcelona: Tusquets.

Deleuze, G., Guattari, F. (1985): *El Anti-Edipo*. Barcelona: Paidós.

Engels, F. *El origen de la familia, propiedad privada y el Estado*: Moscú:

Progreso.

Foucault, M. (1989). *Vigilar y castigar*. (16ª Ed.). México: Siglo XXI.

- (1990). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*.
(17ª Ed.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Freud, S. (1976): "El malestar en la cultura". *Obras completas T. XXI*.
Buenos Aires: Amorrortu.
- Giddens, A. (1995). *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península.
- Goncalvez, L. (1999). *Arqueología del cuerpo: ensayo para una clínica de la multiplicidad*. Montevideo: TEAB.
- Lacan, J. (1972). "El estadio del espejo como formador de la función del yo". En: Lacan, J. *Escritos I*. (2ª Ed.). México: Siglo XXI, pp. 11-18.
- Le Bretón, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lourau, R. (1975). *El análisis institucional*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Marx, K. (1987): *El Capital, Libro Primero, El proceso de producción del capital*. México: Siglo XXI.
- (1971): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (1857-58)*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Raggio, A. (2003). "Educación y familia: ¿instituciones en crisis?". En: UDELAR-Facultad de Psicología. *Psicología en la educación: un campo epistémico en construcción*. Montevideo: Autor, pp. 301-306
- (1998). "Ética do corpo e corpo da análise". En: Manhães de Andrade H., Czermak, R., Amoretti, R. (Eds.) *Corpo e Psicanálise*. São Leopoldo: UNISINOS.
- Paulon, S. (1998). "O corpo instituinte na instituição psicanalítica". En: Manhães de Andrade H., Czermak, R., Amoretti, R. (Eds.) *Corpo e Psicanálise*. São Leopoldo: UNISINOS.

Las sociedades y sus anticuerpos

Gregorio Kaminsky

Esta es una etapa político-social circunstanciada por un alarmante desinterés ante la separación forzada de la vida pública respecto de la vida en la esfera privada, una continuada sustitución de la acción pública arrojada, como todo, al mercado. No es pues, algo excepcional, sino un proceso instituido que *vida ciudadana se haya convertido en modos de privatización de la existencia individual.*

Se han generalizado modos inéditos de reacción extra-jurídica, reaparición de sectarismos de clase e intolerancias culturales y raciales. Entre la violencia en discurso y en acto, no se repara en el uso de medios ilícitos para la sociedad. Cuestión paradójica, se legitiman medios que *no preservan vidas ni bienes con la finalidad de... preservar vidas y bienes.*

Al modo de un vertiginoso silogismo, la cuestión económico-social considerada como punto de partida criminoso se manifiesta en índices taxonómicos de pobreza y opera un encadenamiento simple y monocausal. Existe una extendida certeza, tan verosímil como inexpugnable, que asocia la pobreza con el delito o viceversa. *Es una afirmación que no solamente es ligera y superficial, sino peligrosa e incivilizada, criminal ella misma.*

Gran parte de las estrategias de planificación social persisten en una mirada que reconocen poco e inscriben mal el examen de los lazos sociales como procesos de institucionalización, desestiman la importancia del análisis de las culturas sociales y hasta desconocen los imaginarios que les corresponden. Es así, que los fenómenos institucionales de violencia aparecen como exógenos y ajenos, como una anomalía de una

supuesta normalidad a la que se deben orientar todas las políticas.

Las referidas instituciones públicas son el dispositivo de las articulaciones estatales respecto de los organizadores socioculturales y productores de subjetividad, pero también son el ámbito de inscripción de nuevas formas de la violencia urbana. Se trata, nada menos, de los espacios de realización y consumación del invocado lazo social. El lazo se ha desatado, no del todo, aunque esa es su tendencia.

Hasta lo poco institucional existente ha perdido visos de credibilidad, el añorado estado de normalidad ha derivado en crisis recurrentes y las explicaciones se revelan como lo que son: simplificaciones instrumentalizables de políticas con retóricos alcances programáticos.

Toda institución, desde sus procesos culturales, configura formas de vinculación social, incluso la dimensión de subjetividad colectiva que produce y reproduce relaciones que también son contradictorias, conflictivas, etc.

Los dispositivos institucionales constituyen las instancias, productivas de la subjetividad social en tanto que se relacionan con los fenómenos de violencia social generalizada.

Las instituciones de seguridad son co-instituyentes de la singularidad ciudadana y núcleo de elucidación histórico-cultural de la sociedad y sus desenlaces.

La relación subjetiva con dichas instituciones destaca su significación en la sociedad civil y política, como así también su inscripción general en las políticas de planificación pública. De ello no pueden desentenderse los sistemas de pensamiento y sus instituciones con impacto particular en las ciencias sociales.

Los recursos teóricos y metodológicos deben ser mas bien

incluyentes lo que, sabemos, no es sencillo. El análisis debe comprenderse, pues, no como un puro y simple método descriptivo sino, antes bien, como una *hermenéutica de análisis microsocial-institucional*.

El estudio de los imaginarios y culturas institucionales aspiran integrar una antropología de la cultura y la subjetividad contemporáneas, es decir, una *etnología de nosotros mismos* (Kaminsky, 1990a). *Cultura institucional, subjetividad social y construcción de identidad son las categorías analíticas centrales que atraviesan esta dimensión teórica.*⁴⁶

Dentro de lo que se ha dado en denominar la sociedad del espectáculo, la seguridad elemental auspicia el custodiado shopping y desaconseja circular por la expuesta plaza pública (Debord, 1995). Lo cerrado se ofrece como el imaginario relevo de lo seguro pero clausurado, mientras que se recusa la circulación de seres el espacio abierto porque, se dice, expone al ciudadano a una violencia virtual continuada, a los riesgos de la inseguridad, y lo someten a una socialidad impugnada.

Aún cuando sus aspectos no se advierten con facilidad, los nuevos problemas de la violencia ciudadana conciernen e impactan los usos y costumbres culturales por medio de los cuales se rubrican los movimientos del *habitus* de la vida institucional-social. Resultan agravadas las formas sociales tradicionales y/o típicas de la vida ciudadana urbana en manifestaciones masivas de *sentimiento pánico* mismas que, por otra parte, se potencian los fenómenos de inseguridad, en la medida en que configuran una espiral social ascendente de conflictos sin resolución.

Ese efecto multiplicador puede ser reconocido desde los aspectos que conciernen al estilo o calidad de vida de la población, su movilidad y tránsito, apropiación de los espacios de la esfera pública, hasta las distintas formas de autocontrol, enfrentamiento, rivalidad extralegal,

⁴⁶ Es menester subrayar aquí las obras indispensables de Goffman, Foucault, Castel y Lourau.

etc. entre sectores y subsectores poblacionales. *La vida del paseante, figura proverbial de la literatura moderna, ha devenido caricatura de burda novela negra o teleteatro de terror banal.*

Ello tiene consecuencias directas en materia de los modos establecidos de convivencia, y se reclaman diversas formas de gestión pública que comprometen a todo el aparato del Estado.

Las definiciones comunicacionales apuntan y exhortan la necesidad de una protección colectiva, política, ante los modos de agresión a las formas públicas de la circulación ciudadana, que superan toda capacidad de respuesta individual e interpretación convencional. Desde el momento que el incremento de las tasas de criminalidad alcanzan estatuto y conocimiento públicos, se difunden, aunque de modo inexacto y hasta falso, *unas tasas y otros recursos cuantificacionales inductores de temor, y se generaliza de modo exponencial la sensación psicosocial de peligro.*

El debilitamiento de la intervención estatal se relaciona con las posiciones teóricas que formulan las limitaciones de la soberanía en tanto tal y sus efectos globales. Asociada con el intencionado agotamiento progresivo del modelo estatal perpetrado por el neoliberalismo, los estratos de privilegio de la sociedad civil han incrementado una incontrolada diversificación a las demandas de vigilancia y control.

Se repudia al Estado y al mismo tiempo se lo reclama. Las mecánicas del endurecimiento y ciertos consentimientos sociales no son otra cosa que la justificación del ejercicio indiscriminado de acciones sin legalidad estatal. Se trata de acciones y representaciones construidas mediante procesos complejos de interiorización e individualización cultural-institucional.

La configuración corporativa exige el anclaje de un sólido imaginario efectivo para constituir una identidad institucional particular. Dicha identidad se configura mediante marcos heterónomos de proximidad que provienen de otras instituciones que logran mantener una apariencia de autonomía institucional diferenciada. Asimismo, la corporación institucional supone ámbitos y quehaceres que constituyen espacios de colisión y condensación de conflictos y acuerdos. Esa construcción de la identidad corporativa es fuente de identidad y sentido para los propios actores involucrados en la institución pero, al mismo tiempo, el carácter corporativo genera encubrimientos y racionalizaciones, un cierto velo de opacidad que recubre el objeto mismo de la institución (Lourau, 1979; Foucault, 1983). Cada vez gana mayor estado público que las labores de estas corporaciones se han deslizado desde los modos típicos de enfrentamiento como el control, la prevención, persecución, represión, etc. hacia actividades que testimonian una completa indistinción institucional y prácticas indiferenciadas respecto de otras instituciones, legales o ilegales, legítimas o ilegítimas.

Desde una visión *instrumentalista* se consideró, por ejemplo, a la institución policial como un *reflejo* de los regímenes políticos. Se percibe que el armazón legal se reforma incorporando valores y conductas democráticos correlativos a una *cultura institucional*.

Curiosos tiempos darwinistas, de poca historia y caprichosa memoria de quienes dicen custodiar *anticuerpos* y reafirmar de modo sumario que las *amenazas antisociales* provienen de los nativos oriundos, de las indigencias inmigrantes y los importadores de las políticas del tumulto y el desorden.

En efecto, prácticamente aquellos consensos, convicciones y resguardos aparecen desplomados, aunque no se disipen las apetencias de

cohesión, cierta inflamada identidad nacional, registros culturales idiosincrásicos, etc.

Se aplaude lo novedoso comunicacional y lo moderno urbano, pero se añora el bucolismo convivencial, los placeres del amor filial y se reclama el retorno de momentos educados sin movilizarse ante ninguna inseguridad pornográfica espiritual. *No se puede salir tanto a la calle a protestar mientras que en casa se asiste a una mediática servidumbre voluntaria.*

Son todavía democracias *inciviles* que padecen de deslegitimación y, como resultado, se gestan sociedades políticas sin valores agregados por la sociedad civil, con lo que asocian los rasgos autoritarios ya arraigados en la ciudadanía. *Los ciudadanos devienen puras personas, con vínculos menguados de socialización.*

En este escenario de atomismo social es donde se sienten sujetos indefensos por pérdida de la *calidad ciudadana*; sujetos enajenados de derechos, constituidos en objetos e incluso víctimas del propio sistema institucional creado para protegerlos.

Los gobiernos pagan un alto precio por la ineficacia, la brutalidad y la corrupción de las instituciones que forman el primer dispositivo de protección y segmento inicial del sistema de justicia.

Es un dato de relevancia que el movimiento de derechos humanos destaca la necesidad de revertir la identidad cultural pues advierten que éste es un mandato para defender a las víctimas de los abusos de Estado. Se trata de una tarea que se propone impulsar y apoyar una mayor apropiación de derechos y la democratización de todos los aspectos concernientes a la vida ciudadana.

¿Es necesario insistir que la sociedad civil juega un papel clave en la obtención y acceso a la información para apoyar un debate cada vez

más documentado y transparente sobre el problema social?

El tratamiento de esta problemática ocurre en tiempos y espacios político-sociales alterados, cenagosos, desvariados, inclementes, que expresan modalidades de operación recursivas de cada una de sus agencias. Ello no implica un solipsismo ni tampoco descarta la posibilidad de construir propuestas, pero se enfrenta ante duras culturas políticas de poder que desde una cara mira a los ciudadanos y desde la otra al Estado.

Bibliografía

Agamben, G. "L'etat d'exception", en *Le Monde*, 12-02-2002

Augé, M. (1993) *Los no lugares* Barcelona: Gedisa

Bauman, Z. (2002) *La sociedad sitiada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Canetti, E. (1977) *Masa y poder* Barcelona: Muchnik.

Castel, R. (2004) *La inseguridad social*. Buenos Aires: Manantial.

----- (1997) *La metamorfosis de la cuestión social*. Buenos Aires: Paidós.

Debord, G. (1995) *La sociedad del espectáculo*. Buenos Aires: La Marca.

Donzelot, J. (1979) *La policía de las familias*. Valencia: Pretextos

Foucault, M. (1992) *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1992

----- (1990a) *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós/ICE.

----- (1990b) *La vida de los hombres infames*. Madrid: La Piqueta.

----- (1983) *El discurso del poder*. México: Folios.

Goffman, E. (1979) *Relaciones en público*. Madrid: Alianza.

----- (1971) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.

----- (1970) *Estigma*. Buenos Aires: Amorrortu.

Kaminsky, G. (2002) "El mundo de los hombres torcidos". En: Tatián, D.,
Las aventuras de la inmanencia. Córdoba.

----- (2000) *Escrituras interferidas*. Buenos Aires: Paidós.

----- (1990a) *Dispositivos Institucionales*. Buenos Aires: Lugar.

----- (1990b) "Metáforas del encierro". En: Laferrière M. y Leis H.
(comps.) *Cárcel y democracia*. Buenos Aires: CedAL.

Lourau, R. (2001) *Libertad de Movimientos*. Buenos Aires: Eudeba.

----- (1979) *El estado y el inconsciente*. Barcelona: Kairós.

Rozitchner L. (1982) *Freud y el problema del poder*. México: Folios.

Los cuerpos sitiados y la exposición de los cuerpos en la locura

Nelson de León

*La locura es un mundo que escapa totalmente a
las significaciones dominantes, a todos sus rituales
de poder, de apariencia. Es entrar en contacto con el lenguaje,
con el tiempo, con las actitudes del cuerpo.
Es la diferencia entre escuchar el ruido de los automóviles
y
escuchar música. Ambas son ruidos, pero no el mismo ruido.*

Felix Guattari

Los cuerpos sitiados y la exposición de los cuerpos en la locura, supone lógicas disyuntivas de ubicación y tratamiento como enfermedad mental de la locura y otra serie de categorizaciones contemporáneas que embisten y/o descartan. Es que la diversidad que históricamente ha proclamado la locura, exigiría tolerancia sin implantaciones, y en los últimos años una necesaria revisión de los efectos regresivos de la atención a la salud mental, que el desarrollo de los modelos neo-liberales – con dictaduras cívico- militares incluidas – han producido en la región y en nuestro país en particular. En un contexto general, donde en las últimas décadas las formas de vida, al decir de F. Guattari,

“evolucionan en un progresivo deterioro. Las redes de parentesco tienden a reducirse al mínimo, la vida doméstica está gangrenada por el consumo “más- mediático”, la vida conyugal y familiar se encuentra a menudo “osificada” por una especie de estandarización de los comportamientos, las relaciones de

vecindad quedan generalmente reducidas a su más pobre expresión.” (1990: 7).

Intentamos preguntarnos acerca de las condiciones históricas de producción del encierro de la locura⁴⁷, así como la inscripción del “descarte” en las nuevas distribuciones de la denominada locura “desafiliada”⁴⁸. Esta última, adquiriendo mayor visibilidad en nuestro país a partir del 2000, profundizada en la crisis del 2002⁴⁹, pero surgiendo desde la década del 90, en lo que hemos llamado “desmanicomialización forzada” (De León y Fernández, 1996); procesos de externalización luego de institucionalizaciones prolongadas sin condiciones de restitución civil e inserción social⁵⁰.

El impacto-estallido de la crisis del año 2002 también se ha expresado en otros sectores de la población – niños y viejos en situación de indigencia – potenciándose los procesos de marginalidad y vida (muerte) callejera.

De cualquier forma – la locura – tantas veces temida, pocas veces receptora de buen trato, y sin admitir reducción o generalización alguna, debería ser nombrada y escuchada desde su diversidad.

La locura encerrada entre los médicos y la ley

En lo que respecta a la construcción de la locura como enfermedad

⁴⁷ Haciendo referencia a los cuerpos sitiados en el Manicomio- Hospital Psiquiátrico.

⁴⁸ Tomamos conceptos de R. Castel “para interpretar la forma de existencia de un cierto número de grupos e individuos expulsados del circuito ordinario de los intercambios sociales: indigentes, *drop out*, sin domicilio fijo, algunos toxicómanos, jóvenes a la deriva de los barrios desheredados, ex -pacientes psiquiátricos o ex -delincuentes, salidos de instituciones totales, etc...” (1991: 37).

⁴⁹ En la crisis del 2002, cientos de personas pasaron a vivir en situación de calle, desencadenándose e intensificándose el sufrimiento y deterioro, dado la acentuación y rápida pérdida de referencias cotidianas y pertenencias sociales.

⁵⁰ Se estima que hay miles de pacientes psiquiátricos usuarios de casas de salud y existen dudas acerca de que las condiciones de vida garanticen la no vulneración de derechos.

mental y el surgimiento de las ciencias de lo mental, debemos ubicarlo a partir de las instituciones de encierro, que en nuestro país comenzaron en el S XVIII, cuando todavía no existía articulación o sostén jurídico específico para la privación de libertad por estos motivos. R. Castel investiga en Francia como se concreta esta articulación sanitaria-jurídica sobre el loco y su tutelarización; "El loco que surge como problema en la ruptura revolucionaria, al final del proceso va a encontrarse dotado del estatuto complejo de enajenado: completamente medicalizado, es decir, íntegramente definido en tanto que personaje social y tipo humano por el aparato que ha conquistado el monopolio de su tratamiento legítimo" (1980: 15). La ley francesa del año 1838 establecería la legitimidad jurídica del encierro. En nuestro país, la Ley 9581 " Ley de Asistencia al Psicópata " del año 1936, que rige hoy día, establece cuatro formas de internación involuntaria, y según lo establece en su Art. 15, "... solo podrá ser un medio de tratamiento y nunca de privación correccional de la libertad "⁵¹. Sin embargo, la asistencia " por servicio cerrado"⁵² ha sido indagada en sus efectos y merecido críticas desde hace más de una década.

En los años 90, y resultado de una investigación realizada en nuestro país, respecto a los derechos humanos y la salud mental, se concluyó: " Los procedimientos de internación bajo la Ley de Asistencia al Psicópata no ofrecen suficientes garantías destinadas a proteger contra internaciones indebidas, tanto en términos legales como prácticos" (MDRI, 1995: 24). Esta Ley incluye la figura del " Inspector General de Psicópatas", quién estaría a cargo de: "La inspección general y vigilancia de la asistencia oficial y particular de los psicópatas de

⁵¹ Ley 9581 8 de agosto de 1936 art. 15.

⁵² En el art. 10 de la ley, inciso b) se establece: " Se entiende por **servicio cerrado** el dedicado a la asistencia de los enfermos ingresados contra su voluntad por indicación médica, o de orden policial o judicial, en estado de peligrosidad o con manifestaciones antisociales".

todo el país, así como todos los cometidos de la higiene mental”⁵³; y en particular, es quién podría “Visitar e inspeccionar en detalle los establecimientos de psicópatas oficiales y particulares, una vez cada tres meses y además siempre que lo juzgue conveniente”⁵⁴ .

Esta importante tarea, que podría haber generado condiciones de resguardo al internado de prácticas violatorias de los derechos humanos, estuvo sin ser provista durante más de 20 años. No por casualidad y acorde a la violación de los derechos humanos durante la dictadura, los internados en hospitales psiquiátricos carecieron de este amparo. Además del recrudecimiento de las condiciones de encierro, no debemos olvidar los traslados⁵⁵ realizados durante la dictadura de los pacientes psiquiátricos, en condiciones lamentables respecto al trato, la información y las consecuencias en la vida de estas personas. Terminando los años 90, resultado de una de las pocas investigaciones realizadas en nuestro país, con la inclusión de la opinión de los propios pacientes psiquiátricos, De Pena y Bespali concluyen,

“Los encuestados ostentaron franco desconocimiento de la ley en cuyo marco de justicia se realizan las internaciones compulsivas. Nos permite deducir que los pacientes tienen la convicción de que se ejerce arbitrariedad sobre ellos, privándolos de su opinión como ciudadanos, cuando en realidad existe una ley que regula las excepciones a la libertad personal en ciertos casos de enfermedad mental. Creen que las personas son internadas por la mera fuerza de los hechos consumados, lo que requerirá trabajar en información educativa” (2001: 23).

Una enfermera, – trabajadora de un hospital psiquiátrico – escribía:

⁵³ Ley 9581, art. 41 inciso A.

⁵⁴ Ley 9581, art. 41 inciso C.

⁵⁵ Las condiciones en las cuales han sido realizado los traslados de los pacientes psiquiátricos ha constituido un capítulo de los más oscuros y menos visibles en la historia de la asistencia.

"para mí el Hospital es silencio. Una costra callada. Como si le hubieran cosido los labios." (Percia y Cirianni, 1998: 58). Palabra enmudecida, estado de sitio también para los trabajadores.

Paradoja creativa del encierro

En estas condiciones de encierro, se ha destacado la producción artística de personas que han mantenido largos períodos de internación psiquiátrica, mientras se mantuvo el desarrollo de su obra creativa. Tal es el caso de Carlos Cabrera⁵⁶ (1919-1992), artista uruguayo que permaneció más de diez años internado en la Colonia de Alienados Dr. B. Etchepare.

"De este último, afortunadamente contamos con algunos registros visuales documentados, que lo muestran en su potencia pocos años antes de su fallecimiento. Su rostro alisado por grandes manos llenas de arte, cuando se le preguntaba:

- *¿Cómo es la vida para usted? - La vida no tiene explicación ninguna...son acontecimientos, nada más .*

Respuesta que deja atribuciones y lugares, ¿para que tratar de explicar lo inexplicable?. *Acontecimientos...nada más.*

Cabrerita adquiere la intensidad Beckettiana donde al decir de Fernández- Santos, *"la fuerza no reside en su mayor o menor lucidez para entender la realidad, sino en su mayor o menor energía para expresar la intensidad y el ritmo de esa misma realidad. No comprender correctamente lo que pasa, sino en asumir profundamente lo que pasa"* (1965: 18).

Sin embargo, cuantas ganas de explicación expropiante ha

⁵⁶ Conocido popularmente como "Cabrerita".

vivido la locura.”⁵⁷

Y en ocasiones también la producción artística. En este sentido, A. Artaud, (1896-1948) quien vivió más de nueve años en hospitales psiquiátricos, advertía,

“Se comprende que la poesía es anárquica en la medida que pone en jaque todas las relaciones de objeto a objeto y las formas de respeto de sus significados. La poesía es anárquica en la medida en que su aparición es consecuencia de un desorden que nos aproximara del caos (...) fuerza disociadora y anárquica, repite, que mediante la analogía , las asociaciones , las imágenes, no vive mas que del desquiciamiento de las relaciones conocidas” (Artaud, citado por Zorrilla, 1967: 104).

Al observar la pintura de Cabrerita, esas niñas de acuarela, con “rostros dulcísimos”(Espínola Gomez, s/f), imposible no considerar las condiciones y entorno específico en el cual surge y se plasma la obra - exposición de niños en el patio, atados en postes y enchalecados - cruda realidad del encierro de entonces en la Colonia Etchepare⁵⁸. Potencia creativa, no interpretable ni reducible. Crear y resistir.

¿Qué decir de A. Artaud?, quién vivió la dureza de la guerra internado, con sucesivos traslados desde su deportación de Irlanda a Francia en 1937, acompañado por su escritura y sus dibujos durante los nueve años de encierro. La comunicación con el exterior, a través de sus cartas, publicadas luego en Cartas desde Rodez 1943- 1944 y 1945- 1946, son testimonio del sufrimiento y la potencia creativa. En carta escrita a su madre, Madame Artaud en 1946 expresa:

“Ahora hace seis años y medio que estoy internado y gracias a

⁵⁷ Fragmento extraído de De León, N. Clase del 03 de mayo de 2004, Curso de Psicología Grupal e Institucional, Área de Psicología Social; Facultad de Psicología de la UdelaR.

⁵⁸ Ver Di Candia, 2000.

ti y a mis amigos estoy desde hace un año aquí en Rodez en un ambiente amistoso; pero quisiera que recordaras la sacudida espantosa que sufrí al principio de mi internamiento en El Havre, a mi regreso de Irlanda, y de las maneras que fui maltratado en El Havre, en Ruán y en Ville-Evrard. Todo esto, y pienso que tu me comprendes, dejó en mi organismo depredaciones que la guerra y las restricciones no me han permitido curar” (Artaud, 1981: 147).

Durante su internación, y bajo reiteradas sesiones de electroshock, produjo textos⁵⁹ de sistematización del viaje realizado a México en 1936, y del contacto mantenido con la comunidad Tarahumara. De cuya experiencia- testimonia la capacidad de encuentro y aprendizaje con la diversidad:

“Un Europeo nunca aceptaría la idea de que lo que ha sentido y percibido en su cuerpo - la emoción que lo ha sacudido, la extraña idea que ha tenido momentos antes y que lo ha entusiasmado por su belleza -, no era suyo, ni que otro ha sentido y vivido todo ello dentro de su propio cuerpo, o, en caso de aceptarlo, se tendría por loco y poco le costaría a la gente decir que se había vuelto un enajenado. En cambio, el tarahumara distingue sistemáticamente entre lo que es de él y lo que es del otro en todo lo que piensa, siente y produce. Pero la diferencia con un loco consiste en que para el indio su conciencia personal se ha enriquecido en ese trabajo de separación y de distribución interna al que le ha conducido el peyote y que refuerza su voluntad. Aunque parezca saber mejor lo que él no es que lo que es, en cambio, sabe lo que es y quién

⁵⁹ “El rito del peyote entre los tarahumara” fue escrito en el Manicomio de Rodez en 1943.

es mucho mejor de lo que nosotros mismos sabemos lo que somos y lo que queremos" Artaud, 1998: 26).

De la expropiación o interpretación patologizante de la existencia y de las condiciones existenciales de la creación, también fue objeto Vicent Van Gogh (1853- 1890), respecto a lo cual, un año antes de su muerte A. Artaud precisa:

"No hay fantasmas en los cuadros de Van Gogh, no hay visiones ni alucinaciones.

Solo la tórrida verdad de un sol de las dos de la tarde.

Una lenta pesadilla genésica poco a poco elucidada.

Sin pesadilla y sin consecuencias.

Es el húmedo lustre de un pasto, de las cañas de un trigal que está allí listo para la extradición.

Y del que la naturaleza rendirá cuentas un día.

Como también la sociedad rendirá cuentas de su muerte prematura" (Artaud, 1983: 40).

Crónicas resonantes visitando el encierro

A continuación, transcribiré dos breves escrituras y sus resonancias, al tomar contacto con hospitales psiquiátricos desde la implicación en la finalización de la formación universitaria y en los comienzos de tareas de investigación. He mantenido la textualidad histórica en que se produjeron sus trazos.

La túnica: manto homogenizador

Cualquier quehacer se puede sloganizar (detectemos algún

neologismo), es una posibilidad.

Se creará operar con certidumbres, y sino forzarlas es la consigna.
Dormiremos tranquilos, arrullados dietéticos de la publicidad.
Seguramente podremos desarrollar justificaciones universales,
ciegos y sordos, canales reproductores de violentas escenografías.
Maquinas de hablar, de preguntar, armados de interminables
standarizaciones. Anotaremos sobre apuntes desconexos, de otras épocas,
rutinizando y entendiendo por fin la estructura.

Comentaba un psicólogo que trabajaba en un Hospital Psiquiátrico:
" Uso túnica para que los pacientes me reconozcan..."

Montevideo, 1991.

Es el encierro de las sociedades disciplinarias planteadas por M. Foucault (1985), donde el reconocimiento exigía estar y ser visto. Esta tarea, según analiza Z, Bauman "ataba a los "rutinizadores" al lugar en el cual habían sido confinados los objetos de esa rutinización temporal. Los "rutinizadores" no tenían una verdadera y plena libertad de movimientos: era imposible considerar la opción de que hubiera haber "amos ausentes" " (2003: 16).

Elecciones

- ¡" Yo ya tengo mi candidato"!

Nos decía con entusiasmo el hombre de unos cuarenta y pico de años
- internado por motivos psiquiátricos - pocos días antes de las segundas elecciones democráticas luego de recuperada la democracia.

- " Yo ya sé a quien ponerle el voto...pero no puedo votar..."

Es que la gran campaña publicitaria había entrado por la caja negra y se

había instalado en el hospital psiquiátrico, transformando en espectador al actor del encierro.

Montevideo, 1994.

La calle en la locura y la locura de la calle

En nuestro país, a diferencia de otros contextos, donde el encierro de la locura y el funcionamiento coercitivo del poder ha recibido fuertes críticas, se han mantenido las instituciones manicomiales como modalidad fundamental de institucionalización y tratamiento hasta mediados de la década del 90. Es que, fue en la década del 60 cuando se internacionaliza el llamado pensamiento o corriente crítica, en Europa y EEUU, posturas que fueron censuradas en nuestro escenario dictatorial. Más de una década de paréntesis conservador, que eliminó la transmisión de experiencias transformadoras, la circulación de información y el acceso a textos académicos. En 1981, R. Castel ubica históricamente aquel proceso europeo,

“La crítica antipsiquiátrica ha sido así punto de fijación privilegiado de un imaginario político de la liberación vivido en la época bajo la forma de una sensibilización exacerbada ante la represión. La psiquiatría ha representado una figura paradigmática del ejercicio del poder, arcaica en su estructura, rígida en su aplicación, coercitiva en su objetivo. Ha sido una especie de cristalización de las más difusas formas de rebelión contra la autoridad vivida en la familia y en otras instituciones. La psiquiatría ha funcionado como modelo porque la relación de imposición que ella practica implica, al menos en

sus formas tradicionales de ejercicio, un desnivel absoluto entre el que actúa y el que padece" (p. 22).

En nuestro país, si bien el Plan Nacional de Salud Mental, concebido en la reapertura democrática, alertaba sobre el predominio de la atención manicomial, es recién a partir de 1996 que comienzan a producirse cambios en la atención, con el cierre del Hospital Psiquiátrico Musto⁶⁰. Algunos indicadores: la evolución del número de camas de internación en todo el país disminuyó de 2260 en 1991 a 1470 camas en 2003; en 1990 el promedio de internación en el Hospital Vilardebó era de 490 días, en 1995 de 451 días, mientras que en el 2004 era de 19 días; y entre 1996 y 2004 se crearon 11 Equipos de Salud Mental Comunitarios en Montevideo y 24 en el interior del país⁶¹.

Sin embargo, dentro de los efectos más importante producidos por estos cambios⁶², coadyuvados por la crisis socioeconómica y el aumento de la pobreza vivida en nuestro país, comenzaron a poblarse las calles de personas "descartadas", acentuándose el deterioro en sus condiciones de vida. Este movimiento de paradójica invisibilización, en tanto eliminación social, ha sido visibilizado y motivo de preocupación desde hace más de una década en España:

"Ahí están, rodeando los centros comerciales o pegados a las bocas del metro. En ocasiones forman largas colas en las que, de uno en uno, esperan turno para entrar en un comedor de caridad regentado generalmente por las Hermanitas de los Desamparados o por una comunidad filantrópica similar. Uno se da de bruces con ellos en las esquinas, cerca de las panaderías, en los

⁶⁰ Según establecieron autoridades del Ministerio de Salud Pública, significaba un costo anual de más de 3 millones de dólares por año.

⁶¹ Datos planteados por el entonces Director de la Unidad de Servicios Especializados de ASSE- M.S.P., en el Curso Salud Mental Comunitaria de la Maestría de Salud Mental, organizada por el Centro de Posgrados de la Facultad de Enfermería de la Universidad de la República, septiembre de 2004.

⁶² Que llevaron a procesos de desmanicomialización forzada que anteriormente describíamos.

semáforos, en las explanadas destinadas al aparcamiento de coches, en los alrededores de los supermercados de alimentación o en plazas silenciosas en las que reposan rodeados de gatos y de bolsas de plástico.(...) La pobreza a crecido desde los comienzo de los años ochenta como si se tratase de una marejada impulsada por la fuerza física de las políticas neo-liberales y neo-conservadoras que se han convertido en hegemónicas. Conviene sin embargo no olvidar que sus efectos más brutales y destructivos se producen primordialmente en los países situados en la periferia del mercado mundial, por lo que nos enfrentamos a un problema de alcance planetario" (Álvarez- Uría, 1992: 13).

Destrucción que constatamos en nuestros escenarios urbanos - de periferia económica - donde en los últimos años podemos observar el aumento de personas en situación de calle, transitando algunas hacia a la desafiliación, y mostrando el quebranto que se producen en estas condiciones. Un hombre, luego de nueve meses de estar en la calle, ante la pregunta "*¿te enferma la calle?*", respondía: "*Yo creo que puede. Tenía un compañero que tomaba. Yo había entrado en el juego con él y tomábamos. Un día, cuando me quise acordar, me había tomado un litro y medio de vino yo solo. Ahí me dije que si entraba en eso terminaba alcohólico. Después anímicamente entras a descompensarte, depresión, angustia, rabieta. Creo que si, enferma*" (Revista Factor Solidaridad, 2003).

De un trabajo de extensión universitario iniciado durante el 2002, con personas en situación de calle, concluíamos:

"se da una doble vía de impacto, al quedar en situación de calle, que está en relación con el sufrimiento, ya sea porque este sufrimiento, que significa un padecimiento en ocasiones

signado por internaciones psiquiátricas, es otro ingrediente de exclusión; o bien, porque el quedar en la calle, con la consecuente descomposición que afecta la identidad social de la persona, hace intolerable la vida. Una persona usuaria de uno de los refugios nos decía: *"Al tercer día de estar en la calle pensé que me enloquecía, si no encontraba este lugar me internaban, ya no aguantaba más..."*. O sea, el padecimiento psiquiátrico co-empuja a la calle y la exclusión y viceversa" (De León, Davyt, Rial y otros, 2003: 238).

Del relevamiento realizado entonces, a personas en situación de calle usuarias del Plan Invierno⁶³ 2002, pudimos constatar:

"Un alto porcentaje de personas con padecimientos psiquiátricos en la Zona del Cordón, en su gran mayoría con antecedentes de internaciones psiquiátricas. Un 14,20 % de un total de 591 personas ingresadas al 14 de septiembre en el Refugio *Casa de Acogida*, del cual el 83 % ingresa como usuarios por primera vez, y el 60 % se encontraban pernoctando en situación de calle. Presentan procesos de co-morbilidad que en la actualidad les resulta improbable atender adecuadamente por su difícil acceso y continuidad en el sistema sanitario" (De León, Davyt, Rial y otros, 2003: 239).

Crónicas resonantes de la calle

Elecciones

Aquel octubre del 2004 auguraba el acceso de la izquierda al

⁶³ Sistema de emergencia de alimentación y techo para personas en situación de calle organizado por una Comisión Interinstitucional desde el año 2000.

gobierno. La tarde se vestía de sol y colores -¡tantos!- como la cantidad de papeletas que vestían el cuarto que resguarda el secreto votante. Mis hijos, que si juntaran su edad podrían emitir el voto,... cada vez tenían más entusiasmo y preguntas. Solicitamos autorización y entraron a observar la democracia. Salimos... tranquilos; ¿habiendo podido elegir?

Bajamos por la calle Requena, entre bocinas y banderas, algarabía que anunciaba el fin de la jornada. Los autos (demasiados) hacían peligroso cruzar la Avda. Gonzalo Ramírez.. Casi en la esquina el murito permitía el descanso de Ofelia⁶⁴... (¿me reconoció?); la miré para saludar...mientras balbuceaba y desviaba su mirada.

¡Vamos papá!...Se podía cruzar, tomados de la mano como veníamos cruzamos la calle. Ofelia permaneció un rato más, enfrente...sin mirar. De pronto como sin ganas comenzó a caminar repecho arriba...con su largo sacón negro, demasiado abrigo para no tener donde dejarlo cuando viene el calor; los zapatos grandes, las medias blancas. Entre -paró a los pocos metros...como si la hubieran llamado.

En la calle cerca del cordón de la vereda voló una lista electoral (de tantas); la observó con atención como leyéndola...luego la volvió a tirar, dando cuenta de no encontrar lo que buscaba. El repecho era cansador...

Montevideo, 2004.

Resonancia callejera

"Bosquejo de monólogo

coágulo literario que puede iniciar o inicia un monólogo

Imagen que presiona - que debe dejar que narre sola.

Otras veces es solo el *accidente* de donde surgirá otro personaje

⁶⁴ Había conocido a Ofelia en el trabajo con personas en situación de calle, algunos meses antes.

Otra narrativa. Boceto" (Pavlovsky, Kesselman y De Brasi, 1996: 85).

"Mi casa"; "mi cama", "mi lugar preferido"; para descansar cuando vuelvo a casa, mi placard-ropero, mi...mi...mío.

Todo eso que cotidianamente uso, para sentir mi ser. Para ser tener.

Tenes trabajo, tenes familia, tenes programa de T.V., tener, tener y ob-tener. Todo eso que me ofrecen en fotografías, imágenes, góndolas. Todo eso que puedo tener...pantalón, camisa, buzo, paraguas, pilot.

Toda esa intimidad

Cuando voy al baño

Esa heladera, esa estufa, ese techo, esa taza, ese...eso...

Ese destapador, ese cucharón, esa fuente, ese libro, eso y eso otro...

Todo lo que podría consumir siendo lo que soy.

Ese rincón, esa almohada, ese almohadón.

De todo eso

Nada tengo.

No tengo lo que dicen y me ofrecen; de-vengo cualquier otra posibilidad que no controlan y producen. Si "soy" me ubican e incluyen excluyéndome. Por tanto hoy médico, mañana vendedor, pasado desocupado, después un tío que espera algún sobrino cuando salga del club...luego hago fila para un número de cualquier trámite y más tarde en la sala de espera de cualquier hospital...cordón de la vereda, escalón de iglesia. Por fin no me encuentro con nadie...tampoco espero.

"Entre: ni lo tuyo ni lo mío lo que está en el medio circulando-fluyendo" (Pavlovsky, Kesselman y De Brasi, 1996: 44).

Ni la embestida- ni el descarte

Ni cuerpos embestidos hacia el encierro, ni descartados al vacío. Se hace necesario entonces "...salir al encuentro de lenguas menores" (Guattari, 1998: 60), crear condiciones de habi(li)tación entre-vidas, intensificar la con-vivencia de la heterogeneidad y recrear las posibilidades de existencia.

Referencias bibliográficas

- Alvarez- Uría, F. (1992) *De nuevo los pobres. Marginación e Inserción: los nuevos retos de las políticas sociales*. Madrid: Endimión.
- Artaud, A. (1998) *Los Tarahumaras* Barcelona: Tusquets.
- (1983) *Van Gogh: el suicidado de la sociedad y para acabar de una vez con el juicio de Dios*. Madrid: Fundamentos.
- (1981) *Cartas desde Rodez 1* Madrid: Fundamentos.
- Bauman, Z. (2003) *Modernidad Líquida*. Bs. As: Fondo de Cultura Económica.
- Castel, R. (1991) "La dinámica de los procesos de marginalización: de la vulnerabilidad a la exclusión". En: *Espacio Institucional*. Bs As: Lugar.
- (1981) *La gestión de los riesgos*. Barcelona: Anagrama.
- (1980) *El orden psiquiátrico*. Madrid: De la Piqueta
- De León, N; Davyt, F; Rial V; Bibbó L; Cano A; Colina A (2003) "Condiciones de vida y redes de pacientes psiquiátricos en situación de calle". En: Facultad de Psicología, Universidad de la República (2003) *VI Jornadas de Psicología Universitaria: la Psicología en la realidad actual*. Montevideo: Psicolibros.

- De León, N; Fernández, J (1996) "La locura y sus instituciones". En:
Facultad de Psicología, Universidad de la República (1996) *Terceras Jornadas de Psicología Universitaria: Historia, violencia y subjetividad*. Montevideo: Multiplicidades.
- De Pena M; Bespali Y. (2001) "La evolución de los derechos de los enfermos psiquiátricos en el Uruguay". *Revista de Psiquiatría del Uruguay; Volumen 65 N° 1* Mayo 2001.
- Di Candia, C. (2000) "Colonia Etchepare: El infierno que nadie quiere recordar- I" *Diario el País. Suplemento Que pasa. Historias Coleccionables*. Montevideo, Septiembre de 2000.
- Espínola Gomez, M. (s/f) *Las opiniones, Raul Javiel Cabrera, Cabrerita*. Montevideo: Galería Latina
- Fernández Santos, A. (1965) *El Teatro aséptico de Samuel Beckett. La última cinta- acto sin palabras, dos obras de S. Beckett con estudios y comentarios*. Colección Voz Imagen Serie Teatro 5. Barcelona: Aymá.
- Foucault, M. (1985) *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI
- Guattari, F. (1998) *El Devenir de la Subjetividad*. Santiago de Chile: Dolmen
- (1990) *Las Tres Ecologías*. Valencia: Pre- Textos
- Mental Disability Rights International [MDRI] (1995) *Derechos humanos y salud mental en el Uruguay*. Washington: MDRI.
- Pavlovsky, E; Kesselman, H; De Brasi, J. (1996) *Escenas Multiplicidad (Estética y Micropolítica)*. Bs. As: Búsqueda.
- Percia, M; Cirianni, M. (1998) *Salud y Subjetividad: Capacitación con enfermeras y enfermeros en un psiquiátrico*. Bs As: Lugar.
- Revista Factor Solidaridad*. (2003) "Historia de vida". Año II, N° 11, Montevideo.

Texto versión original, sin editar

Zorrilla, O. (1967) *Antonin Artaud una metafísica de la escena*. México:
Instituto Nacional de Bellas Artes.

Texto versión original, sin editar

**Capítulo 4: Clínica psicológica. El cuerpo en la clínica y la clínica del
cuerpo II.**

Por:

*Gladys Tato,
Carmen De Los Santos,
Luis Gonçalvez
y Mónica Lladó*

El cuerpo enfermo y la clínica psicológica^{*}

Gladys Tato

Introducción

Hay muchas formas de abordar clínicamente al cuerpo y por lo tanto muchas clínicas de cuerpo entre las que se encuentra la Clínica Psicológica. El cuerpo puede a su vez ser abordado en la clínica psicológica desde diferentes perspectivas, una de las cuales es la clínica psicoanalítica, a la que voy a referirme.

Toda disciplina tiene una especificidad que está acotada y guiada por el instrumento que utiliza para "conocer" la realidad. En la clínica psicoanalítica la palabra es el vehículo privilegiado de comunicación. Pero no sólo "escuchamos" lo que el paciente verbalmente dice, tampoco él nos dice sólo con la palabra, aunque actuamos terapéuticamente con lo "verbalmente interpretado". La clínica psicológica psicoanalítica comprende también un sustento teórico que a mi entender se define en su especificidad por: a) la teorización de "lo Inconsciente", b) la comprensión de esa vida anímica inconsciente en sus diferentes expresiones patológicas, c) una organización metapsicológica que la hace comprensible y transmisible científicamente. *Resumiendo*: diríamos que la clínica psicológica psicoanalítica del cuerpo, intentaría comprender los significados inconscientes de las expresiones corporales, tanto del cuerpo sano (gestualidad, juego, acción) como enfermo (trastorno de la forma, función o desarrollo).

El tratamiento psicológico de pacientes con afecciones orgánicas,

^{*} Este trabajo es una versión modificada y actualizada de: Tato, G. "Ensayo sobre el tratamiento psicoanalítico del paciente con afecciones orgánicas. Teoría de la técnica" *Anuario de psicosomática, T. II, Vol. III*. Montevideo: Roca Viva, 1993.

es hoy (más allá de las dificultades técnicas y las diferencias teóricas) una realidad de nuestro quehacer como psicoanalistas. Desde sus orígenes la clínica psicológica psicoanalítica abordó el material somático de las alteraciones corporales, infiriendo un significado inconsciente o conflicto sexual y denominando a este tipo de perturbación histeria.

Posteriormente el mismo Freud, se interesó en el posible significado de las sensaciones corporales anormales, haciendo sus primeras propuestas sobre la hipocondría y abriendo así la posibilidad de otros significados inconscientes donde no estaba comprendida exclusivamente la sexualidad (Freud, 1915b). Los conocimientos que Freud fue desarrollando del narcisismo lo llevaron a decir que el estudio de la enfermedad orgánica es uno de los caminos expeditos para aproximarnos al conocimiento del narcisismo (Freud, 1914).

En el historial de Dora, Freud investiga la comprensión simbólica de un gran número de expresiones patológica, llegando incluso a pensar la apendicitis de Dora como un equivalente simbólico de embarazo (Freud, 1901).

La preocupación del psicoanálisis por la comprensión de la enfermedad orgánica recrea significativamente su historia, ya que "desde el mismo momento en que se constituye el concepto de histeria, abre el campo de lo psicosomático al cuestionamiento" (Sami Ali, 1986: 995). Es así que el psicoanálisis se enfrenta nuevamente al cuerpo, aparentando ser el síntoma orgánico un lenguaje tan incomprensible como en otra época fueron los síntomas somáticos luego comprendidos como histéricos.

¿Por qué es tan importante la clínica psicológica del cuerpo enfermo? La medicina convencional "causalista", los avances en la medicina biológica o en el diagnóstico por imagenología aunque útiles no dan respuestas suficientes. Los conceptos de somatogénesis y

psicogénesis, están actualmente perimidos, lo que obliga a ir más allá en la relación soma - psiquis antaño considerada un territorio de la filosofía (Lefebvre, 1987).

De la misma forma que la medicina "ve" cada vez más y mejor, la "psicología" ha ido "escuchando" cada vez más y mejor las diferentes formas de expresión simbólica de "lo inconsciente".

"El psicoterapeuta tiene mucho para hacer ante el paciente orgánicamente enfermo, pero para eso es necesario reformular y repensar las teorías para que una epistemología unitaria sostenga sus paradigmas, ítem esencial para quienes abordan terapéuticamente pacientes con patologías orgánicas. Será necesario también adecuar la técnica para ampliar el conocimiento que del paciente nos da la escucha, lo que modificará también la estrategia clínica y el recurso terapéutico de la interpretación que deberá ser el más adecuado a estas expresiones sintomáticas" (Tato, 2005: 17).

A todo lo anterior se suman las resistencias que se hacen sentir desde la medicina y desde el psicoanálisis. Desde la medicina porque ve invadido un territorio que considera suyo y herido el narcisismo de su omnipotencia para la cura; desde el psicoanálisis porque "nos veríamos privados del ultimo baluarte de que disponemos para lograr una transacción entre la necesidad de expresar y la necesidad de mantener inconcientes determinados conflictos" (Aizenberg, 1982: 976).

Es la conjunción de muchos factores lo que nos enfrenta a esta realidad de hoy: han cambiado las patologías, ha cambiado nuestro interés por las mismas, han avanzado nuestros conocimientos como para abocarnos a la investigación de diferentes modos de enfermar y también, porque cada vez son mas los pacientes que con afecciones orgánicas buscan ayuda en el

psicoanálisis y esto algún sentido debe tener.

Todos somos personas y todos nos enfermamos, proponer que las expresiones somáticas son una forma de lenguaje implican el propio análisis y la historia personal, hecho que nos parece importante destacar, ya que todos compartimos el valor que le conferimos a nuestro proceso analítico. Una particular manera de transitar la medicina nos llevó a vivir como una realidad cotidiana que "el hombre es por esencia una unidad armónica psicofísica, por su realidad existencial un cuerpo y por su cualidad de sentir y comprender: un psiquismo" (Korovsky, Tato, Balparda, Lindner, Viera y Squarza, 1988: 124), tanto en condición de salud como de enfermedad. Dice Freud "la relación entre lo corporal y lo anímico es de acción recíproca" (Freud, 1890: 116) lo que es expresado similarmente por Lain Entralgo diciendo que todo lo psíquico tiene un correlato orgánico y todo lo orgánico tiene un correlato psíquico" (Lain Entralgo, 1984: 11).

Esta perspectiva compromete también nuestro modo de ejercer y pensar el psicoanálisis, no tenemos un cuerpo, somos un cuerpo, que vive, ama, siente, sufre y es asiento y expresión de múltiples conflictos, siendo la enfermedad una de esas expresiones.

El presente trabajo contiene un recorrido por algunos conceptos teóricos fundamentales y replanteos técnicos, ya que son muchos los autores que coinciden en que los pacientes con una enfermedad orgánica si bien tienen cabida dentro del psicoanálisis no son pasibles de la aplicabilidad de una técnica clásica u ortodoxa (Bekei, 1982; Chiozza, 1983; Liberman y otros, 1986; etc.); o como planteaba Chiozza hace unos años, "la necesidad de crear el encuadre específico al tratamiento psicoanalítico del enfermo con una alteración somática, encuadre del que hoy carecemos" (1983: 237).

Como toda técnica, la psicoanalítica descansa sobre una teoría. Si bien nuestro marco de referencia es toda la teoría psicoanalítica, algunos puntos de la misma constituyen nuestro principal apoyo. Hemos seguido y avalado por nuestra experiencia el camino de otros autores para fundamentar una posibilidad de comprensión psicoanalítica de la enfermedad, con la consiguiente aplicación terapéutica que este hecho implica.

Entender la significación inconsciente de todos los trastornos orgánicos e interpretarlos, es uno de los grandes aportes de la psicología psicoanalítica a la clínica del cuerpo.

Consideraciones teóricas que sustentan nuestra técnica

¿Qué concepción del hombre sustentan nuestros conocimientos?, esto es lo que Hans Kunz denominó Antropología Latente (Mitscherlich, 1954), y es a nuestro entender fundamental, preguntarnos si consideramos al hombre dividido en su esencia o no. Desde una perspectiva unitaria la esencia del hombre sería indivisible; ¿qué queremos decir con esto? que todo suceso existencial afecta la totalidad del individuo aunque se exprese preponderantemente en un área o en otra. Psíquico y soma serían las dos áreas expresivas a las que hacemos referencia. Sin embargo todos los trastornos serían unitariamente orgánicos y psíquicos en su constitución real y preponderantemente orgánicos o psíquicos en la efectiva cualidad de su operación. La enfermedad así concebida, no es ni psíquica ni orgánica, es simplemente un hecho vital que cualitativamente se expresa en forma preponderantemente orgánica o preponderantemente psíquica (Lain Entralgo, 1984).

Lo psíquico y lo somático serían divisiones establecidas por nuestra conciencia que los separa porque los percibe como diferentes. "De manera que todo aquello que desde un ángulo se percibe como forma, función, trastorno, evolución o desarrollos corporales, desde el otro es experimentado como una determinada fantasía, es decir como un significado específico inherente a ese particular y existente material" (Chiozza, 1980: 10)

Esta perspectiva en la relación psiquis-soma nos enfrenta con un problema epistemológico. Aunque aparentemente nos manejamos con una concepción unitaria del hombre, psiquis y soma son tomadas como dos realidades con existencias independientes diferentes y aisladas entre sí, como aisladas están las disciplinas que se ocupan de cada una de ellas, medicina y psicología. Las vinculaciones quedan referidas de una u otra forma a los conceptos de somatogénesis y psicogénesis tan arraigados a nuestra práctica diaria. Es por eso que todavía resulta difícil pensar en la enfermedad desde el psicoanálisis.

Según Chiozza (1989), esta dificultad estaría en el psicoanálisis ya que Freud se revelaría en distintos, momentos de su obra con epistemologías diferentes, en algunas oportunidades sostiene la existencia de un representante psíquico de la excitación somática, teorización en la que soma y psiquis "existen" más allá de la conciencia y en otras oportunidades sus teorizaciones proponen que soma y psiquis son categorías que la conciencia establece en su contacto con la "cosa en sí" en última instancia incognoscible.

¿Qué estatuto le confiere Freud a los procesos somáticos?

En 1938 a los 82 años Freud escribe Esquema del Psicoanálisis, y en él nos deja lo que enuncia como su segundo supuesto fundamental:

"el supuesto de que unos procesos físicos o somáticos concomitantes de lo psíquico a los que parece preciso atribuir una perfección mayor, que a las series psíquicas, pues algunos de ellos tienen procesos conscientes paralelos y otros no. Esto sugiere de una manera natural, poner el acento, en psicología, sobre estos procesos somáticos, reconocer en ellos lo psíquico genuino y buscar una apreciación diversa para los procesos conscientes tal es la argumentación que el psicoanálisis se ve obligado a adoptar. Y este es su segundo supuesto fundamental, declara que esos procesos concomitantes presuntamente somáticos son lo psíquico genuino y para hacerlo prescindir al comienzo de la cualidad de conciencia" (Freud, 1938: 155 - 156)

De esta forma Freud, asimila lo psíquico genuino a lo somático. Es decir que cuando desde nuestra conciencia percibimos un hecho somático estamos percibiendo algo genuinamente psíquico pero cuyo significado no comprendemos, ya que nos dice que los procesos somáticos algunos poseen procesos conscientes paralelos y otros no. Los que poseen proceso paralelo consciente conocemos su significado, de los que no lo poseen lo percibimos como somático y su significado nos permanece inconsciente (Chiozza, 1989).

¿Qué posibilidades fantasmática tiene el cuerpo?

En Tres Ensayos de teoría sexual, Freud desarrolla el concepto de zona erógena, describe zonas de primacía, pero aclara que la propiedad de erogeneidad comprende a todas las partes del cuerpo y a todos los órganos internos (Freud, 1905: 167). Así a cada zona corresponderán determinadas fantasías vinculadas a las vivencias de satisfacción, pulsional emanadas de dicha zona en su encuentro con el objeto. Expresa también que de las metas específicas de la pulsión podemos deducir la fuente.

Por lo tanto si hacemos extensión de este concepto a todas y cada una de las zonas corporales le corresponderán determinadas fantasías que serán propias de dichas zonas.

¿Qué posibilidades expresivas tiene el cuerpo?

En Estudios sobre la Histeria Elizabeth de R., Freud dice: que "Las piernas doloridas empezaron a "entrometerse" siempre en nuestros análisis" (Freud, 1893: 163).

Entrometerse, es la traducción de "mitsprechen" que literalmente quiere decir "intervenir en la conversación". En "Lo inconciente", a propósito de una enferma de Tausk alude a la existencia de un "lenguaje de órgano" (Freud, 1915b: 195).

Estos ejemplos configuran perspectivas diferentes de la expresividad corporal. La histeria ha sido el prototipo por excelencia del simbolismo corporal, pero sabemos que si bien todo síntoma histérico es un síntoma orgánico, no todo síntoma orgánico es exclusivamente un síntoma histérico.

Podríamos pensar en diferentes expresiones simbólicas vinculada con una misma fuente inconciente: como al decir el giro lingüístico que alude a un órgano "a este persona no lo trago", atorarse en determinado momento de una conversación, hacer un cuadro funcional de disfagia, o tener un cáncer esofágico.

Podríamos preguntarnos ¿por qué la capacidad simbólica que le otorgamos al órgano cuando se habla de él se la negamos cuando es el órgano el que habla?

¿Cuál es la relación entre símbolo y lenguaje?

Según el diccionario se denomina "lenguaje" a cualquier

procedimiento que puede utilizar el hombre para la intercomunicación aunque su sentido más propio sea el auditivo (Tato, 1993). No sería contradictorio con esta definición su uso asociado al "órgano", como lo empleara el propio Freud (1915b).

El órgano utiliza para la comunicación procedimientos propios inherentes a su capacidad simbólica. El síntoma es un procedimiento de comunicación del órgano, tan efectivo que la decodificación del mismo esta en la base del diagnóstico médico. ¿Estarán agotadas todas las posibilidades de comprender lo que los síntomas comunican?.

Todo síntoma funciona como signo en su carácter de actualidad presente y perceptible, es un indicador de presencia, y está estrechamente vinculado al símbolo en su vinculación dialéctica presencia - ausencia.

El diccionario refiere del símbolo "en su origen objeto que se partía en dos como contraseña y para identificación posterior"(Tato, 1993).

Signo - símbolo, seña - contraseña, presencia -ausencia pares dialécticos, ecuación simbólica que encierra una relación de sentido, cuya comprensión se vincula con la reunión de ambos elementos.

¿Qué es lo que nos autoriza a postular signos carentes de símbolos? ¿Cómo podemos negar la existencia del símbolo si solo se nos hace evidente cuando lo comprendemos, funcionando mientras tanto como un ausente?.

Habitualmente se restringe el fenómeno simbólico al lenguaje, hecho sin embargo que los propios lingüistas objetan. Todorov expresa que la relación entre el simbolismo y la lingüística es contingente y expresa aún mas "pienso al igual que muchos que existe un simbolismo no lingüístico, o para ser más preciso el fenómeno simbólico no tiene nada

propriadamente lingüístico, el lenguaje no es mas que su soporte" (Tato, 1992: 15)

¿La significación simbólica posee carácter individual o universal?

Este aspecto fue objeto de permanente preocupación para Freud.

Lorenzer hace un detallado análisis que muestra como el psicoanálisis hizo un transito desde el símbolo mnémico, pasando por el símbolo histérico, las acciones sintomáticas simbólicas, llegando al simbolismo verdadero.

Pasa en este recorrido de centrar la importancia en las asociaciones del paciente, para incorporar en la interpretación conocimientos aportados por otras fuentes del conocimiento para la comprensión de significados.

Deja el símbolo de ser "una mera posesión del individuo", para ganar terreno en los significados de carácter histórico, cuya comprensión trasciende lo individual se enlaza con la cultura, los mitos, los usos del lenguaje (Lorenzer, 1972: 36 - 39).

¿Qué propuesta adherimos para la comprensión simbólica de los síntomas somáticos?

En este aspecto, nosotros seguimos una propuesta muy específica que lo llevó a plantear a Chiozza en 1976, al síntoma orgánico como la "patología del afecto". Freud decía que el verdadero motivo de la represión es impedir el desarrollo de un afecto penoso. En la enfermedad orgánica la represión se dirigiría directamente a atacar el desarrollo del afecto. Es así que Chiozza (1980) propuso que mientras en la neurosis y en la psicosis se conserva la integridad de los afectos, en la enfermedad somática el proceso defensivo puede, en ocasiones, alterar el equilibrio

con el cual el montante de afecto inviste los distintos elementos de la clave, determinando que la descarga se realice de un modo que torna irreconocible la cualidad de ese particular afecto, y conduce a que la conciencia lo experimente como un fenómeno privado de toda significación afectiva. Esta forma de funcionamiento la consideramos "una parte de la personalidad que llamaremos patosomática... porque constituye una manera específica de enfermar psicoanalíticamente comprensible". (Chiozza, 1980: 246).

Para Freud, el afecto es un ataque histérico universal y filogenéticamente heredado y además una descarga actual. Si bien la represión puede atacar la coherencia del afecto, no puede evitar su descarga; entonces nos preguntamos ¿por qué la descarga en ese síntoma somático y no en otro?; ¿por qué específica?; ¿de donde proviene la posibilidad simbólica?.

Volvamos a Freud, a la herencia filogenética y al lenguaje arcaico como acervo disponible. Al final del historial de Elizabeth Von R., Freud (1893: 193) expresa:

"Pero yo sostengo que el hecho de que la histérica cree mediante simbolización una expresión somática para la representación de tinte afectivo es menos individual y arbitrario de lo que se supondría. Al tomar literalmente la expresión lingüística, al sentir la espina en el corazón "o la bofetada" a raíz de un apóstrofe hiriente como un episodio real, ella no incurre en abuso de ingenio (*witzig*), sino que vuelve a animar las sensaciones a que la expresión lingüística debe su justificación. ¿Cómo habríamos dado en decir, respecto del afrentado, que eso le clavó una espina en el corazón, si la afrenta no fuese acompañada de hecho por una sensación precordial interpretable de ese modo, y se la reconociera en esta? ¿Y no es de

todo punto verosímil que el giro tragarse algo aplicado a un ultraje al que no se replica, se deba de hecho a las sensaciones de inervación frente al ultraje? ... es harto probable que todo eso se entendiera antaño literalmente y la histeria acierta cuando restablece para sus inervaciones más intensas el sentido originario de la palabra. Y hasta puede ser incorrecto decir que se crea esas sensaciones mediante simbolizaciones; quizás no haya tomado al uso lingüístico como arquetipo, sino que se alimenta junto con él de una fuente común".

La descarga del afecto se produce como inervaciones que deben su origen al acto motor justificado en ocasión de la escena filogenética. Por ejemplo, en lugar de la vivencia del afecto «ignominia» frente al ultraje (afecto descargado en forma coherente), o «la espina clavada en el corazón» (giro lingüístico - descarga verbal), aparece una descarga a plena cantidad en un síntoma somático (infarto agudo de miocardio). La reconstrucción histórica-lingüística nos permite la comprensión del simbolismo del síntoma y el drama se nos devela pleno de significado. El significado insoportable emerge como lenguaje de órgano para ser psicoanalíticamente comprendido deviniendo así una historia pasible de ser interpretada y modificada (Tato, 1999: 56 -58).

Clínica y técnica

La técnica que aplicamos descansa sobre una teoría en permanente cambio y en permanente avance, por replanteos de sus conocimientos teóricos enfrentados a la clínica. Que una persona padezca una afección orgánica no define por sí sólo su condición de paciente y por lo tanto la

indicación de terapéutica psicológica, porque si así lo planteáramos estaríamos desconociendo la importancia de la demanda. Aunque cabe en este aspecto la aclaración inversa, padecer una afección orgánica no sólo no excluye la intervención psicológica sino que la habilita tanto como para realizar un proceso psicoterapéutico psicoanalítico como en cualquier otro paciente que lo demande. Hacemos esta aclaración porque las diferencias teóricas de las distintas escuelas psicoanalíticas, pautan también deferencias esenciales a la hora del "hacer".

Todos nosotros estamos como persona involucrados en la posibilidad de enfermarnos en algún momento, y por eso hablamos de la atención psicológica comprendiendo todas las patologías y todas las personas, es decir tanto quienes en un momento padecen una afección como una forma expresar una crisis vital o quienes tienen la tendencia a expresarse reiterada y reincidentemente con el cuerpo.

Quienes consideran que el síntoma orgánico no posee ningún mensaje en sí mismo, evalúan los criterios terapéuticos considerando que la capacidad simbólica de un paciente se define por su fantasmática asociativa en un sentido neurótico (Mc Dougall, 1983). Ponen énfasis en la función preconsciente del paciente y la psicoterapia estaría centrada en lo que se ha dado en llamar el hacer función preconsciente o prestarle representaciones al paciente (Marty y M' Uzan, 1983). Desde esta postura además, la enfermedad es la expresión de un déficit simbólico, entonces a mayor afección menos intervención psicológica psicoterapéutica. Otros consideran la indicación terapéutica posible, porque un paciente enfermo "al reeditar el código visceral temprano a través de la cual instrumentan sus emociones, estas personas están emitiendo su señal de alarma que convenientemente decodificada puede ayudarlos a llegar a obtener grandes beneficios en el tratamiento analítico" (Lieberman, Aisenberg, D'Alvia y

otros, 1982: 852). Pero esta perspectiva de la decodificación de lo corporal no distingue entre las diferentes enfermedades orgánica del paciente ya que no le atribuyen una fantasmática específica.

Quienes pensamos en un simbolismo corporal específico, trabajamos desde una perspectiva psicológica psicoanalítica integrando la comprensión e interpretación del síntoma somático, como integramos la comprensión de otros síntomas, adecuando algunos aspectos de la técnica como luego veremos.

No consideramos una limitación terapéutica el riesgo de muerte, porque no pensamos que existan diferencias con otras situaciones (psicóticas, melancólicas, etc.), que incluyen el riesgo de muerte y lo asumen como una posibilidad real integrada al trabajo analítico entre paciente y terapeuta. Pensamos que alejarse del trabajo clínico psicológico con pacientes en riesgo de vida por una afección orgánica, es comportarse como los que muchas veces critican la omnipotencia de los médicos, sin embargo la utilizan desligándose de la muerte y dejándola a su cargo (Tato, Mautone, Cibils, Hoffnung y Probst, 1984).

También pensamos que la elaboración de la muerte propia y el duelo del terapeuta juegan un papel importante en estos casos, tal como hemos publicado en otros trabajos (Tato, 1992 y 2000).

Modificaciones de la técnica

La modificación fundamental de la técnica psicológica para un paciente somáticamente enfermo, lo constituye el abordaje *diagnóstico* inicial (Patobiográfico), porque difiere de las habituales dos o tres entrevistas previas al tratamiento psicoterapéutico. De dicho método, sus alcances y resultados publicamos en 1998 "Estudio Patobiográfico.

Reflexiones de 8 años de experiencia desde la práctica y la teoría”
(Tato, 1999).

En esta ocasión sólo reiteramos que el *método biográfico* es un modo de análisis del material del paciente, un método realizado en equipo, un fenómeno puntual que tiene un tiempo limitado y responde a la urgencia habitual del trastorno orgánico, intentando comprender el significado de la enfermedad orgánica inserta en el contexto actual e histórico del paciente. Su objetivo es lograr una efectividad terapéutica inmediata que incida favorablemente en la evolución de la enfermedad.

El *encuadre* del proceso no difiere esencialmente del modo de abordaje de otras patologías. En relación a frecuencia, diván, frente a frente, interpretación de contenido o transferenciales, no habría modificaciones sustanciales en la técnica psicoanalítica habitual. Existen algunos matices dado por factores inherentes a la condición de enfermedad orgánica, y a los contenidos específicos del simbolismo de la misma.

En cuanto a la condición de enfermedad los elementos que complejizan al encuadre, están dados por la posibilidad de trabajar no sólo en consultorio, sino en domicilio o internación para no interrumpir el proceso terapéutico. Comprender la enfermedad orgánica como un síntoma, es pensarla también como una resistencia, motivo por el cual interrumpir un proceso en esas situaciones (salvo una gravedad extrema que imposibilite el diálogo) es hacer alianza con la misma. Desde nuestra perspectiva a mayor gravedad somática mayor gravedad anímica inconsciente, por lo tanto sostener el proceso terapéutico es habilitar la expresión verbal y consciente, lo que contribuye a la modificación y evolución favorable de los síntomas orgánicos.

Sabemos que por el tipo de síntoma estos pacientes demandan

necesariamente una atención médica ambulatoria u hospitalaria, en algunos casos de un solo técnico y en otros multidisciplinario. De todas formas es habitual que por lo menos un médico tratante asuma un rol protagónico central en la vida del enfermo. En nuestra experiencia tanto en tratamientos con pacientes internados como en consultorio, hemos visto que adecuadamente integrado más que un factor perturbador del encuadre el médico es alguien de ayuda por múltiples motivos. No sería posible en este trabajo transmitir toda la experiencia en ese sentido pero trataremos de resumirlo: a) La inclusión del médico no supone una presencia física simultánea, sino una complementariedad del discurso, pero con roles definidos, b) Creemos que el paciente necesita de esta relación con su médico no sólo por la demanda corporal de su afección, sino también como un interlocutor complementario para que podamos comprender la expresión patológica de su síntoma, cuando éstos funcionan como signos, requiriendo por lo tanto un diagnóstico que el médico puede realizar y él no, c) Desde nuestra óptica el discurso del médico es parte del material a decodificar porque el médico aporta desde su lectura somática, el correlato corporal del significado inconsciente, d) Que él o los médicos y el psicoanalista puedan comunicarse entre sí, entraña implícitamente para el paciente la captación de que lo que le sucede es un hecho vital total y que todos aportan junto con él diferentes perspectivas para comprenderlo, e) La clara función del terapeuta es un factor sostenedor de estas variables del encuadre, en lo que refiere a la esencia de su condición de tal: la comprensión de los significados inconsciente del drama vital que trasmite el paciente sea cual sea el material somático en el que se expresen y el contexto en el que se desplieguen.

Habitualmente denominamos "*material*" al objeto de nuestra interpretación psicoanalítica. Según el diccionario es un adjetivo

derivado de materia. Si nos detenemos en los significados de la palabra materia vemos que el diccionario nos presenta dos acepciones del término "aparentemente" opuestos:

1 - Realidad físico-química en cuanto a sustancia corpórea impenetrable que componen los cuerpos, opuesto a sustancia espiritual (Vergara, 1963).

2 - Desde una perspectiva filosófica, como algo opuesto a la forma, determinado por éste pero indeterminado en sí mismo, elemento potencial, que una actividad recibe y elabora ulteriormente (materia de ciencia, arte o pensamiento) (Vergara, 1963).

Decíamos aparentemente opuestos porque todas las ciencias se nutren de existentes materiales que se elaboran, en nuestro caso interpretar es elaborar.

No hay ningún discurso verbal que no sea parte de un existente material humano o sea una persona.

Habitualmente homologamos material del paciente a discurso verbal, esta equivalencia errónea se ha transformado en una suerte verdad que muchas veces opera como prejuicio en detrimento de todo lo que también es material en una sesión psicoanalítica.

El psicoanálisis ha ido ampliando lo que consideraba "material" y es así que se incorpora el juego, los actings de diferentes tipos, los accidentes y agregaríamos el síntoma orgánico. Si bien esto es así creemos que aun hoy solo nos manejamos con una mínima parte de lo que el encuentro analítico con un paciente nos ofrece como material.

Dentro del material que nos proporciona el paciente está el material somático que nos puede provenir por diferentes vías:

1) Material somático que trae el paciente.

a) Las palabras del paciente, que hacen referencia a sus

sensaciones somáticas.

b) Alteraciones somáticas percibidas por él que no se acompañan de sensaciones.

2) Material somático captado por nosotros:

a) Lo que percibimos del soma del paciente

b) Lo que experimentamos somáticamente en la contratransferencia.

Cesio incluye también el material somático inferido, a partir del material somático manifiesto, que correspondería a lo que está sucediendo en el interior del sujeto a nivel célula-humoral (Cesio,1974).

A medida que avanzamos desde temas como el encuadre hacia la interpretación o la transferencia, se nos dificulta la posibilidad de sistematizar o generalizar conceptos.

Seguramente esta es una dificultad inherente al tipo de técnica que es el quehacer psicoanalítico y en el intento de transmitirlo no siempre se pueden reflejar los aspectos más inéditos y creativos de nuestra tarea que se dan en el arte - técnica de la interpretación y la contratransferencia.

La *interpretación* es el instrumento terapéutico privilegiado del psicoanálisis sin embargo las cualidades operativas de la misma siguen siendo en gran parte desconocidas, y es una suerte de "arma mágica" (Strachey, 1934). Los síntomas como producto del poder patógeno de contenidos reprimidos, hallarían en la interpretación una vía para modificar las resistencias operantes, develando los significados inconcientes, que al emerger a la conciencia provocan movimientos en las cadenas de representaciones y afectos capaces de modificar un proceso somático.

Si bien sabemos que el comprender significados opera transformaciones y cambios en los procesos patológicos, no asistimos

habitualmente a todos los cambios que desearíamos. Como decíamos desconocemos aun mucho en la génesis de las patologías. Nos movemos sobre supuestos de nuestra teoría, guiados por el material clínico de los pacientes, donde no existirían criterios de veracidad o falsedad invocables mas que los resultados del propio proceso, avalado por las asociaciones del paciente.

Interpretar es inferir, la validez que le conferimos a las inferencias carecen de la reglamentación de otras técnicas ya que se centran sobre lo irrepetible y nada sistematizable del encuentro analítico, donde el arte como "obrar humano inteligente y libre" tiene una participación privilegiada.

La interpretación analítica no es la única forma de interpretar. El ser humano realiza una interpretación toda vez que devela un sentido desconocido en un hecho. ¿Por qué interpretar? Todorov dice: "si un discurso existe es porque debe haber una razón para ello", podríamos pensar que todo lo existente posee un sentido por algo o para algo está ahí. Tal vez esta manifestación tenga un cierto carácter de fe o dogma, pero como dice el mismo Todorov: "resulta casi imposible establecer que un enunciado no autoriza la interpretación". (Tzvetan, 1982: 28-29)

El objeto de nuestra interpretación es el material del paciente. En el caso de un paciente con una afección orgánica, el material cuyo contenido latente debemos develar es entre otros el síntoma somático. Esto no significa que todas las interpretaciones en el curso de un tratamiento giren en torno al síntoma, ya que en esta como en cualquier otra situación resultaría valido el "concepto de punto de urgencia". (Baranger M. y W, 1961-1962)

En lo que hace a la interpretación del síntoma orgánico hay dos claras posturas: quienes no le confieren simbolismo desarrollan una tarea

psicoanalítica basada en intervenciones mas que en verdaderas interpretaciones (Bekei, Chevnik, D'Alvia y Maladesky, 1988), para quienes pensamos que el síntoma posee un sentido, cabría la interpretación psicoanalítica de pleno derecho. (Chiozza, 1987).

Pero en la interpretación del síntoma orgánico habría características especiales. En la segunda hipótesis fundamental del psicoanálisis Freud homologa lo somático a lo psíquico genuino, pero solo al ser comprendido e interpretado adquiere un sentido, presentándose entonces como fenómeno psíquico actual, es decir lo somático adquiere el carácter de psíquico cuando comprendemos su significado. (Chiozza, 1987: 998)

Si la experiencia clínica nos muestra que lo reprimido es un afecto, la interpretación estará dirigida a la nominación de ese afecto, así como a la comprensión de las dificultades que de la historia del paciente resignificadas en el aquí y el ahora hicieron intolerable la vivencia del mismo.

Freud define "las transferencias como recreaciones o reediciones de mociones o fantasías, siendo lo característico la sustitución de una persona anterior por la persona del médico" (1901: 101). Esta conexión con la persona del médico es catalogada por Freud como un "falso enlace".

Las *transferencias y contratransferencias* representan dos componentes de una unidad dándose vida mutuamente y creando la relación interpersonal de la relación analítica (Racker, 1986).

En todo proceso analítico la transferencia ocupa un lugar esencial, pero creemos que en el tratamiento del paciente con una afección orgánica, el uso que se hace de ella en la interpretación de significados es fundamental.

Presentaría características específicas, dado que la "reacción

afectiva del analista tiene una correspondencia unívoca con aquel particular afecto que se ha desestructurado en su clave de inervación y que dio como resultado un síntoma corporal-correlato de una fantasía inconciente, cuyo sentido psicológico es específico" (Obstfeld, 1988: 1041).

Si el terapeuta es capaz de comprender el significado del síntoma de un paciente, es porque, es capaz de vivenciar lo que él no puede sentir, o sea ese particular afecto que impedido de su descarga normal, se expresó en su equivalente somático.

El terapeuta se ofrece para "enlazar" lo que él es capaz de vivenciar y por lo tanto nominar con lo que el paciente está expresando en el síntoma.

Esto requiere una particular actitud y aptitud del analista para integrar las vivencias afectivas contratransferenciales, integrando los elementos que a la comprensión del simbolismo corporal le brinda su sustento teórico.

Nuestra tarea continua en esta ruta porque "el ejercicio de la practica psicoanalítica, fortalece paulatinamente la convicción de que la enfermedad somática no posee una existencia independiente de las vicisitudes de la vida inconciente" (Chiozza, 1983: 225).

Referencias Bibliográficas

Aizenberg S. "Aportes de la Escuela Argentina a la Medicina

Psicosomática". *Rev. de Psicoanálisis*. T.XXXIX N° 6 Nov-Dic., 1982.

Angulo F. (s/f) "Reflexiones sobre la Psicoterapia en Enfermos

Psicosomáticos". En: *Jornadas de Psicosomáticas*. Barcelona: Fondo de Publicaciones de A.D.E.R.P.S.

Balparda S., Linder J., Tato G. "Derivación a Psicoterapia". *Relaciones*
N° 42 Nov. 87. Montevideo.

Baranger M. y W. "La situación analítica como campo dinámico". *Rev.*
Uruguay de Psicoanálisis N° 1. Tomo IV. 1961-1962.

Bekei M. "Trastorno del desarrollo temprano como condicionante de la
enfermedad psicosomática". *Rev. de Psicoanálisis. T. XXXIX* N° 1.
Enero - Febrero 1982.

Bekei M., Chevnik M., D'Alvia R., Maladesky A. "Algunas variantes en el
trabajo interpretativo en pacientes con estructura psicosomática".
Rev. de Psicoanálisis. T. XLV, N°5 Set-Oct., 1988.

Bleger J. "Psicoanálisis del Encuadre Psicoanalítico". En: *Simbiosis y*
Ambigüedad. Bs. As: Paidós, 1967.

Cesio F. "El material somático en la sesión psicoanalítica". *Eidón Año 1*
N° 2 Bs. As., 1974.

Chiozza L. *Psicoanálisis: presente y futuro*. Bs. As: Edición del
CIMP, 1983.

----- *Trama y Figura del Enfermar y del Psicoanalizar*. Bs. As:
Paidós, 1980.

----- "La interpretación del material `somático'". *Rev. de*
Psicoanálisis. T. XLIV, N° 5. Set - Oct., 1987.

----- "La capacidad simbólica de los trastornos somáticos.
Reflexiones sobre el pensamiento de Wilfred R. Bion" *Rev. de*
Psicoanálisis. T. XLV, N° 5, Set.-Oct., 1988.

----- "Organsprache: Una reconsideración actual del concepto
freudiano" *Seminario Internazionale Roma 28-29 Julio, 1989.*

Eco Umberto. *La estrategia de una ilusión*. Bs. As: Ed. Lumen, Ediciones
de la Flor, 1988.

Etchegoyen H. "Indicaciones y contraindicaciones según el diagnóstico y

otras particularidades". En: *Los Fundamentos de la Técnica Analítica*. Bs. As.: Amorrortu, 1988.

Freud, S. [1890] "Tratamiento psíquico". En: *Obras Completas*. T. 1. Bs. As: Amorrortu, 1986.

----- [1893] "Estudios sobre la histeria. Señorita Elizabeth Von R." En: *Obras Completas*. T. II. Bs. As: Amorrortu, 1986.

----- [1901] "Fragmento de análisis de un caso de histeria". En: *Obras Completas*. T. VII. Bs. As: Amorrortu, 1986.

----- [1905] "Tres ensayos de teoría sexual". En: *Obras Completas*. T. VII. Bs. As: Amorrortu, 1986.

----- [1912] "Sobre la dinámica de la transferencia". En: *Obras Completas*. T. XII. Bs. As: Amorrortu, 1986.

----- [1914] "Introducción al Narcisismo". En: *Obras Completas* T. XIV.. Bs. As: Amorrortu, 1986

----- [1915a] "La Represión". En: *Obras Completas*. T. XIV Bs. As: Amorrortu, 1986.

----- [1915b] "Lo inconsciente". En: *Obras Completas*. T. XIV. Bs. As: Amorrortu, 1986.

----- [1937a] "Construcciones en Psicoanálisis". En: *Obras Completas*. T. XXIII. Bs. As: Amorrortu, 1986.

----- [1937b] "Análisis terminable e interminable". En: *Obras Completas*. T. XXIII. Bs. As: Amorrortu, 1986.

----- [1938] "Esquema del psicoanálisis". En: *Obras Completas*. T. XXIII. Bs. As: Amorrortu, 1986.

Gaddini E. "Cambios en los pacientes psicoanalíticos hasta nuestros días". En: Asociación Psicoanalítica Internacional (APi) *Colección de Monografías* N° 4.

Heinmann, P. "Acerca de la contratransferencia". *Revista Uruguay de*

Psicoanálisis Tomo IV. 1961- 1962.

Korovsky E. "El tratamiento psicoanalítico de pacientes con manifestaciones somáticas de enfermedad". *2das. Jornadas de Psicoanálisis y Salud Mental*. Junio 1988, Montevideo.

Korovsky E., Tato G., Balparda S., Lindner J., Viera M., Squarza R. "La psicósomática: ¿una tercera realidad?". *Segundas Jornadas de Psicoanálisis y Salud Mental*. Junio 1988 Montevideo.

Iain Entralgo P. *Antropología Médica*. Barcelona: Salvat, 1984.

Laplanche J., Pontalis J.B. *Diccionario de Psicoanálisis*. Bs. As.: Labor, 1983.

Lefebvre P. "El psicoanálisis de una paciente con colitis ulcerosa". *Rev. de Psicoanálisis. T. XLIV, N° 4, julio-agosto, 1987.*

Liberman D. y otros. *Del cuerpo al símbolo*. Cap. I. Bs.As: Ed. Trieb, 1986.

Liberman D., Aisenberg E., D'Alvia, R. y otros. "Sobreadaptación, trastornos psicósomáticos y estadios tempranos del desarrollo". *Rev. de Psicoanálisis. T. XXXIX, N° 5, Set.-Oct., 1982.*

Lorenzer A. *Criticas del concepto psicoanalítico de símbolo*. Bs. As.: Amorrortu, 1972.

Marty P., M' Uzan, M. "El pensamiento operatorio". *Rev. de Psicoanálisis. T. XL N° 4 julio-agosto, 1983.*

Mc Dougall J. "Cuerpo y metáfora". *Rev. de Psicoanálisis T. XL N° 5/6 Set. - Oct., 1983.*

Mitscherlich A. "El problema de la relación cuerpo y alma en la moderna medicina". En: *La Nueva visión del Mundo*. Bs. As.: Sudamericana, 1954.

Obstfeld E. "Significado y uso de los afectos del analista frente al paciente `somático´". *Rev. de Psicoanálisis T. XLV, N° 5 Set.-Oct.,*

1988.

Portman A. "Los cambios en el pensamiento biológico". En: *La Nueva Visión del Mundo*. Bs. As.: Sudamericana, 1954.

Racker H. *Estudios sobre técnica psicoanalítica*. Bs. As: Paidós, 1986.

Sami Ali. "Una teoría psicosomática de la histeria". Rev. de Psicoanálisis. T. XLIII N° 5 Set.-Oct., 1986.

Stiglitz G., Matilla B., Lázaro C., Masperre C., Marti R. "Reflexiones sobre el peso de la muerte en el tratamiento de los enfermos Psicosomáticos". En: *Jornadas de Psicosomática*. Barcelona: Fondo de Publicaciones de A.D.E.R.P.S.

Strachey J. "Naturaleza de la acción terapéutica del Psicoanálisis". *The International Journal of Psychoanalysis*. Vol. XV, 1934.

Tato G., Mautone J., Cibils R., Hoffnung M, Probst E. "Algunas consideraciones prácticas en el diagnóstico y terapéutica de pacientes psicosomáticos, enfoque psiquiátrico". Tema Libre 3er. Congreso Uruguayo de Gastroenterología, Montevideo, 1984.

Tato G., Balparda S. "Las dos caras de un mismo problema". *1eras. Jornadas de Psicoterapia Psicoanalítica*. Junio 1989, Montevideo.

Tato, G *Vivir, Morir, Analizar*. Presentado y Publicado XIX Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis. Malestar en el Psicoanálisis. FEPAL, 1992.

----- "Ensayo sobre el tratamiento psicoanalítico del paciente con afecciones orgánicas. Teoría de la técnica", *Anuario de psicosomática*, T. II, Vol. III, Montevideo: Roca Viva, 1993.

----- *Cuando el Cuerpo Habla. Enfoque psicosomático del enfermar*. Montevideo: Trilce, 1999.

----- "Vivir, Morir, Analizar". Sobre "los duelos" en el analista.

Presentado y Publicado en el 1er. Congreso de Psicoanálisis y 11as.
Jornadas Científicas. Montevideo. Mayo/2000

----- "El Psicólogo ante el paciente orgánicamente enfermo", Revista
de CPU N° 167. Montevideo. 2005

Tzvetan, Todorov *Simbolismo e Interpretación*. Venezuela: Monte Avila,
1982.

Vergara. *Diccionario Enciclopédico*. Barcelona: Vergara, 1963.

Weizsaecker V. *Casos y Problemas Clínicos*. Barcelona: Pubul, 1950.

Winnicott D.W. "La enfermedad psico-somática en sus aspectos positivos y
negativos". *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*. N° 61, 1982.

Instalaciones clínicas. Entrevista con el arquitecto

Carmen De Los Santos

A través de la evocación de ciertos argumentos sostenidos en conversaciones con un arquitecto, entrevistas que mantuve para pensar y diseñar un nuevo espacio clínico, transita la *instalación* de algunas cuestiones que quiero compartir con Uds. hoy y que vengo investigando en mi trabajo, tanto clínico como docente.

Quisiera situarme instalando el prefacio que Pedro Figari hace en 1928 a su Ensayo Poético con Acotaciones Gráficas, dedicado a su hijo Juan Carlos, muerto en el año anterior, obra que Figari llama El Arquitecto (en homenaje al oficio de su hijo).

*Viví siempre al margen de la poesía escrita,
como pudo hacerlo el más rústico chanflón;
y me siento humano; río ; lloro ; sufro;
emocionado, vibro, me sobresalto y mucho,
entregándome amante a mis ensueños, loco.
Al declinar, sin saber por qué, de pronto,
siento irresistible el deseo de exhibir mis sueños,
pensando que son buenos;
y si hay por dentro humana miga, lo son,
y aspiro a que vivan:
son ellos mi guía.*

Por los ojos de los consultorios

Tiempo a': hace poco tiempo que estoy inaugurando un nuevo espacio

de trabajo, un consultorio taller.

Como Uds. saben, la clínica es un desarrollo, una experiencia y un azar que necesita de un lugar donde se oficie. Así es que el lugar de las prácticas siempre me ha interesado.

Por múltiples formaciones e intereses, por cierta vocación itinerante, por la posibilidad de trabajar en diferentes establecimientos (hospitales y sus salles de acceso, universidades públicas y sus sótanos amplios o aulas apretadas, gremios en donde el aislamiento acústico y visual son impensables, talleres en diversos espacios abiertos o cerrados) me ha preocupado el tema territorial - geográfico- temporal del emplazamiento.

El trabajo también psicodramático, tanto como las intervenciones institucionales realizadas a través de y en grupos, me han permitido la experiencia de *instalar* permanentemente sitios de trabajo, nomadismo predominante como movimiento.

Asimismo el trabajo en docencia con estudiantes próximos a egresar como psicólogos, así como el trabajo clínico con pacientes que hacen a su vez sus primeros años de experiencia laboral, me orientan siempre al problema de pensar el espacio de la clínica, espacio que en tanto representativo también del espacio simbólico del encuentro clínico es arquitectura, es objetual, es apariencia y proposición, es tiempo y longitud, es cuerpo.

Así vamos estableciendo también otras cuestiones como : ¿clínica del cuerpo?

El tiempo a y a'

Por *tiempo a* me referiré al tiempo de la comunicación en el

Coloquio (octubre 2005), ese espacio finito en el que estuvimos compartiendo (en el aula magna de la Facultad de Psicología) una mesa, para hablar de *cuerpo y clínica* y donde como presentación de trabajo hice una breve performance o presentación dramatizada, utilizando una instalación sonora y la necesaria apuesta a instalar el cuerpo en movimiento, como lo requería para mí, este coloquio y su importancia temática.

El *tiempo a'* es el de esta comunicación escrita, donde ya no está esa puesta en escena inicial: esa instalación de sonido, luz, distancia, longitud y tiempo, ese espacio de caldear para poder empezar a hablar. El *tiempo a'* es el ahora narrativo que mucho se nutrió del tiempo transcurrido entre *a* y *a'*.

En el *tiempo a*, marcado justamente por el pulso de compartir la convocatoria y hacer énfasis en la propuesta de esta comunicación, trabajé en la escena inicial con elementos simples (con los que trabajo cotidianamente) como cintas métricas (experimentación con distancias), haz de luz (experimentación en focalizaciones y miradas), instalación sonora y desplazamientos, intentando indicar el espacio del encuentro, la importancia de la medida y los efectos de proximidad o lejanía, el volumen (sonoro y espacial) del encuentro, vectores y perspectivas posibles en el trabajo clínico.

En esta primavera del *tiempo a* entonces, en una de las primeras conversaciones mantenidas con el arquitecto para pensar y diseñar un nuevo espacio clínico de trabajo: consultorio taller, me vi convocada a explicar, aclarar, desmitificar, recordar y aún sintetizar una explicación de la clínica, y aún más, de mi clínica.

No es posible ahora, compartir gran parte de los elementos trabajados pero algunos de ellos siguen insistiendo mientras yo sigo

esperando en esta semana de primavera que el lugar quede instalado.

Es en esta temporalidad del acontecimiento, donde me instalo hoy para compartir con Uds. algunas cuestiones que vengo investigando en el trabajo tanto clínico como docente, pasando de la noción de escenario clínico (de los primeros años) a la conceptualización de *instalación clínica*. Cada clínica tiene que ver con quienes la arman y producen: con quienes consultan, quienes toman la responsabilidad de este encargo histórico social de psicólogos clínicos, el paisaje que se articula y produce en ese encuentro.

De estos paisajes o espacios o consultorios, quisiera hablar hoy.

Durante la conversación - entrevista que menciono, evoqué la invitación de mis compañeros del Servicio de Psicología de la Vejez a formar parte de este Coloquio. El eje en el que instalan la invitación es Cuerpo en la Clínica y Clínica del Cuerpo.

Pienso entonces en dos afirmaciones de las que parto:

- no hay clínica sin cuerpo, o de otro modo:
- lo que más hay en la clínica, es cuerpo.

Así que doy un paso más y digo que, toda clínica es también cuerpo.

Hablo acá de cuerpo (más allá de su registro organicista o de técnicas corporales de aplicación) pensando el acontecimiento clínico como una conexión de paisajes, sistemas semióticos, regímenes intensos de afecciones, donde las líneas determinadas por el arte (léase arquitectura, fotografía, pintura, diseño, espacios abiertos o cerrados, sistemas de ventilación, instalación eléctrica, objetos, etc.) cobran un dominio de producción de sentidos único y singular en cada discurso clínico.

Y acá sitúo que el discurso clínico es un cuerpo que está articulado sobre lo humano y lo artificial de los discursos y acciones,

que portan tanto el/los consultantes como el clínico o terapeuta, el espacio y los objetos instalados.

Toda esa *máquina de habitar*, al decir de Le Corbusier⁶⁵ (refiriéndose a la vivienda como un espacio donde naturaleza, hombre y máquina convivieran en equilibrio) produce la temporalidad del encuentro clínico, los efectos de significación y análisis.

Me gusta tomar la definición de clínica que con Fernando Berriel hemos venido trabajando: la clínica como una práctica articuladora, como un paisaje cambiante de conexiones situadas, como un cyborg que muta a cada instante, que nos incluye (Berriel y De los Santos, 2004).

La existencia de una fuerte dicotomía cuerpo-clínica es insistente: pienso que se apoya en la propia dicotomía cuerpo- palabra o en la jerarquización de la idea sobre el cuerpo. Asimismo el uso reiterado de la especificación *cuerpo en la clínica* establece una diferenciación con otra clínica donde..., ¿no hay cuerpo?_

En la tarde

Mantenemos una primera entrevista con el arquitecto. El espacio de su estudio es un prisma, dividido en su concepción por alturas, entepiso y desniveles (me alegra que así sea, algo me dice que podemos entendernos para este asunto).

Allí, entre reglas y computadoras, llevamos la conversación.

Sus preguntas son :¿cómo trabajo? ¿qué es lo que hago en la clínica?, ¿cómo son los pacientes (edades, ocupaciones, por qué consultan)?, ¿horarios?, ¿modalidades de trabajo?.

Es necesario pensar en lo que se hace para poder evidenciar los

⁶⁵ Le Corbusier (1887- 1965): arquitecto suizo-francés que revolucionó el siglo XX con sus concepciones modernistas que articulan arquitectura, diseño y urbanismo.

requerimientos, establecer criterios de utilización de recursos, precisar las disposiciones y deseos. Es necesario hablar y explicar la clínica.

Se hace interesante el poder interpelar las necesidades o anhelos, con los modos posibles de llevarlos a cabo (variables o dimensiones tangibles y no). En este sentido la temporalidad es una variable que produce y efectúa el espacio posible.

Hablar de los tiempos es pensar el espacio como lugar posible donde desarrollar lo que algunos llaman un tratamiento psicológico o proceso psicoterapéutico. Nótese que no me refiero a consultas individuales o grupales, si bien es imprescindible el reconocimiento de las distintas poblaciones con las que se trabaja.

En la entrevista con el arquitecto, explico la necesidad de un espacio posible que permita y contenga una pluralidad de poblaciones. A la vez que trabajo con niños, también lo hago con adultos (grupos o consultas individuales).

¿Es posible un espacio único o mejor dicho un pluriespacio, donde los distintos espacios diferenciados de la consulta estén dados por los contrastes, desniveles o transparencias y no necesariamente, por la separación formal (estructural) de distintas habitaciones?

Hay un interés particular y una necesidad de instalar la propia preocupación por el espacio, en el mismo lugar donde se desarrolla la consulta. Es efecto de la propia necesidad de instalar elementos que son parte también del cuerpo nocional y representacional del terapeuta. El espacio, así propuesto y dispuesto, habla de la propia organización que disponemos para la clínica.

En este sentido, entiendo por clínica el oficio psicológico de instalar, disponer y sostener un espacio de análisis con otro, de las posibilidades de trabajar sobre afectos que pueden tener signo negativo

o antiproductivos (productores de padecimiento) pero que necesariamente cobran cuerpo en el equilibrio posible con los afectos más positivos y creativos.

Una interesante línea argumental sería pensar el tema de lo que permiten las categorías diagnósticas, para decirlo de otra manera y en otro sentido: los distintos modos y posibilidades que un paciente requiere y soporta respecto a la propuesta arquitectónico-espacial que se le hace, es para ello necesario seguir dialogando.

Los duelos de las oposiciones. Asunto: representación

Relacionada por Sarah Kofman (1995), la profunda melancolía del arte con el sacrificio del sujeto, la pérdida del objeto; la representación es así trabajada en sus reflexiones acerca del arte o mejor dicho de la condición de la experiencia estética, no como delegatura, *hablar por otro*, sino como *puesta en escena*, *vuelta a poner en escena* o *re-presentación*.

La melancolía del arte anuncia la pérdida del referente y asimismo como duplicación, agrega un otro fantasmal (espejo, doble, silencio, reproducción) y siniestro (ajeno, inquietante por ello).

Estos temas trabajan algo que me interesa de la representación y es la *distancia* y *desplazamiento* que propone el arte o que es el arte: su carácter constructivo.

En esa distancia se instala la diferencia que produce y agrega sentido, que nos hace sentir lo propio en otro lugar.

Asimismo la instalación y el poder trabajar cómo instalarse en la pausa, en el silencio, colaboran con la apertura de esta instalación en la incertidumbre, en la pérdida del sujeto y objeto.

¿Por qué importa acá?: por sostener una excusa para instalar el tema de la incertidumbre, el silencio, la puesta en escena, la mimesis, el doble. Todos temas que en la clínica son rigurosamente ciertos y que respecto al cuerpo, interpelan todo el tiempo nuestros paradigmas.

Asunto: explicar la clínica

En la primera semana en que salí a buscar en este *tiempo a* un nuevo lugar para consultorio, todo lo que se me proponía desde las agencias inmobiliarias eran apartamentos elegantes, con portero humano y losa radiante (lo que me resultó interesante como pequeña indagación en el imaginario inmobiliario acerca de los psicólogos).

Pero en verdad lo que sucedía ante lo propuesto era que los espacios me resultaban reducidos, no veía yo que pudiera trabajar y experimentar con las modalidades clínicas en que lo hago.

Prontamente dejé esa búsqueda para empezar a explorar otros espacios. Finalmente encontré este lugar actual que es una casa de altos con una particularidad: fue un pub o boliche nocturno, por lo cual se le retiraron algunas puertas y o paredes correspondientes a la distribución habitual de la arquitectura de la casa, creándose así amplios espacios, delimitados por los efectos de iluminación, contrastes, rincones, y una barra que se mantuvo y que diagrama el espacio de la consulta individual.

Pluriespacio entonces, que me permitió pensar en la oportunidad de trabajar con distintos sitios o rincones, sin que nada quede ni absolutamente abierto o clausurado (digamos que al desnudo los contrastes).

Por qué me importa esto? Por tres razones:

1) Trabajo con distintas poblaciones: grupos, familias, pacientes

individuales (niños, adolescentes o adultos). La permeabilidad geográfico-espacial de los lugares sostiene y habilita los requerimientos y necesidades de la porosidad etaria o poblacional en el trabajo clínico.

2) Rescato la importancia de que el espacio de la clínica sea móvil (aún dentro del mismo emplazamiento geográfico): los desplazamientos temporarios así como las posibilidades de cada encuentro, resultan también de un efecto de indagación del espacio en el que se trabaja. Así un niño que hoy juega sobre la alfombra del espacio de grupos, mañana se instala a dibujar en el escritorio del espacio clínico de adultos (y no necesariamente en la sillita pequeña del espacio de niños). No es mera experimentación sino que la instalación espacial y su desplazamientos, en mi experiencia producen efectos interesantes, versátiles, con lo cual se logra una multiplicación del campo transferencial, por ejemplo.

Este nomadismo o itinerancia en el propio sedentarismo que producen los consultorios, crea una forma de trabajo y experiencia que incluye dos elementos importantes: efectos de propagación e intensificación de transferencia, así como una resistencia activa al hecho de la inmovilidad (o poco movimiento) de la mayoría de los dispositivos clínicos.

3) Asimismo el hecho de que trabajo con métodos psicodramáticos y otras metodologías, llamémosle temporalmente, de acción, hace que la amplitud del espacio sea importante y el emplazamiento de distintos artefactos se vuelve tanto contingente, como necesario (puede ser útil colocar un objeto en una alfombra y explorarlo, como desnudar ese espacio: depende de lo que proponga el texto clínico y de lo que se disponga).

Una cuarta razón es que necesito espacio yo misma, es decir la práctica que realizo, tema que no parece menor ya que en una propuesta

de no abstención a instalar-se en la clínica, tenemos que conocer y tener experimentadas las necesidades, los efectos que nos provocan los espacios vacíos, los llenos, los sombríos, los luminosos, las afecciones que estos espacios ejercen sobre la propia producción.

A partir de estos elementos propongo *la clínica como una instalación*, tomada esta última en su concepción de expresión tanto artística cuanto práctica, que utiliza todas las categorías existentes en el arte. Asimismo la instalación se encuentra ligada al entorno y resulta problematizadora de las relaciones de poder. La instalación de objetos no es decorativa sino que tiene que ver con la concepción de representar el lugar de trabajo y poner herramientas a disposición, que están allí, no por imposición del terapeuta sino que son parte del cuerpo del mismo: teórico - técnico, político, central - periférico, práctico. Supone una no abstención en el momento del armado del escenario clínico: se piensa qué lugares geográficos, espaciales, físicos, arquitectónicos pueden resolver o facilitar el trabajo posterior.

En la instalación, la temporalidad es un asunto clave. Aquí me gustaría situar un otro argumento: *el tema de la velocidad*.

Muchos de los dispositivos con los que trabajamos hoy día, respetan velocidades socio - históricas diferentes a las actuales. Me pregunto si también, no producen elementos desactualizados a estas velocidades.

El espacio y la instalación de objetos por parte del terapeuta cobran un significado que puede dar *mayor velocidad* y diferentes comprensiones (amplificando regímenes semióticos), fundado en dos líneas intensas:

1) el hacer del clínico o terapeuta es también el hacer de su cuerpo (anatómico-orgánico, teórico-conceptual, cuerpo moral y ético, imagen o transparencia),

2) la segunda línea propone la no abstención en el arte de instalar-se: *no abstención* respecto al espacio creado ni a habitarlo, desde el propio movimiento del cuerpo del terapeuta. Pienso que potencia y amplifica las posibilidades de lecturas y estrategias. Asimismo, muchas veces las reglas de abstinencia a la puesta en escena de objetos (a instalarse en los consultorios) reduce la mirada y parte de una concepción que responde a leyes y significaciones más bien institucionales, comprendidas en los mandatos y prohibiciones.

Vemos así que en los dispositivos clínicos, el cuerpo anatómico, plural y simbólico tiene su importancia, ya sea en el ocultamiento del cuerpo terapeuta detrás de un cuerpo paciente yaciendo en un diván, o en dos butacas frente a frente.

El lugar de sostén de la tensión del encuentro varía y el lugar en dónde se trabaja pienso que está relacionado fuertemente con el lugar desde dónde se trabaja, desde dónde se mira, se interpreta, se habla o se entiende.

Habitar el texto

Felisberto Hernández, ese intenso escritor vanguardista, desarrolla un mundo donde los objetos y personajes, lo aspectual de los mismos, es relevante para formar la trama textual que se intensifica con hábiles comparaciones que conectan campos semánticos diferentes, amplificando las sensaciones y significados. Asimismo el trabajo que hace de los aspectos tanto sonoros (incluyendo el silencio) como de los fenómenos de luz, potencian el campo de significados ocultos, posibles, visibles. Tanto el uso que hace de recursos expresionistas como pueden ser el destaque gestual, así como la descomposición y análisis de imágenes (más

tributarios del cubismo), o el foco de luz sobre elementos que potencian el color, son procedimientos muy útiles también para nuestro trabajo clínico.

Luz y sonido como intervención:

Opacar, enfocar, realzar, texturar el mismo elemento puede resultar un señalamiento, una línea argumentativa de análisis desarrollada sobre un objeto como argumento.

Asimismo la concepción volumétrica del sonido de la palabra, el silencio, sus temporalidades y medidas son elementos que componen todo el tiempo el cuerpo de la clínica, su escenario y contenido, así que bien vale la pena ubicarlos.

A veces el contraste de luces, el juego con las mismas sobre una escena o texto clínico, nos permite ver, definir y descomponer contrastes, elementos aspectuales que tienen mucho para decir pero que requieren de la necesaria atención sobre sí mismos para mostrar su valor semántico, su capacidad de escucha y de producción.

Algunas veces la luz natural que ilumina el escenario clínico responde a un atardecer en el cual no cualquier cosa pasa, esa luz, esa difuminación produce también una levedad del discurso, una acentuación discursiva tenue, quizás melancólica. La hora de la cita, el día, la estación del año, son elementos que componen ese campo que estamos produciendo a la vez que analizando. Hacen también el cuerpo de la clínica, así como son herramientas del cuerpo teórico del terapeuta.

Pienso ahora en las producciones fotográficas del artista checo Saudek que parecen centrarse en la anatomía de los cuerpos , pero que falsean esta primera apreciación si se puede ver que en su obra las fotos comienzan a tener sentido en el paisaje en que él las propone: un

enorme y descascarado sótano vacío donde toma y trabaja durante años, sus fotos. Las marcas del pasaje del tiempo, las luces y las huellas en el cuerpo de las mismas personas que registra a través de su lente (cuerpos desnudos tomados en diferentes etapas de vida) , esos cuerpos que expone no pueden dejarse de leer compuestos por estas huellas y por el también pasaje de los años, de esa rugosidad húmeda y vacía de las paredes de su sótano (que se mantiene en el tiempo con sus marcas indisimuladas).

En estos paisajes clínicos que propongo o en cuya mirada hago el énfasis, la luz y el sonido también organizan la experiencia narrada.

Asimismo los elementos del paisaje clínico son potencialmente agentes de nuevas relaciones de sentido y producción: el mismo espejo que para un consultante cobra relevancia en tanto le devuelve una imagen hablada de sí, para otro consultante recrea junto a aquel cuadro y este silencio, conexiones con otros paisajes propios de un comedor antiguo, una abuela y un mandato.

A veces una mirada distraída, no exigida del paciente, dejada caer sobre los objetos, sobre focos intencionales o no, transitorios, permiten también esa vaguedad de la atención que nos resulta tan interesante en tanto es conectada con la intencionalidad de asociar libremente. Elementos que ayudan, que convergen en ese cuerpo intencional del discurrir para ir narrando, habitando el texto.

La importancia entonces del paisaje, su intencionalidad de ser visto, escuchado, analizado, instala la posibilidad de un necesario espacio que hace al campo de la clínica, donde no se excluye el signo, sino que multiplica la palabra.

Arquitecturando el espacio

Tomo esta línea de interés acerca del espacio arquitectónico de la clínica, porque se necesitan habitar los espacios en los que trabajamos y habitar, fundamentalmente tiene que ver con producir sentido y como tal, habitar es un acto determinante.

Una nota sobre espacio vacío, y las leyes y éticas del cuerpo.

En la práctica docente he insistido mucho en el trabajo en movimiento, lo que muchas veces es traducido como trabajar con el cuerpo. Pero dista de ser un énfasis en el uso de tecnologías corporales, sino en la experiencia de poder trabajar mediante la comprensión de otros elementos además de la palabra hablada: de la comprensión de afectos y procederes singulares: comprensión del movimiento y de los afectos en movimiento. Convengamos que el movimiento puede ser la pausa o a veces la inmovilidad, pero desde una lectura que se sitúa entre esa posibilidad.

El proyecto⁶⁶ que desarrollo hace unos años, fue instalándose desde los lugares propios del aula (lugares semidespojados: sólo sillas, ventanas y puertas, mucho suelo y algún pizarrón) al sótano prácticamente vacío del local anexo de la Facultad.

El espacio del sótano (su discreción en relación al aislamiento sonoro y habitacional), la amplitud (metros de lugar para desplazarse y emplazarse), los contrastes (térmicos, táctiles, olfativos, medidas y medidas), todo ello ha permitido el desarrollo mediante técnicas psicodramáticas y otras, de situaciones clínicas que los estudiantes proponen y que están en el *entre de fantasía y experiencia*, en sus

⁶⁶ Proyecto Leyes y Éticas del Cuerpo, desarrollado desde el año 2001 en el curso de Taller de 4to. Ciclo de Facultad de Psicología de la Universidad de la República

pasantías en la formación y otras prácticas que realizan. El espacio vacío del sótano (donde las pautas de encuadre y resguardo ya están dadas también por el propio diagrama espacial) genera un espacio de cierta neutralidad. Lo que produce vacío según esta experiencia es una multiplicación donde la dramatización cobra un sentido propagador e intensificador de afectos y problemas (tanto visualmente, así como en la experiencia de ocupar el espacio). Las representaciones que produce el vacío: ausencia del espejo, del doble, énfasis del eco, del contacto, del tacto, generan fenómenos de producción de textos clínicos muy fértiles, donde el movimiento (muchas veces leído cuerpo) se analiza como variable a la vez que producción de leyes y éticas. Las diferentes sensibilidades a las formas, a los distintos criterios del arte, a los saberes que proceden desde otros territorios, son valorados por los estudiantes como herramientas útiles (a veces reconocidas por ellos mismos) para trabajar en situación.

Programa: instalaciones clínicas

Instalación como representación de espacio, escena, movimiento y sedentarismo transitorios. La clínica es un oficio que requiere de un espacio de trabajo que posibilite la instalación de un lugar con despliegue de diferentes sentidos como soporte de lo clínico. Y así también evidenciamos cuerpo en la clínica.

Un punto solo es nada,

dos puntos pueden ser algo.

Una línea es nada,

dos líneas pueden ser algo.

Un color es nada,

Texto versión original, sin editar

dos colores pueden ser algo.

Un hombre es nada,

dos hombres pueden ser mucho.

Jorge Galeano Muñoz

La clínica supone más que *uno*: espacio, tiempo, medida, longitud, intensidad, eco, propagación, ausencia: son todos elementos que componen el cuerpo simbólico pero también tangible de la clínica.

La arquitectura si bien otorga un plus de sentido, también define, señala y defiende ciertos espacios y estrategias.

Cuando pensé el nuevo espacio de trabajo, hice una lista, que en este *tiempo a'* he vuelto a encontrar: lugar iluminado, fácil acceso, ventilación, acceso independiente a lo servicios, ¿sala de espera?, espacios amplios (no necesariamente divididos por paredes o tabiques).

Se necesita un lugar para pensar y trabajar: el montaje del espacio arquitectónico en el espacio simbólico facilita en este caso la geografía del *Taller* (dispositivo de taller como noción de territorio, de emplazamiento, de estado y periferia, pero también como lugar de aprendizaje: el dispositivo didáctico- académico del Taller me ha marcado desde mis primeros años como estudiante de Arquitectura, a mi devenir docente en Psicología).

El espacio tomado como cuerpo permite pensar las dimensiones tangibles y las representaciones en las que empiezan o terminan muchas de nuestras intervenciones prácticas en clínica: las dimensiones materiales del encuentro.

El tiempo de la clínica y el lugar del oficio

Pienso la clínica como oficio donde la línea de experimentación y la búsqueda de nuevas respuestas que sirvan para situaciones actuales, tienen también que ver cada vez con sostener el espacio de los órdenes creativos. El oficio como ordenamiento de estos múltiples órdenes, superficies y estructuras con las que se arma junto a otros, la ficción discursiva narrativa, diagrama el espacio y el tiempo de la intervención. No hay solo afán por lo novedoso y desdén por lo conocido, sino que es intensa la revaloración del trabajo constante, del oficio, de las resoluciones muchas veces por acumulación o repetición.

Esta experiencia requiere como lugar de *sostén de la experiencia* un espacio físico, re-presentación o re-instalación del cuerpo de la clínica.

Asimismo la clínica como oficio permite una recreación constante, basada no sólo en diálogos académicos sino nutrida esencialmente de muchos otros diálogos con otras disciplinas, artes y oficios, así como en el interesado afán de conocer a través de la transmisión que se produce en encuentros muchas veces, no institucionales.

La formación de Le Corbusier como arquitecto en el estudio de su maestro Le Eplattenier o la tradición de la Escuela Bauhaus en Alemania, nos ayuda a notar el aprendizaje que se encuentra en la recuperación de los oficios, y en el taller como lugar de trabajo con otros (mostrar, compartir, escribir, mirar y escuchar), en la posición que se aprende a ocupar y producir, en la continua revisión e investigación de los procesos creadores.

Notas sobre lo objetual:

En el espacio clínico, los objetos instalados son utilizados no sólo como representación que habla a través de ellos, sino como

posibilidad de ofrecer transitorias producciones de sentido a través de ellos, dialogar con las distancias que se establecen y las referencias (por ejemplo, como forma de analizar los vínculos).

Las interpretaciones o señalamientos a través del uso o la mirada sobre un objeto, incluso su estudio, nos permite otra/ una comprensión.

El taller de restauración

El oficio en restauración y conservación de obras y bienes culturales, en el cual se despliegan pequeños y grandes oficios y procedimientos, me ha enseñado una multiplicidad de elementos necesarios para pensar el quehacer clínico.

Así la superposición de técnicas, la simultaneidad de temporalidades para efectuar los distintos procesos y la ardua paciencia de sostener y mantener los procedimientos, presta modelos y reflexiones varias.

El proceso artesanal con el que se reconstruye, o mejor dicho se restaura, el marco de una tela o cuadro, aprecia el conocimiento no sólo de los pasos técnicos, sino de las intencionalidades de reconstrucción, así como de los modelos teóricos y distintos procesos socio-históricos de restauración (necesidades, sistemas representacionales, recursos, criterios estéticos).

El artesanato es indiscutiblemente una forma de trabajo que interpela al obrero y la obra, exige del diálogo y la consulta, de la experimentación y rectificación, de la concentración y la observancia de los tiempos y etapas.

¿Cuál es la importancia de restaurar un marco antiguo? Bueno, depende del valor de la obra que sostiene y soporta. No solo es un

criterio estético de belleza o refinamiento, sino que muchas veces es la necesidad de consolidar un soporte que de otra manera haría peligrar la supervivencia de la tela.

La forma de recrear, curar y procesar la madera tiene en cuenta la presentación anterior: los criterios estéticos utilizados, los años de la obra, el texto histórico social en que fue producida, la intencionalidad de la preservación, los diálogos tecnológicos que se pueden mantener con las resoluciones presentes y posibles.

El tiempo y la posibilidad son un continente imprescindible.

Las geografías de estos procesos discurren en un espacio concreto: el del taller, donde se instalan las herramientas, y el lugar para la obra y el cuerpo del restaurador con sus necesarios movimientos (emplazamientos y desplazamientos).

Ocurre así que podemos tener un marco a restaurar trabajado en la madera, con un recubrimiento de dorado a la hoja (técnica de recubrimiento mediante finas láminas de oro sobre un mordiente que permite la adhesión en la madera).

Para restaurar ese dorado, claro que la madera debe ser serena y previamente preparada: lija gruesa, fina, varias manos de masilla, secado y lijado, cubrirla luego con un rojo ferrite (que permite el posterior brillo del oro de las láminas), luego sí la aplicación de láminas de oro sobre un punto de adhesión preciso del mordiente, varias manos de goma-laca aplicada con muñeca, y finalmente, betún de judea aplicado a pincel (guardando las perspectivas de las formas, salientes y defectos del marco, como los efectos de brillo). Quizás allí tengamos un marco terminado. Lleva días de aplicación y espera que los procesos naturales se den, por ejemplo, los procesos de secado. Allí experimentamos la inutilidad de la ansiedad o la superposición, ya que un buen proceso de

acabado depende de la contemplación de estos tiempos.

Tiempo y velocidad del oficio: aprender es como pintar una tela o hacer un arreglo de una pieza musical, composición de múltiples oficios: algunos sencillos, chiquitos, otros soberbios. Como en la restauración. El tiempo de la consolidación, del secado, de la velocidad y la espera, esos tiempos son garante de las prácticas, no para subsumirse en las tecnologías sino para darle la importancia necesaria al pulso del tiempo y la velocidad.

La restauración tiene que ver con lo procesos de curación, de consolidación, de memoria. Así como una pintura puede estar absolutamente escondida detrás de años de polvo y suciedad, sólo la paciencia y el afán en el trabajo, junto al conocimiento y a una buena aplicación de técnicas y soluciones, pueden recuperar el color, el brillo y aún la intensidad de una tela.

Hace un par de años veía en unos talleres italianos cómo los criterios de reconstrucción de la propia tela de la pintura dañada admiten el vacío dejado por el retiro de pintura, y cómo se han establecido criterios de restauración en base a la consolidación de la trama de la tela, pero no a la imitación del motivo faltante, ya que la obra es apreciada por su antigüedad y calidad, y deja de ser un criterio de importancia el disimular el vacío, o la huella del tiempo o lastimadura.

El trabajo en restauración de vitrales, por ejemplo, requiere de varias decisiones, como pueden ser en principio la valoración concienzuda de los recursos que se poseen y la posibilidad de consolidación de la estructura portante, así como las necesidades materiales de soporte para realizar el trabajo. Así, el peso, la resistencia, los soportes, el apresuramiento o no de los procesos, efectúan un equilibrio de

consideraciones que llevarán a una posibilidad real de restauración y mantenimiento.

Estas formas de proceder en restauración de objetos de arte y culturales, me han indicado mucho de los procesos que offician en la clínica, desde los tiempos que indican la singularidad de la obra, y el cuerpo del restaurador y su quehacer, hasta las interlocuciones posibles con otras disciplinas y quehaceres, evaluación de necesidades y criterios históricos y sociales, plazos, posibilidades de zonas recuperadas y aquellas severamente dañadas, traslados y nuevamente los tiempos.

La experiencia del taller como espacio geográfico y soporte del quehacer, plantea la necesidad de un espacio físico: el del desarrollo del trabajo.

Considero importantes asimismo, algunas líneas sobre territorialización, límites y fascismo de los espacios⁶⁷ que vengo trabajando desde hace tiempo, así como continuar en la investigación de las producciones en espacios absolutamente vacíos, donde hay también una no abstención a instalarse: instalarse desde el desnudo, desde la provocación de lo no-objeto.

Asimismo me interesa situar que un sedentarismo nómade puede ser tomado como punto de resistencia, tanto estratégico cuanto político.

En esta propuesta de Instalaciones clínicas, la importancia del Diálogo con las distintas ciencias y oficios en la creación de artefactos clínicos, es superlativa.

Esta presentación pretende en el *tiempo a* y *a'* compartir algunas inquietudes que hoy siguen insistiendo tanto en la clínica, como también en la formación con los estudiantes con los cuales trabajo entre otras

⁶⁷ Argumentos que estoy explorando en el mencionado proyecto, y que se experimentan tanto en los efectos como en las afecciones que los espacios proponen en las producciones.

experiencias docentes, en el Proyecto Leyes y Éticas del Cuerpo, trabajo que como ya dije, desarrollamos en el sótano del local anexo de la Facultad de Psicología.

Asimismo parto del trabajo con grupos y los espacios que habitamos, de la vieja y sana costumbre de montar y desmontar escenarios y consultorios con algunos compañeros. Seguramente también insisten las múltiples líneas singulares: una incipiente formación en arquitectura, haber crecido en la alquimia del laboratorio fotográfico de mi padre y dedicarme desde hace años al oficio de la restauración de objetos de cultura y arte.

El sentido del diálogo con otras disciplinas, la amplificación y multiplicación de conversaciones con otras artes y oficios, así como la memoria, son fundantes en una clínica hoy.

Prácticas

El trabajo con niños significa movimiento a la vez que emplazamientos: trabajar en la computadora, jugar en la alfombra, correr detrás de una pelota, ver un dvd, un libro, una pintura , trabajar en un piano. La posibilidad de disponer de instrumentos y espacios es importante para trabajar con regímenes semióticos que están inscriptos dentro de prácticas que los niños conocen y les son propias.

El juego de contrastes: luces, aberturas, ubicaciones y emplazamientos, va permitiendo el lugar como taller en donde desarrollar la clínica. Los distintos sitios de hacer clínica se van produciendo en el ahora del encuentro también: puede ser el escritorio o la alfombra para un trabajo genealógico e histórico con fotografías (trabajo interesante para investigar en la propia existencia y uso de este

recurso en una familia, por ejemplo).

Tarde, viernes.

F., luego de probar todos los asientos del nuevo consultorio , dice que le gusta más la alfombra. Acá estoy re lejos, acá estoy derecho, no soy para este sofá.

X. no recuerda a las 18 hs ., luego de recorrer el nuevo consultorio, que mucho de estos muebles estaban en el consultorio anterior. Pregunta por mis anotaciones, dónde las guardo.

P. dice que le gusta el diván pero que no me coloque detrás de ella, sino enfrente.

L. dice que está bien, ¡qué lindo!. Es nuestro tercer encuentro-entrevista (consultó hace 18 días).

Todos producen algo esa tarde de viernes. Yo también: trabajo mi lugar, el asiento a ocupar, diván al que no voy, seguro.

Finalizo con este texto del pintor Kandinsky (2005: 21) para pensar el cuerpo:

"El punto geométrico es imperceptible. Por ello, debe definirse como un ente abstracto. Si lo pensamos como algo material, el punto parece un cero. No obstante, este cero oculta diversas propiedades "humanas". Para nuestros sentidos, este cero, el punto geométrico, se vincula con la mayor condensación.

Indudablemente habla, pero con la discreción más grande.

(....)"

En el tiempo a, este trabajo está dedicado al Arq. Joaquín Molas, que murió en este año 2005 y de quien, entre otras herencias, recibimos el diseño y la creación del Aula Magna, espacio donde en este coloquio

nos encontramos.

Agradezco al músico Fredy Pérez, por su bella instalación sonora y por permitirme experimentar con fragmentos de la misma.

Al Arq. Rubens Seijo y a Silvestre Magallanes, por entenderme y ayudarme en la idea del lugar.

A Carlos Machado, por el material y las charlas.

A los pacientes , que me exigen y provocan desde su casi siempre devenir im-pacientes.

En este *tiempo a'* agradezco a todos mis maestros y compañeros de talleres donde me he ido formando en distintas artes y oficios, con quienes puedo pensar en muchos de los temas que me relacionan a la psicología como clínica, y me acompañan en el intento siempre de ser persona.

Bibliografía consultada

Bazin, Germain (1976) *Historia del arte* Barcelona: Omega

Berriel, Fernando y De Los Santos, Carmen (2004) "Lo Cyborg : Clínica y Articulación". En: Facultad de Psicología, Universidad de la República (2004) *VII Jornadas de Psicología Universitaria*. Montevideo: Tradinco, pp. 250 - 254.

Darré, Silvana (2005) *Políticas de género en el discurso pedagógico. Educación sexual en el Uruguay del siglo XX*. Montevideo: Trilce.

Espínola, Francisco (2004) *Carlitos en Jerusalén*. Montevideo: Cal y Canto.

Figari, Pedro (1928) *El Arquitecto, ensayo poético con acotaciones gráficas*; Primera edición. París: éditions Le livre libre.

- Foucault; Michel (2004) *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pre-Textos.
- Foucault; Michel (1991) *El nacimiento de la clínica*. Bs. As: Siglo XXI.
- Galeano Muñoz, Jorge (1977) *Arte Abstracto* Montevideo: Taller Felipe, 100 ejemplares numerados (nro. 003).
- Hernández, Felisberto (1981-1983) *Obras completas*; Montevideo Arca - Calincanto.
- Kandinsky, Vassily (2005) *Punto y línea sobre el plano* Buenos Aires: Andrómeda.
- Kofman, Sarah (1995) *Melancolía del arte*. Montevideo: Trilce.
- Le Bretón, David (2002) *Antropología del cuerpo y modernidad*. Bs. As.: Nueva Visión.
- Lewcowicz, I. y Sztulwark, P. (2003) *Arquitectura, plus de sentido*. Bs. As.: Altamira.
- Museum Ludwig Colonia (2005) *La fotografía del siglo XX* China: Taschen.
- Peluffo, Gabriel (2000) *Historia de la Pintura Uruguaya , Tomos I y II*; Montevideo: Banda Oriental.
- Pérez, Florentino y otros (1991) *Caminos abiertos por Le Corbusier*. España: Ediciones Nauta.
- Ramírez, Juan Antonio (1992) *Arte y arquitectura en la época del capitalismo triunfante*. Madrid: La Balsa de la Medusa, Visor.
- Rajchman, John (2004) *Deleuze. Un mapa*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Saltzman, Andrea (2004) *El cuerpo diseñado. Sobre la forma en el proyecto de la Vestimenta*. Buenos Aires: Paidós.
- Valéry, Paul (1999) *Piezas sobre arte*. Madrid: La Balsa de la Medusa, Visor.

**El cuerpo en la clínica. Un abordaje bioenergético y social de las
subjetividades contemporáneas**

Luis Gonçalvez

¿Cómo son vividas por las subjetividades contemporáneas las experiencias de desestabilización, de desterritorialización permanente del mundo capitalista actual?.

¿Cómo se inscriben estas nuevas situaciones de incertidumbre, de inseguridad, de vertiginosidad en los cuerpos de los pacientes?.

¿Cómo podemos cartografiar y desplegar nuevas políticas del cuerpo y nuevas políticas de subjetividad?.

¿Qué herramientas hemos desarrollado en la clínica bioenergética, en particular, y en la psicoterapia corporal, en general, para trabajar con estos síntomas contemporáneos?.

Si bien responder estas preguntas excedería el tiempo y el espacio de este trabajo y de esta mesa, intentaré desarrollar algunas hipótesis relacionadas a las interrogantes precedentes.

A finales del siglo XIX y a comienzos del siglo XX, en las sociedades disciplinarias y patriarcales, los biotipos "duros" y rígidos (estructuras neurótica y psiconeurótica) predominaban sobre los biotipos "blandos" (estructuras *border-line* y estructuras psicóticas), influenciando el trabajo de Charcot, de Freud, y también de Wilhelm Reich, quien desarrolla las técnicas de análisis de carácter, de vegetoterapia y de desacorazamiento orgonómico para el trabajo con los pacientes acorazados.

En los últimos sesenta años, con la creciente incorporación de las

mujeres como fuerza de trabajo fuera del hogar, los niños comienzan a desarrollarse cada vez más en la ausencia física de sus madres. Este hecho, entre otros, genera un movimiento de desestructuración de los cuerpos predominantemente acorazados de las sociedades disciplinarias, hacia cuerpos con déficit de acorazamiento (esquizoides, esquizo-orales, narcisistas, etc.) donde hay falta de estructura interna, de corporización, de enraizamiento, etc..

Las técnicas psicoterapéuticas dentro de la psicoterapia corporal fueron consecuentemente modificadas hacia intervenciones no invasivas, en donde lo maternal, lo empático y lo suave se constituyen en estrategias de intervención para la compensación y la reparación del déficit, predominando sobre las estrategias de análisis de conflictos.

Clínicamente hemos podido relevar que la inestabilidad, la desconfianza, el miedo y el pánico, son algunos de los trazos negativos que atraviesan y constituyen los procesos de subjetivación contemporáneos, marcados por equilibrios precarios a nivel somático y emocional, y por la falta de soportes a nivel vincular e institucional. Este equilibrio precario y esta falta de soportes han generado un corrimiento de las defensas más evolucionadas (coraza carácter-muscular) a defensas menos evolucionadas (coberturas caracteriales)⁶⁸ como forma de compensación del creciente aumento de los núcleos disociativos y depresivos a nivel poblacional. De los tiempos en que Wilhelm Reich y Alexander Lowen desarrollaron metodologías precisas para el abordaje de la coraza carácter-muscular, discriminándose así creativamente del Psicoanálisis, la psicoterapia corporal contemporánea ha tenido la

⁶⁸ En Clínica Reichiana definimos a la **cobertura caracterial** como aquella caracterialidad que se construye dinámicamente para encubrir núcleos disociativos y/o depresivos. Dichos núcleos, por lo general, se generan en períodos intra-uterinos o neonatales y pueden emerger, en situaciones de desastres o excesivamente perturbadoras, cuando la cobertura caracterial “detona” y se rompe.

necesidad de ampliar su repertorio conceptual y sus cajas de herramientas técnicas. Se fueron creando así nuevas estrategias de abordaje clínico, para poder intervenir en patologías que llegan a nuestra consulta casi sin palabras. Los ataques de pánico, el estrés postraumático, la fatiga crónica, el *burn out* profesional y el desgaste por empatía, el aumento creciente de las inmunodeficiencias, de los trastornos basales del sueño, de la alimentación y de la sexualidad, son algunas de las formas privilegiadas que adquieren los analizadores naturales actuales de nuestra clínica.

El énfasis clínico y social conferido por Wilhelm Reich a la represión de la sexualidad colocando a la misma como el factor decisivo de la alienación psíquica de las masas fue cuestionado por Michel Foucault, entre otros autores contemporáneos. Una lectura hegemónica de la obra de Wilhelm Reich enfatiza a la represión sexual como el factor determinante de la patología de la condición humana: patología psíquica (el carácter neurótico); patología social (el fascismo, y la degeneración burocrática y autoritaria de la revolución soviética); patología orgánica (el cáncer y los trastornos psicosomáticos), etc. (Weinmann, 2003). El filósofo francés M. Foucault (1987), en el primer volumen de su historia de la sexualidad problematiza tal concepción, a la cual denomina "hipótesis represiva" proponiendo otra modalidad estratégica de pensar el poder y las subjetividades contemporáneas. No obstante Foucault reconoce que toda forma de poder se ejerce sobre los cuerpos. De esta manera, tanto para Reich como para Foucault, el cuerpo es (en última instancia) un campo de batalla: la superficie de inscripción de los acontecimientos (Gonçalves, 2005).

Usando la metáfora deleuziana del pasaje de las sociedades

disciplinarias a las sociedades de control, podríamos afirmar que este tránsito está marcando la emergencia de nuevos cuerpos, nuevas estructuras mucho más fluidas, blandas y adaptativas, que vamos a ver en la clínica en sus formas más fronterizas. Las sociedades de control ya no van a exigir los altos niveles de acorazamiento y de rigidez necesarios para las sociedades disciplinarias, sino que los valores dominantes requeridos van a estar diagramados por las tecnologías avanzadas, por la organización en red, por nuevos sentidos de iniciativa para vivir en crisis vertiginosas, por nuevas capacidades de asumir riesgos calculados en situaciones de permanente incertidumbre e inestabilidad (Franco y Gonçalves, 2005).

Flexibilidad, rapidez, levedad, multiplicidad, exactitud y visibilidad son las 6 condiciones con las que Calvino define a la subjetividad contemporánea.

Subjetividades contemporáneas

En este nuevo contexto las subjetividades contemporáneas se descubren precarias e inciertas, cambiando por completo como es vivida la experiencia de la desestabilización. Los movimientos de desterritorialización (Deleuze y Guatari, 1986, 1988) operan en el seno de las subjetividades con una velocidad vertiginosa y con una figura rizomática. Todo se rizomatiza (Gonçalves, 2005). La inmensa diversidad y densificación de universos que se mezclan en cada subjetividad hace a sus figuras, a su estética, a sus lenguajes, obsoletos muy rápidamente, convocándolas a un esfuerzo casi permanente de reconfiguración. Este proceso es manejado por el capitalismo a las mil maravillas. Para evitar

tomar contacto con las fuerzas desterritorializantes y de desestabilización, la subjetividad contemporánea olvida rápido, *deletea*, no toca lo que es demasiado difícil, cambia de sentido para evitar el conflicto, construye vínculos virtuales y busca satisfacer sus necesidades en objetos impersonales, intentando hacer que el *script* reconocible surja nuevamente.

Suely Rolnik (1995) define la construcción de un proceso de subjetivación de una forma muy clara y didáctica: el contorno de una subjetividad se delinea a partir de una composición singular de fuerzas cambiantes, construyendo un mapa particular de sensaciones. A cada nuevo universo que se incorpora, nuevas sensaciones entran en escena y un nuevo mapa de relaciones se establece, sin que cambie necesariamente la figura a través de la cual la subjetividad se reconoce (la subjetividad formal). Con todo, en la medida en que los cambios de este tipo se acumulan, puede tornarse excesiva la tensión entre dos partes de la subjetividad -la sensible y la formal-. En estos casos la figura vigente pierde sentido desestabilizándose y creando un nuevo territorio o reterritorializándose en otro. La subjetividad, en estos casos, tiende a ser tomada por una inquietud que la impele a tornarse otra, de modo que pueda dar consistencia existencial para su nueva realidad sensible.

¿Cómo afirmar la potencia de la vida en nuestros territorios existenciales, frente a la multiplicidad impetuosa e indomable de los acontecimientos sociales y de las intensidades afectivas siempre en movimiento?.

¿Cómo podemos darle consistencia a nuestra singularidad, sin perder simultáneamente nuestra potencia de cambio y transformación?.

¿Cómo resistir a los regímenes identitarios dando lugar a otro principio de individuación?.

¿Cómo desterritorializarnos de las identidades serializadas, previamente demarcadas?.

¿Cómo construir prácticas vitales que potencien la vida en nosotros?.

¿Cómo podemos afirmar la potencia vital en nuestros cuerpos frente a los poderes que quieren despotencializar nuestra vida?.

¿Necesitamos vivir más en nuestros cuerpos y no en la imagen de nuestros cuerpos?.

Para intentar desplegar estas preguntas analicemos tres tipos de subjetividades que hemos cartografiado en los últimos quince años en el ejercicio clínico:

1. Subjetividades *Lixo* / Subjetividades *Luxo*.
2. Subjetividades estresadas, desvitalizadas, anestesiadas.
3. Subjetividades delincuenciadas.

Subjetividad *luxo* / Subjetividad *lixo*:

En un trabajo anterior, a partir de la canción "*Nem lixo, nem luxo*" de Rita Lee, definí a dos subjetividades que creo que marcan los principios de individuación contemporáneos: la subjetividad *lixo* -basura- y la subjetividad *luxo* -lujo- (Gonçalves, 2005).

Subjetividad *Luxo*: Esta es la subjetividad top del mercado social. Su existencia se construye a partir de la necesidad de acumular, de tener, para poder *performar*. Son subjetividades "plásticas"⁶⁹ en donde su edición pasa por el culto a una imagen formateada que posibilita mantener el brillo de una supuesta identidad estandarizada de *elite*. Es la subjetividad *glamourizada* y editorializada que funciona como imagen de

⁶⁹ Al decir de aquella vieja canción de los 80 de Ruben Blades.

referencia y como sistema y parámetro de pertinencia, disciplinamiento normativo y, simultáneamente, de consumo masivo.

Subjetividad *Lixo*: pensándose y midiéndose en relación a la subjetividad *luxo*, es la experiencia aflictiva de estar fuera de los parámetros de dicha subjetividad. El sistema capitalista produce material e imaginariamente a la subjetividad *lixo* al constituir las subjetividades en relación a una falta. La subjetividad *lixo* se estructura así en relación a lógicas de carencia y deficiencia, generando un círculo vicioso de culpabilización por no tener.

Estas subjetividades oscilan pendularmente en el *socius*, produciendo socialmente un miedo a la inadecuación, al desajuste, a la deselegancia, a la exclusión, a la desadaptación, al colapso, auto-produciéndose en un sistema de jerarquías que demarcan un territorio élite, con sus satélites y sus periferias. Por más que uno se encuentre transitoriamente en uno de los polos (*lixo* o *luxo*) sufre de miedo o ansiedad por deslizarse al otro polo, o de vergüenza o culpa por no poder estar, aumentando crecientemente los niveles de estrés, fundamentalmente en las poblaciones más urbanizadas.

La lógica *lixo-luxo* no sólo marca criterios de inclusión-exclusión en donde nunca sabemos si estamos presos dentro de la existencia cotidiana o si estamos excluidos del sistema, en una frontera dislocada entre salir y entrar, entre ansiar por lo gregario o apartarnos en soledad, sino que también atraviesa la malla social a partir de múltiples figuras, algunas veces políticas, otras estéticas, otras académicas, otras sociales, etc. (Gonçalvez, 2003). Cuando esta lógica capitalista con su funcionamiento de mercado produce un temor agudo a la exclusión, implícitamente produce un deseo de hegemonía, marcando una clara relación entre política y subjetividad.

Los medios de comunicación de masas juegan un rol muy importante en la instalación de esta lógica binaria a través del carácter compensatorio del consumo que se exalta desde cada vez más poderosas operaciones de marketing. El mismo provoca la necesidad insaciable de compensaciones siempre nuevas a través de un consumo alienado. Nos hemos habituados a vivir en una exagerada lógica de consumo de objetos, imágenes, datos, informaciones, personajes, "celebridades descartables" (Gonçalvez, 2001). Por ejemplo, en los últimos años hemos asistido a la difusión de distintos programas formateados con esta lógica. En un *reality show* que reúne a varios candidatos jóvenes para ascender y crecer en su carrera artística -"American idol" en la versión norteamericana, "Camino a la fama" en la versión española, "Fama" en la versión brasilera, "Operación triunfo" en la versión argentina y "Casting" en la versión uruguaya- vemos ejemplificado claramente el concepto de rostridad (Deleuze y Guattari, 1988). La rostridad, entendida como aquel proceso de subjetivación que permite construir social, política o culturalmente un rostro, es uno de los múltiples vectores de fuerza que contribuye a producir el dualismo *lixo-luxo*. En ese programa podemos ver el surgimiento paulatino de un rostro que está confeccionado a través de elogios, descalificaciones, evaluaciones, clases, asesoramientos, entrenamientos y presentaciones en público. Además del permanente esfuerzo personal, de los llantos, broncas, frustraciones, alegrías, hinchadas y premios finales, se va produciendo un rostro con habilidades formateadas, al mismo tiempo, que se lo termina ofreciendo como fuente de identificación para el público, y como fuente de consumo masivo (Rocha, 2003).

Subjetividad estresada, desvitalizada, anestesiada:

En esta subjetividad las personas se levantan de la cama, a la mañana, para reencontrarse horas después, de nuevo en la cama, en un triste péndulo que oscila entre una vida vacía de deseo y un cuerpo agotado, cansado, anestesiado y lleno de miedos.

Nos contentamos con poco, nos afectamos con poco, nos aproximamos poco: la vida se va transformando en un régimen afectivo de la indiferencia, del aislamiento y/o de prepotencia urbana, en donde la solidaridad, el apoyo mutuo, las matrices grupales de ser-en-grupo se van perdiendo en un movimiento progresivo de despotencialización del deseo y de alienación social.

Esta subjetividad produce cuerpos deprimidos, ansiosos y medrosos. Y cuando aparece la fatiga, el cansancio, la irritabilidad, el insomnio y la tensión fuerte del estrés, son un enemigo a ser combatido con multivitaminas, con hipnóticos, antidepresivos, ansiolíticos y/o anti-psicóticos de última generación, o en el mejor de los casos, con horas de televisión o chat, con programaciones neuro-lingüísticas o con libros de auto-ayuda. Esta última droga, que se vende en los escaparates de todas las librerías y supermercados, promete eliminar el desasosiego que genera el capitalismo contemporáneo. En esta literatura podemos encontrar las cuestiones más tensas y complicadas explicadas en menos de 100 páginas, en donde todo es debidamente ordenado y apaciguado. Sólo no pueden poner en práctica los "piques" ofrecidos en estos libros (Paulo Coelho, Louise Hay, y un largo etc.) quienes no tienen fuerza de voluntad.

Además de esta creciente industria editorial existe, paralelamente, una biopolítica que tiene como objetivo drogar a la mayor cantidad de núcleos poblacionales. En este contexto, el estatuto de los remedios

psiquiátricos, pasa a tener la finalidad de evitar o remediar la fragilización social y sus efectos -el estrés, la depresión, la ansiedad, el delirio, etc-. Este hábito, generación tras generación, se va tornando más y más común: del valium y del haloperidol (que antiguamente cumplían con la heroica misión de ser los misiles y chalecos químicos para todo tipo de depresión y delirio) hemos pasado a una parafernalia cada vez más extensiva de drogas, en un movimiento cada vez más explícito de control biopolítico. El lexotan, las benzodiazepinas, el prozac, el viagra, la ritalina y las multivitaminas, comienzan a consumirse masivamente como "píldoras de la felicidad". Tal como lo describe S. Rolnik (2005) tomar este tipo de drogas deja de ser ya una práctica secreta, culposa y avergonzante, que marca a aquel que las consume con el estigma del enfermo mental. Hoy quien toma estos remedios ya no tiene que esconderlo. Por el contrario, tal actitud muestra a esta persona como alguien que invierte en su salud, que se mantiene al día con las últimas novedades de la industria farmacológica, haciendo rendir al máximo las posibilidades de su cuerpo y auto-administrándose correctamente en los procesos de subjetivación contemporáneos.

Las viejas tecnologías que permitían lidiar con el peligro de fragilización se van sustituyendo por nuevas: la cocaína, permitió en los 80 enfrentar las desterritorializaciones del mundo a una velocidad compatible con las exigencias del mercado; las industrias de cosméticos y las cirugías estéticas (al estilo "Dr. 90210" o "Extreme Make Up" de los canales de cable "E! Entertainment" y "Fox") buscan apagar, en la piel y en los cuerpos, cualquier vestigio del tiempo; las tecnologías *diet/light* actúan como fórmulas de una purificación orgánica para la producción de un cuerpo minimalista, máximamente flexible, capaz de vestir toda especie de identidad. Proceso al que Rolnik (2005) denomina

como identidades "prêt-à-porter".

Esta subjetividad ansiosa, estresada, medrosa y anestesiada es la que deriva clínicamente en el "síndrome de pánico".

La persona con pánico siente su organismo habitado por la desorientación, por un peligro progresivo de pérdida de organicidad, que en cualquier momento puede derivar en un enloquecimiento del cuerpo y quizás llevarlo a la muerte. Se siente enteramente impotente en cambiar ese proceso ya que acontece imperceptiblemente en el secreto de sus entrañas, como si la vida o la cordura se le escapase de sus manos. La resolución con que estas personas intentan encaminarse a través de su síndrome, tal como se constata en la clínica, es la de no moverse a no ser que pueda estar acompañado, depositando así su vida en las manos de un "acompañante" que le sirve de garantía externa. Una especie de cuerpo-prótesis del cual necesita y puede disponer en caso de que el miedo a su propio cuerpo y a lo social comience a desarrollarse.

El pánico viene además de la mano de las subjetividades virtuales (informáticas, de la industria de la información y de la comunicación) en donde cada individuo está habitado, simultáneamente y a una velocidad cada vez más vertiginosa, por flujos del planeta entero. Un paciente me contaba que, en una desterritorialización delirante, había logrado visualizar cómo este movimiento cósmico e internacional se organizaba cada vez más intensamente, en función de los intereses más variados y en las arenas invisibles del ciberespacio, en una guerra -comercial, mediática, informática y territorial- entre distintas fuerzas, siempre políticas, históricas y sociales.

En este contexto es que las figuras de la realidad subjetiva y objetiva tienen una vida cada vez más corta, y nuevas figuras proliferan en una velocidad vertiginosa, en múltiples direcciones, todas al mismo

tiempo. Nuestros modos de subjetivación, cada vez más mutantes y consumistas de imágenes, sonidos, datos y objetos, no consiguen acompañar ese proceso en la misma velocidad en que se produce. Lo que en parte nos deja inhabilitados para operar en este nuevo ambiente, en la medida en que se nos dificulta procesar estas nuevas velocidades de transformación. Rolnik (1995) explica que es aquí cuando comienzan a producirse mutaciones en la subjetividad. Las subjetividades contemporáneas aparecen como descentradas, divididas y fragmentadas pero aun guardan las marcas de un pasado en que los territorios existenciales funcionaban como garantía de orden y de eternidad. El malestar de la desestabilización de los territorios existenciales, y la imposibilidad de metabolizar las nuevas velocidades de desterritorialización, es vivido como algo traumático. Por ejemplo, por medio de estrategias afectivas en donde se intensifican las pérdidas, las carencias y los fracasos.

El pánico es uno de los analizadores de la clínica contemporánea, en donde la persona queda aterrorizada frente a la vertiginosidad, el caos, la incertidumbre y los desafíos de los movimientos permanentes de desterritorialización, de pérdida y demolición de sentidos. En el pánico la desestabilización es llevada a tal punto de exacerbación caótica que la amenaza imaginaria de descontrol de las fuerzas (sociales, morales, psíquicas, pero fundamentalmente orgánicas) parece precipitarse en cualquier dirección. El propio cuerpo biológico puede de repente dejar de sustentarse en su organicidad y enloquecer en un movimiento de autonomía: el corazón se dispara en taquicardia, el control psicomotor se pierde el enraizamiento se debilita, los pulmones se niegan a respirar, los órganos tele-sensoriales se ven invadidos. La única solución parece ser inmovilizar el propio cuerpo, acoplándolo a un cuerpo-prótesis de un Otro al que se le pueda demandar una seguridad simbiótica y anestésica.

Ni los *capos di mafia* (los *godfathers*) quedan fuera de este proceso de subjetivación contemporáneo, como lo muestran en excelentes actuaciones James Gandolfini y Robert De Niro interpretando a Tony Soprano y a Paul Vitti en la serie de HBO "Los Soprano" y en el film "Analízame", respectivamente.

En la clínica bioenergética hemos logrado sistematizar un dispositivo de intervención breve y focal altamente efectivo para el abordaje del síndrome de pánico, integrando técnicas de la psicotraumatología contemporánea junto a las herramientas tradicionales del análisis loweniano y del análisis reichiano. El desarrollo de este dispositivo clínico puede consultarse en la desgrabación del ateneo clínico "Panik attack: ese extraño invisible que nos habita" del curso "Teoría y práctica de la Clínica Bioenergética" dictado en la Unidad de Formación Permanente para Graduados de la Facultad de Psicología, Universidad de la República (ver Gonçalves, 2000).

Subjetividad delincuenciada, "malandra", "plancha":

Esta subjetividad, que desde un modelo jurídico-discursivo encarna la mutilación y la violación del "derecho-ciudadano", con una permanente reconfiguración de los "derechos humanos", se ha instalado en nuestro país en un proceso irreversible en donde se entrecruzan antagónicamente discursos que van desde la "humanización de los castigos" a la "criminalización de la protesta".

La subjetividad delincuenciada por un lado puede robar, "rastrillar", "arrebatar", aterrorizar, incluso torturar y matar a "ciudadanos indefensos". Esta subjetividad constituida en base a la prepotencia, a la sumisión y a la prevalencia de la ley del más fuerte,

por un lado se despliega por una necesidad de sobrevivencia y, por otro lado, como efecto de la *glamourización* de los poderosos con la violencia dilemática que produce la subjetivación analizada líneas arriba (*luxo/lixo*).

¿Podríamos pensar que asistimos en la subjetividad delincuenciada a la actualización de las marcas dejadas por la dictadura en la perspectiva de una total impunidad? .

¿Cómo son contruidos histórica y socialmente los conceptos de peligrosidad?

¿Qué relación existe entre la peligrosidad creada y difundida en los medios masivos de comunicación y las estrategias políticas de control social?.

Tal como lo muestra el film brasileiro de Fernando Meirelles "*Ciudad de Dios*" el aumento del miedo y de la sensación de inseguridad puede ir de la mano del apartheid que excluye a los pobres a un "no lugar" social. Este "no lugar" lo podemos encontrar en el film vernáculo de Mario Handler "*Aparte*".

Desde hace años estamos asistiendo a devenires infantiles que huyen totalmente del imaginario del niño lindo y puro "bebé Johnson" de la TV, trayendo corporizada la negación de las figuras infantiles fijadas en límites idealizados. Constituyendo flujos de abandono y de miserabilidad que, muchas veces, preferiríamos ignorar.

Esos niños y su potencial disgregador no se constituyen subjetivamente apenas por la falta de instauración de un modelo familiar-social que podría regularlos en base a la imposición del deber y de la ley. Estamos hablando de cuerpos dilacerados habitados por distintas contingencias mundanas (drogas, prostitución, promiscuidad, co-lecho, miseria, etc.), totalmente distanciados de las identidades infantiles

ideales o de las esencias angelicales de lo que debería ser un niño.

Se evidencia que los deseos y los afectos de tales niños van, cada vez, apartándose más de los modelos universales de familia y de infancia (para ellos una mera ficción) y se constituyen, muchas veces en manadas callejeras que les dará protección, en una fuga diaria del frío, del hambre, de la policía, de la explotación de los adultos perversos, de la muerte, etc.

Voy a contar dos experiencias que tuve trabajando en Brasil, en la Universidad Federal de Espírito Santo y en el Instituto Sedes Sapientiae.

Entre el mes de noviembre de 2004 fui invitado por la Prof. Dra. María Elizabeth Barros (jefa del Departamento de Psicología de la Universidad Federal de Espírito Santo / Brasil) a dictar el seminario "Nuevas estrategias clínicas en psicoterapia corporal para el abordaje de los síntomas contemporáneos", realizando además un grupo de estudios y dos grupos de supervisión en la Universidad, dentro de las actividades del Proyecto de Extensión Universitaria "Cuerpo y Pulsación. Expansión de la Ciudadanía".

Este proyecto se realizó conjuntamente con el Departamento de Psicología de la UFES, con el Poder Judicial de Espírito Santo, el Sector de Servicio Social y Psicología de la Jurisdicción de Ejecuciones Penales, teniendo como finalidad realizar atención psicoterapéutica corporal a los egresos del sistema penal que se encuentran en régimen abierto, en libertad condicional y en medidas de seguridad, siendo una experiencia pionera en ese Estado, conformando una red de atención al egreso penitenciario, con una propuesta de inclusión social.

Una de las supervisiones las realicé con un equipo de profesionales (psicólogos, médicos, asistentes sociales, educadores y abogados) quienes trabajan con gurises de la calle. El objetivo de dicha supervisión fue

ayudarles a reevaluar sus procedimientos -tanto de diagnóstico como de intervención- para que su práctica educativa no fuera capturada por los dispositivos de poder (por ejemplo, una educación normativa que busca una imposición de valores por parte del educador sobre el deseo del niño). Para ello vimos necesarios la reevaluación permanente de los objetivos y de las estrategias de intervención y la necesidad de desarrollar una postura crítico-educativa que exigiera un desdoblamiento del propio cuerpo del educador en su encuentro con el educando.

Este desdoblamiento o devenir (siguiendo este concepto del esquizoanálisis lo llamamos de *devir criança*) implica poder desarrollar un ejercicio de la paciencia, un arte de la aproximación, una disponibilidad a desterritorializarse en todo momento en el arte de la improvisación. A este estado lo denominamos *dança da malandragem* y la sistematizamos como una de las principales técnicas de intervención para el juego de lo imprevisible que se vive en el espacio de la calle.

El gurí de la calle (*moleque da rua*) está permanentemente desafiando al profesional que entra a trabajar con propuestas predeterminadas o preconcebidas. En este sentido vimos fundamental que los integrantes del equipo tuvieran que desarrollar un aprendizaje en relación al espacio abierto en el que intervienen. Esto implica la producción de nuevos espacios de subjetivación habitados por el juego de lo imprevisible de la calle, ya que aquí es donde se debe construir el arte de la aproximación.

Los profesionales nos transmitían que la comunicación en la calle es bastante rápida. La calle es el espacio-tiempo de lo imprevisible. Personas que el técnico nunca contactó o conoce, ya tienen referencias de él pasadas por otros gurises de la calle. El técnico es todo el tiempo observado y observador. Observado con desconfianza, con cuidado y con

aprensión, también con sutileza y con curiosidad. Se establece un juego de ver y ser visto, de mirar y ser mirado, que muchas veces desarrolla una perversión de la mirada, ya que se establece un régimen afectivo con fuertes sentimientos de inseguridad y desconfianza. Nuestra primera intervención consistió en señalar que, sin querer hacer ninguna apología de la calle, ésta puede ser pensada como un espacio de *malandragem criativa* que permita escapar de los modelos de homogeneización impuestos por las sociedades de control-disciplinarias.

Para que el camino de la calle no sea un camino de destrucción y muerte sin retorno, debemos generar pequeños desvíos, pequeñas micro-territorializaciones que permitan situar nuestro trabajo, en lo que llamamos en esa supervisión, una *pedagogía de rua*. Esa *pedagogía de rua* debe respetar las singularidades y cartografiar las nuevas formas y estrategias de resistencia (entendidas éstas como posibilidades de re-existencia), que se producen en el ejercicio efectivo de la libertad. En este sentido el técnico tiene también como aliado en sí, el propio deseo de huir de su cuerpo, de huir de su casa, de huir de su familia. Un cuerpo que también fue encapsulado en la sociedad de control-disciplinaria. Y que, a través de su producción deseante, también reclama más intensidad para su vida. Quizás podríamos hipotetizar que los ojos del técnico presencian un mundo de trasgresión del cual, parte de su deseo, fue algún día cómplice. Y es en esta línea instigante, que habita en sí, que el técnico puede contactar con instrumentos para re-evaluar permanentemente su práctica. Es decir, no es ya el deseo del educador que busca imponerse sobre el deseo del niño, sino que es un campo deseante que se contamina, se *mistura*, se toca en varios puntos. El técnico reencuentra en este encuentro de multiplicidades el niño que fue o el niño que podría haber sido. Y es en ese núcleo de incertidumbre, entre el

niño y el técnico, que ambos actúan, buscando producir nuevos caminos para ampliar las posibilidades de vida.

La otra experiencia que quisiera compartir fue en el Departamento Reichiano del Instituto Sedes Sapientiae en el año 2003. Ahí trabajamos con varios colegas por medio del dispositivo Grupos de Movimiento (GM) en barrios de la periferia de San Pablo. En una sesión de Grupos de Movimiento para adolescentes embarazadas le propusimos a las chicas que trajeran a sus parejas, o en su defecto a un/a amigo/a que pudiera ayudarlas en la dinámica de maternaje que íbamos a realizar. Allí conocimos a María Luisa (Malú), de 19 años, que estaba embarazada de tres meses. Malú llegó a esa sesión con un joven "color cachaça" (característico del mulato nordestino) de quien no se separaba. Luego de más de media hora de besos y abrazos apasionados en la puerta del consultorio, y ya empezado el GM, entra sola a la sesión. Al preguntarle por el padre del niño ("Mae, e o pai do filho, cadé?"), ella responde con una sonrisa irónica y con tono de complicidad: "O pai do filho? Tá no trezinho". El "trezinho" es una especie de farándula que se produce en los bailes funky de Río de Janeiro y de la periferia de San Pablo, cuando se apagan las luces intencionadamente por varios minutos. En ese instante las mujeres se levantan las minifaldas y tienen relaciones sexuales con partenaires casuales, con un alto índice de promiscuidad, sin ninguna lógica identitaria, y con contactos más de tipo órgano a órgano (pene-vagina / pene-boca / pene-ano).

Cuando Malú se realiza los primeros exámenes ginecológicos de control del embarazo se detecta su contaminación: HIV+, HPV y herpes genitales. Además de estos virus, Malú estaba prendida al "veneno da lata", y su pareja actual (el joven "color cachaça") era uno de los traficantes de crack del morro en donde vivían. Cuando Malú nos informa

de los resultados de sus exámenes clínicos decidimos, con su consentimiento, socializar la información con el grupo. Para nuestra sorpresa Malú no era la única adolescente embarazada del grupo con HIV+. A partir de esa sesión en los Grupos de Movimiento nos dedicamos a construir nuevas estrategias vitales para estas mujeres y sus hijos. De los Grupos de Movimiento se logra constituir un grupo operativo que le llamamos DSO (dispositivo de solidaridad operante) a partir del cual se realiza un trabajo comunitario en donde se logra comprometer a varios ministerios para la apertura de una casa cultural en donde se pudiera trabajar con las madres infectadas (casi todas ellas de ascendencia afro-brasilera). Una vez obtenida la donación de la casa, a la que se nominó Ilú Batá se procedió a restaurarla y se comenzó a dar clases de danza afro, de capoeira angola, de canto y percusión, de cocina nordestina, y a vender instrumentos de percusión afro-brasileros. Todos los recursos producidos en la casa se re-invirtieron en la salud de las madres infectadas (así como en otras actividades menores como la edición de *folders* para la difusión de las actividades, y en *camisinhas* para la prevención de la transmisión del virus, que eran repartidos dentro de los bailes funky de la ciudad).

En esa sesión Malú también nos plantea que quiere dejar "la lata" y nos pide ayuda. Ella es bailarina profesional y el crack había comenzado a deteriorar su salud notoriamente, desde que había comenzado a fumar un mes atrás. Comenzamos a trabajar con técnicas de desensibilización y reprocesamiento para disminuir su ansiedad (EMDR y TFT integrados al dispositivo bioenergético), y con un trabajo de holding y maternaje, junto a la realización diaria de actings reichianos y sesiones de meditación. Logra dejar el crack y se somete a un tratamiento retroviral que aumentan progresivamente sus defensas, hasta permanecer la carga

viral en niveles mínimos. A las 40 semanas de embarazo (ya curada del HPV y sin herpes genitales, en el momento) tuvo un parto con contracciones y dilatación no inducidas. Thiago, su hijo, nació HIV negativo, con un APGAR 10, luego de un trabajo de parto de apenas 2 horas.

Volví a ver a Malú a los dos años. Estaba trabajando como co-coordinadora de la Casa Ilú Batá, dando clases de danza-afro y de zuk. La emoción al re-encontrarnos fue muy grande. Recordé con mucha intensidad su capacidad de desacelerar su vida vertiginosa de la *favela*, y su movimiento de desterritorialización y construcción de un nuevo territorio que le posibilitó corporeizarse, cambiar de forma, ganar estructura, crear consistencia, soportar sus sentimientos sin inundarse y solidarizarse con su vida interior que estaba creciendo. Me impresionó cómo pudo apropiarse progresiva y gradualmente de su potencia dejando sus trazos defensivos más rígidos con la más pacífica suavidad. "Contigo aprendí a apagar el desconfiómetro", me decía en nuestro reencuentro, con una mirada con los ojos cada vez más abiertos, es decir: con ganas de vivir y de ver vivir.

Al trabajar en clínica social, antes de descargar nuestro peligroso y violento lenguaje psicopatologizante, quizás deberíamos preguntarnos: ¿qué es lo que posibilita tanta vida, como la historia de Malú, en las madres e hijos de las favelas y de las *Cidades de Deus*? ¿Qué otras condiciones de maternaje posibilitan y producen tanta potencia vital? ¿Qué otras condiciones existenciales, qué otras redes "calientes" posibilitan el desarrollo de estos proyectos en donde la solidaridad se convierte en un valor dominante?

La experiencia que sacamos en el Departamento Reichiano luego de este inolvidable trabajo fue que el SIDA no sólo puede contagiar muerte, sino también solidaridad. Estas contaminaciones positivas que el SIDA

también produce desencadenó, en este caso, una red de solidaridad afirmativa cuya extensión y variedad es una verdadera lección de micropolítica. Estas contaminaciones positivas producen nuevos modos de contagiar que no son ni partidarios, ni religiosos, ni piadosos, ni culpabilizantes, ni depresivos, ni resignados. Son micro-acciones de combate puntual contra las prácticas de aislamiento social, con una consigna al mismo tiempo ética y política: *harás todo para que el otro viva*.

Bibliografía

Da Costa, Rogério (1993) *Limiares do contemporâneo. Entrevistas a Jacques Derrida, Toni Negri, Pierre Lévy y Francisco Varela*. San Pablo, Brasil: Ed. Escuta.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix (1986). *El anti-edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Buenos Aires, Argentina: Ed. Paidós.

----- (1988). "Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia". Valencia, España: Ed. Pre-Textos.

Franco, Silvia y Gonçalves, Luis (2005) "Clínica Laboral: nuevos abordajes clínicos y organizacionales para los síntomas contemporáneos". En: Schvarstein, Leonardo y Leopold Luis (comp.) *Trabajo y subjetividad. Entre lo existente y lo necesario*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Foucault, Michel (1987) *Historia de la sexualidad. T I La voluntad de saber*. D.F. México: Siglo XXI.

Gonçalves, Luis (2000) *Panik attack: ese extraño invisible que nos habita*. Montevideo, Uruguay: Fichas TEAB. Disponible en www.clinicabioenergetica.com

- (2001) "Las máquinas de visión: la tiranía de la técnica. Un análisis del Big Brother". *Revista Somos N° 16*, Montevideo, Uruguay
- (2003) "La clínica social como zona de resistencia". En *VI Jornadas de Psicología Universitaria. La psicología en la realidad actual*. Montevideo, Uruguay: Facultad de Psicología de la Universidad de la República.
- (2004) "Nuevas estrategias clínicas para el abordaje de los síntomas contemporáneos". *Revista Reichiana N° 13*, San Pablo, Brasil.
- (2005) "¿Qué podemos aprender de los rizomas?". *1ras. Jornadas Universitarias de Psicología Social*, Montevideo, Uruguay. Facultad de Psicología de la Universidad de la República.
- Reich, Wilhelm (1985) *La revolución sexual*. D.F., México: Planeta - De Agostini.
- (1988) *Psicología de massas do fascismo*. San Pablo, Brasil: Martins Fontes.
- Rocha, Ana Lucia (2003) "Uma crónica a partir da clínica: estratégias de apaziguamento e brilho". *Revista Reichiana N° 12*, San Pablo, Brasil.
- Rolnik, Suely (1993) "Pensamento, corpo e devir. Uma perspectiva ético/estético/política" *Cadernos de Subjetividade V. 1, N° 2*. San Pablo, Brasil: Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade. PUC - SP/BR.
- (1995) "Psicología: subjetividade, ética e cultura", *I Congresso Mineiro de Psicologia Universo-Diverso*, Belo Horizonte, Brasil.
- (2005) "Identidades prêt-à-porter". En Najmanovich, Denise *El juego de los vínculos. Subjetividad y redes: figuras en mutación*.

Buenos Aires, Argentina: Biblos.

Weinmann, Amadeu de Oliveira (2003) "A psicologia política de Wilhelm Reich". *Revista Reichiana* N° 12, San Pablo, Brasil.

Clínicas del encuentro

Mónica Lladó

La reflexión que aquí se presenta surge de la desafiante propuesta del Coloquio sobre Psicología del Cuerpo realizado en el 2005. Desde la clínica que practico, intentaré un movimiento de acercamiento a la comprensión y al sentimiento, en una pirueta que no distraiga, que no se escape de los objetivos de una intervención. Implicará generar una transformación de quienes se encuentran en la clínica para generar la posibilidad de hacer y de pensar sobre eso que sabemos y desconocemos, que nos hace disfrutar y sufrir.

Pretendo trabajar la noción de cuerpo que se juega en la clínica en la que opero cotidianamente. Parto de mi experiencia de trabajo en el Servicio de Psicología de la Vejez de la Facultad de Psicología (SPV), lo que implicará trabajar sobre el envejecimiento, el imaginario social y los efectos siniestros de éste en el cuerpo. A su vez esta experiencia permitirá ser un trampolín para pensar una dimensión de la clínica que habilite trabajar sobre los proyectos de vida posibles. Poder pensar esos proyectos de vida también me ha resultado una clave para pensar la clínica en condiciones de riesgo de vida, es decir, de personas portadoras de enfermedades mortales⁷⁰. Dichas experiencias hacen pensar el concepto de proyecto de vida como central para el trabajo clínico en general. Esto implicará la desnaturalización de imaginarios sociales, así como de los emblemas identificatorios que se ligan con siniestros efectos en la construcción identitaria de las personas, o bien se vuelven alternativa identitaria que permite sobrevivir en la lucha vital que deberá lidiar todo sujeto. Por otra parte, otro elemento central en ese

⁷⁰ En este caso en el marco de experiencia laboral en una Institución Asistencial Medicina Colectiva.

trabajo desconstructivo se verá facilitado u obstaculizado en la potencia del encuentro, con uno mismo, con quien/nes consultan, con los otros interlocutores válidos para re-crear la clínica y acceder en ese encuentro a la fuerza de lo posible.

Clínica y cuerpo

En el juego de discriminaciones y límites de nuestro entendimiento pensamos la clínica en una peculiar relación con el cuerpo, de ese cuerpo hablante al que haría referencia Lacan (Chemama, 2002). Poner el cuerpo y traducir para uno, para el paciente, para los profesionales de la salud con los que se trabaja en mi caso. Hoy intentaré una traducción desde el ámbito académico. Aquí es donde la traducción deberá volverse una producción académica, y por ende repetitiva y creativa a la vez.

En la clínica hablar de traducción remite a lo que permite el encuentro, sin olvidar que traducir implica el engaño. Porque se elige qué traducir y en esa elección algo se traiciona, se oculta, se pierde.

Pensar como es ese salto de traducir a conformar un lenguaje con el que consulta (ese lenguaje del encuentro), lenguaje que aquí exige otra traducción tan infiel como siempre (desde una perspectiva derridiana). En ese encuentro, que habilita la posibilidad de construir un lenguaje con el que poder trabajar. Sobre conocerse y verse desde otras perspectivas que permitan alguna posibilidad de transformación, de salir de la repetición de la "misma historia", de esa manera de sufrir siempre por lo mismo.

Jugando en el límite de las dicotomías, compartimos con Denise Najmanovich (2005) que al hablar del cuerpo también realizamos una traducción de la experiencia corporal a la verbal. Aún así vale reconocer

algunas formas de descomponer esos límites, como señala la autora:

“Esa experiencia corporal es inconmensurable con el lenguaje... y aunque resulte paradójico...el lenguaje es parte de esa experiencia corporal. La inconmensurabilidad no implica incomunicación, lo que indica es la imposibilidad de una traducción completa entre el orden corporal y el del lenguaje. Entre ambos hay una articulación, una posibilidad de traducción parcial, que nos permite hablar de la experiencia corporal, sabiendo siempre que hablar del dolor o del placer, o intentar describirlos más precisamente, es una tarea interminable.”(2005: 21).

Por lo que si bien consideramos los obstáculos y los imposibles a los que nos expone constantemente la experiencia, no desistimos de nuestra tarea imposible, de escuchar en la clínica la experiencia de otro y de escribir en esta instancia sobre lo que uno cree que hace y cree que comprende (Garfinkel, 2005).

Clínica - cuerpo

La idea de cuerpo que se juega en la clínica con personas mayores tiene particularidades que nos interesa repasar. Esto es, trabajar sobre el envejecimiento, el imaginario social y los efectos siniestros de éste en el cuerpo.

Cuando pienso en la clínica con personas mayores me veo obligada a pasar por ciertos derroteros metodológicos que requerirán de cierta dimensión de la producción de subjetividad sobre el envejecimiento y la vejez, que obliga a no quedarse sólo con la idea de que la problemática

del viejo se reduce a la expresión o no de su deseo, al inconsciente atemporal, ni a que su carácter se estructuró así desde su infancia. Esto implicará incorporar además del análisis de estas dimensiones del psiquismo, la pluralidad y apertura o clausura que el imaginario social (Castoriadis, 1993) que sobre la vejez estará permanentemente operando, tanto en pacientes como en psicoterapeutas.

Las construcciones imaginarias sobre el envejecimiento reposan sobre prejuicios, sobre actos performativos, sobre identificaciones, marcadas todas ellas por la historia de las condiciones socio políticas que las hacen posible. Por otra parte recurrimos a ellas, para eludir los miedos que aún no dominamos que, para poder lidiar con el conflicto de ser autónomo, para construir un proyecto de vida propio, para enfrentar nuestra propia muerte.

En otro trabajo se plantearon algunas construcciones prejuiciosas sobre el envejecimiento a superar, para poder proyectarse como sujeto deseante, y así poder realizar un trabajo de análisis y acompañamiento de aquellas personas que transitan su vejez, sin depositarle nuestras propias angustias (Lladó, 2004). A los efectos de este trabajo recuperare los que parecen más pertinentes:

- la sexualidad en el viejo como cosa del pasado
- la teoría del desapego
- la vejez y la muerte
- la teoría de la regresión⁷¹
- la ecuación vejez = enfermedad
- la incapacidad para el cambio y el aprendizaje
- la improductividad

⁷¹ La que entiende el mecanismo de regresión como patognomónico de la vejez.

Estas construcciones, a veces burdos prejuicios, otras veces complejas teorías, generan en los viejos que tratamos, en nosotros, y por lo tanto en los viejos que queremos ser, *sutiles efectos siniestros* en el psiquismo (Zarebski, 1999). Por ello nos parece de rigor metodológico preguntarnos cuál será nuestra posición frente a esas construcciones imaginarias, analizar así, cómo impactan en el sujeto, y en nosotros mismos, cómo dejan marcas en el cuerpo y determinan lugares sociales.

En esta línea de construir y deconstruir el cuerpo viejo, no queremos quedar como militantes fascinados por la vejez, sino entender que esos efectos imaginarios siempre están allí, en cualquier cuerpo.

Esta forma de abordaje de la vejez, permite visualizar las naturalizaciones en las que todos habitamos, sometidos, o sometedores, liberados o facilitadores de la liberación.

A su vez esta experiencia permitirá ser un trampolín para pensar una dimensión de la clínica que permita trabajar sobre los proyectos de vida posibles. Vidas posibles cuando uno se enfrenta no sólo a la vejez, sino también a las enfermedades⁷² agudas, crónicas y letales, a los procesos terminales de las mismas, a los que se deberán reconocer las tensiones y luchas de resistencia ante las condiciones de vida y de trabajo, tanto de dolientes como de terapeutas (y técnicos de la salud en general).

Para poder comprender la complejidad en la que hacemos clínica será necesario dialogar con nociones de otras disciplinas, como puede ser la noción de sujeto que propone Alain Tourain, que permite articular al sujeto, su identidad individual y colectiva:

⁷² Si bien repetimos otra vez la dicotomía, sólo a los efectos de discriminar, entendemos la enfermedad somática como una experiencia que rompe con la cotidianeidad e instala un cierto momento de drama y/o tragedia de acuerdo a las condiciones de vida de cada uno, a las vertiginosidades a las que nos vemos expuestos y capturados y a las significaciones singulares que se puedan generar sobre ella. Sin dejar de reconocer que ella misma es una producción social.

"...la identidad del sujeto sólo puede construirse por la complementariedad de tres fuerzas: el deseo personal de salvaguardar la unidad de la personalidad, desgarrada entre el mundo instrumental y el mundo comunitario; la lucha colectiva y personal contra los poderes que transforman la cultura en comunidad y el trabajo en mercancía; el reconocimiento, interpersonal pero también institucional, del otro como Sujeto." (Touraine, 1997:90)

Para poder acceder a lo posible habrá previamente y conjuntamente, que desnaturalizar los imaginarios sociales que se ligan con siniestros efectos en la construcción identitaria de las personas o bien habilitan irrumpir en una alternativa identitaria que permite sobrevivir en las luchas que deberá lidiar todo sujeto.

Ese trabajo se verá facilitado u obstaculizado en la potencia del encuentro, con uno mismo, con quien/nes consultan, con los otros interlocutores válidos para re-crear la clínica y acceder en ese encuentro a la plenitud de lo posible.

Se reconoce en la noción de proyecto de vida⁷³ una guía para entender los procesos identificatorios y sus posibilidades, en este sentido no quisiera tampoco, reducir la clínica a pensar exclusivamente en el proyecto de vida, pero si considerarlo como una dimensión cardinal teniendo en cuenta nuestros niveles de afectación respecto a los propios ideales (en el sentido de lo que el yo puede devenir), que también son parte de la conformación subjetiva de la vejez en nuestros tiempos.

Por eso adherimos a la idea a la que nos hemos habituado, de que la

⁷³ En el sentido de dar sentido a la vida, de construir un proyecto identitario autónomo, refiriéndonos a la autonomía, en el sentido que la trabajara C. Castoriadis, (1993) que consistirá en establecer una nueva relación entre sí mismo y el propio inconsciente.

psicología *abre espacios para pensar*, en las organizaciones, en las familias, en determinados momentos vitales de una persona. En función de quienes y en que momento se integrarán, se pensarán *dispositivos diferentes*⁷⁴

Y ...¿qué pasa con nosotros?

Temiendo caer en la autoreferencia, me planteo, qué pasa con nosotros los psicólogos que elegimos también sufrir con esa "misma historia" de sufrimiento de los demás, a riesgo de quedar condenados a nuestro sufrimiento-goce por resolver eso. Y por eso mismo me pregunto por la dificultad de salir del seductor mundo de la cura, de la transferencia y la contratransferencia para poder acceder a un entendimiento más contextual. Es decir reconocer las condiciones de producción del lenguaje que nos habla, de los distintos cuerpos que hablan en ese juego de encuentros y desencuentros en la clínica. Entonces, en nuestras operaciones de traducción, deberemos reconocer y poner en juego ese reconocimiento del cuerpo del que habla la medicina, y la medicina que habla a través del cuerpo. Intentar reconocer los modos de producción (en sentido económico político) que producen cuerpo y como resistimos y nos desfragmentamos en esa lucha por mantener una coherencia con uno mismo; reconocer los mitos y las novelas en las que se construyen los cuerpos, los sentimientos y entendemos.

Tal vez por eso, el poder pensar mundos posibles se convierte en una herramienta que permite tirar abajo construcciones opresivas o por lo menos desobturar alguna vía que permita hacer fluir el pensamiento y la energía de vivir. De alguna manera se busca pensar esa "misma historia" permitiendo reconstruir o rediseñar esa maraña de asociaciones,

⁷⁴ Remitimos a los trabajos de Scherzer (1994, 1997) y de Pérez (2004) para pensar modelos multidimensionales que impliquen dispositivos distintos de abordaje.

representaciones, afecciones con la historia de los vínculos en general y familiares en particular.

Clínica de la supervivencia I

Hablo desde la experiencia que tengo de trabajar sintiendo-pensando en los sentidos de los cuerpos sufrientes. Trabajar desde el encuentro, en una búsqueda de sentidos con un otro, sobre un cuerpo enfermo, sobre un cuerpo que sufre, sobre integrar diferentes operaciones y afecciones que se procesan de maneras singulares en cada uno.

Por otra parte me cuestiono muchas veces cómo transitar y sostener la tensión entre las especialidades disciplinarias y los saberes transversalizados. Ninguna teoría de la psicosomática me ha resultado convincente y con esto asumo la responsabilidad de no estar fundamentando esta posición. Me pregunto cómo y espero cuándo, generar los espacios de encuentro con esos saberes distintos, que potencien la práctica clínica, que potencien el encuentro también entre esa multitud de clínicos que la producen. Por lo pronto tomo de todas y de ninguna, trabajo desde lo que me es posible en cada situación y con los recursos que se pueden desplegar en cada caso. En este punto inclusive, me refiero a las posibilidades culturales y económico-políticas de las personas que consultan para poder incorporar nuevos sentidos, para poder incorporar nuevos tratamientos. En este sentido trabajaré sobre la comprensión, sin dejar de estar abierta a que otros técnicos y técnicas puedan abrir otras posibilidades de encuentro entre el yo y el campo afectivo o de afección

desplegado en el cuerpo.

Recuerdo que trabajo desde un ámbito delimitado por la medicalización y la economía de mercado, por lo que la apertura a nuevas tecnologías psico-corporales caen sí o sí, en la competencia con la lógica medico hegemonica y en la competencia mercantil.

A veces yo misma me encuentro preocupada al escuchar las incursiones que tanto pacientes como colegas, hacen en técnicas o encares "alternativos", preocupada por este mercadeo de opciones, sin olvidar que la práctica clínica que hago, al estar institucionalizada en un territorio mercantilizado adquiere las mismas propiedades. Aún ante mi resistencia a no salirme del sistema, y a producir a pesar del sistema. Tanto me inquieta esto, como la obnubilización por el uso de estas técnicas que se vuelven por momentos evitativas del conflicto, seduciendo a sus usuarios en la búsqueda de "paz interior", de armonía. Parecen a veces mecanismos de contención con un nivel pobre de sublimación (entendiendo la sublimación tal como la maneja Castoriadis, asociada al imaginario radical), y otras veces parecen asumir el poder de la radicalidad.

En este último sentido, compartimos con Romero y colaboradores que las medicinas "alternativas" o complementarias (Romero, 2005) vienen cobrando fuerza en los últimos años formando parte de una situación de resistencia cultural que genera movimientos alternativos para enfrentar las situaciones que angustian o las que no se abordan integralmente desde la medicina, o directamente en las que ésta pierde su eficacia por variadas razones. Entre las razones que analizará Romero (2005), no se tiene en cuenta el aspecto relacional y constructivo en el encuentro médico paciente. En este sentido desde mi experiencia puedo observar que algunos pacientes buscan soluciones complementarias, en las tecnologías

alternativas de corte New Age sin abandonar sus tratamientos médico-hegemónicos. Es más, se incorporan estas técnicas alternativas, siendo “debidamente” consultado el médico tratante, en tanto que cada vez más se da que el equipo de salud no cuestionará las creencias del paciente ni el uso de estas técnicas, a menos que se traten de algunas hierbas que interactúan con alguna medicación. En este sentido compartimos con Emeric (2005) que las opciones por terapias alternativas y la adopción de cierta religiosidad conllevan una iniciativa individual que implica una negociación entre la medicina, sus familiares y amigos y las propias necesidades y creencias. Esto en cuanto a las prácticas cotidianas en el ámbito de la salud.⁷⁵

En otro trabajo (Lladó, 2006) discutimos las diferencias respecto al posicionamiento sobre la valoración, podríamos decir, negativa de la influencia del New Age y los planteos del equipo de investigación del Departamento de Antropología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República y más concretamente de Romero (2005, 1997) sobre las terapias naturales y/o alternativas. Para estos últimos las tecnologías alternativas vendrían a conformar una postura resistencial al campo de la salud médico hegemónico, conformando lo que Romero llama una revolución cultural. Desde esta postura el movimiento New age se presentaría, como haciéndose eco del malestar que genera la tecnología médica hegemónica. Mientras que la primera postura las valora como funcional al control del individuo en las sociedades actuales. En todo caso lo que dejarían a la vista estas discusiones es la vulnerabilidad del individuo ante los vértigos y exigencias de la sobremodernidad.

⁷⁵ Este párrafo modificado, pertenece a un trabajo inédito que fue presentado, para la Maestría de Antropología y la Cuenca del Plata (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República), para el Curso de “Antropología de la Salud” a cargo de la Dra. Prof. Sonnia Romero; titulado: *¿Espiritualidad o control del individuo?*

Comparto la necesidad de la convivencia en la tolerancia y la diversidad, y la necesidad de apoyar el ejercicio de la autonomía de cada persona. Aún así señalo el riesgo de naturalizar ciertas construcciones new age⁷⁶, en la medida que pueden volverse producciones acríticas, “tranquilizadoras”, de las angustias pero no proactivas respecto a la transformación de lo que las genera. De esta manera nos preocupa la idea de caer en prácticas no reflexivas, tanto desde el campo médico hegemónico como de su contraparte espiritual y/o naturista.

Si bien apostamos a sumar a la resistencia contra los modelos médico-hegemónicos y a la producción revolucionaria, queremos observar el riesgo de la negación del conflicto más o menos sofisticada (en nosotros mismos y en la personas que pretendemos tratar), que busca evitarlo o mitigar su dolor a través de cualquier tipo de analgesia. Hasta dónde, me pregunto, estas tendencias new age responden a la necesidad de estos tiempos de pérdida-búsqueda de sentido ante la vanalización del dolor y la muerte (Sontag, 2003). No olvidamos aquel texto de Freud:

“La vida, como nos es impuesta, resulta gravosa, nos trae hartos dolores, desengaños, tareas insolubles. Para soportarla no podemos prescindir de calmantes. Los hay, quizá, de tres clases: poderosas distracciones que nos hagan valuar en poco nuestra miseria, satisfacciones sustitutivas que las reduzcan y sustancias embriagadoras que nos vuelvan insensibles a ellas”
([1930] 1986: 34)

Hoy este texto nos cuestiona, ¿cuántos calmantes tenemos hoy! ¿Cuánta miseria! ¿El sujeto de la modernidad-posmodernidad puede enfrentar todo esto? Por lo pronto algunos podemos y otros definitivamente no. En este sentido el problema es el lugar del sujeto en

⁷⁶ Otro problema tanto más complejo que este, sería pensar en ciertas prácticas religiosas que han florecido también como propuestas salvadores ante los males de esta sociedad.

la sociedad. El lugar de los cuerpos, de la producción de estrategias colectivas para darle lugar a los cuerpos creativos.

Clínica de la supervivencia II. O de la estrategia de la supervivencia

Derrida (2004) querrá decir *Sobrevivir*: continuar viviendo y también vivir tras la muerte. El encuentro en la clínica apuntaría a producir un acontecimiento, ya que implica un destinatario deseado o supuesto (en el encuentro, o en la escritura).

La tensión con otras disciplinas me lleva a encontrar en la deconstrucción una ética del superviviente. Por eso Derrida (2004) dirá "El trazo que dejo significa mi muerte, por venir o ya advenida, y la esperanza de que me sobreviva. Esto no implica una ambición de inmortalidad, es estructural... ¿habrá herederos?". "...somos estructuralmente supervivientes, marcados por esa estructura del trazo, del testamento". Pero en este movimiento deconstructivo se pone del lado de la afirmación de la vida. La supervivencia es la vida más allá de la vida, la vida más que la vida.

La clínica de los outsiders, de los viejos que vivieron y de los que no vivieron, cuestiona mi proyecto de vida, mi cuerpo fluye o se tranca en el devenir de esta clínica.

La muerte está en al plenitud de lo posible, Nike!⁷⁷

El cuerpo siempre está y no está

Se ha podido entender al cuerpo como microcosmos, tomaremos aquí

⁷⁷ No se trata de una marca patrocinadora, se trata del grito de victoria de aquel mensajero ateniense, que en su último esfuerzo permitía la posibilidad de resistir a la ciudad ante lo que creían imposible los atenienses, la victoria en la batalla de Maratón contra uno de los ejércitos más poderosos de esos tiempos. Así me lo sugería el relato de V. M. Manfredi (2003), en su novela histórica "Akropolis: la historia mágica de Atenas".

por lo menos a una autora que así lo refiere, en el sentido de considerar al cuerpo físico como microcosmos de la sociedad (Douglas, 1978). La misma autora, concluirá que por esto mismo *el cuerpo no interviene*, queda subordinado a las exigencias sociales. Más allá de la paradoja que señala Douglas, sin embargo el cuerpo está, sufre, hay cuerpos sometidos, cuerpo con poder y cuerpos- resistencia. En este sentido precisamos pensar, rehacer en la clínica un cuerpo, que es un cuerpo social.

Cuerpo en la clínica - clínica del encuentro

¿Como usamos la información percibida en el cuerpo? Asusta, vencer el miedo a interrogar, a interpretar esa información. Podemos sólo padecer y reprimirla. La idea es poder animarse a sentir a otro y en eso uno se posiciona inmediatamente en un compromiso. A tolerar, aguantar, soportar, sufrir, permitir, habilitar, admitir, resistir, y provocar en el otro la posibilidad de ser otro, y de aceptar que en ese encuentro nosotros mismos nos transformamos (Garfinkel, 2005).

En el trabajo clínico, por ser trabajo y por sostener postura clínica, queda uno expuesto. Por eso intento interrogar mi práctica, a partir de las inscripciones de ella en nuestros cuerpos: cansancio, sueño, ansiedad, contracturas, dolores de cabeza, accidentes, malestares varios, emociones, rabia, orgullo, alegría, satisfacción, diversión, sensualidad, etc.. Siendo así supondría aquí un trabajo de análisis de la contratransferencia, herramienta valida que reconocemos y usamos, pero tal vez insuficiente al considerar las condiciones de producción de la clínica. En este sentido seduce la idea que desarrolla Saidón desde una perspectiva deleuziana, por la que "...el inconsciente como el proceso de creación funcionan por un encuentro entre cuerpos, por un ejercicio de la

voluntad de potencia, por múltiples procesos de agenciamiento. No funcionan como un escenario dramático, como una relación de significantes o en relación a una cierta ley u orden lógico" (Saidón, 2002: 51). Ameritaría otro trabajo considerar la traducción que de los autores deleuzianos podemos hacer, pero están presentes y hacen cuerpo en la clínica que hacemos hoy, cuestionando.

En el juego del encuentro y de pensar las herramientas para trabajar en la clínica, recupero y me rescato en una noción que desde el trabajo de pensar el envejecimiento usamos mucho, reconociendo lo que nos aporta y hace carne también en nosotros del psicoanálisis, se trata de la noción de *generatividad* de la que hablaba Erikson(1974), por la que las personas tendrían la capacidad de entregarse por completo en el *encuentro*, reportando de esta manera una expansión de los interés del yo y una transformación de la catexia libidinal hacia lo que se produce en el encuentro. Obviamente hacemos una traducción propia del texto de Erikson, en la medida que incorporamos otras experiencias y comprensiones, para reconocer en una acepción más amplia, el poder de transformación que tiene una clínica del encuentro. Transformación de los que se encuentran en la búsqueda de sentidos, búsqueda que habilite otros mundos posibles.

Trabajar con otros y sentirse acompañado, porque duele pensar, es molesto y divertido a la vez, pero el asunto es sentirse acompañado, especialmente cuando uno puede compartirlo con gente como Carmen De Los Santos, Clara Netto, a los nuevos compañeros de viaje, a todo el equipo del SPV, y a todos con los que hemos hecho la práctica del encuentro. Agradezco entonces a tod@s ell@s por los encuentros que han sostenido estos devenires que hoy comparto.

Referencias bibliográficas

Castoriadis, C. (1993). *El mundo fragmentado*. Montevideo: Nordan.

Chemama, R. (2002) *Diccionario del Psicoanálisis: diccionario actual de los significantes, conceptos y matemas del psicoanálisis*. Bs. As.: Amorrortu.

Derrida, J. (2004) Entrevista a J.Derrida: "Estoy en guerra contra mismo"- Le monde 19 de agosto de 2004. En: *A parte Rei. Rev. de Filosofía*. Disponible en URL:
<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/index.html>

Douglas, M. (1978) *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid. Alianza.

Emeric, B. (2005) "Tratamientos alternativos complementarios en un centro de terapias naturales y estéticas". En: Romero Gorski, S. (comp., 2005) *Antropología Social y Cultural en Uruguay - Anuario 2004 / 2005*. pág. 121. Disponible en URL:
http://www.unesco.org.uy/shs/docspdf/anuario2004/articulo_09.pdf

Erikson, E. (1974) *Identidad, juventud y crisis*. Bs. As. Paidós.

Freud, S. ([1930]1986) "El malestar en la cultura". En: *A medio de El malestar en la cultura de Sigmund Freud. Coloquios de la Fundación 1*. México: Siglo XXI.

Garfinkel, S. (2005) *Comentarios al margen: aportes a la escucha del otro*. "Derrida: la marca que marca "marcando" Montevideo: Trabajo inédito presentado en el marco de la Maestría de Antropología de la Cuenca del Plata de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.

Lladó, M. (2006) *¿Espiritualidad o control del individuo?*. Montevideo: Trabajo inédito, presentado para el Curso de "Antropología de la Salud" a cargo de la Dra. Prof. Sonia Romero en el marco de la Maestría de Antropología y la Cuenca del Plata de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.

----- (2004) "¿Qué entendemos cuando se habla de factores que favorecen un buen envejecimiento?" En: Nisizaki, S.; Pérez, R. (editores) *Gerontología en Uruguay. Una construcción hacia la interdisciplina*. Montevideo: Narciso - Psicolibros, pp. 99 - 111.

Manfredi, V. M. (2003) *Akropolis: la historia mágica de Atenas*. Grijalbo

Najmanovich, D. (2005) *El juego de los vínculos. Subjetividad y redes: figuras en mutación*. Bs. As.: Biblos

Pérez, R. (2004) "La intervención familiar dentro del dispositivo de abordaje psicológico combinado de las demencias". En: Berriel, F. (Comp., 2004) *Grupos y Sociedad. Intervención Psicosocial e discusiones actuales*. Montevideo: Nordan, pp. 41 - 53.

Romero Gorski, S. (2005) "La diversidad en el campo de la salud". En: Romero Gorski, S. (comp., 2005) *Antropología Social y Cultural en Uruguay - Anuario 2004 / 2005*. pág. 121. Disponible en URL: http://www.unesco.org.uy/shs/docspdf/anuario2004/articulo_09.pdf

----- (1997) "Transformaciones en el campo de la salud. El habitus asistencial". En: Romero, S.; Cheroni, A. y Portillo, J. (Coordinadores) *Sociedad, Cultura y Salud. Seminario*. Montevideo: Departamento de Publicaciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Udelar.

Scherzer, A. (1997) *¿Quién "cura" a quien?*. Montevideo: Multiplicidades.

----- (1994) *La familia* Tomos 1 y 2. Montevideo: Banda
Oriental.

Saidón, O. (2002) *Clínica y sociedad. Esquizoanálisis*. Bs.As. Lumen.

Sontag, S. (2003) *Ante el dolor de los demás*. Buenos Aires. Alfaguara.

Tour aine, A. (1997) *¿Podremos vivir juntos?* Bs.As. Fondo de cultura
Económico.

Zarebski, G. (1999) *Hacia un buen envejecer*. Bs. As.: Emecé.

Texto versión original, sin editar

Capítulo 5: Producción de sentido. Producción del cuerpo

Por:

*Sandino Núñez,
Gregorio Kaminsky,
Magalí Pastorino
y Gabriel Eira*

**Por Descartes. Las meditaciones metafísicas, la clase política y el yo
bicéfalo**

Sandino Núñez

1.

En las *Meditaciones Metafísicas* Descartes parece dibujarse como un personaje social nuevo. ¿Quién es Descartes? Entre la ontología y el saber del siglo 16, la muda mecánica militar de la certeza, la evidencia empecinada de las cosas,⁷⁸ y el artefacto trascendental kantiano del 18, de ciencia e instituciones y todo el gran tema del conocimiento vinculado a la regulación centralizada del discurso de la verdad (la nueva institución universitaria, la producción industrial), hay, siquiera por un instante, una brecha, un tajo o una *puntada*.

Digámoslo así: en la línea continua que ata la ingeniería que conquista a la ingeniería que produce, hay un corte, un quiebre, algo extraño o heterogéneo. No es un militar ni un cortesano ni un académico ni plebe. Descartes es, por así decirlo, una nueva clase urbana, una nueva inteligencia, o *una nueva forma de la inteligencia social*, sin evidentes ligaduras orgánicas con las grandes formas histórico-institucionales de poder. Es quizás el embrión de lo que podría llamarse, luego, *burguesía ilustrada*. O *Ciudad Letrada*, mejor, para citar esa noción gráfica y vigorosa de Ángel Rama (Rama, 1985).

Entre el dogma milenarista oscurantista de la Iglesia y las ciencias y

⁷⁸ En otra parte sostengo que el siglo 16, por ser el de la conquista de América, la empresa militar más importante que Europa ha emprendido jamás, gestiona un sólido conocimiento técnico-mecánico (agrimensura, geometría, astronomía, óptica, mapas y planos, ingeniería, balística, medicina, control y vigilancia) que irá sedimentando en la moderna *episteme* positiva, en la historia natural, la ciencia, la arquitectura, la pintura, la estética (Núñez, 2005).

la historia natural (todo ese abanico de saberes- “espejo de la naturaleza”, despóticos en su aproblematicidad), brillaba el punto de una contradicción y un malentendido. Ese malentendido es alimentado y hasta creado por el propio Descartes, y profundizado más tarde por Kant —hasta el extremo de que quizás ya no sea del todo posible, sin él, sin Kant, encontrarnos nuevamente con Descartes, y tal vez por eso sea *necesario* postular un Descartes sin Kant, o incluso un Descartes *contra* Kant. Pensemos en el gesto desafiante del *Discurso del Método* contra las grandes formas del poder dogmático: al hacerse en nombre de la “razón natural pura”⁷⁹ pudo hacer pensar que todo Descartes se agotaba en su inscripción en ese gran acto soberano del Renacimiento de liberarse del fundamentalismo de la Iglesia y de exorcizarlo con el poder de la razón natural de la ciencia. Así es como de ordinario la crítica no es muy capaz de ver en Descartes otra cosa que la forma sujeto-sustancia de la autoevidencia de la verdad, o la forma conciencia de la ciencia: Descartes no habría hecho sino centrar en un Sujeto transparente a sí mismo a la gran *episteme* territorial del siglo 16. Aunque en sentido contrario, estas observaciones van en la misma dirección que las críticas de Kant (Kant, 1996): el paralogismo cartesiano y la sustancialidad del sujeto (*yo soy una cosa que piensa*) son un índice de eso que, en tanto problema contra el cual se lanza la filosofía kantiana, ya se anunciaba como el gran obstáculo fundacional de la *episteme* moderna de la ciencia: la psicología. El psicologismo sustancialista (en sus versiones idealista o materialista, poco importa): ésa es, para Kant, la gran *insuficiencia* de Descartes —la pobreza de poner como el rayo primordial y legitimante del conocimiento un sujeto incapaz de mostrar otra cosa que no fueran su

“Si yo escribo en francés, que es la lengua de mi país, y no en latín, que la de mis preceptores, se debe a que espero que los que hagan uso de su *razón natural pura* juzgarán mejor mis opiniones que aquellos que sólo creen en libros antiguos”. (Descartes, 1986: 121. Destacado mío).

crisis de legitimidad, sus neurosis, sus trampas argumentativas, sus astucias, su intimidad. Una *insuficiencia* que Kant ha superado en la lógica trascendental. Y al poner *insuficiencia* en itálica quiero decir algo muy preciso: Kant considera que el sujeto cartesiano fracasa en su intento de emplazarse como centro y fundamento del conocimiento. Kant no considera siquiera la posibilidad de leer al sujeto-sustancia de Descartes como otra cosa que como un fracaso ¿Y si en su *insuficiencia* misma, por ejemplo, estuviera inscripta una alternativa o un gesto radicalmente crítico al conocimiento natural —una *insuficiencia* que sería, así, el motor de cierta dinámica social nueva, distinta a la militar-territorial —digamos: dinámica *civil* o *política*? O, para decirlo más espectacularmente: ¿no será que una verdadera “re-invención” moderna de ese invento de la antigüedad clásica llamado política —y específicamente (rasgo distintivo de la *reinvención* cartesiana) una *invención de la política* en tanto alternativa o crítica a la ontología militar— necesita o reclama esa incesante *insuficiencia* llamada *sujeto* —o mejor, *subjetividad*?.

Esa brecha o esa *puntada* de la historia moderna en el sujeto cartesiano, decía, alimentada por las corrientes subterráneas del humanismo secular, con Giordano Bruno o Erasmo, no debería confundirse con una mera indocilidad intelectual frente al dogmatismo fundamentalista de la Iglesia. Se trata de un pliegue mucho más complejo. Es posible decir que en el siglo 16 hay, por lo menos, dos enormes poderes despóticos contra los cuales cualquier enunciación política debería lanzarse (poderes que, a su vez, comienzan a estar, en cierto modo, enfrentados): el poder dogmático-dictatorial de la Iglesia o las monarquías absolutistas, y el poder territorial de la mirada aporreada del militar y el conquistador del que proviene la honda

ontología no humanista o no política de las disciplinas naturales, las ciencias y las técnicas —hay que considerar especialmente la tendencia de este último poder a hacer máquina con las sociedades reformistas y su antiguo concepto de *Markgenossenschaften*, comunidades económicas horizontales, sin Papa y sin Estado (embriones del capitalismo moderno y contemporáneo). Y así como el poder dogmático fundamentalista ha sido mayormente la preocupación del *Discurso del Método* o de las *Reglas para la dirección del Espíritu*, el poder territorial militar es el objetivo del combate de las *Meditaciones Metafísicas* (que en mi opinión son primer gran acto claro de enunciación política del Occidente moderno).

2.

En las *Meditaciones Metafísicas* Descartes resulta muchas veces menos interesante por la búsqueda de un *punto de Arquímedes* y por la necesidad de una certeza firme, que desconcertante por lo paradójal del procedimiento mismo de esa búsqueda: la conocidísima duda. Y menos desconcertante resulta a veces la duda misma que impactante la forma en la que esa duda termina por *derramarse* ⁸⁰ sobre la gran escena del siglo 16: la certeza ontológica de la mirada militar. Aquella escena firme y segura, reticulable y medible, con su verdad natural y su razón natural pura, con sus objetos cuantificables y separados del ojo territorializante y aproblemático del militar —punto cero que todo lo ve a condición de no ser visto y de no verse a sí mismo—, se oscurece de pronto por el aire confuso de la vacilación de un yo que dice estar en la búsqueda de su propia firmeza. Si el siglo 16 conquista y ordena porque

⁸⁰¿Qué otro verbo usar luego de esa desmesura, esa especie de exhibicionismo de la duda, de esa estribillada y no pocas veces extenuante *retórica de la vacilación* que se despliega en las *Meditaciones*?

no duda, en el 17 las *Meditaciones* prefiguran a la propia duda como el centro estratégico de una forma nueva de regular a las personas: con el centramiento en el *cogito*, en la subjetividad autorreflexiva, crítica y deliberante, Descartes anticipa el advenimiento de la cultura del gobierno y la educación. Esa cultura educativo-política con toda su arquitectura logocéntrica (la *civilización*) se iba a instalar en una vasta zona del Occidente moderno mucho más tarde.

Pero al mismo tiempo en que el *cogito* como razón autorreflexiva se dibuja contra esa gran fuerza (o más gráficamente, contra ese personaje) que irrumpe en la primera escena europea moderna, a saber, la ontología militar imperial (el militar, el hombre de armas, el vigilante, aún el científico, el ingeniero y el médico), también se recorta del cuerpo popular del miserable, del ignorante, del ágrafo o del alucinado. El mismo acto que lo afirma inmediatamente en la discreta comodidad de su mundo ilustrado ("...estoy aquí, junto al fuego, con una bata puesta y este papel en mis manos")⁸¹, lo separa y lo discrimina, aunque apenas, de su infierno posible ("...esos insensatos, cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los negros vapores de la bilis, que aseguran constantemente ser reyes *siendo muy pobres*, ir vestidos de oro y púrpura *estando desnudos...*")⁸². Pero el militar y el insensato, esos dos personajes contra los cuales se expone el *cogito* y que la civilización política ha anudado tradicionalmente en la figura del loco (el loco desmesurado y el loco alucinado, el psicopático o rígido y el esquizofrénico o laxo, el que desafía las leyes y el que las ignora, el superyó y el ello), iban a tener un estatuto y una importancia completamente desparejos para la futura tradición cartesiana: mientras el primero es la *episteme* cuyo

⁸¹ Las citas son de Descartes, 1987: 16, "Meditación Primera". También consulto Descartes, 1986 y 1984, y Husserl, 1996.

⁸² Descartes, *ídem*.

asentamiento, cuya ontología la razón autorreflexiva problematiza, el segundo es su invento *après coup*, aquel con quien la razón autorreflexiva siempre tendrá una relación de *dominancia* porque está estructurado por ella y solamente es pensable por ella y en ella. Independientemente de sus "fantasmas de clase", quiero decir, de todo ese juego imaginario dentro de circunstancias histórico-sociales que haría del tema cartesiano de la razón autorreflexiva y del yo-conciencia, propiamente una *ideología*, o por lo menos la voz de un *privilegiado* ("...junto al fuego, con una bata puesta...", "...he aguardado hasta alcanzar una edad madura ...", y "...habiéndome procurado reposo seguro en una apacible soledad, me aplicaré seriamente a destruir en general todas mis antiguas opiniones.")⁸³, el *cogito* parece abrirse como posibilidad solamente gracias a ciertas características técnicas de un lenguaje (del uso de un lenguaje) que no está al alcance, ciertamente, del insensato, pero tampoco del militar.

Una vez más entonces: ¿quién es Descartes? —y la pregunta se quiere lejos del alcance de cuestiones biográficas o de cualquier caracterología literaria. "He aguardado hasta una edad lo bastante madura como para no esperar que haya otra, tras ella, más apta para la ejecución de mi propósito"; entonces, "Ahora que mi espíritu está libre de toda ocupación" (...), y "habiéndome procurado reposo seguro en una apacible soledad", concluye: "me aplicaré *con seriedad y libertad* a destruir en general todas mis antiguas opiniones"⁸⁴. Sorprende un poco ese encuentro arcaico con algo que hoy se nos aparece casi como coextensivo a nuestra forma de pensar —o, mejor, como su condición de posibilidad. El retiro, el alejamiento, la clausura casi: en una madurez, en un reposo, en una soledad. Y quiero decir más: no tanto el recurso simple a cierta idea

⁸³ Descartes, *ídem*

⁸⁴ Descartes, *ídem*

agustiniana de retirada o de repliegue como condición del *cogito*, del pensamiento o del alma, cuanto el recurso a una problematización, a una reflexividad o a una dramatización escrita de esa retirada —una verdadera *novelización* de esa *catástrofe*. Y subrayo: una retórica no de la glorificación de lo íntimo sino de su problematización. Mi curiosidad por saber quién es socialmente Descartes no remite a saber quién, qué sujeto social, en esos tiempos, en esa sociedad, disfruta del privilegio de poder retirarse a meditar. Más bien consiste en saber quién, además, está en condiciones de *escribirlo*, de problematizarlo, de reflexivizarlo, de volverlo concepto, de *negarlo* (en el sentido freudiano y hegeliano del término), y de hacer de *eso*, de ese *decir reflexivo*, una condición del pensamiento. Estos son, en ese momento, unos pocos, pero asoman con la fuerza de una forma destinada a ser dominante. La forma social misma de lo sensato y de lo racional. [¿Cómo explicar esa forma infinitamente sabia de Descartes de “aguardar la llegada de la edad madura”, y lo más sorprendente, de advertir el momento exacto de su advenimiento, si no es por la técnica del *après-coup*, especie de aberración diegética del tiempo? Es decir: Descartes no aguarda el arribo de la edad madura, sino que reconoce, o inventa y dice que reconoce, *desde su edad en el momento de reflexionar y escribir*, la inmadurez de cualquier otra edad anterior y escribe hacia atrás (“he aguardado, etc.”), ya como sujeto, ya como el centro heroico de su propia epopeya. Descartes es menos un personaje —¿me atrevo, de una vez por todas, a decir *una clase*?— que goza del privilegio social de retirarse a meditar (eso es trivial), que alguien capaz de *escribir* “yo me retiro a meditar”, lo que conduce a alguien capaz de escribir (para expresarlo en *après-coup*) “Yo medito en tanto escribo que me retiro a meditar”. Alguien, tal vez, que ya no es capaz de ligar la escritura a otra cosa que a esa incesante crisis metarreflexiva, y, por

así decirlo, *deconstructiva* (marca indeleble de la *falla logocéntrica* de la cultura política moderna)]. Descartes parece ser el emergente de una clase urbana que siente la necesidad de expandirse a través de formas universales como el logos y la razón, i.e. de educar a las otras clases. Pero hace falta algo más que la necesidad o que la voluntad de educar – hay que estar en condiciones técnicas de hacerlo.

Examinemos un poco el gran fantasma de esta clase naciente del siglo 17 europeo: lo *sobrio*, lo *íntimo*. Nueva forma de la utopía, lo *íntimo* parece menos un retiro que un movimiento estratégico de resguardarse (de inventarse como un resguardo, mejor) de por lo menos tres grandes *zonas locas* del siglo 17: el campo de batalla y el furor de la conquista; el derroche teatral de la riqueza barroca y la erudición cortesana, y, en fin, la insensatez grotesca del cuerpo popular. En otras palabras, lo *íntimo* parece situarse lejos del loco psicopático, del loco alucinado y del esquizo. La sobriedad contra el poder, contra el derroche y contra la locura propiamente dicha. Esa sobriedad es *un lugar*. Un *lugar imposible*, pero un lugar al fin. Es ese lugar donde Descartes (el personaje social Descartes, la clase Descartes) puede aparecer discretamente en su juego deconstructivo, al fin *serio* y al fin *libre*, porque está “junto al fuego del hogar, vestido con (su) bata, con este papel en (sus) manos”, separado, ya *siempre separado*, por los muros de la Ciudad Letrada, por las paredes de su casa o por los límites de su yo, de los que tienen el “cerebro nublado por los negros vapores de la bilis”, de los que “se dicen emperadores siendo miserables”, o los que “creen vestir oro y púrpura estando desnudos” (Descartes, 1984). Ese lugar, en última instancia, metaforizado en el propio *domos*, en el confort del hogar y el calor del fuego, y sobre todo en el papel y la escritura, es el propio Yo –pero también es una *soberanía pública*, el gobierno, el naciente centro

letrado de la ciudad. Lo íntimo como espejo de lo público: cada Yo una instancia de gobierno, cada uno su propia utopía política. Por otro lado, en tanto solamente alguien desnudo o en harapos parece desear oro y púrpura, y solamente alguien miserable parece querer ser emperador, sabemos que el poder y la riqueza tienen un lazo de complicidad muy hondo y muy sordo con la miseria y la locura —distintos gestos en la misma cara de la locura, de cierta locura. El Yo autorreflexivo de Descartes quiere venir a quebrar ese continuo. Es un arma y no un refugio. “Que estoy aquí, sentado junto al fuego, con una bata puesta y este papel en mis manos” (op. cit.). En las *Meditaciones* se anuda indisolublemente un imaginario, un fantasma ideológico profundamente aquerenciado en los privilegios de una *clase* (el *comfort*, la distancia, la soledad, la paz: toda la sobria utopía de lo íntimo)⁸⁵, con la tecnología lógico-discursiva que lo expone, lo arma y lo estructura: la diégesis, el drama y la reflexividad —y el Yo como el nudo o la forma gramatical de esa metarreflexividad: ¿cómo pensar el uno sin la otra, la una sin el otro?

Imposible no realizar en este punto algunas anotaciones. El siglo 16 ha sido un siglo exuberante y eufórico: conforme se saquea la riqueza y se mata y se confina a los nativos en América, se fabrica gente cada vez más exquisita en Europa. Una exquisitez que seguramente no excluye a la discreta y austera autorreflexión cartesiana: el *yo político europeo* madurando en ciertas condiciones objetivas, capaz de verse a sí mismo y problematizarse quizás porque se veía *en contra* de esta otra cosa que quedaba irremediablemente del lado malo de la modernidad, y cuyo gran emblema quizás era el nativo americano. E incluso podríamos preguntarnos hasta qué punto el yo cartesiano no es posible *porque* hubo de este lado nativos muertos o confinados. Una pregunta mal formulada en tanto seguramente podemos confiar en aquel viejo planteo de Aristóteles de que si a Artemidoro (digamos) le gusta el helado de frutilla y cruzando la calle hasta la heladería para comprarse uno, lo atropella un ómnibus y muere, solamente es parcialmente verdadero decir que Artemidoro murió porque le gustaba el helado de frutilla. Que efectivamente existan condiciones materiales en la sociedad europea de mediados del siglo 17 como para que Descartes pueda decir, ensimismado y autorreflexivo, *Yo*, y que estas condiciones incluyan, e incluyan privilegiadamente, el saqueo y la explotación de otros pueblos y de otras clases, no anula automáticamente la existencia conceptual del Yo cartesiano, su especificidad política y su importancia. Por lo pronto, que la trascendentalidad autorreflexiva se plantee, como yo supongo, contra la ontología territorial de la Europa imperial, habla ya de ciertas contradicciones y tensiones políticas “internas” que la hacen irreductible a la mecánica *base-superestructura* o *clase-ideología*.

El fantasma, el imaginario, es, a un tiempo, objeto de un discurso y condición de posibilidad de una tecnología discursiva. Cuando la Ciudad Letrada salga a educar a la *locura* (analfabetos, pobres, miserables, promiscuos) —y ya está comenzando a salir en tiempos de Descartes— la educará seguramente en su fantasma letrado, pero sobre todo (y eso es lo que interesa) la educará necesariamente en la tecnología de la *negación* (*Verneinung*) de su fantasma: de problematizarlo y reflexivizarlo, de separarse de él (y descubrimos, con cierto desconcierto, que *educar* es, precisamente, eso: esa arquitectura técnica). La educará en el arte de erguirse como un *yo cogitante* (su imaginario ya está estructurado quizá por esa problematicidad). Si *yo explico* mi imaginario es *porque* lo racionalizo o lo problematizo —por lo cual la explicación o la transmisión de mi imaginario presupone la transmisión de la tecnología de la racionalización, la transmisión de cierta *trascendencia* con relación a mis creencias, mis opiniones, mi voz, mis herramientas comunicativas, mis estrategias vitales, en fin. Es el gran punto de la educación: cuando enseño siempre enseño menos contenidos que tecnologías organizativas, conceptos, teorías, ligaduras conceptuales, criterios de relevancia, formas de archivar. O sea, el *logos*, la propia racionalidad. Ahí reside la enorme potencia de eso que algunos llaman *logocentrismo*. La necesidad de enseñar mi imaginario (una *voz*, un *mundo de la vida*) es lo que lo promueve a la estatura de un simbólico (un *saber*, una *razón*, una *universalidad*). Tengo una teoría sobre mí y por lo tanto tengo, proyectivamente, una teoría sobre el otro —y eso habla probablemente de cierta voluntad, cierto proyecto o cierto deseo expansionista o hegemónico. El *mundo de la vida* del miserable no tiene fuego ni hogar, ni bata, ni apacible soledad, ni papel o escritura, pero la educación (que siempre es céntrica, que siempre es letrada) lo pone en la maquinaria de

sus metáforas, en la metaforicidad misma como maquinaria, empujándolo a deseárselos *estructuralmente*: es el tema de la *carencia* como principio subjetivante. La *universalidad* del *derecho*.

Quiero decir que se equivocaba Foucault (1984): Descartes no inicia, y tampoco perpetúa o continúa, bajo la forma de un yo-conciencia o un yo-razón, la faena mecánica, reyectiva, disciplinante u ortopédica del poder sobre lo loco, lo pobre y toda forma de subprivilegio y de miseria social, legitimando, permitiendo o haciendo pensable el "golpe de fuerza" de la cultura clásica de encerrar y confinar al loco. Allí donde el poder clásico es incapaz de tener con la locura una relación que no sea territorial, violenta, excluyente, policíaca o médica, Descartes parece querer emplazar con ella una relación pacífica y estructurante: una relación educativa, una embrionaria instancia política. En suma, podría decirse, un poco jugando, un poco metafóricamente, Descartes viene a inventar un concepto nuevo de *locura* o de *insensatez*: a partir de él comenzaremos a hablar menos de una locura *curable* que de una locura *interpretable-educable*. La "crisis de confinamiento" de la cultura clásica se hace, en cierto modo, *a pesar de Descartes, contra Descartes*.

* * *

Quiero hacer un paréntesis. La interioridad o la intimidad como utopía son asuntos viejos. Pero su ligadura con la constitución de la subjetividad autorreflexiva y el tema del autoconocimiento (punto medular de la política en la modernidad) es algo por lo que tendremos que esperar un poco más. Los antiguos griegos no insisten gran cosa en el famoso asunto del sujeto.⁸⁶ A pesar de eso existe una artillería de

⁸⁶ Aunque hay sin dudas autores y pasajes que afirman al Yo, a cierto yo, a cierta forma gramatical de primera persona que indica o muestra al hablante o al titular del discurso, como el centro gravitacional de cualquier lucidez del *logos*, de

prescripciones y reglas que se observarán en el recorte de un *sí mismo* durante los períodos helenístico y grecorromano, así como en el antiguo mundo cristiano. Estas tecnologías van a fascinar a Foucault (1991): algo entre una técnica, una ritualística y prácticas disciplinarias entre médicas, gimnásticas, místicas o eróticas, para la presentación en público o para la autoconstrucción (para la decantación de algo que se parece más al *self*, digamos, que a la *subjetividad*).

La interioridad como metáfora y como cuestión tecnológica o filosófica aparece con claridad recién en San Agustín. Es fama que Agustín, que era un licencioso, un depravado, en cierto momento se *repliega* a la filosofía y se *retira* a Cristo. El tema de la interioridad se liga así, en primer lugar, al retiro, a una invaginación, a una fuga, a una firme disciplina para ir cortando sus contactos con el mundo exterior. Al mismo tiempo la interioridad también se vincula a un abandono de la doctrina neoplatónica del alma, recibida por Agustín a través de Plotino. Para Plotino, el alma es una divinidad, un ángel, un ser superior que viene a este mundo a encerrarse en el cuerpo ("*¿no es el cuerpo para el alma una prisión y una tumba? ¿no es el mundo una cueva y un antro?*", pregunta Plotino en la Enéada Cuarta⁸⁷). Pero para Agustín el concepto de alma había iniciado el camino inverso. Cuenta la leyenda que el propio Agustín fue el inventor de la "lectura interior", es decir, sin murmullo: apagar la voz hasta la fonomímica, apagar el movimiento mímico hasta la memoria del movimiento. *Oratio devota*. Por primera vez se tenía una "representación" del "espacio" o de la "actividad interior" -del

cualquier operación logocéntrica. Así, las estructuras inclusivas o plegadas, en Sócrates o Platón, del tipo *sólo sé que no sé nada*, o *tú no ignoras que ignoras*, parecen destinadas a desplazar la discusión desde el tamaño del archivo (la cantidad de cosas que sé) o incluso de los criterios de organización del archivo (*dispositio*: la maestría con la que organizo lo que sé), a la conciencia del archivo y de sus criterios de organización (sé que sé y sé cómo sé). La conciencia de lo que sé y de cómo lo sé es mucho más importante que lo que sé: ése es el gran capital del nuevo mundo político que está acaeciando.

⁸⁷ Plotino, en Fernández (1996)

pensamiento. La erradicación del murmullo era vital para que se disparara una *idea de interioridad*. (¿Qué forma exacerbada, que hiperestesia arrasaba a Agustín a construir su interior conforme se retiraba del mundo?) Alejándose del concepto neoplático, Agustín ya no considerará al alma como lo divino-superior que baja, se encarna, se corrompe y cae en materia. El alma no viene de afuera. Muy por el contrario, el alma será un espacio interior, un retiro, cierto regocijo que se va encontrando a medida en que se apaga o se vela un mundo disperso, barullento y confuso. Esa alma entonces supone un trabajo, una acción: *cogitare, colligitur, cogitur*: juntar, recoger, reunir lo disperso en un lugar, lo íntimo, lo interno. Juntar o reunir las cosas de una dispersión originaria, en el mundo o en la memoria: trabajo propiamente intelectual, nómico, narrativo, organizativo, dador de sentido —relativo a la *dispositio*. *In interiore homine habitat veritas*. Conviene no olvidar, por otra parte, que Agustín, un Padre de la Iglesia, fue el primero en ligar a la Iglesia con los asuntos políticos, con asuntos de Estado.

Se suelen poner los famosos argumentos agustinianos de *De Civitate Dei* o *De Trinitate* como antecedente del *cogito* cartesiano (Agustín, en Fernández, 1996). *Si fallor sum* (*si me equivoco soy*), o incluso, *si duda vive, si duda piensa* son casi idénticos a los famosos enunciados cartesianos. Pero esa casi identidad es pensable solamente a partir de una separación y una clausura. Menos la duda que la equivocación parece ser la garantía del *cogito* agustiniano, forjado tranquilamente en la utopía de la renuncia, del retiro y de la escritura, contra cierto dogmatismo doctrinario o cierto carácter extramundano, divino o superior, del alma. Con el *cogito* agustiniano, en él: ¿eran inminentes las posibilidades de una enunciación política? No lo creo (hablo de la *inminencia* de la posibilidad, no de la posibilidad misma). Sin embargo el

cogito cartesiano sí es la primera enunciación política del Occidente moderno: en Descartes la duda parece poner al *cogito* siempre en situación de lanzarse o estar lanzado contra toda certeza, contra la arrogancia y la *hybris* del ojo y su ontología territorial, contra el modelo militar del conocimiento, contra la locura, la insensatez. Un *cogito* ansioso, nervioso, ya atravesado por todas las tensiones de la historia del Occidente moderno, tan lejos de la tranquila utopía intimista de Agustín. Un *cogito* y una intimidad que parece nacer de una necesidad paradójal de lanzarse fuera, de salir a educar. Si la interioridad agustiniana todavía es pensable como retiro o refugio, la subjetividad lúcida o neurótica de Descartes ya es plenamente, política, un principio estructurante universal, organización de las personas en la ciudad: *logos*, *ratio*. Trece siglos separan aquel discretísimo himno a la introversión, aquel melancólico canto de lo íntimo de Agustín, del drama y la condena de la subjetividad lúcida de Descartes, herramienta o arma contra el déspota, contra el puritanismo a-humanista de la razón natural, contra la actual territorialización global del *agora* y la *oikonomia*. Quienes asocian la subjetividad cartesiana con solipsismo, se comprenderá, no pueden andar más lejos.

3.

Siguiendo con esta línea ¿qué tipo de relación es postulable entre la razón y la locura, desde que las *Meditaciones* de Descartes han servido como punto de partida para el proyecto foucaultiano de una *Historia de la locura*?

Para responder a esa pregunta necesito realizar algunas definiciones un poco groseras. Quiero distinguir dos grandes formaciones en la

historia moderna de las prácticas sociales de interacción del poder (por así decirlo) con las personas. Ambas sedimentan en una ontología, una producción de saber: por un lado, las prácticas mecánico-observacionales o territoriales (militares, policiacas, médicas, científico-positivas, adiestramiento, ortopedia, etc.) y por otro, las prácticas interpretativas o políticas (gobierno, educación, crítica, análisis, etc.)⁸⁸. La mecánica clásica del poder opera por *disciplinamiento*, normalización, vigilancia, etc. —todos los procedimientos que Foucault ha examinado ya suficientemente y de los que se ocupa ordinariamente la genealogía. La política y la civilización, en cambio, proceden por educación, *subjetivación* e interpretación (dispensación de sentido). La gran máquina del poder militar-policiaco es básicamente reyectiva: trata con objetivos, enemigos, conspiradores, esclavos. Se desplaza, vence, ocupa, se defiende, ordena a la gente como fuerza de trabajo. No le interesa en absoluto si lo que había antes de su llegada estaba lejos de Dios, si era orgiástico, promiscuo, inmoral o amoral. Solamente que debe ser ordenado y vigilado: evitar levantamientos, lograr el pago de diezmos, asegurar rendimiento en el trabajo con bajos insumos y costos operativos. Para el poder civilizatorio, en cambio, en tanto procede en forma interpretativo-proyectiva, es vital postular una especie de estado de pre-religiosidad, de estado de amoralidad perverso-polimorfa en el que estaban sumidas las almas antes de su llegada y del que hay que sacarlas (exactamente la misma tecnología que usa el psicoanálisis). El poder clásico ordena, el político-civilizatorio organiza. El primero es

⁸⁸ La primera instala en la cultura occidental desde el siglo 16 el cuerpo-objeto o cuerpo-signo, construido por la mecánica clásica de un poder militar territorial: arquitectura anatómica, estructura orgánica, medicina, biología, historia natural, productividad y reproductividad del cuerpo del esclavo o del asalariado. La segunda, la que me interesa particularmente en este trabajo, inventa el cuerpo dionisiaco o el cuerpo excesivo como *après coup* de un poder civilizatorio o político que conviene no confundir con el primero ya que procede en forma completamente heterogénea e irreductible a aquél.

normativo, el segundo es dominante. La diferencia es abismal. La *paideia* o las tecnologías hermenéuticas no deben asimilarse a la disciplina o al control.⁸⁹

Quiero plantearlo de otro modo y remito por un segundo a la pareja cuerpo-alma o cuerpo-sentido. El *sentido*, la idea de *sentido* sería más bien parte de la economía del poder civilizatorio-político, y tendría que ver menos con la disciplina o la normalización que con la hermenéutica subjetivante. A diferencia de la doxa deconstructivo-genealogista, aquí me interesa menos la supremacía del sentido sobre el cuerpo como parte de la historia infame del poder disciplinante o normativo, que la oposición misma *cuerpo/sentido* en tanto tecnología que me permite, desde el sentido, pensar al cuerpo como prehistoria del sentido, y decantar un Yo-sentido (subjetividad, conciencia) como gobierno del cuerpo. La dialéctica *cuerpo/sentido* contiene así una especie de aporía que va a ser la gran "trampa" del logocentrismo, el anticuerpo que lo hace indeconstructible, ese principio que hace que el *logos* sólo pueda exponerse o funcionar o desplegarse en la historia a condición de autodeconstruirse incesantemente. A saber: el *sentido*, uno de los polos de la pareja de opuestos *cuerpo/sentido* es al mismo tiempo el principio estructurante. Esto es: *cuerpo/sentido* es una *dialéctica autoinclusiva*. Las dialécticas autoinclusivas son la forma misma en la que procede la civilización o el *logos*.

Llamo *dominancia* o *Ley* al tipo de relación que se establece entre los términos en una dialéctica autoinclusiva. En *razón/sinrazón* o *centro/periferia* o *consciente/inconsciente* el segundo término es postulable o pensable solamente por y desde la estructura del primero. Decimos que *razón* es dominante con relación a *sinrazón* o que *centro* es

⁸⁹ Acerca del poder militar-territorial y el político-civilizatorio, ver Núñez, 2005.

dominante con relación a *periferia*. También decimos que el segundo es una invención *après coup* del primero –siempre está ya hecho de la estructura del primero. El *gobierno*, la *educación* o la *interpretación* suponen una relación de dominancia o de Ley entre las partes.

El poder territorial opera en cambio en dialécticas excluyentes simples: *adentro/afuera*, *ojo/objeto*, *salud/enfermedad*. Los términos de esta dialéctica mantienen una relación *territorial* que puede resumirse en una doble característica: por un lado ambos términos son estricta y radicalmente exteriores uno respecto al otro, y por otro, uno de los términos (para el caso, el primero de ellos) siempre vuelca sobre el otro un poder mecánico-ortopédico que lo objetiva, lo aísla, lo separa (lo vigila, lo mide, lo describe, etc.). Llamo *norma* al tipo de relación que establecen los términos en una dialéctica territorial –como las mencionadas *adentro/afuera*, *ojo/objeto* o *salud/enfermedad*. Decimos que *adentro* es normativo con relación a *afuera*, *ojo* es normativo con relación a *objeto* o que *salud* es normativo con relación a *enfermedad* o a *patología*.

Entonces: ¿dónde buscar la relación de dominancia en las *Meditaciones* y entre cuáles dos términos? En la *Meditación Segunda* Descartes deja caer una serie desconsolada de esos enunciados que son ya propios de su estilo más profundo:

“(…) supongo que todo lo que veo es falso”,

“estoy persuadido de que nada de cuanto mi mendaz memoria me representa ha existido jamás”,

“pienso que carezco de sentidos”,

“creo que cuerpo, figura, extensión, movimiento, lugar, no son sino quimeras de mi espíritu”,

“estoy persuadido de que nada hay en el mundo: ni cielo, ni

tierra, ni espíritu, ni cuerpo" (1987: 20), etc..

Todas son actitudes proposicionales, idénticas en cuanto a su estructura lógica autoinclusiva —una lógica que en principio estaríamos tentados de adjetivar como *aberrante*. Todas abren y explicitan el juego enunciativo como un referencial *más* un funtor:

Supongo que [*todo lo que veo es falso*]

donde el referencial va entre paréntesis rectos. O bien:

Yo supongo que [*todo lo que yo veo es falso*].

Es evidente que en esta estructura enunciativa hay dos *yo*. Es que el gran tema cartesiano en las *Meditaciones*, y el asunto no debería resultarnos en absoluto sorprendente, es el tema psicoanalítico del *sujeto dividido*.⁹⁰ O el del sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación. Uno, el *yo* del enunciado "*todo lo que yo veo es falso*", es el *yo pequeño*, finito, contingente, siempre desbordado y oceánico, sumergido en la existencia inmediata de las cosas, en las presiones y en la emergencia de la vida de todos los días, ese *yo* que ve pero que no sabe que ve y que por tanto podría estar viendo siempre cosas falsas. El

⁹⁰ El sujeto dividido (así como cualquier otra metáfora más o menos relevante en el pensamiento) es menos un *tema* que una *herramienta*. No proviene de la genialidad o del capricho de la *inventio* ni se vincula en forma liberal con el *mundo*, la *realidad* o la *vida*. El gran juego de tópicos y metáforas, los discursos explicativos, los relatos de conocimiento, las teorías, las hipótesis, las interpretaciones, etc., no remiten a una cosmovisión, a una "*visión del mundo*" en tanto conceptualización de las cosas que el ojo ve (aún bajo la forma de una visión deformada, ilusoria o arbitraria), sino más bien a las cosas que una cultura *hace*, a sus propias acciones y prácticas regulatorias, políticas, militares, etc., que seguramente crean campos de cosas a ver o *dominios de objeto* según decía Foucault en la *Arqueología del saber* (1997). Las ficciones cognitivas tendrían que ver más con tecnologías, o más directamente, con herramientas, que con sustancias o significados. Me gustaría plantear así una *zona de verdad* o *línea de no contingencia*, que es ese lugar donde un relato o una ficción de conocimiento se articula *necesariamente* con su chasis práctico-social. El chasis es histórico, arbitrario, contingente, y por tanto la ficción que se le articula también lo es; pero la articulación misma entre ambos no es contingente o arbitraria en absoluto. Así, las líneas de no contingencia comienzan a funcionar como sedimentos o capas en la historia o *puntadas anudadas*. Una escalera, digamos, es contingente en el sentido en que la puedo colocar en cualquier parte; pero el segundo escalón es necesario con relación al primero.

otro, el yo del funtor "Yo supongo que (...)", es el *Gran Yo*, separado, discriminado, reflexivo, trascendental, es el Yo que duda, supone, cree, piensa (verbos que presuponen hasta cierto punto la estructura misma del autoconocimiento). El *falso* (del enunciado "supongo que todo lo que veo es *falso*") es un obvio atributo del ver del segundo yo y no del *suponer* del primero —pero ha sido colocado allí por el primero, por el Gran Yo que supone y no por el yo que ve. Todas las vacilaciones, las dudas, las suposiciones y los condicionales, toda esa *debilidad* si la comparamos con la certeza viril de aquel que ve y conquista, son índices de la soberanía paradójal del Gran Yo, planeando dominar, o mejor, *gobernar* al yo pequeño y a su certidumbre ciega.

El sujeto de la enunciación, el Gran Yo, que podría definirse como un estado de lucidez o de crítica con respecto al enunciado mismo, también podría asociarse con la creación de un yo pequeño y también con un miedo, o mejor quizás, con una *fobia*. El tema cartesiano es así el de la creación de un Gran Yo-conciencia que decanta por un miedo al yo pequeño que él mismo ha creado: quiero decir: la misma operación crea a los dos yo: al Gran Yo y al yo pequeño como su *après coup*. A las subjetividades occidentales modernas nos atraviesa siempre un miedo a la emergencia, a la circunstancialidad, a las pequeñas locuras del yo pequeño o de todos los yoes pequeños: el inconsciente, la borrachera insensata del pobre, del confundido, del errante o del *clochard*, o la exquisita ebriedad alucinatoria del barroco cortesano, pero también el que jamás vacila, la certeza del conquistador y del hombre armado —el psicópata. Descartes se liga así a la creación de una extraña figura que va a ser vital para el ejercicio de la política moderna: una figura doble, un yo bicéfalo, un yo gemelar bizarro: dos hermanos unidos y separados por la reflexión y el miedo (los temas del sueño y la locura en

Descartes).

Una vez más: ¿qué relación hay, ahora, entre Gran Yo y yo pequeño? La misma que entre sentido y cuerpo, o entre razón y locura, o entre sentido e insensatez. El logocentrismo opera a través de estructuras dialécticas autoinclusivas de dominancia y no de una territorial normativa: tecnología de la que Descartes es el gran anunciador y que va a ser vital en la arquitectura de la política moderna. La gran "trampa" del logocentrismo consiste en que uno de los términos de la dialéctica es al mismo tiempo el principio estructurante, de tal modo que no puedo decir *sinrazón* sin decir *razón*, o en que el sentido es necesario para decir *sinsentido*. El funtor (*Yo supongo que, Yo creo que, Yo estoy persuadido de que*) no es obviamente un mero *más* con relación a la proposición (*todo lo que yo veo es falso, cuerpo o figura son quimeras de mi espíritu*), no viene simplemente a anexarse, a agregársele. Parece más bien incluirlo o contenerlo: el Gran Yo de la enunciación *engloba* (quiere englobar, cree englobar o finge englobar) al yo pequeño del enunciado. En otras palabras, el Gran Yo parece ser la forma misma de la tridimensionalidad del lenguaje consciente, de un *efecto de tridimensionalidad*, del ascenso del espíritu a un nivel superior. Todo esto se vincula con una estrategia del lenguaje, un artificio. Pero este artificio es impensable si mi lenguaje no ha alcanzado cierto estatuto técnico: la estructura inclusiva de la enunciación con respecto al enunciado, la figura meta y autorreflexiva de un lenguaje lúcido que adopta la modalidad de un Yo lúcido, un yo-conciencia. Las actitudes proposicionales autoinclusivas son la forma misma del lenguaje racional, la forma misma de la lucidez y la autorreflexión. El *Gran Yo* mantiene con el *yo pequeño* una relación de gobierno.

Lo pongo en otra escala. Para la Ciudad Letrada, para el centro

letrado de la ciudad, para las estructuras políticas logocéntricas (todas esas grandes formaciones históricas glosables con el nombre de *Gran Yo*), todo otro, todo periférico, todo menor, todo subalterno (el *yo pequeño*) es siempre gobernable, interpretable, estructurable por el lenguaje (que es siempre *lenguaje del centro*). El *yo pequeño*, el insensato, el loco o el perverso es un *après coup* o una hipótesis retrospectiva del *Gran Yo*, del centro, de la razón o del sentido. El centro traduce, interpreta y representa a la periferia. Pero la cosa no termina ahí, en la representación. Pues el centro estructura a la periferia, incluso, y sobre todo, cuando la periferia rechaza o se resiste a la interpretación del centro y cae en la tentación de interpretarse a sí misma. La autonomía autointerpretativa del *yo pequeño* (deviniendo *Gran Yo* e inventando su propio *yo pequeño*) es el gran glorioso triunfo del logocentrismo. Algunos lo llaman *transferencia*. De técnicas de *Vertreten* a técnicas de *Übertragung*.

La subjetividad comienza a aparecer así bajo la forma gloriosa del tema cristiano de la hipóstasis de la Trinidad. *Subjetividad* es la dialéctica inclusiva entre el Gran Yo y el yo pequeño, el Espíritu entre el Padre y el Hijo. Esa dialéctica hace que el Gran Yo se invente como estructura reflexiva en el preciso momento en que inventa al yo pequeño como algo a estructurar (imposible no ligar, históricamente, el Gran Yo, la conciencia autorreflexiva y la universalidad a ciertas estrategias coloniales o a cierto empuje, necesidad o deseo colonial o expansivo —y no estoy haciendo más que eso: simplemente señalo una ligadura). *Subjetividad* es, en suma, la coextensividad entre el Gran Yo, la estructura reflexiva y el yo pequeño. La estructura de la *subjetividad*, ese yo bicéfalo autorreflexivo, la relación que se postula entre el Gran Yo y el yo pequeño, o entre la razón y la locura (o cierta locura), glosa

o metaforiza menos a la pareja territorial amo-esclavo, o a la cognitiva ojo-objeto, que a la estructura didáctica docente-discente, a la política gobernador-gobernado o a la administrativa centro-periferia.

4.

Es evidente que del enunciado (como gesto o performativo) a la enunciación (como conciencia o lucidez del enunciado) debe ocurrir la escritura, entendida como cierto sistema provisto de estabilidad y recurrencia. Pero eso no es suficiente. Podemos tener escritura sin que exista la autorreflexión que nos permita pasar del *yo pequeño* del enunciado, al sujeto de la enunciación o *Gran Yo*. Hay escrituras sin subjetividad, sin sujeto cogitante o sin sanción crítica o reflexiva de ningún tipo.⁹¹ Y ése es, quizás, uno de los grandes objetivos de las *Meditaciones* de Descartes: plantearse contra esas escrituras. Hay escrituras sin conciencia, y tal vez, en cierto sentido, escrituras “no políticas” o “no logocéntricas”. Una de ellas es la escritura militar-territorial, brutalmente hegemónica desde el siglo 16: la podemos resumir como la certidumbre aproblemática de una escritura puritana que funciona como espejo de la Naturaleza, reflejando una verdad que parece emanar de las mismas cosas, solamente para redirigirla, sin modificación alguna, al entendimiento. Entre las cosas, el ojo que ve las cosas y la mano que escribe, anota o registra lo que el ojo ve, no existe el menor oscurecimiento, la menor vacilación o duda, la menor problematicidad. Ningún *yo*, ninguna historia, ningún espesor social o político a considerar, ninguna interpretación. Es el territorio de lo que el propio

⁹¹ De la misma forma podemos observar que hay *yoes* sin subjetividad. Pienso en el *self*, tan asociado a la *presentación*, al tema de la presentación ante los demás, y en todos los juegos histéricos de teatralización o de hipertrofia de un *yo performer* que se emociona, siente o sufre. En otras palabras: con el mero *yo* no alcanza: el *yo dramático* o aún el *yo lírico*, son quizá condición necesaria, pero no suficiente, de subjetividad.

Descartes en el *Discurso* llamó la *razón natural pura*.

Pero también podríamos pensar que el yo autorreflexivo de Descartes (su neurosis, su duda, la sospecha del carácter ilusorio de todo) se vincula problemáticamente con algo que no había aparecido hasta ahora: la teatralidad del poder absolutista y la "crítica" barroca a ese poder —la paradójica fragilidad de un poder tanto más vulnerable cuanto más operístico y grandilocuente, tanto más débil y mentiroso cuanto más agigantado y enfático. Efectos: ése es el punto, o la infinidad de puntos del barroco. Lo propio del barroco es el *theatrum mundi*, pero sobre todo *la escena de lo real*, lo real como escena. Para que se rompa el simulacro y el carácter escénico de lo que vemos se haga ostensible, es necesario que algo salte de la escena, que algo irrumpa e impacte. Algo que rompa ese plano, que lo rasgue y lo atraviese inaugurando así un meta real o un transreal. *Anamorfosis* y *trompe l'oeil*. Es claro que en el barroco hay cierta voluntad de molestar la aporofobicidad de la mirada frontal del militar, del navegante, del conquistador (¿cómo no pensar, aunque se transgreda un poco la cronología, en los embajadores de Holbein?). Hay una voluntad de poner en duda la certeza como relación lineal entre los objetos, la mirada y el entendimiento. De cuestionar al ojo como el mismo padre de la historia natural y de la ontología territorial de la ciencia —ésta que todavía hoy (y quizás *sobre todo hoy*) nos piensa y nos determina. El plano, lo frontal, lo cenital, lo normal, es tan ilusorio como cualquier forma de oblicuidad. Habría así, por lo menos, un tercer punto presupuesto en el truco o en el efecto barroco del descentramiento de la mirada (infinitos terceros puntos a decir verdad). Ahora: ¿no es ese tercer punto el *punto de Arquímedes* que busca Descartes y que postula como *punto impropio* —elevado al rango de lo Universal o de lo Trascendental? El Tercero, el Gran Yo, lo Universal-dominante cumple un

trabajo doble: por un lado se separa de la gran mirada normal-territorial del militar y por otro reúne (*cogitare*) la multiplicidad, la dispersión y la microterritorialidad de todos los terceros puntos barrocos, al situar en ninguna parte ese tercer punto que el barroco ubica en todas. De hecho, todo el arsenal barroco de disfraces, simulacros, *performances* y exageraciones, nos pone en las antípodas del racionalismo crítico: en las *performances* barrocas "la vida es sueño" o "el mundo es un teatro", no quiere decir en absoluto que en algún momento o en algún lugar hay algo como un despertar, una vigilia, una lucidez, un velo que se descorre quebrando la apariencia y lo ilusorio para dar lugar a la realidad más luminosa y a la verdad más humilde y redonda. Quiere decir, sencillamente, que pasamos de un sueño a otro, de una escenografía a otra, y que un punto de mirada es tan legítimo como cualquier otro. Pero esto se me antoja como la muerte de la dinámica social o política. Pues aunque no creamos ingenuamente en la verdad o en la sustancia del mito racionalista crítico de un *despertar-a-la-realidad*, no podemos negar su operatividad, su ontología práctica, su forma de crear dinámicas políticas y estructuras de inclusión.

Una cosa es clara: Descartes no se liga al siglo 16 para dar con su sujeto una forma de continuidad al pensamiento moderno de Occidente desde el Renacimiento. Descartes no escribe la metafísica de un supuesto sujeto transparente de conocimiento o de ciencia, como de ordinario se observa, pero tampoco se limita a quebrar en juegos barrocos la certeza de la mirada frontal. Su sujeto autorreflexivo, piedra de toque del racionalismo crítico moderno, solamente puede pensarse a condición de *desbarroquizar* (universalizar) el poder político, pero también de *barroquizar* la ontología territorial de la *razón natural pura*. Descartes anticipa en cierto modo las nuevas tecnologías políticas logocéntricas

que habrían de desplegarse en ciertas zonas del mapa del Occidente moderno. Y sobre todo crea o gestiona un nuevo tipo de teorividad: tener teoría o *estar en posesión de teoría* se relaciona, antes que nada, con un punto muy preciso en el que el lenguaje parece levantarse por encima de sí mismo (a través de la forma del Gran Yo): del enunciado a la enunciación como un estado de lucidez, de autorreflexividad o crítica que aparece privilegiadamente bajo la forma de una soberanía del Yo, del titular del enunciado (en tanto la enunciación es, ya lo mencionamos, conciencia del enunciado).⁹² Las nuevas tecnologías logocéntricas se separan inmediatamente de la locura de la certeza o de la certidumbre, del poder territorial apolíneo e impersonal de los militares: la mecánica del poder clásico ya lo suficientemente estudiada por Foucault, creadora de cuerpos individuados y masivos, cuerpos derechos y sanos, cuerpos disciplinados, visibles y contabilizables. Pero tampoco tienen que ver con esa otra locura que podríamos caracterizar como *reactiva* con relación a la mecánica clásica del poder: hablo de la locura alucinógena o anamórfica, de la ebriedad barroca de los exquisitos, o de la borrachera

⁹² La dominancia de ciertas prácticas sociales se liga directamente a la idea de *estar en posesión de teoría*. Por ejemplo, el tipo o la práctica de sexualidad base del capitalismo ligado al Estado (digamos: pareja heterosexual monógama con hijos) no se impone necesariamente como norma sobre el cuerpo social. Más bien diría que se vuelve *dominante* por estar en *posesión de teoría*, porque puede pensarse a sí misma con un lenguaje lúcido y convertirse así en política, como un Gran Yo que se desprende, como gobernante, de su yo pequeño. La sexualidad dominante es la de aquellos que están en condiciones técnicas de tener una teoría interpretativa de su sexualidad (por lo pronto llamarla *sexualidad*, separarla del *sexo*, subordinarla a él eventualmente, etc.), y hacer de ella un Gran Sujeto, un universal, una Ley (que no hay que confundir con una *norma*). Esto está ciertamente ligado a privilegios sociales, pero no se deja absorber mecánicamente por la arquitectura del privilegio o por la estructura del poder. La teorividad, el Gran Sujeto Autorreflexivo, el alma o la universalidad, son privilegios de clase en el sentido ingenuo de ideología o fantasmas de clase, pero antes son procedimientos tecnológicos. Aquí aparece nuevamente lo que en una anterior nota al pie llamábamos *línea de no contingencia*. Quiero decir: hay cierta situación material de poder o privilegio que funciona como condiciones de posibilidad para el desarrollo de ciertas tecnologías (el acceso a la escritura, la distensión, mi separación con respecto a las circunstancias o al ambiente, la circunspección, etc. —el tema de la bata, el fuego y el papel en Descartes), pero una vez que estas tecnologías se establecen como una estructura teórica de dominio, como el *logos* mismo, no puedo renunciar a ella al arqueologizar el saber o deconstruir el logocentrismo. El saber está ligado al poder, cómo negarlo, pero antes que nada es una tecnología, quiero decir una estructura o una trama tecnológica de la que está hecha no solamente la genealogía o la deconstrucción sino mi propia voluntad o mi propio deseo genealógicos o deconstructivos. Ocurre algo como una *puntada anudada*: puedo destejer o deconstruir la trama conceptual de la historia hasta que doy con este nudo resistente y descubro, con cierta perplejidad, que por un lado aquello que deconstruyo, por otro *aquello que “cose”, “trama” o “teje”* lo que deconstruyo, y finalmente mi propio empuje deconstructivo no solamente se anudan en el mismo lugar sino que están hechos del mismo “nudo”.

grotesca de las clases populares —todos sus juegos exponenciales de continuidad: los contraambientes, la *performance* de cuerpos carnavalizados o satíricos, los trucos y las instalaciones para forzar efectos oblicuos o torcidos de la mirada. La naciente tecnología logocéntrica tenía que ver con las dialécticas inclusivas, la crítica, la autorreflexión, la subjetividad, lo universal y el sentido. Era el propio logocentrismo, desplegando toda su potencia política para crear un cuerpo no gobernado sino gobernable, un cuerpo como *après coup* del sentido y del *logos*, un cuerpo a organizar, no como continuidad sino como alternativa a la creación de cuerpos ordenados, disciplinados y humillados, desterrados o confinados. Un cuerpo *fantasmático*.

5.

Existe, en fin, un punto en las Meditaciones de Descartes sin el cual no se puede redondear la ecuación de la subjetividad política moderna, y tiene que ver precisamente con el punto de ligadura entre la política moderna, la idea de Dios o Libro Sagrado y la idea de Profeta.

En "Poder, política, autonomía" Cornelius Castoriadis (1997) hace dos observaciones que me parece importante tener en cuenta. Uno. El *pomos*, el poder, entendido en forma muy laxa como cualquier acción coactiva o coercitiva de una persona, grupo o institución sobre otra u otros, siempre está en lo social aunque no exista en formas explícitas como aparatos o instituciones. Es decir que cualquier sociedad o grupo tendería a una dinámica espontáneamente ligada al poder. Esto va contra ciertos análisis, anarquistas o marxistas, que homologan el poder a sus grandes inscripciones histórico-institucionales como el Estado. Hasta aquí la observación, aunque incuestionable, no resulta ni muy novedosa ni

muy sutil. Pero Castoriadis agrega que las decisiones de gobierno y la justicia (*telos* y *dikké*) funcionan socialmente en forma muy diferente al poder. Para que en una sociedad exista algo como *telos* y algo como *dikké* éstos deben estar representados en instituciones explícitas. No es verdad entonces que la gente, los grupos, las sociedades, tiendan espontáneamente a la política (en tanto que gobierno y justicia): la política solamente puede ser explícitamente institucional (y esta es, para él, la gran enseñanza de los griegos). Esta segunda parte de la observación es más interesante, se me ocurre, que la anterior, en tanto marca una fractura con los análisis posestructuralistas como la genealogía de Foucault, por ejemplo. No hay un continuo desde el poder hasta la organización en estructuras de racionalidad o representación como el lenguaje y la ley, estructuras profundamente vinculadas a la práctica educativa. Hay un corte. Y ese corte es una tecnología nueva: *la política*.

La segunda observación de Castoriadis es más problemática y la quiero discutir o comentar con el ejemplo cartesiano. La observación en cuestión es la siguiente: los griegos pudieron crear la política *porque* no tenían Libro Sagrado ni profetas. Es decir que la autoría o la escritura sagrada, así como el enunciado profético que se adjudica el beneficio de interpretar correctamente ese texto sagrado, no tendrían lugar en una sociedad política que se apoya en el análisis, en la justificación y en la crítica como sanción racional del enunciado. Entiendo que el alcance de una observación como "los griegos inventaron la política porque no tenían Libro Sagrado, etc." es ambiguo en varios aspectos, pero lo es dolorosamente en uno. No creo que haya problema alguno en aceptar la singularidad histórica de la creación de la política por parte de los griegos ligada a la ausencia de autores sagrados o

profetas –en todo caso nos metería en una discusión histórico-empírica o incluso filológica completamente fuera de asunto. Pero si la observación tiene cierta pretensión de generalidad y equivale a decir algo así como “solamente es posible la política en ausencia de Libro Sagrado y Profetas”, entonces merece un comentario y una discusión más serios.

En Descartes, en mi opinión, la enunciación política es posible *porque existen* Libros Sagrados y existen profetas. Y no me refiero únicamente a un tipo de enunciado lúcido y autorreflexivo (enunciación política) que debe leerse como una forma reactiva y rebelde contra un fondo indiferenciado de dogmatismo y autoritarismo interpretativo –aunque algo (o mucho) de eso haya. Me refiero a una existencia más sutilmente expuesta como un acto de enunciación que debe eventualmente crear o inventar a su Dios, a su Texto Sagrado y a sus profetas para garantizar paradójicamente la circulación crítica del lenguaje, el movimiento lúcido y autorreflexivo del pensamiento. En cierto modo la enunciación política *no es posible* si no existen Textos Sagrados, por lo que es necesario o inevitable crearlos simultáneamente. En definitiva, tal vez pueda decirse que cierto enunciado político (el nuestro, tal vez: el occidental moderno y republicano) no es posible a no ser como una secularización del enunciado religioso dogmático. Y esto tal vez se debe a que en su *huella de origen* la escritura política moderna incorpora un miedo más grande a la escritura natural-militar que a la escritura sagrada o dogmática (y que no vacila en hacer alianzas con esta última –aún las alianzas de la herencia, la proximidad, la familiaridad– para combatir el siniestro despotismo puritano de la primera). Veamos.

La Meditación Tercera (“De Dios, que existe”. Descartes, 1984), sabido es, se ocupa del tema de Dios como la garantía última de la verdad. Dios no es solamente quien convierte en lenguaje al sonido

inarticulado de la manada, sino sobre todo quien convierte en *saber* o en *razón* a las opiniones alocadas y a las voces de la multitud. Dios siempre va a estar colocado por encima de cualquier relación sujeto-otro. No solamente va a funcionar como mediador, como un buen padre o juez práctico que regula, norma y resuelve los conflictos entre los niños o los mortales: va a organizar, a proporcionar el tejido mismo de la verdad, su estructura —es decir, va a constituirse menos en el criterio o principio que permite saber quién dice la verdad, que en el suelo que permite que algo como *decir-la-verdad* sea pensable. Es la *Ley*.

El argumento cartesiano es, en rigor, sencillo: la incompletud y la imperfección del yo (características inherentes a esa relación Gran Yo-yo pequeño que llamamos *subjetividad*) reclama o acepta la postulación de una sustancia perfecta, infinita, eterna, inmutable. Desde esa imperfección originaria siempre es *posible inferir* (afirma la retórica cartesiana) un principio que está más allá, detrás o por encima de las conexiones horizontales y de las relaciones contingentes entre las personas o entre las personas y las cosas, y que asegura su legitimidad, su razonabilidad, su cordura, su sensatez. Dios. Ahora bien. ¿Es Dios la autoridad que está al final de todo proceso de representación, el vértice autoritario de la pirámide de la razonabilidad? ¿Bastará sospechar o negar esta presencia última para considerar que todo el edificio del *logos* o de la *ratio* no es sino una extensa cadena de ilusiones, efectos y engaños? ¿Interesará ingenuamente Dios como el Gran y Primer Soberano, como la presencia o la plenitud que permite y legitima todo desplazamiento o delegación de la soberanía —o será una coartada (una coartada *necesaria*) para plantear la tecnología misma de la soberanía, su movimiento continuo de delegarse, de estirarse, de diferirse, de inventar sucedáneos y *algo-como* dioses pequeños (gobernante, maestro, padre)?

A partir de la finitud del yo, razona Descartes, "*es posible inferir una sustancia infinita*". Antesala o anticipo de las prácticas interpretativas, gubernativas y educativas que se habrían de instalar (que ya se estaban instalando) en la *polis* europea moderna, parecería que el discurso de Descartes, de esa clase letrada llamada a ser dominante, en realidad *debe postular* esa sustancia infinita, *es necesario que la postule*. Descartes la muestra como una sustancia primera, externa, absoluta y superior, pero quizás no es, en realidad, sino la lógica *universal* de su propio lenguaje, su arquitectura, su Ley, su principio organizativo interno (nacidos de una estrategia, en suma, de una cierta necesidad expansiva: educar). Dios no es la figura última de la representación: es la representación misma, la naciente forma de la racionalidad política: es el nombre que le damos a esa tecnología que posibilita todos los juegos simbólicos de la Ciudad Letrada: los relevos, la metaforicidad, las sustituciones, el sentido. Dios es otro nombre para el logocentrismo (que no es ciertamente una *enfermedad* de la cultura occidental, sino su propia condición de posibilidad). No es lo que está al principio o al final, comandando, observando, vigilando, permitiendo o prohibiendo la ejecución de los actos sociales o históricos —es aquello que los atraviesa y los estructura. La razón, el *logos*, el saber o el sentido, tienen menos que ver con la autoridad primera (o última) que legitima toda la cadena o el proceso, que con la posibilidad misma de pensar una cadena o un proceso de legitimidad de este tipo, la tecnología que lo posibilita. En sociedades políticas republicanas, de representación, de tecnologías cartesianas o logocéntricas (siempre teocráticas por laicas que sean o que se digan), cualquier instancia de intercambio comunicativo-político está asentada sobre ese desequilibrio original, sobre esa asimetría irreductible e inherente: un Gran Yo (el

lenguaje, el saber, la razón, lo universal-simbólico) interpreta y estructura a un yo pequeño (las voces, las opiniones, lo contingente-imaginario). Es una especie de injusticia primordial de la que deriva la propia idea de *Justicia*, una especie de opresión, de represión o de autoritarismo de donde deriva la idea de *Libertad*, etcétera —esa plenitud eternamente diferida asegura la dinámica política de lo social.

Repito a Castoriadis: sea como fuere, la política parece suponer un corte con respecto al poder (la locura de *hybris*: el loco armado o psicopático, el militar, la mecánica disciplinaria u ortopédica) o con respecto a los intercambios “espontáneos” del *socius* (la locura imaginaria de la proximidad: los gritos, las voces, las risas, los ruidos del barrio, de la casa, del cuerpo). Aún más: en cierto sentido algo nos habilita a pensar que la política aparece para regular los intercambios y para controlar al poder. Y tal vez ambos objetivos sean uno. No quiero pensar que el castigo aleccionante o condicionante, el exoesqueleto que el padre coloca al Presidente Schreber, están en continuidad con la razonabilidad argumentativa en la que el padre puede plantear eventualmente la enseñanza. Me resisto a pensar que entre ambos procedimientos hay solamente una cuestión de grados, y que detrás, o encima, está siempre la negra voluntad arbitraria de un dios tirano y despótico —que sería el Dios de Descartes, de creerle al Foucault de *Histoire de la folie*. Prefiero creer que el adiestramiento, el disciplinamiento, el encierro y toda la furia infantil e ingenua del poder territorial es algo bastante diferente de la autojustificación racional del enunciado. Y esta última tecnología es verdaderamente el Dios de Descartes.⁹³

⁹³ Esta tendencia simplona a confundir la *legitimación* o la *autorización* como el proceso o la tecnología que me permite pensar sucedáneos de la verdad o algo-como dioses, con el autoritarismo *real* de un Dios arbitrario y despótico siempre parado en la cima de esta pirámide, aparece en forma recurrente en el debate intelectual de los últimos veinte o treinta años. Por ejemplo, en el deconstruccionismo de la llamada *new left*, y específicamente, en la teoría performativa del

Hay otro aspecto que cierra el planteo de la Tercera Meditación. Lo expongo con un ejemplo. En el llamado *Raport de Rome*,⁹⁴ Lacan acuña su famoso proyecto de “retorno a Freud”, a partir del cual todo su lenguaje vendría a inscribirse resueltamente bajo el signo freudiano: el lenguaje de una sumisión. Otra vez la Trinidad: el Padre Freud, el Hijo Lacan y el Espíritu Santo del Verbo Psicoanalítico. El Dios Freud, su Obra Sagrada y Lacan su Profeta. Lacan juega además con un cisma, la fundación de una iglesia verdadera, alternativa a las desviaciones y los desenfoques de heresiarcas como sajones, ingleses (“autóctonos o no”) y angloparlantes: básicamente, el abuso del giro biologista de Klein, con la identificación, las etapas de la maduración sexual, la fijación, las fantasías primordiales. En otras palabras, Lacan resucitaba a un Freud que pudiera lanzarse contra la insistencia de estas escuelas en *lo menos freudiano de Freud*.

Ahora bien. Es necesario ser muy preciso en la frase “*lo menos freudiano de Freud*”. No me refiero a aquella parte de la obra de Freud que menos se parece a Freud, la menos significativa, aquella de la que el

género, tal como es manejada por Butler o Sedgwick, para quienes “la identidad de género es el resultado de la repetición de invocaciones performativas de la *norma heterosexual*”. Los enunciados de género como “es una nena” o “es un niño” no significan ni describen una realidad, sino que crean o recrean performativamente un mundo convencional —digamos: crean o institucionalizan una *realidad política*, funcionando casi como una orden. (Remito a Judith Butler y sus *Cuerpos que importan* y *El género en disputa*, así como a Eve Sedgwick y su *Epistemología del armario*) El propio Derrida observa que no habría un origen de este proceso, no habría una Palabra originaria de Dios como garante del performativo. (Derrida comenta las bases ontológicas de la teoría de los performativos o de los actos de habla en la filosofía pragmática del lenguaje de Agustín o Searle. Ver Derrida, 1998). Y de ahí las teorías performativas del género infieren que lo que hay es una simple repetición regulada de enunciados sociales e históricos a los que se les ha adjudicado la capacidad de crear realidad. Tan legítimos como cualquier otro enunciado capaz de exponer una identidad, una sexualidad, etc. De la norma territorial a la multiplicidad infinita de los puntos barrocos. Ahora bien. El hecho de que no haya eventualmente una *autoridad* fundamental, que no exista en la mañana del mundo una primera palabra de Dios o de la Naturaleza que haya separado a hombres y mujeres de una vez y para siempre (*il n’y a pas un hors-texte, il n’y a pas un hors-sexe*), no quiere decir que no exista la *autorización*, una vasta y microscópica tecnología basada en invocaciones y relevos de esa autoridad fundante, eternamente anunciada y diferida. En nuestras culturas políticas republicanas, el dispositivo funciona como un *après-coup*, quiero decir como una aceptación no sustancializada de la metaforicidad y de la *diferencia* de todo el proceso, así como la *Urzene* de la seducción infantil adopta el estatuto de un fantasma, una metáfora, un significante, en fin: no importa si estuvo o no ahí: importa que se pueda recapitular la historia con esa clave.

⁹⁴ “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (en Lacan, J. 1971). Ver también “La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud en psicoanálisis” y “La dirección de la cura y los principios de su poder”, en Lacan, op.cit.

mismo Freud podría haberse arrepentido aunque no lo haya hecho (ya que en estas definiciones intervendría en forma envolvente y copiosa el solapado autoritarismo del Hijo-Lacan que, basándose en la herencia y en lo legítimo de la heredad, operaría en el privilegio de distinguir entre el mal padre que se equivoca o se arrepiente y el Buen Padre siempre titular de un discurso *justo*). Me refiero a ese enunciado freudiano que menos parece necesitar a Freud para ser dicho y sostenido: las etapas de la maduración sexual parecían estar ahí desde siempre, acuñadas por la misma Naturaleza, brillando en el fondo de los cuerpos, sin Freud, sin necesidad de otro Freud que aquel cuya escritura las registrara, las nombrara y las reflejara como un espejo (y que apuntara luego ese reflejo hacia otros entendimientos). No hacía falta otro Freud que ese hábil manejador del espejo de la escritura. Las etapas de la maduración sexual están cerca de esa radical ausencia de autoría o subjetividad de la *episteme* de la ciencia y de la historia natural, donde solamente opera la lógica territorial entre un ojo y un objeto, un conocimiento puro, o mejor, *puritano*, que nace de las mismas cosas, como un rayo de luz, y se imprime en el entendimiento, luego de haber pasado por la escritura-espejo -vehículo claro, transparente, aproblemático.

Así, el retorno a Freud de Lacan tiene que ver con la recuperación del Autor, o mejor, con la necesidad que algunas culturas políticas tienen del *Autor* -que para el caso es Freud, pero que es también Dios en Descartes, y es también perfectamente rastreable en las distintas formas de autores-dioses colectivos, impersonales o institucionales como la literatura, la filosofía, las distintas zonas discursivas de prestigio o las disciplinas institucionalizadas, etc. En otras palabras, como veíamos al principio, la necesidad de inventar un Autor Sagrado, un Texto y un Profeta. Es una postura aparentemente sumisa pero inevitable o necesaria

como problematización de la escritura como acto enunciativo. *Detrás de* ese enunciado, *responsable de ese discurso, titular de esa obra*, está Freud. Quizás enorme, poderoso, sabio, justo e inteligente a una escala aparentemente no humana, *pero está Freud*, es visible Freud: y tarde o temprano ese déspota podrá ser revisado, cuestionado y criticado —pensado como su propia escritura o como parte de los juegos de su propia escritura, o del choque entre su escritura y la mía. Porque es bastante evidente que postular al Gran Autor Freud supone el acto paradójico de reafirmar al pequeño autor Lacan, y eventualmente hacerlo crecer hasta alcanzar la estatura del Padre, de ser él mismo Padre, reproduciendo no la lógica territorial de la autoridad sino la estructura logocéntrica de la autorización. En cambio, el otro Freud, el de las etapas de la maduración sexual, *no está ahí*. En su lugar aparece una forma puritana, blanca, indialéctica, de la Verdad-reflejo, sin Dios. Y ésta es la peor de las dictaduras: contra ella se fabrica el enunciado crítico de la política (y no tanto el enunciado polémico de la democracia).

Contra esta escritura-espejo y esta verdad-reflejo hace falta entonces postular una subjetividad política, que es lúcida y autorreflexiva por estar siempre detenida ante un horror sagrado, quebrada ante el problema de la legitimidad del enunciado y por eso en situación de enunciación. Es lo que diferencia a la modernidad política de la política en la antigüedad clásica: la inevitabilidad de reafirmar paradójicamente la soberanía solamente a través de la postulación de libros sagrados, autores y profetas. Las modalidades modernas de un *logos* lúcido y autorreflexivo van a adoptar por fuerza la forma de un sujeto, de una subjetividad: hay una forma-subjetividad, una tecnología-subjetividad. *Lo trascendental* precisamente es ese desgarramiento entre un Yo Universal (público, superior) y un yo contingente y finito, y la

conciencia de ese desgarramiento. A partir del doble yo se va a ir profundizando la enunciación política en el Occidente moderno. La subjetividad moderna será así una tensión siempre ansiosa y angustiante entre la *ecclesia* y el *agora* o el *oikos*. *Ecclesia* es, en ateniense, y por así decirlo, lo público. Un poder sagrado, ya que no religioso necesariamente, que siempre es, inevitablemente, el lugar del Espíritu Santo —en tanto el Espíritu Santo es la tecnología de toda delegación, de toda representación, de toda metáfora. *Ecclesia* es un poder — explícitamente representado en instituciones— que se opone a (y eventualmente se proyecta sobre) *agora*, es decir, lo privado-colectivo (la plaza, la feria, el mercado y la negociación), pero no en tanto la autoridad se opone al debate, a la polémica o a la confrontación de ideas, sino en tanto el principio de autorización-legitimación-metáfora se opone al hormigueo metonímico de la comunicación horizontal no instanciada. Va contra los mitos protestantes de una democracia comunicativa radical, horizontal y entre iguales. *Ecclesia* entonces es un poder que debería eventualmente y llegado el caso, regular el libre intercambio entre las personas. *Ecclesia* se opone también al *oikos* y a la *oikonomia*, es decir, a lo privado-doméstico y a las normas que regulan lo privado-doméstico.⁹⁵

Es propio de la modernidad republicana entonces plantear la separación entre la política y la economía, y la separación entre un Gran

⁹⁵ Es bastante evidente que los antiguos griegos no realizaban esta distinción porque consideraran que la política debía separarse de la economía, sino porque había una tecnología social que no solamente permitía estas separaciones sino que las empujaba, una tecnología que estaba obligando al viejo mundo griego a adoptarlas: la escritura. La escritura separa y hasta se diría que obliga a separar el lenguaje, el pensamiento, la acción, la realidad, la diégesis, la mimesis, en fin. La escritura se liga a la creación de un *idíós*, un universo íntimo, y a la posibilidad de proyectar esa intimidad (ya clara, distinta, estructurada por cierta lógica) en lo público. Y poco importa si lo *público* es anterior o posterior a lo *íntimo*: ambos se crean por el violento corte que la escritura opera sobre lo *privado*.

Yo y un yo pequeño. Ambos yo son hipostáticos y se reúnen en y por el Espíritu Santo, en la educación y la interpretación (hermenéuticas didácticas subjetivantes), las formas en las que, a diferencia de los griegos, podemos pensar la política: no a partir de un enunciado que se agota en la *razón polémica*, en los juegos del debate, la discusión y la sanción, sino en un enunciado de *razón crítica*, cuyo carácter crítico se postula en un esquema inclusivo, en un desequilibrio, una asimetría, una especie de injusticia estructurante que lo liga a aquello que va interpretar —o, eventualmente, a criticar. Además de *bárbaros* como los que necesita el griego, nuestra cultura política necesita entonces Libros Sagrados y Profetas. Lacan es el profeta del Texto Sagrado del Padre Freud, y esa *puesta* de una escena religiosa en un escenario cívico, esa secularización del enunciado teológico, curiosamente, es lo que asegura la dinámica crítica del enunciado político.

Post-Scriptum

Seguramente los herederos de Descartes en la vida cultural europea del siglo siguiente deberían buscarse menos en las formas institucionales de la filosofía (Kant, digamos) que en figuras públicas de la Ilustración, juristas, escritores, periodistas o políticos como Rousseau o Voltaire. No podemos pensar este *espíritu* del que Descartes resulta una especie de heraldo o emergente temprano, este *centro letrado de la ciudad* que viene a reinventar la política con su gran utopía humanista-iluminista de legislación y de crítica, de justicia y gobierno, de educación, escritura y periodismo, de artes y letras, agotándolo como mero correlato funcional de las burguesías comerciales o industriales, como forma cultural-espiritual de una hegemonía material-económica, como

la racionalización o la cobertura superestructural o ideológica necesaria de la explotación capitalista. Aunque profundamente ligada a la reproducción de las relaciones de producción capitalistas, seguramente se puede y (llegado el caso) se debe pensar a la política (y específicamente a la subjetividad cartesiana como centro de la trama político-social) *contra* la economía capitalista y su motor inherente de explotación e injusticia: puede pensarse como ese momento en el que ciertas instancias *sagradas* o *superiores* surgen como una tecnología (tecnología que incluye los conceptos mismos de *lo sagrado* o de *lo superior*) que regula los intercambios *espontáneos* entre las personas.

Históricamente, la subjetividad política moderna prefigurada en las *Meditaciones* de Descartes aparece componiendo la figura delicadísima en un equilibrio estratégico-conceptual entre el terrible poder territorial del militar y el conquistador, el poder dogmático-fundamentalista de la Iglesia, la escena barroca decadente del poder cortesano y el cuerpo grotesco del pueblo (¿cómo distinguir a estos dos últimos con cierta propiedad?). Gráficamente, se levantaba gloriosamente como una dimensión *superior* a la mirada normal definida por un plano y un punto-ojo (que proyecta una normal sobre el plano), y la multiplicidad, la profusión infinita de puntos. Así como el lenguaje (Yo) se levantaba como un plano *superior* (universal) entre la multiplicidad esquizofrénica de las voces (ello) y el despotismo mecánico de la Palabra (superyó). Hoy vivimos en un mundo que casi se ha vaciado de lenguaje.

¿Cómo empujar a la pareja razón-locura, o cuerpo-sentido más allá de sus propios límites? Hemos peleado del lado de la locura y del cuerpo y contra el sentido o la razón (de Estado) precisamente durante el auge del capitalismo ligado al Estado, con sus estructuras censoras, represivas, burocráticas. Pero hoy, en el reino global del cuerpo libre del

capitalismo de mercado ¿a qué se opone el cuerpo? A nada. Es un cuerpo verdaderamente horizontal, orgiástico, ilimitado. La utopía deleuzeguattariana de un *Cuerpo sin Órganos* (Deleuze y Guattari, 1985 y 2000) únicamente surcado por intensidades puras, por flujos y hormigueos incesantes de placer, dolor, lujos, miseria, muerte –parece mentira– se iba a lograr en la lógica capitalista más bárbara y elemental. ¿Cómo adivinar, desde el *ars erotica* con el que Foucault planteaba su vaga utopía alternativa a la *scientia sexualis* del siglo 19, la explosión fría y trivial de *ars obscena* del siglo 21? Entre el cuerpo territorial-militar y el cuerpo barroco-grotesco se ha cerrado un lazo, una temible alianza, una complicidad radical (¿la famosa *democracia radical*?). Construirme a mí mismo como cuerpo de placer o de goce (a través de *performances* de identidad, de sexualidad, de género), y disciplinar, militarizar, policializar mi cuerpo: ¿cuál es la diferencia?

Entre el *superyó* y el *ello* se ha firmado la más violenta y mortal alianza del capitalismo mediático de consumo –ambos están matando al Yo.

Referencias bibliográficas

- Agustin, La ciudad de Dios, y Tratado sobre la Santísima Trinidad, en
Fernández, C. (1996) *Los filósofos medievales*. Selección de textos.
Madrid: Biblioteca Autores Cristianos.
- Butler, J. (2002) *Cuerpos que importan* Bs. As.: Paidós.
- (2001) *El género en disputa*. México: Paidós.
- Castoriadis, C. (1997). "Poder, política, autonomía", en *El mundo fragmentado*. Bs. As: Altamira.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2000) *Mil Mesetas*. Madrid: Pre-Textos
- (1985) *El Anti-Edipo*. Bs. As.: Paidós.

- Derrida, J. (1998) *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- (1989) "Cogito e historia de la locura", en *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Descartes, R. (1987) *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Edit. Gredos. Serie: Clásicos No. 3.
- (1986) *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas* (Ed. de Manuel García Morente). Madrid: Espasa Calpe (Colección Austral)
- (1984) *Meditaciones Metafísicas, Las pasiones del Alma*. Bs. As.: Hispamérica.
- Foucault, M. (1997) *La arqueología del saber*. 18 edición. México: Siglo XXI.
- (1991) *Tecnologías del Yo*. Barcelona: Paidós.
- (1984) *Historia de la locura en la época clásica*. México: FCE.
- Husserl, E. (1996) *Meditaciones Cartesianas*. Prol. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, M. (1996) *Crítica de la Razón Pura*, Traducción de García Morente, Manuel y Fernández Núñez, Manuel. México: Porrúa.
- Lacan, J. (1971) *Escritos*. México: Siglo XXI.
- Núñez, S. (2005) *Lo sublime & lo obscuro*. Bs. As.: Libros del Zorzal
- Plotino, Enéada cuarta, en Fernández C. (1996) *Los filósofos antiguos*, ap. 1029, p. 556. Selección de textos. Madrid: BAC.
- Rama, A. (1985) *La Ciudad Letrada*. Montevideo: FIAR, Arca.
- Sedgwick, E. K. (1998) *Epistemología del armario*. Barcelona: La Tempestad.

El cuerpo de la seguridad

Gregorio Kaminsky

Objeto

Resulta un tanto extraño hacer precisiones en torno a este *Objeto* escurridizo y sospechoso, que se desplaza a cada momento y que se resiste a ser objetivado, menos aún analizado y estudiado. Un merodeo alrededor de ese *Objeto* sólo ofrece agujeros negros y blancos móviles, que descolocan una formación lógica de fuerzas verticalizantes, cuyos vectores móviles se inmovilizan.

Y más extraña aún es la incomodidad en que el *Objeto* coloca el observador conocido como sujeto cognoscente. Un *Objeto* de estatutos reglamentarios envejecidos y también desconocidos. Un rigor custodiado por saberes de antigualla. Una opacidad que interpela metodologías en Estado de obsolescencia y que desmiente operativos y procedimientos rancios.

Se trata de tareas preventivas que requieren búsquedas de paradero e identidad, técnicas de recuperación y resucitación.

Objeto que da testimonio de enmudecimiento, que solamente se alcanza cuando se lo tiene en la mira.

Objeto de proximidad que impide tomar distancias para no estar a tiro. *Objeto* que acalora la frialdad cognoscitiva requerida, caliente que no se deja enfriar.

Objeto que pierde una imprescindible circunspección cuando adquiere el bermellón de las noticias tamaño catástrofe.

No sugerimos enfocar el *Objeto-in-seguridad*. Importa más el foco *Objeto-en-seguridad*. Que no se trata ni de mano blanda ni mano dura, ni

de confrontación, siempre es preferible un enfoque de mancomuniones ciudadanas. De una mano sospechosa que además sospecha de otra, de un apriete de mano que insiste como el *Objeto-en-seguridad a la mano-de-contramano*.

Ante *Objeto-en-seguridad*, ante la mancomunidad devenida ciudadanía, (se) nos va la vida y la muerte, o un poco de ambas: sobrevida.

Poder

El monárquico ha sido el poder de tipo premoderno en el que el soberano gozaba de la potestad de dejar vivir y también hacer morir, mientras que las formas modernas de producción ciudadana se fundaron en el axioma de hacer vivir, posibilitar la vida y rechazar la muerte. El estado moderno establece su fuerza en la vida y a lo largo de la producción de ciudadanía.

El de policía es un poder artillero interior, en el que se juega un mano-a-mano entre orden y desorden, ley y delito, vida y muerte. La policía funciona mal, y hasta pierde todo sentido cuando su empresa es puramente poner la vida ciudadana al borde de la muerte, si se traspasa el límite, la muerte prodigada es también la muerte misma de la policía. Se agota su institución, constitución y su existencia deviene espectral. Para producir ciudadanía, el Estado manda a la policía al muere.

La soberanía del estado muere en sus propias manos extremas, aquellas que penetran el punto más extremo y más privado de la existencia social. La vida de un poder cuya función no es matar sino invadir, la misión policial es esforzarse en dejar vivir para asegurar el objetivo final misional que es la intrusión, invadir la vida de carne y hueso. A la otra la invade el sacerdote.

La policial es la cara expuesta, la superficie visible de la máquina *anátomo-biopolítica* de administración de los cuerpos y las vidas. Es el costado satanizado, reclamado como escudería con rostros de impudicia: de los *buenos padres de familia*, el *ejército patriota*, la *iglesia apostada más en embriones de úteros que en tierra de pobres*, y los *microfascismos mediáticos*.

Se exige una mejor maldita policía para angelizar, abroquelar, las mucho mejores malditas, derechas, inseguras, humanidades ciudadanas.

Territorio 1. Comunidad

Recientes enfoques relacionados con la seguridad ciudadana colocan a la *comunidad* en el centro y punto de partida de posibles soluciones a lo insoluble. Se ha tornado relevantes las estrategias de participación comunitaria y las propuestas de capacidad local para enfrentar los problemas de delincuencia y otros peligros en ámbitos residenciales.

Estas unidades políticamente diferenciadas de los ámbitos comunales se han constituido en actores de la discusión de los problemas de la seguridad ciudadana, así como en la aplicación de planes de prevención y control de la delincuencia dentro de cada escala local. Consiste en una tendencia que deriva de la concreción, a escala, de valores convivenciales y participación social, fundada en la necesidad de hacer frente a la inseguridad en lugares precisos adonde se experimenta con fuerza y crecimiento espiralado.

La consigna principal presume que mediante la organización se conjuguen las potencialidades de los involucrados en el territorio local. La apuesta radica en debatir, organizar e incrementar los procedimientos de control social para, así, alcanzar una disminución de las actividades

antisociales que prohíjan la inseguridad, tanto en barrios populares como en sectores residenciales.

Se trata como de un dispositivo microsocioal que opera sobre la base de distinciones de poder circunscrito en términos territoriales, que posee lógicas un tanto abigarradas con propuestas de difícil consumación, aunque no carecerán de valor ante las limitadas operatorias territoriales policiales.

La discusión en torno a las formas de incorporación de la comunidad no siempre se ha efectuado sobre la base de distinciones rigurosas. Es común observar que se efectúan generalizaciones que consideran a la comunidad como una optimización del sistema municipal, o una organización estable caracterizada por intereses comunes, o la articulación de fuertes lazos de solidaridad entre los habitantes de un barrio o sector residencial.

No obstante, estos presupuestos resultan al menos de difícil ejecución porque, sin mayores análisis, se anteponen más benevolencias que rivalidades en la consideración comunitaria. Ante los *males* de la inseguridad de vecindario se pueden restablecer y reforzar las *bondades* intrínsecas de los seres asociativos.

Esos modelos que adoptan el discurso autonómico y local de la prevención comunitaria del delito se inscriben dentro de una tradición de pensamiento novedoso respecto de las culturas comunitaristas, consignas agrupativas, con ciertos espíritus *religadores* de resultados un tanto imprevistos, incluso conservadores.

Territorio 2. Lugar

A las propuestas - y reparos - comunitarios, revisamos otra

perspectiva que propone un reordenamiento de la organización en seguridad con alcances espaciales recortados.

El espacio adquiere una significación territorializada de carácter funcional, operativa, instrumental, y es la condición de producción delimitada de la mirada policializante.

El *policing* anglosajón es hijo adoptivo de los ni siquiera los renovados funcionalismos, y la mayor parte de las concepciones sistémicas más aceptables no atribuyen al espacio otra cosa que una adscripción territorial casi protosocial. Un primer mundo de metodología de cuarta república.

El territorio parece más un encuadrado y grillado diagramático que un vector diferenciador básico de los objetos sociales concernidos, bajo el modo de la así cuadriculada *lugarización*.

La lugarización se produce como un proceso de diferenciación del territorio que reniega de los modos de institucionalización ya constituidos. Como dimensión espacial, la lugarización carecerá de existencia si no se encuentra determinada por la definición que una sociedad (¿comunidad?) haya efectuado respecto de su espacio social.

Este modo de espacialización comunitaria, espacios lugarizados, lugareños, presuponen menos a los derechos de la ciudadanía que la asignación de sentido surgidos de la experiencia compartida, por ejemplo la seguridad comunitaria. La distancia social se repara con sentidos comunes, surge como una dimensión psicosocial aséptica con pretenciosos, pretendidos alcances prepolíticos.

Uno de los aspectos característicos de la cultura institucional policial son sus procesos corporativos de institucionalización. Se trata no sólo de sus formas sociales visibles, dotadas de una organización jurídica y material, sino también su red simbólica, institucionalmente sancionada, en la que se combina un componente funcional instituido-operativo, junto a un componente representacional y otro imaginario.

Se sabe que la configuración corporativa policial siempre ha requerido de un imaginario efectivo para constituir la identidad institucional que la caracteriza. La corporación supone ámbitos que constituyen los espacios característicos de colisión y condensación de conflictos, acuerdos y desacuerdos, hegemonías y consensos.

La construcción de la identidad corporativa de referencia es fuente de sentido para los actores involucrados y, al mismo tiempo, ese carácter corporal genera encubrimientos y racionalizaciones, un cierto velo de opacidad del objeto mismo de la institución.

La policía que conocemos, esta policía, es una institución megacorporativa, de extendidos alcances territoriales, fuertemente piramidal que transita por formatos cuasi militarizados. Al modo de un homúnculo institucional la policía tiene cabezas, pies y brazos.

Sus prácticas son entrevistas como laborales y profesionales, pero su trabajo es enunciado como una *misión* que se asocia con las tareas trascendentes del Estado. La trascendencia misional del cuerpo institucional se desmiente permanentemente en su tránsito por las fronteras y escenarios en que se constituyen las ilegalidades y la violencia en general, el vicariato misionero policial en medio de las zonas oscuras y cenagosas de llamado delito.

El asociar al cuerpo policial con los ámbitos generadores de violencia e inseguridad, es el mayor y más hipócrita anestésico de los

horrores de la misma sociedad y la expiación de las perversiones del gran cuerpo ciudadano. Es por ello que de manera peligrosa por un lado se repudia a los intereses corporativos policiales con gran poder de despliegue, control territorial y capacidad de impunidad, pero por el otro se lo convoca y auspicia su reforzamiento.

Los pliegues de horror en territorios civiles, sus maldiciones sociales, necesitan la conversión de la *misión policial* en el espejo denegado de sí mismos; el policía como la figura del personaje social maldito. Algo de estos modos rituales-mediáticos circula en sociedades acostumbradas a las prácticas de fetichización, demonización, y expiación. La institución policial es, también, uno de los rostros de la institución social. El cuerpo policial reside en los vientres de la mismísima sociedad.

Cada vez gana mayor estado público que las labores de estas corporaciones se han deslizado desde los modos de típicos de enfrentamiento como el control, la prevención, persecución y represión, hacia actividades que testimonian prácticas institucionales legales e ilegales, legítimas e ilegítimas.

Esta orientación nos permite destacar una matriz corporativa de omisión, elusión y colusión institucional. Así, se advierten los fenómenos de omisión generalizada de las funciones establecidas, groseros actos de elusión de hechos específicos, la colusión con lo ilegítimo, y la asociación con la organización y ejercicio de lo ilícito mismo.

La omisión institucional trata del carácter relativo de las funciones generales prescriptas por leyes y disposiciones reglamentarias escritas, tales como el incumplimiento de los deberes públicos en general y del específicamente policial. La elusión, por otra parte, dispone de un mayor alcance activo que la omisión. Existen actividades policiales

propositivas como las de cobertura y protección, pero también existen modalidades de elusión tales como las que constituyen las prácticas de las denominadas *zonas liberadas*. El carácter de la elusión es de tipo transicional y se extiende desde la activa omisión hasta la indiferenciada asociación ilícita. El acto colusivo policial se abre temerariamente hacia los escenarios abiertamente delictivos, presta sus recursos y fuerzas en acciones de intercambio e indiferenciación respecto de los directos agentes productores del delito, la violencia y la inseguridad. Su *habitus* corporativo está caracterizado por esta tríada de omisión-elusión-colusión que hace uso de una doble dependencia híbrida.

Superadas las consignas que forjaron planes y doctrinas nacionales o continentales de seguridad (v.g. la tristemente célebre Doctrina de la Seguridad Nacional), una primera idea fuerza consiste en plantear que ha sido la policía la institución que adquirió el relevo de muchas de esas consignas y la condujo a sus actuales prácticas corporativas con fuerte independencia de control y gestión.

La doble dependencia institucional, política por un lado, y judicial por el otro incide en el carácter identitario de la fuerza y al mismo tiempo se vincula al atributo de excepcionalidad adquirido por las formas universales de la violencia. Si bien concierne a una doble dependencia no prescripta, ella está directamente asociada a los problemas de seguridad y violencia en el cuerpo social-ciudadano.

Al mismo tiempo pueden enumerarse otras situaciones relacionadas directa o indirectamente con los escenarios del cuerpo policial tales como, la indistinción territorial; indiferenciación representacional corporativa; heteronomía institucional junto a la construcción de una cultura institucional fuertemente autonomizada; ocultamiento sistemático de muchas de sus prácticas específicas, etc.

Segundo cuerpo

Digamos que además que se piense, la *inseguridad se siente*.

Formulado ante esta sensación, el miedo asociado a la delincuencia y el crimen es colocado como mera irracionalidad, un temor que traspone la esfera de lo racional y adopta componentes de desestructuración subjetiva.

Sensación y miedo, ante las presencias o sospechas posibles del sujeto delictivo son los componentes de un temido encuentro con lo *fuera-de-la-ley*, en especial las amenazas al propio cuerpo. Este sentimiento colectivo, más grave aún que el simple temor individual, que irrumpe hasta con terror, se ha convertido también en un movilizador y un acicate de sectores que exigen más fuerza a la fuerza punitiva, más o mejor cuerpo al cuerpo.

Ese miedo virtual, amenazante, ante un delincuente potencial se extiende, aunque de modo difuso, sobre la policía, un manto de sospechas de quienes deben prever, disipar y en su caso conjurar la vulnerabilidad del orden.

El miedo generalizado al crimen configura estados subjetivos cuyos desenlaces se caracterizan en estados de *sentimiento pánico*. Pánico como entidad subjetiva que agrupa afectos sin origen, como un mal que se presume desde la incertidumbre hasta las patologías colectivas. Esta generalización de emociones propaga percepciones de las que nadie puede quedar ajeno o indiferente. El problema que reside en este miedo masivo se basa en que el temor a la criminalidad devenido pánico es a la vez fuente de otra criminalidad. Se trata de una esfera de ilegalidad

legitimada por la propia ciudadanía afectada por sentimientos de victimización social.

Es por eso que un crimen potencial fundado en el miedo al crimen puede configurar una no menos aterradorizante fuente de peligrosidad. El armamentismo ciudadano, los controles barriales, la organización con connotaciones autoritarias, etc. son también una exposición a la criminalidad. Junto a la relegación del monopolio estatal de la fuerza existe pues una creciente potencialidad de fuego de la propia ciudadanía. En estas circunstancias, las noticias policiales de los medios muestran que la capacidad civil de fuego constituye menos un peligro que una protección. Una modalidad de lo dicho es la aparente salvaguarda del delito, con un alocado incremento de las empresas privadas de seguridad. Sin los debidos controles gubernamentales, esas actividades revisten un servicio comercializable que refuerza la atomización y asegura la fragmentación de las necesidades sociales de seguridad. Cierta propaganda necesita inducir las psicopatías propias del miedo aterrorizado y una sensación paranoica. Es el caso de aquella publicidad de TV que, para vender puertas blindadas exclama: La puerta o la vida!

Si, en número y calidad paranoide, no hay delito suficiente es menester, como con la más rudimentaria lógica de mercado liberal, producir la demanda del modo que sea. Si no hay delincuencia hay que inventarla, incluso bajo el afiebrado costo del sentimiento pánico.

Se dice que si el estado no nos protege - defiende, los modos y actos de esa protección deben regresar, ser retomados a la violencia de la propia ciudadanía. A estado inepto, ciudadanía justiciera.

Reclamos como el culto al castigo justiciero, justificado, racionalizado, más allá de toda convicción legal-ciudadana, religiosa o moral. Sustitución de la potestad del poder de fuego del estado en

beneficio de la *policialización* de la vida ciudadana.

Con un tipo casi brutal, el orden indelegable de lo público se desregula y controla con la legalización discursiva de *gatillos fáciles en manos privadas presuntamente seguras*. Representan una sesgada formalización semilegal y hasta ilegal que forja así una *cultura individualista y desocializadora de la mano propia*.

Mucho más que el estímulo, incluso convocatoria, a la trasgresión, se trata de una *infra-cultura de contra-delitos* que auspician, por vía de la justificación moral, modos salvajes de revancha social.

Si el monarca o el estado no matan, si ellos abandonan el poder de matar, entonces toda función delegada con visos de justicia supone una vuelta al discurso de predominio de la ley del más apto en cuanto a las propias manos, y un regreso de la ley de la selva social.

Desvivir 1

En los horizontes de una sociedad estigmatizada por culturas punitivas verificamos la emergencia de estados de descomposición institucional. No existen armonías comunitarias localizadas, ni salidas lugarizadas.

Lo que sí existen son los horizontes comunitarios que se encuentran sumergidos en escenarios nacionales sumergidos también en horizontes internacionales de horror y devastación.

En la cultura política contemporánea, es la policía la concreción del poder de control del estado sobre la sociedad, particularmente a partir de las leyes que custodian los principios del sistema y su sostenimiento. Es en ese marco en el que se produce el cruce de los procesos generales de ciudadanización con la institucionalización de la

cultura policial.

La subordinación policial de la función política del estado genera una nueva naturaleza de sus funciones que afecta al conjunto de las relaciones sociales. Esta transformación produce un efecto de destitución y relegación social e incide en los mecanismos de diferenciación que se sustentan en representaciones sociales respecto del origen de la inseguridad de la población.

Se abren aquí numerosos interrogantes para los que se disponen respuestas, todas débiles y ambiguas: ¿Las prácticas de la cultura policial responden aún a tradiciones arcaicas?, ¿Se han renovado las modalidades institucionales que adopta la corrupción policial?, ¿Cuales son los rasgos e identidades policiales ante las transformaciones político-culturales?, ¿Reinciden los circuitos de socialización profesional?. ¿Saben parecer diferentes siendo lo mismo?, ¿Qué significa hoy ser policía para una Policía?

Preguntas que circunscriben problemas, y eventuales respuestas que reabren dimensiones antes las cuales ni siquiera las mismas preguntas se hacen formulables.

Desvivir 2

Existe consenso casi unánime que la violencia colectiva y la seguridad públicas han alcanzado tanto protagonismo como los que suelen tener las cuestiones de pobreza y trabajo, alimentación y vivienda, educación y salud, etc. Prolifera la preocupación por las inseguridades, se generaliza una sensación de orfandad que deviene en alarmas ciudadanas y se demandan agresiones reactivas extra-jurídicas.

Bajo el paraguas de lo inseguro, y junto a los recursos mediáticos

de propagación del escándalo, evidenciamos la reaparición autojustificada de enfrentamientos de clase, intolerancias raciales y antagonismos territoriales.

Se advierten expresiones de sentimientos masivos de desprotección, que movilizan las peores formas convivenciales de la sociedad civil. Entre esos trazos defensivos, ciertos sectores no reparan en el uso de medios ilícitos porque, proclaman, el fin de la preservación de la vida y los bienes legitima cualquiera de las conductas por ominosas que sean. Cuestión paradójal, legitiman medios que no preservan vidas ni bienes con la finalidad de... preservar vidas y bienes.

Promueven el endurecimiento de normas, de actividades judiciales sumarias y pudriciones penitenciarias cuyo objeto explícito es la reduplicación de los modos de control y represión, conocidos como políticas de *mano dura y tolerancia cero*.

Sabemos que endurecer es antagonizar hasta las mínimas escalas de las relaciones de clase, y no tolerar es brutalizar actos a fuerza de anonadar subjetividades ante la vista consentida de una población que deberá estar cada vez más aterrorizada.

Asistimos a mundos en donde la violencia y la inseguridad se han enseñoreado con el espectáculo de las grandes y pequeñas urbes ordenadas en *seguras o inseguras*.

En simultáneo, la Argentina actual se atreve a desenterrar el universo de la ilegalidad absoluta cuando declara inconstitucionales las mayores abyecciones de delito, terror y aniquilamiento.

Insistimos que no es posible enfocar las problemáticas de la violencia y la seguridad sin la consideración directa de las demandas debidas a las precarias condiciones de existencia que alcanzan dimensiones de pura sobrevivencia por la exclusión social. Pero aún así

estamos muy lejos de la certeza que estigmatiza la pobreza cuando la asocia completamente con el delito o viceversa.

Gran parte de las estrategias de planificación pública en seguridad ignoran que los fenómenos de violencia no les son immanentes y afirman sus aspectos exógenos y ajenos, como una anomalía que se debe extirpar de una beatífica normalidad. Pero, es un lazo que se ha desatado, no del todo, aunque esa sea su tendencia.

Las reformas no pueden obviar el estado de la corporación policial como si fueran realidades pasajeras o exteriores a los vacíos que interpelan a las políticas públicas sectoriales.

Las instituciones que articulan el dispositivo de las políticas de seguridad no pueden soslayar el estudio de las culturas que integran la antropología de nuestra subjetividad. Las relaciones que la sociedad civil mantiene con la institución policial y sus actores destacan, también, la significación de las relaciones que mantenemos con nosotros mismos, como una *etnología de nosotros mismos*.

Las instituciones de seguridad son un núcleo de elucidación social y co-instituyentes de nuestra singularidad ciudadana, sus lazos y desenlaces. ¿De dónde proceden los 'buenos' o los 'malos' policías? ¿De su incapacidad o idoneidad profesional?, ¿De sus ideales de honestidad y austeridad?.

Es allí cuando los medios de comunicación, siempre buenos y en una actitud tribunalicia y fiscalizadora del escándalo, se despachan y se relamen de gozo.

La ciudadanía hecha audiencia no dispone sino de puras conjeturas ante los usuales recursos informativos disponibles. El rating es una dama seductora vestida de rojo, rojo sangre.

Sin embargo, también es una verdad enorme que la cuestión de la

seguridad no es un territorio transitado por la academia universitaria, no resulta atractivo el estudio de una institución tratinada y jerárquica, con fuerte militarización de sus prácticas y modos de sociabilidad implicados en el ejercicio del poder. No tienen rating académico, pero es allí donde conciernen las categorías analíticas centrales que atraviesan *las calles de las protestas y las veredas de las paranoias*.

Nos encontramos, entonces, ante fenómenos acuñados en viejas realidades que ahora revisten nuevas y diferentes modalidades que no inciden solamente en el modo convencional sino que demandan un carácter transversal de casi todo el tejido social. Dentro de lo que se ha dado en denominar la *sociedad del espectáculo*, la seguridad induce a transitar más por el custodiado shopping y desaconseja circular por la expuesta plaza pública. Lo cerrado se ofrece como el imaginario relevo de lo seguro pero clausurado, mientras que se recusa el espacio abierto porque, se dice, expone al ciudadano a una violencia virtual continuada, a los riesgos de una socialidad impugnada.

La conversión de las formas urbanas tradicionales por mayores cuidados, controles y vigilancias derivan luego en un acto acopiador de subjetividades a la deriva por miedo, pero no por hambre y exclusión social.

Hic et nunc

En los setentas una cierta ciudadanía dijo y repite hoy que ellos '*no sabían lo que sucedía*'. Mundos civiles, dicen que no sabían lo que estaba pasando, no sabían ni les interesaba que pasara lo que estaba pasando.

Dicen que en esos tiempos, sí podían vivir y circular, no como ahora. Que sólo de vez en cuando ocurría alguna extrañeza por las calles, no como ahora.

Dicen que, no como antes, desde hace más de diez años que '*no se puede ni caminar por la calle*' y que saben bien por qué.

Esta sociedad de espacios y tiempos alarmados, de separación forzada de la vida pública social respecto de la protección de los derechos a la vida en la esfera privada.

Entre el vivir y el desvivir, la criminalización de la pobreza - cuanto más pobre, peor delito- es un procedimiento que dispara la imagen truculenta y la palabra proferida. El medio, televisado, infunde esa estética del miedo.

Así no se puede vivir!, se trata de discursos peligrosos e incivilizados, criminales ellos mismos, que gozan de tanta impunidad como la que atacan.

Esta es la '*gente*'. La gente de sentimiento pánico y percepciones atomizadas que claman por una seguridad de minorías con una escalada de privilegios represivos. *Blumberg*, se constituye con la imagen de un cristo privado que se ofrece como *el cruzado de la gente que lucha a muerte contra los que matan*. ¿No sabían que desde mucho antes se mataban hijos? ¿No les interesaba el peregrinar de madres en la plaza pública?

Estos parecen tiempos procesionales de gente que marchó desde las escalinatas del Congreso Nacional, velas en mano con botellas de Coca-cola recortadas al modo de portavelas en procesión silenciosa presidida por la imagen cristológica de quien sufrió lo mismo -ni más ni menos- que miles de mujeres ciudadanas.

Gente que antes vivía segura y humana, gente que dice que ellos no sabían lo que pasaba, gente que hoy prefiere adoptar un fascismo

sentimental antes que un liderazgo político-moral de trascendencia.

Efecto Bloomberg.

Así no se puede vivir! dice la gente que no lo escucha entre los pobres criminalizados, que casi no son gente ni pueden vivir.

Nos hemos vestido de dolor, traje a medida del espectáculo que ilustra delitos que integran el dominio de lo inseguro.

Nos arropamos con la inseguridad que mata, como mata el hambre y mata el analfabetismo y mata la exclusión y mata todo clamor por la totalidad de la existencia de la vida individual y colectiva.

**Definitivamente inacabado: miradas posibles en torno a la producción de
cuerpos en el territorio de las prácticas artísticas locales en las
décadas 80 y 90**

Magalí Pastorino

Introducción a la deriva

Pere Salabert advertía en su charla en 1989 "... y es que desengañémonos, para poder seguir creyendo en la verdad hay que diferirla permanentemente."⁹⁶(1991: 36) Se añade a esto, que el diferir instala posibles derivas de sentidos. En el encuentro con la "obra de arte" el tiempo "cronos" se suspende. En ese no-lugar, las posibles derivas operan en ese encuentro como experiencia estética.

¿Cómo pensar en el estado del arte?. "Estado" remite a la conocida tríada escolar: sólido, líquido ó gaseoso. Las tres condiciones que dan la evidencia de la presencia de la sustancia primordial, el agua. En este sentido, lo ausente es capturado unívocamente por las tres imágenes que indicarían un proceso y una identidad necesaria.

Esta analogía permite pensar en la existencia de operativas en las prácticas artísticas que se escapan de los horizontes hermenéuticos y que son imprescindibles para comprender la producción artística, por ejemplo, la cuestión valorada de lo procesual, de lo efímero y de lo documental. Los accidentes al ser capturados en la operativa artística, desplazan del lugar canónico al acontecimiento estético y lo devuelve a territorios indecidibles. En este sentido, una definición de arte es

⁹⁶ Lingüista catalán, que en 1983, fue invitado por el Centro de Diseño, que hoy depende del Ministerio de Educación y Cultura, para dictar unas conferencias que fueron recopiladas por Ediciones de Uno, cuyo prólogo fue escrito por Fernando Andacht en 1991. Este trabajo utilizó el tomo primero, que lleva por título: "Hacer", y trata sobre la relación entre la estética, el kitsch y el mito.

“definitivamente inacabada”⁹⁷.

Ante estos territorios indecibles de encuentros y desencuentros, el cuestionamiento es a lo que se presentifica y conmueve (mueve a la perplejidad). La pregunta reiterada es ¿esto es arte? ¿es performance o pintura? ¿es fotografía o instalación? Y un largo etcétera producto de oscilaciones de la mirada.

Por esto, el abordaje investigativo se presenta paradójico ante el bagaje positivista cuyo legado yace en estos interrogantes. Este carácter indecible, obtura la complacencia de una tesis: ¿cómo construir el objeto discreto en arte, si se fugan otros sentidos de la obra/producción artística? inclusive, su correlato: ¿cómo se construye la mirada, si esta es creadora de sentido?. Por esto, se propone la proyección de posibles miradas (derivadas de sentido) sobre eventos discursivos que han generado algunos artistas “locales” en el umbral del nuevo siglo, tomando como mojón la “apertura democrática”.

El barrio Reus al norte, un paradigma

Todavía hoy, sigue habiendo ecos de lo que fue la Campaña de Bellas Artes en el Barrio Reus, en 1992. Estas resonancias no sólo llegan desde el recorrido del caminante por el barrio, ni por los artículos⁹⁸ que aparecieron en la prensa varios años después de su ejecución, sino que además advienen por los cuerpos que produjo, retroacción de memorias

⁹⁷ En este sentido, tomaremos de Octavio Paz (1998: 100) con relación al proceso artístico, que “En 1923 Marcel Duchamp dejó definitivamente inacabado el Gran Vidrio (La novia puesta al desnudo por sus solteros, aún...). Desde entonces empezó la leyenda: uno de los pintores más célebres de nuestro siglo había abandonado el arte para dedicarse al ajedrez. Pero en 1969, unos pocos meses después de su muerte, los críticos y el público descubrieron, no sin estupor, que Duchamp había trabajado en secreto durante veinte años(...)”.

⁹⁸ Uno de ellos, se encuentra en el semanario Brecha, del 12 de abril de 1996, firmado por S.A. se recorta lo siguiente: “Estas y otras opiniones recogidas en la cuadra demuestran que la experiencia ha enriquecido la sensibilidad de sus moradores y desarrollado cierta conciencia comunitaria”.

testimoniales, de prácticas estético artísticas que intervinieron la ciudad.

Cuerpos testimonios que sumaron otros cuerpos, que se re-semantizaron y que cohabitaron en la experiencia de darle color al barrio. No es menor, la anécdota que se cuenta en el Instituto Escuela Nacional de Bellas Artes (IENBA), que la investigación de color, llevada a cabo para tal intervención urbana, tuvo su injerencia en el mercado de pinturerías de la ciudad. Múltiples efectuaciones se entrelazaron en aquella Campaña, y esta anécdota es sólo la más inesperada.

En este contexto, ¿qué lógicas de sentido produjeron aquellos cuerpos fotografiados advenidos a la memoria del colectivo social, en la institución artística local?, ¿qué lógicas de sentido instalaron en la cartografía estética de la ciudad?⁹⁹ ¿qué otras ciudades imaginarias (Améndola, 2000), se pudieron pensar, a través de aquella experiencia?. De manera engañosa se podría preguntar ¿dónde cabe la experiencia capturada: en los registros fotográficos, en los testimonios, en las plantillas de color de las ferreterías?

En este sentido, García Canclini¹⁰⁰, haciendo el abordaje de los imaginarios de las metrópolis, explicaba la necesidad social del patrimonio construido de imágenes (relatos, mitos, pinturas, películas que hablan sobre ciudades, etc) para estabilizar la contingencia de la

⁹⁹ Améndola en “El nuevo renacimiento urbano y el mito de la ciudad” señala que el modelo urbano de referencia “ya no el racional o cartesiano, ni el orgánico natural, sino que es más que nunca el sueño, o mejor, un mundo de imágenes hecho de sueños, deseos, mitos, recuerdos. Este mundo, por el hecho de ser imaginado, es más atractivo, atrapante y real que cualquier otro modelo. Es un sueño compuesto, hecho de novedad pero también de elementos reciclados del pasado. El vocabulario con el cual este sueño está construido es el de la nostalgia y del pasado, pero también aquél de los media y la ficción. No son sueños socialmente indiferentes y neutrales; aun en la extrema variedad que los distingue son los sueños de estratos específicos y clases sociales de las cuales expresan los estilos de vida, los deseos, las aspiraciones. Es también a través de estos sueños que los sectores sociales más fuertes dejan su propia marca en los espacios urbanos y disputan el uso de la ciudad a otros sectores sociales más débiles. No todos les es concedido, en efecto, soñar, y sobre todo, construirse un mundo que refleje tales sueños. En la ciudad nueva hay de todo: el retorno al pasado, la puesta en control del presente y obviamente del futuro, la utopía y el realismo. Ciudad significa hoy un retorno al origen incluso mítico. Es el redescubrimiento de la ciudad comunitaria centrada en la dimensión pública y en la valorización de las relaciones cara a cara” (2000: 50).

¹⁰⁰ Ver “Ciudades multiculturales y contradicciones de la modernización”, en García Canclini, 1999: 93.

experiencia urbana, es decir, para poder habitar tranquilos y ubicados en una ciudad. En el mismo sentido, el pensador catalán Pere Salabert en las Charlas aludidas anteriormente, propone pensar el mito como aparato de sentidos, no es la función del mito explicar cómo son las cosas, sino que el pensamiento mítico implica un proceso de necesidad de estabilidad frente a la discontinuidad. La necesidad se impone y legaliza.

Hace un año, tras haber conseguido la financiación de CSIC¹⁰¹ (modalidad Iniciación a la investigación) para el proyecto llamado "Itinerarios de la Memoria Ciudadana: Prácticas artísticas en el espacio urbano como "habitud" y la construcción de la identidad capitalina" (M. Pastorino, 2002) la cuestión era indagar sobre cómo funcionaron los canales del dispositivo artístico en Montevideo, en relación a la noción de "identidad capitalina", en un momento en el que algunos "artistas uruguayos" volvieron del exilio, que otros salieron de la clandestinidad, y los "más jóvenes"¹⁰² demandaban su inclusión en estos circuitos, cohabitando con aquellos otros que habían permanecido durante el régimen dictatorial en un particular entrelíneas.

Hoy, siguiendo esta línea de investigación y utilizando otros insumos, se plantea seleccionar tres eventos artísticos sucedidos en las dos últimas décadas de fin de siglo, en Montevideo, dos propuestas que utilizaron lugares públicos de intervención y otro, que fue instalado en el espacio "específico" e "inherente" a las prácticas artísticas. Luego veremos que decir "específico" e "inherente", es interpretado en el discurso de ciertos políticos, como el Espacio del museo de arte.

A la luz de la temática "Producción de sentido, producción de

¹⁰¹ Iniciales de la Comisión Sectorial de Investigación Científica de la Universidad de la República.

¹⁰² Se subraya "joven", puesto que en el circuito artístico local, se trata de estimular la actividad del joven (menor a 40 años), con premios que hacen alusión a su categoría. Lo interesante, es cuando el artista no encumbrado traspasa este umbral. En el mejor de los casos, puede acceder a premiaciones por su "trayectoria". En este sentido, la edad y la promesa de producción, se instalan como un solo lugar, desde donde el artista es habilitado para acceder al circuito de exhibición, divulgación y promoción.

cuerpo", se intentará delinear posibles abordajes.

Tres recortes.

Las propuestas son las siguientes: "Presencias y Ausencias VI" (2002) instalación en la Sala del Museo Blanes, de Mario D'Angelo; la intervención al monumento de Aparicio Saravia (1996) por Ricardo Lanzarini y "Por la verdad, por la paz" (1987-1988)¹⁰³, performance de Clemente Padin. Cabe señalar que todo el material registrado mediante entrevistas y relevo bibliográfico fue el producto del Proyecto investigativo llamado: "Itinerarios de la Memoria Ciudadana: Prácticas artísticas en el espacio urbano como "habitud" y la construcción de la identidad capitalina" (M. Pastorino, 2002).

Un riesgo y un desafío redactar lo que se vio en las tres instancias elegidas. Si bien se entiende que se está frente a las posibilidades¹⁰⁴ del lenguaje escrito. ¿Cómo describir una performance? ¿cuál es el sentido de describirla?

No es inocente la elección de los acontecimientos artísticos ni los artistas seleccionados. Se ha podido identificar en la investigación que tras la declaración oficial de "apertura democrática", se hizo visible un mapa de las prácticas artísticas diferente al dado en años anteriores. Que claramente, está relacionado con los efectos de la dictadura. Pero también, con la diversidad de modalidades que se experimentaron a modo de laboratorio estético político en aquel momento histórico. De esta manera, se identificó performances, arte acción, instalaciones, que utilizaron a la ciudad- metáfora como soporte a las prácticas.

¹⁰³ Durante estos años, la propuesta de Clemente Padin fue emplazada en diferentes lugares de Montevideo, los más conocidos fueron en el Palermo Boxing Club y la Explanada de la Universidad de la República.

¹⁰⁴ Noción trabajada por el Prof. Dr. Raul Sintés, en el marco del curso del Seminario I de las Estéticas, IENBA – UDELAR, 2005.

Lo interesante, es que en los 90, el nivel propositivo ya había cambiado de signo. Clemente Padin comentaba que él mismo se había volcado a la pintura, porque veía que las performances y arte acción ya no convocaban. Este comentario señala la complejidad del territorio abordado. La elección del artista en desestimar un recurso, es correlato de una actitud del receptor no prevista, accidental dentro de los márgenes de producción de subjetividad social. Como se verá al final, la afirmación de Duchamp se podría sintetizar de la siguiente forma: es el que mira el que hace la obra (Paz, 1998: 99). Meta - ironías vinculadas al consumo de arte

El "caso" Lanzarini

Lanzarini, en 1996, interviene el monumento ecuestre de Aparicio Saravia, situado en Millán y Luis A. De Herrera. Atraviesa con huesos roídos una pata del animal, suspendida en el aire y escribe graffiti en el pedestal del monumento. Los graffiti -que eran "lavables" para no dañar el material del mismo, según contara el propio autor - aludía al dicho popular que dice: "la patria se construyó a lomo de caballo", añadiendo a la misma, "que como buenos caballos, son caballos cagadores". Su acción no había finalizado, cuando llegó la policía. Resultado: juicio penal contra Lanzarini, el amigo que lo ayudó y su novia. Según nos contó el artista, la policía no había entendido que se trataba de una práctica artística, creía que era un acto vandálico. Meta - ironías de la vida de artista.

Paradójicamente el que "asume" la defensa de Lanzarini fue el juez de la causa, Dr. Gervasio Guillot que dictaminó: al no estar dañada la base material del monumento, no se podía interpretar como acto vandálico.

A la salida del juzgado, un político de turno, le aconsejó paternalmente al artista que para otra vez, utilizara un museo para sus obras de arte, pues para eso están esos espacios - es decir, zapatero a su zapato -. Meta - ironías de la "especificidad" del arte.

Pero, ¿cuál era en realidad la propuesta de Lanzarini?. Su intención era reenviar el significado del monumento a la reflexión del colectivo social en relación a su emplazamiento, escala y personaje (el caudillo Saravia) que Lanzarini interpreta como símbolo del autoritarismo. Su demanda partía de la condición de habitante singular de esta ciudad, pero también de una "medición" hecha con su cuerpo de Artista.

Y bien, ¿cuál es la reflexión que aporta la propuesta de Lanzarini en relación a la producción de lógicas de sentido?. Podría ser: que Montevideo es una ciudad diseñada arbitrariamente, de cuyo diseño nunca fue partícipe (según el imaginario democrático del ágora clásico); en este mismo sentido la inexistencia de elecciones populares como mecanismo para la resolver nomenclatura de calles y emplazamiento de monumentos; y el hecho que Montevideo como ciudad-metáfora, es administrada y organizada de forma burocrática, afectando la cotidianeidad.

Allí operaba francamente el carácter político de su propuesta estética. Su discurso fue clave, partía de una demanda política que se sostenía en base a su cuerpo. Cuerpo de artista. Era como si dijese: este lugar también me pertenece a mí como cuerpo, como ciudadano y cuerpo, como cuerpo y Artista Nacional.

Porque su legitimación en la institución artística local e internacional es su carta de presentación como artista "joven" que opera en el territorio de las prácticas artísticas en el Uruguay y en Francia, éste último constituido en el lugar depósito del imaginario artístico

local por excelencia.

Sin embargo, ¿existió realmente la intervención artística de Lanzarini?.

Allí se dio una propuesta que no llegó a ser, quizás, porque la captura del sentido por parte de la mirada jurídica, atrapó otras posibilidades. Rápidamente, se produjo un cuerpo sancionado, clausurando otras posibilidades que advenían, entre las cuales, estaba la propuesta del propio artista-autor. En este territorio de pugna política ciudadana emergieron dos polos discursivos: uno, la mirada del artista (amparado en los "derechos humanos" y en la institución artística) y otro, irónicamente, la discursividad jurídica que, bajo la égida de la lógica del consenso y la educación moral y cívica, se mostraba paternal. En este caso dos discursividades-potencias se midieron, el resultado fue claro: quien le dio a la acción artística el sentido correcto y por ende, único, fue la jurisprudencia que le otorgó el sentido óptimo, posible y pasible de legislación.

D'Angelo, el cuerpo pez

Mario D'Angelo, convoca a pensar en la conformación de cuerpos producidos bajo la vigilancia simulada del poder. D'Angelo es habitante de otras esferas locales. Ex-comunista, ex-católico apostólico romano, ex-muchas cosas. Ha vivido bajo la mirada médica, desde muy niño, a causa de una "rara" enfermedad congénita, la ictiosis. Muchas de sus prácticas (performances, acciones, instalaciones) llevan este signo, y relatan de alguna manera la angustia vivida: un Cuerpo pez en el territorio médico.

La propuesta que se seleccionó fue emplazada en el Museo Blanes, en la sala dedicada a Blanes, al artista masón, pintor de dictadores de un

país naciente que se pensaba a sí mismo, un país diseñado por la imaginación del pintor elegido por la institución política.

Lo que presenta el artista, es la mirada de Santos, el dictador que sufre un atentado a la salida del teatro, allí, fue rozado en la sien, próximo a su ojo, por una bala. D'Angelo retoma la fotografía que muestra a Santos en la barbería junto a su mujer e hija, mientras que el barbero lo rasura. El artista recorta de la fotografía el ojo desfigurado por el roce de la bala que mira firmemente a la cámara. Ese ojo, omnipotente, que pudo sobrevivir al atentado, es recortado en forma triangular aludiendo al simbolismo de la masonería de la cual, Blanes y el dictador, eran partícipes. En las paredes de la sala del Blanes, D'Angelo distribuye copias a gran escala de éstos ojos. Estas grandes copias de ojos enmarcados en triángulos, acompañan (¿miran?, ¿cortegan?, ¿controlan?) desde las paredes opuestas de la sala, a las obras de Blanes: el Desembarco de los 33 orientales en la Agraciada y al retrato - que se podría interpretar en clave de "nomiNación"¹⁰⁵ - del dictador Santos a caballo¹⁰⁶. Estos grandes ojos se van esfumando hasta dejar apenas marcas de la representación. Es imagen de uroboros que desaparece. El ojo del viviente Santos, no escapará a la muerte que le marca el artista D'Angelo. Metáfora de muerte impuesta por el artista, cuyo gesto muestra la naturaleza del hombre: su finitud.

¿Cuál es el cuerpo que se recorta en este juego de miradas

¹⁰⁵ A propósito citamos: "La nomiNación, en su intento abarcativo - que muestra a las claras la carga de violencia simbólica que posee - trabaja sobre varias "prenociones" que sin ningún proceso de objetivación, pueden terminar conformando el "sentido común" de todo investigador. Uno de los "efectores de realidad" más visibles de la nominación es el pasaje de la multiplicidad a la unidad, que pasa de esta manera a ser tratada como tal. Al tratar de indagar en los procesos constitutivos de "la Nación laica", los ejercicios de totalización son casi inevitables. Se comienza a estudiar a la Nación como una unidad monocorde, purgando toda irrupción discursiva a ese consenso simbólico, o bien se subsume la nación al estado. Pero también se exaltan "otras voces" como si gozaran de una autonomía también total, olvidando la impronta, la violencia simbólica del estado - nación para conformar y mostrar la unidad de la identidad." (Guigou, 2004: 43).

¹⁰⁶ Santos está representado en "pose napoleónica", condecorado al estilo bonapartista, todo ubicado en un escenario pictórico de una ciudad inexistente.

omnipotentes?¿el cuerpo del dictador que desconoce su muerte?¿el del dictador que muere?¿el del artista nacional masón?¿el de Mario D'Angelo? ¿el de quien circule en ese espacio producido bajo la reproducción de miradas?

Padin y el cuerpo enigma

La propuesta de Padin, es de otra índole. De filas comunistas, militante, de formación en Humanidades y Ciencias, de Letras, apoyó con sus performances a fines de los 80, jornadas para levantar firmas para el Referéndum¹⁰⁷. Por la Vida y por la Paz, fue una acción que se emplazó en la explanada de la Universidad de la República, en 1987. Aunque también se llevó a cabo en el Palermo Boxing Club, y en otros barrios en el correr de los años 87 - 88.

La acción comenzaba con el colgado de un amplio papel que oficiaba de panel. El artista tiene sobre una mesa un maniquí, le da mazazos contando en voz alta, uno a uno los golpes que destrozan el cuerpo de plástico. Un ayudante va escribiendo sobre el panel el número que va diciendo el artista en el acto. En fila escribe los números, mientras golpe a golpe, el artista va destruyendo el maniquí. Llegando al número indicado, más de doscientos golpes, el artista anuncia el número de desaparecidos en el Uruguay. Acto seguido, se coloca de espaldas al panel enumerado, mientras que el ayudante dibuja la silueta del artista sobre el panel enumerado.

El artista recorta su silueta del panel, figura ahora conformada de los números correspondientes a los mazazos dados, referencia al número

¹⁰⁷ Contra la Ley de caducidad de la pretensión punitiva del Estado, Ley que establece la renuncia del Estado a juzgar los crímenes políticos y torturas cometidos por militares durante la dictadura militar de 1973 - 1984. (Nota del compilador R. P.)

oficial de desaparecidos. Luego corta la silueta en pedazos y los distribuye a su alrededor. La gente congregada alrededor del artista mira, mientras él le da a cada uno un pedazo de la acción.

El cuerpo maniquí, se desplazó a cuerpo número en el panel, que fue a parar en cuerpo silueta del artista, para convertirse en cuerpo trozado, en las manos del público, en este sentido, cuerpo público. Un circuito casi lineal, cuerpo es transformación ritual, que pasa a través de los eventos que se traslapa y resignifican retroactivamente. ¿cuál es el campo de visibilidad que abre el artista para reflexionar en relación a la producción de cuerpos? ¿Cuál es el cuerpo que se pone en juego en esta acción? ¿el cuerpo del desaparecido, transformada en demanda entregada en manos del cuerpo público? ¿el del artista "redentor", que a modo de un Dionisos Zagreo redime la situación del cuerpo público instándolo a la reflexión?

Se trae el mito del Zagreo órfico, en tanto que el misterio instala el nacimiento mítico del dios Dionisos, quien muere para nacer como Zagreo en el muslo del dios padre Zeus; pero cuando era niño los titanes lo descuartizan bajo la figura de una de las transformaciones del dios, la del toro, y lo cuecen en un caldero. Sin prever el accidente, habían dejado de lado el corazón aun palpitante del dios. Gracias a este, los dioses vuelven a componer a este dios que fue lo Uno por intervención divina ante la muerte, para ser lo Múltiple. Que fue Dionisos y toro Zagreo, para renacer en la dominancia divina¹⁰⁸.

Lo atractivo del dislocamiento de la institución artística moderna

Esta selección tiene el atractivo, de construir una extraña

¹⁰⁸ Para este tema, ver "El Zagreo Orfico", en Rohde, 1994: 181.

categoría de artistas, en tanto que conviviendo en un mismo momento histórico del país, sus miradas están emplazadas en diferentes territorios de enunciación estético plástica, tanto sus recorridos formativos, investigaciones y temáticas abordadas, difieren radicalmente, así como también sus proyecciones a nivel nacional e internacional. No obstante, y aquí está presente el nudo de la cuestión del arte, se podría admitir que ellos, como artistas, y sus producciones, son una muestra “significativa y legitimada” de la producción artística circulante oficial local. Sus producciones son conocidas por la propia modalidad de exposición, que forma parte de su investigación estético artística.

Actualmente, el surgimiento de lo nuevo en arte, la fundación de mundos como nuevos horizontes históricos e imagónicos del ser, se ha tratado de modelizar de muchos modos para su abordaje explicativo.

De discontinuidades, de capturas, de consolidación, de desmantelamientos, de presencias y ausencias, están contruidos los posibles relatos actuales sobre la cuestión del arte y esto parece ser el talón del Aquiles historicista. Se insiste en la pregunta ¿Cuál es el estado del arte? En nuestro medio, la falta de investigación en este territorio, se hace visible en la casi inexistente bibliografía sobre el tema, se sostiene que es efecto de la formación positivista de nuestro colectivo universitario.

Para Heidegger (Villagran, 1996)¹⁰⁹, la obra es “puesta en obra de la verdad” que produce choque y dislocación en el espectador¹¹⁰. Lo nuevo, en este sentido, es aquello que propone la práctica artística, que

¹⁰⁹ Cita de su artículo : “La metafísica y las analogías con el arte del siglo XX” en: Martínez Agustoni, F. (comp.) El arte ha Muerto...! Viva el Arte...! Dimensiones de la estética en la situación posmoderna. Mdeo. IENBA, 1996.

¹¹⁰ Alejandro Villagran señala: “Heidegger, en ‘El origen de la obra de arte’, en ‘Sendas perdidas’ (1950) considera a la obra como ‘puesta en obra de la verdad’, produciendo un “stoss” (choque), un “schock” (Benjamin) que disloca al espectador. Existe una analogía posible entre el “stoss” del arte y la experiencia de la angustia (Pág. 40 de ‘Ser y tiempo’) pues la obra de arte no se deja trasladar a un orden de significados preestablecidos, e intenta arrojar una nueva luz sobre el mundo. La obra de arte funda un mundo al presentarse como una nueva apertura histórica visual del ser”. (1996: 27).

no se deja capturar por un orden dado de significados, y que además, echa, de alguna manera, nueva luz sobre el mundo. El acontecimiento estético.

Se tratará entonces, de la aproximación en esta clave al tema de la producción de sentido y los posibles dislocamientos.

Miradas dislocadas

La propuesta de Lanzarini, o "el caso Lanzarini"¹¹¹ desplaza la mirada a la resonancia social, particularmente mediática gracias a la poética y estilo de los artículos periodísticos. Señalar lo trasgresor en esta propuesta no es gratuito, al ubicarse en la cuestión del cuerpo como producción de sentido, en las prácticas que juegan de otro modo en la articulación de la cuestión de la autoría y la ciudad.

Esta puesta en escena deja dudas en torno a la delimitación de su obra: ¿cuál es su obra? ¿cuántas dimensiones del proceso dan cuenta de lo diseñado o prefigurado por el autor? Y entonces ¿Cómo dar cuenta de su acción artística inacabada, suspendida por la acción policial? ¿requirió del proceso judicial para su "mise en scene"? ¿cómo decide el "accidente" en la obra y en el autor?. ¿Ocurrió, en este sentido, la acción de Lanzarini?. ¿o fue todo lo ocurrido, en tanto eventos discursivos, discursividades en juego?. ¿el problema se encuentra en la naturaleza de la obra? ¿se trata de delimitar la existencia de la puesta en escena? Quizás, el tema a indagar, podría ser las lógicas de sentido en juego en relación al dislocamiento que produce la obra.

En la propuesta de Padin, se podría visualizar el dislocamiento

¹¹¹ Se puede encontrar en el diario LA REPÚBLICA, del martes 9/7/96, bajo el "sugestivo" título "El arte del delito", así como también en el BÚSQUEDA del jueves 11/7/96 bajo este otro título, "Procesamiento del Plástico Ricardo Lanzarini instaló debate sobre los límites de la actividad plástica", y en POSDATA del 13/7/96, mucho más poético: "Los discretos encantos de ser artista".

que produce al involucrar directamente al espectador transeúnte, como en una misa. Se entiende que el contexto de producción de sentido en este caso, es importante para su efectiva interpretación, depende necesariamente del contexto socio - político, es decir de denunciar los efectos ominosos de la dictadura. Pero también, en el emplazamiento en la calle, en el caso de la presentación en la explanada universitaria. En el Palermo Boxing Club, la propuesta es otra, los límites son las paredes del club, y el público se convoca para el evento y su participación. En la calle, el evento diseñado se entreteje con las posibilidades de los encuentros fortuitos. Adviene el sentido del conde de Lautreamont, en el que la belleza es el encuentro fortuito de tres elementos que vaya a saber cómo, aparecen en un momento juntos: la mesa de disección y sobre ella, el paraguas y la máquina de coser. Según el territorio en donde se emplace la obra, es la producción de sentido que se constela. Lo que aparece como interrogante en ambos espacios, es la cuestión de la identidad del cuerpo ¿cuál era el cuerpo que importaba? - haciendo alusión a la propuesta de Judith Butler (2002). ¿el de la acción del mazazo sobre el maniquí? ¿el cuerpo de plástico? ¿el número? ¿la silueta metafórica que descentra la identidad en cuestión? ¿los múltiples entregados en la mano del transeúnte? ¿el cuerpo del transeúnte?. ¿El desaparecido que se desplaza de mano en mano, construyendo posibles acuerdos? Lo ominoso es abordar el tema del maniquí como retórica del cuerpo ¿cuál cuerpo?

Se podría pensar, que esta sobre-exposición de cuerpos, esos "todos los cuerpos" que aspiran a captar a todos los cuerpos (se hace acuerdo que se señala a los cuerpos sin órganos deleuziano, cuerpo placer foucaultiano, plan de inmanencia deleuziano, etc), que enuncia una demanda, demanda social de restituir al colectivo lo que estaba

sucediendo de manera explícita e implícita, se propone como un enigma a resolver. El Zagreo que adviene múltiple y uno.

Arriesgando un poco más en clave de la dislocación, se podría pensar en lo que el evento discursivo ofrece sobre el cuerpo desaparecido que pugna con el oficial (la fotocopia de la cédula). Entonces, desde las prácticas artísticas se instala un discurso que denuncia, se mide con las fuerzas de la represión policial y militar del aparato dictatorial. Se yergue hegemónico. Tiene la razón moral y la discursividad de los derechos humanos como égida. En este caso, el artista no fue reprimido, ni sancionado, ni procesado. Otro enigma moderno.

En la propuesta de D'Angelo, parece existir la interpelación moral, la relación es clara y directa: el pintor nacional por antonomasia está vinculado a la dictadura histórica así como también a la masonería. ¿porqué se le señala como paradigma nacional? ¿porqué se instala lo identitario, como imaginario, desde un lugar incorrecto? ¿qué lugar de la historiografía artística nacional le depara a D'Angelo, sabiendo que la lógica está articulada míticamente de este modo? .

La cuestión de la ruptura parece estar en el emplazamiento del sentido de su reflexión estético artística e histórica, dentro del territorio que lo engloba, lo comprende, lo administra y organiza sus recursos. Parece ser vindicativo al sí mismo. La diferencia, si cabe destacar, es que habla de sí mismo, no desde lo que no es ó lo abyectado, lo que no se quiere ver de sí. Señala a Blanes, desde el museo, y no cualquier museo, sino al que lo conmemora, el hecho en su honor, llamado con su nombre. Instala una incertidumbre en el espejo que se despliega en el museo de arte nacional - Blanes pintor nacional - barrio del Prado. A la máquina de Blanes se la sabotó. ¿quién la sabotó? Un hombre, un artista, un disidente católico apostólico cristiano, un abyectado del

partido comunista por homosexual, un hombre pez.

Es un discurso que señala desde el compromiso y la responsabilidad, desde la señalización de su referente, que es el territorio en el que circula, el de las prácticas artísticas. No opera desde la simulación, sino desde la implicación. ¿podría hacer la misma denuncia fuera del espacio expositivo (al inherente políticamente a las prácticas artísticas) ó en una sala que no fuera justo la de Blanes?. El discurso, entonces, sería otro. Porque en este caso el contexto está siendo interpelado por el texto, sin posibles dialécticas. Se congela la imagen en una saturación del texto en el contexto. Pero no explota. No logra su cometido de dismantelar los artefactos de producción de identidades metafísicas. Fue el gesto. Fue la instalación, quizás escéptica, de la idea de muerte, de finitud.

Esta vez, el discurso artístico se mide con el historiográfico. El disloque es en el público experto, entendido del tema, es para quienes pueden recomponer el enigma que se desplegó en la sala Blanes. El disloque es para el hombre concreto, es la instalación de la muerte, es su realidad.

La interpelación artística y la captura de cuerpo

Mario D'Angelo reflexionaba desde la ictiosis, como captura de cuerpo, enfermedad congénita que lo llevó varias veces a ser expuesto en la Facultad de Medicina ante un auditorio de expertos; Clemente Padin tomaba el tema de los cuerpos desaparecidos y los media con el suyo, cuerpo que fue encarcelado y clandestino, otra captura de cuerpo; y Ricardo Lanzarini fue procesado por una instalación que tomaba como soporte el monumento de Aparicio Saravia al cual interpelaba. Captura de

cuerpo jurídico.

Así, algunas prácticas artísticas locales, de fin de siglo pasado, propusieron para el abordaje de la cuestión del cuerpo, no tanto una mirada diferente a lo que a nivel internacional se estaba destacando - inventariado por los libros de arte contemporáneo, que llegan a estas partes del mundo -. Sí, una manera comprometida del artista de proponer.

Veinte años después, se ha vuelto una práctica habitual y jerarquizada, codificada, vuelta texto.

Luego de esto, se puede seguir afirmando, que la cuestión de cuerpo, como temática fundacional de la institución artística moderna, se presenta como artefacto de sentidos, que señala el atravesamiento institucional de hombres y mujeres, y que, en la actualidad, descentra la diagramación de las prácticas cotidianas circunscriptas. Porque pensar en la institución artística y la modernidad, en este contexto, es visualizar la construcción del sujeto como ordenador del modelo artístico.

De parte del artista, es un compromiso estético, inherente a la cuestión de la experiencia estética propia del momento histórico, y también ético, en tanto que propone una reflexión sobre el habitar mundos, utilizando su cuerpo a manera de soporte de sus prácticas, colocándose en medio de la pugna social ciudadana. Que sin demandar abiertamente un lugar de jerarquía dentro del circuito del arte nacional, sostenido éste por una historiografía del arte nacional, lo interroga, lo interpela, lo cuestiona desde una mirada instrumental.

De este modo, cuerpo en el territorio de las prácticas artísticas es acto de borrar las fronteras que las disciplinas humanistas hicieron posible.

La efectuación es contextual e inmanente, autopoietico en tanto se produce en el encuentro, esto es, que no demarca un objeto discreto,

único, claro.

La producción genealógica de la investigación artística, interpela las nociones fundamentales, que, en nuestro caso son los que se instalan y conforman el circuito de las artes “plásticas y visuales”. Esta interpelación juega un papel relevante en la desnaturalización de la normativa social¹¹².

Aunque se parte diciendo que el cuerpo es¹¹³. Discurrir sobre cuerpo es interpellarlo desde una Razón disciplinaria, pendiendo, la posibilidad de la sujeción. De este modo cuerpo abarca conceptualmente no solamente al cuerpo-físico, sino todo aquello que pueda admitir identificación, clasificación y ordenamiento. Así, el paisaje, los animales, los eventos, las calles, los espacios libres, todo puede ser susceptible a esta categorización. Todo es rostro. En este sentido, dismantelar esta diagramación es un sinsentido. La estrategia de subversión al orden hegemónico parece operar en las prácticas sociales y artísticas que extienden el horizonte hermenéutico, que lo fuerzan a su ampliación, proponiendo otros posibles sentidos del habitar cuerpos.

El cuerpo como espacio de reflexión artística y estética, es un campo de batallas que el artista asume y produce, como también, conforma artistas asumidos, sumidos, presumidos y producidos en la cuestión de la autoría.

Pensar en rostridad¹¹⁴, conduce a imaginar los límites de la

¹¹² Foucault dirá a propósito: “La genealogía no se opone a la historia como visión de águila y profunda del filósofo en relación a la mirada escrutadora del sabio; se opone por el contrario al despliegue meta histórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda del ‘origen’ ” (1992: 8).

¹¹³ En este punto, se introduce una reflexión en torno a la noción de cuerpo sin órganos de Deleuze y Guattari . En “28 noviembre 1947 ¿cómo hacerse un cuerpo sin órganos?” se hace referencia a: “El cuerpo sin Órganos no hay quien lo consiga, no se puede conseguir, nunca se acaba de acceder a él, es un límite. Se dice: ¿qué es el CsO? - pero ya está en él, arrastrándose como un gusano, tanteando como un ciego o corriendo como un loco, viajero del desierto y nómada de la estepa. En él dormimos, velamos, combatimos, vencemos y somos vencidos, buscamos nuestro sitio, conocemos nuestras dichas más inauditas y nuestras más fabulosas caídas”. (1988: 156).

¹¹⁴ Se abre cita nuevamente de Deleuze y Guattari.. En “Año cero: rostridad” refiere que “Las pinturas, los tatuajes, las marcas en la piel se adaptan a la multidimensionalidad de los cuerpos. Incluso las máscaras, más que realizar un rostro, aseguran la pertenencia de la cabeza al cuerpo. Sin duda, se producen profundos movimientos de

representación, echando luz a la construcción del intramuros de la imaginación, en donde se yergue el reinado cartesiano de la enunciación, matriz dual que tiene el poder de abyectar o instalar en la mismidad o "nostridad", aquello que designa.

En este sentido, se instala los efectos del lenguaje como institución policial y política (de polis) de lo social, que aborda los cuerpos: cuerpos pensables y cuerpos impensables. La restricción aparece en la formulación verbal, y su fin es ser el cuerpo. Rostridad y abyección, se presentan como eventos discursivos desde los cuales las fronteras corporales aparecen, se visualizan, se dejan cartografiar, o por el contrario, aparecen también, pero se descartan, se excluyen, se exilian. Se visualiza un territorio de inclusión y de exclusión reglamentados. Pero siempre es efecto de un ejercicio discursivo hegemónico, que produce identidad: el Salón Nacional o el Salón de los rechazados.

Sin embargo, hay espacios que se construyen de tal manera que se vuelve indecible su ubicación, allí, lo performativo se vuelve más visible. Un ejemplo local cercano en el tiempo, es la propuesta artística del colectivo Del Coquito Producciones, quien se colocó afuera del Museo de Artes Visuales cuando se exponía las obras seleccionadas del Salón Nacional pasado (2004). Tendieron una especie de "paño" en donde colocaron un montón de cajitas que simulaban ser envolturas de panchos que se vendían a cinco pesos como souvenir de la exposición del Salón, para apoyar a los jóvenes "artistas sumergidos emergentes". Esta propuesta era registrada por los integrantes en video y cámaras

desterritorialización, que trastocarán las coordenadas del cuerpo y esbozan agenciamientos particulares de poder, aunque, sin embargo, poniendo el cuerpo en conexión, no con la rostridad, sino con devenires animales, especialmente, con la ayuda de drogas".(...)El rostro no es universal. Ni siquiera es el del hombre blanco. El rostro es el propio Hombre blanco, con sus anchas mejillas blancas y el agujero negro de los ojos. El rostro es Cristo. El rostro es el Europeo tipo, ese que Ezra Pound llamaba el hombre sensual cualquiera, en resumen, el Erotómano ordinario" (1988:181).

digitales.

Lo interesante del hecho, es que aparecieron un montón de policías rasos pidiéndoles que se marchen del lugar. Ante el por qué de la orden, uno de ellos respondió que ellos cumplían ordenes del "director del museo". Luego de la resistencia, Del Coquito se instaló fuera de los muros del museo. ¿qué características tenía aquel primer lugar como para ser echados de allí? ¿ese espacio era también espacio expositivo del Salón Nacional? No, porque estaba fuera de la construcción arquitectónica. ¿pero ese espacio no está dentro del museo, en tanto se emplaza allí mismo un Torres García? Sin embargo, las obras seleccionadas estaban todas dentro. Además, y quizás aquí está el quid, las personas que se acercaban a la propuesta "transgresora", la consideraban tan importante como "las que dormían dentro". La dislocación de algunos visitantes se manifestaba de manera violenta. Se enojaron con los integrantes. Les pidieron que se fueran. Y allí fue cuando apareció la policía.

En las propuestas artísticas de D'Angelo, Lanzarini y Padin, se abre el cuestionamiento sobre el espacio del emplazamiento de la obra como se ha visto. La documentación de la obra conforma el "symbolon", es decir, habilita el acto de juntar partes (miradas) del acontecimiento con el fin de dar posibles referencias de verdad sobre lo ocurrido. El acto efímero no relata sobre sí mismo, emerge en la experiencia estética, o en la validación del ojo de la cámara, prótesis tecnológicas que siguen identificando los requisitos de validación del acontecimiento. En este sentido, es tan importante el evento discursivo que genera la experiencia estética, como el registro de video, o la cámara fotográfica.

Entonces, para pensar sobre las lógicas de sentido, producción de cuerpos, una clave es elaborar ciertas interrogantes ¿qué aporta el que

mira la obra? ¿qué tanto es co - creador? ¿cómo se instaura el orden de la mirada? ¿quién ubica en la lógica de sentidos al espectador? ¿en dónde lo ubica? ¿quién ubica al artista? ¿dónde lo ubica en el escenario político del arte? ¿cuáles son los dispositivos que contribuye a visualizar un sistema de las artes? ¿cómo opera en lo local?

Cada cuerpo produce con otros cuerpos, reproduce, amplifica, detona resonancias en un horizonte histórico, en donde se juega lo político, lo deseante, lo performativo, y otras dimensiones del habitar.

Cuerpos que son co-creadores de cuerpos.

En este sentido, Octavio Paz, haciendo referencia a la frase paradigmática de Duchamp, es el que mira el que hace al cuadro:

"el artista nunca tiene plena conciencia de su obra. Entre sus intenciones y su realización, entre lo que quiere decir y lo que la obra dice, hay una diferencia. Esa "diferencia" es realmente la obra. El espectador no juzga al cuadro por las intenciones de su autor sino por lo que realmente ve; esta visión nunca es objetiva: el espectador interpreta y "refina" lo que ve. La "diferencia" se transforma en otra diferencia, la obra en otra obra. A mi modo de ver la explicación de Duchamp no da cuenta del acto o proceso creador en toda su integridad. Es verdad que el espectador crea una obra distinta a la imaginada por el artista pero entre una y otra obra, entre lo que el artista quiso hacer y lo que el espectador cree ver, hay una realidad: la obra. Sin ella es imposible la recreación del espectador. La obra hace al ojo que la mira... (...) una obra es una máquina de significar. En este sentido la idea de Duchamp no es enteramente falsa: el cuadro depende del espectador porque sólo él puede poner en movimiento el aparato de signos que es toda obra" (1989:

98).

Bibliografía

- Améndola, G. (2000) "El nuevo renacimiento urbano y el mito de la ciudad". En: *La ciudad postmoderna. Magia y miedo de la metrópolis contemporánea*. Madrid: Celeste ediciones.
- Baliño, N. y Pastorino, M. (2002) *Género, Poder y Diferencia*. IENBA, Universidad de la República, 2002. Disponible en URL: www.internet.com/arteydif (citado en diciembre de 2005)
- Butler, J. (2002) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Bs. As.: Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1988) *Mil Mesetas, capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pretextos.
- Foucault, M. (1999) *Las palabras y las cosas* Madrid: Siglo XXI.
- ([1971] 1992) *Microfísica del poder*. Madrid: La piqueta.
- García Canclini, N. ([1997] 1999) *Imaginario Urbanos*. Bs. As.: Eudeba.
- García, R. (2000) *Micropolíticas del cuerpo. De la conquista de América a la última dictadura militar*. Bs. As.: Biblos.
- Guasch, A. M. (2000) *El arte último del siglo XX. Del posminimalismo a lo multicultural*. 1ª. Ed. Madrid: Alianza Forma.
- Guattari, F. (1992) *Caosmosis*. Paris: Manantial.
- Guigou, N. L. (2004) *Cartografías antropológicas. Trayectos, conexiones y desconexiones*. Montevideo: La Gotera.
- Marchan Fiz, S. (1997) *Del arte objetual al arte de concepto. Epílogo sobre la sensibilidad "Postmoderna"*. Madrid: Akal.
- Montaldo, G. (1ª. Ed. En Alianza-Forma: 1989) *Ficciones culturales y fábulas de identidad en América Latina*. Rosario: Beatriz Viterbo,

1998.

Paz, O. ([1989] 1998) *Apariencia Desnuda, la obra de Marcel Duchamp*.

Salamanca: Alianza - Forma.

Rohde, E. (1994) *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Madrid: FCE. 1^a. Ed. en español, año 1948

Salabert, P. (1991) *Charlas montevideanas. Tomo I- Hacer*. Montevideo: Ediciones de Uno.

Villagran, Alejandro (1996) "La metafísica y las analogías con el arte del siglo XX" En: Martínez, F. (comp., 1996) *El arte ha Muerto...! Viva el Arte...!. Dimensiones de la estética en al situación posmoderna*. Montevideo: IENBA.

Producción del sentido. Producción del cuerpo. Centro y margen

Gabriel Eira

"Allí donde las palabras parecen haber huido de las cosas y se nos presentan como algo normal, natural, inmediato..., expresan la ficción del mundo humano, desprendido del ser; nos ofrecen más una ausencia que una presencia.

Las palabras ya no designan algo, no expresan a nadie, tienen su fin en sí mismas. Ya no es un 'yo' quien habla, es el lenguaje quien se habla, el lenguaje como obra y como obra del lenguaje. Signo derruido como signo. Huellas de huellas..., sin presencia. Huellas que instauran -sin origen- el juego de las diferencias y de la diferencia. Es el tiempo de la desposesión. Y de empezar una escritura que, sin embargo, ya viene escribiéndose.

No pensamos, somos pensados por el pensamiento. Somos pensamiento sin nadie que lo piense; somos signos. No hay comienzo ni final, no hay ninguna manera de ganar o perder.

¿Cómo dar con la presencia de un sentido? ¿En qué lugar? ¿Es la deconstrucción del sentido la deconstrucción del sistema?

La irrupción es del 'yo hablo' que deja surgir su emplazamiento vacío. Lejos así del 'yo pienso'.

¿Cómo leer la ausencia del libro?". Maurice Blanchot¹¹⁵

Se nos convoca a hablar (¿escribir?)¹¹⁶ sobre el Cuerpo. En este

¹¹⁵ Blanchot, Maurice; escritor francés (1907-2003) de influencia kafkiana, aborda el conflicto entre la realidad social y la identidad como experiencia del lenguaje. Destaca, sobre todo, como ensayista; *Lautréamont et Sade* (1949), *L'espace littéraire* (1955), *Le livre à venir* (1959). Citado por Ángel Gabilondo (1989: 4 – 5).

¹¹⁶ ¿Cómo hablar (o, en este caso, escribir) sin disponer de los recursos lingüísticos (gráficos) para referir a lo que se pretende referir? El recurso gráfico de la tachadura no representa más que un juego –utilizado por Jacques Derrida en una suerte de reciclaje operativo de Martin Heidegger- para señalar esta dificultad. La oposición entre habla y escritura resultaría inadecuada, por desplegar una cortina de humo, sobre el plano de la *arquescritura*. Inadecuación a la que, sin embargo, se hace necesario recurrir.

espacio específico; sobre la *Producción de Sentido* y la *Producción del Cuerpo*. Ahora bien; ¿en qué sentido el *Sentido*, en cuál plano la *Producción*?. Y, finalmente, ¿cuál es el *Cuerpo* al cual refiere el vocablo?; ¿*Cuerpo-Signo* o *Cuerpo-Referente*?. ¿La cualidad de *producto* atiende tanto al *Signo* como al *Referente*?. El problema aparece planteado, entonces, tanto para el plano del *sentido*, como para el de la *significación* y, vale la redundancia, el del *Referente* que presupone ser re-presentado.

Sin embargo, y solicitando las disculpas del caso, uno no puede evitar la sospecha de intuir tras esta propuesta una discreta -aunque no explícita- compulsión esencialista, compulsión de la cual (vale reconocer) se nos hace a todos muy difícil escapar. En efecto, en armonía con las formas de inteligibilidad que han caracterizado a nuestra tradición, hemos aprendido a pensar desde una *tekhnee* en la cual la calidad del *Signo* pasa a desdibujarse tras la naturalización de su referencia ontológica; el *Referente* abandona su cualidad de *Unidad Cultural* (Eco, 1989) para tornarse en una materialidad concreta sobre la cual el *signo* no hace otra cosa que operar representativamente. Una suerte de correspondencia funcional entre *signo* y *cosa representada*, *cosa* de una *naturaleza* sobre la cual no vale la pena reflexionar si se quiere evitar la acusación de onanismo intelectual. La legendaria polémica sobre el huevo y la gallina parece haber sido resuelta en favor del huevo (el *Referente* como material) y desmedro de la gallina (el *Signo* como representación).

A la hora de la operativa concreta, se torna sumamente extenuante escapar a tal tradición. Solemos actuar desde la certeza de que el lenguaje es apenas un vehículo de comunicación de pensamiento entre un(os) hablante(s) y otro(s). Apenas el código de un sistema cuyo

objetivo consiste en re-presentar al pensamiento. Desde allí, operamos en el convencimiento de que dicho sistema se limita apenas a producir acuerdos sobre la nominación de las cosas a fin de que la comunicación sea posible. Pareciera que se tratara apenas de acordar sobre la producción de *Signos*, codificándolos en un sistema, que busque representar a las cosas de forma tan claramente definida como define la *naturaleza* a los objetos a los cuales los *Signos* referirían; una convención que intenta emular la *gramática natural* del universo. Las cosas estarían allí, en una paradójica física de carácter metafísico. Así, el lenguaje se limitaría a intentar representar la ontología de las cosas con mayor o menor coeficiente de éxito; el huevo (las cosas) antecedería y (re)produciría a la gallina (el lenguaje).

No obstante ello, las objeciones insisten en desplegarse. ¿Cuál es el Referente ontológico (la cosa, el material-concreto) de *Signos* tales como *Libertad, Belleza, Idea, Explotación, Revolución, Democracia, Pueblo ...* ¿Cuál es el referente ontológico de una *Gestalt*? ¿Cómo traducirla en un referente empírico sin un proceso de conceptualización?. El tipificar todos éstos como *Signos* que refieren a *conceptos abstractos* (es decir, sin materialidad concreta) no aporta mucho más que el despliegue de cualquier otro adjetivo; ¿qué establece la diferencia entre lo *concreto* y lo *abstracto* si no una conceptualización que, por tal, no puede evadir lo que ella misma tipifica como abstracción?. ¿La empiria... ?.

Veamos. De acuerdo a este esquema tan caro -vale insistir-, a nuestra tradición, la percepción cromática se traduciría en ciertos *Signos* (los colores) que representarían el impacto de una longitud de onda de la luz sobre la retina y, desde ésta, sobre el Sistema Nervioso Central. Conforme a ello, los colores no obedecerían a otra cosa que a la

presencia de espacios delimitados por fronteras (entre una longitud y otra) que merecerían, *necesariamente*, ser representados por *Signos* diferentes; *rojo, azul, amarillo ...* Ahora bien, nuestro aparato conceptual reconoce al espectro visible (es decir, perceptible por nuestro sentido óptico) como un continuo que transita sin interrupciones desde el infrarrojo al ultravioleta. ¿cuáles serían, entonces, las fronteras *naturales* entre uno y otro color? La lingüística comparada puede proporcionar varios ejemplos en los cuales ciertos colores resultan intraducibles, por la sencilla razón de que no todas las lenguas nominan los colores estableciendo sus límites en las mismas longitudes de onda. La empiria, en este caso, ¿vale como criterio de delimitación entre lo abstracto y lo concreto?. ¿O la percepción cromática referiría a otra *conceptualización abstracta*?. En el caso de que acordáramos con esta adjetivación; ¿cuál sería el criterio *confiable* para discriminar la empiria resultante de una *abstracción* de aquella que obedece a la *naturaleza* de las cosas?. ¿Cuál es el huevo, cuál la gallina?.

¿Vale, entonces, dar vuelta la tortilla -con el perdón de los huevos sacrificados en el asunto- a favor de la gallina?. Honestamente, esto tampoco parece viable. No se trata de reducir el universo a un mero producto de las habladurías. No se trata de sustituir la dictadura de la empiria por la del lenguaje. Ni una ni otra cosa, ni huevos ni gallinas. Ni siquiera algún lugar intermedio, o resultante de la dialéctica, entre el gameto y el ave de corral. Resulta que, como ya lo ha adelantado la semiótica, los *Signos* no parecen referir a *cosas de la naturaleza* sino a aquello que suele ser conceptualizado como *Unidades Culturales*. Es decir, al despliegue de una empiria constituida a partir de *estrategias de semiotización*; el mundo se semiotiza (adquiere *sentido y significación*) desde formaciones (acción de formar-se) procedente de tradiciones (en

acción de formar-se) de inteligibilidad. La semiotización abre tantas posibilidades de visibilidad como ésta abre posibilidades de semiotización.

Pero, ¿qué son los sistemas de las *Unidades Culturales* sino *Sistemas de Diferencias*, como lo es el lenguaje?.

Allí en donde el inglés encuentra una *Unidad Cultural* representada por el Signo *To be*, la tradición castellana encuentra dos; *Ser* y *Estar*. Allí donde la tradición castellana encuentra una representada por el Yo, el francés encuentra dos representadas por el *Je* y el *Moi*. Los Vancouver encontraban una donde los angloparlantes encontraban tres; *Women, Fire and Dangerous Things* (Lekoff, 1990). Donde nuestra tradición obvia la discriminación entre lo *real* y la *ilusión* el Zen encuentra al *maya*¹¹⁷. ¿Cuál de todas las estrategias posee la autoridad para erigirse como la más auténtica representante de la *naturaleza de las cosas*? ¿Cuál de todas estas empirias?. ¿Aquella que ha desarrollado las prótesis tecnológicas más convincentes?. ¿Cómo fundamentar tal poder de convicción sin hacerlo desde las condiciones que lo constituyen?. ¿El expansionismo (epistémico, militar, económico, religioso ...) puede legitimar a alguna como certera, por fuera de sus *condiciones de enunciación*?. ¿Qué le confiere a la taxonomía de la *Enciclopedia China*¹¹⁸ citada por Borges aquel carácter de absurdo que convocara a la carcajada de Foucault? (1985: 1).

Si bien la tradición liberal nos invita a convocar una tolerancia *políticamente correcta*, lo hace desde la hipocresía de una compulsiva condescendencia hacia quienes no la comparten. Centralizada en el último peldaño del evolucionismo (aunque pretenda negarlo), nuestra tradición -

¹¹⁷ ¿Por qué cometer la soberbia *traición* (como diría Borges) de traducir *maya* por “*ilusión*” si vocablo proviene de una tradición que niega la substancialidad?. ¿Cómo definir al concepto *ilusión* sin el nocepto *realidad*?

¹¹⁸ “Los animales se dividen en a) pertenecientes al Emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados por un pincel finísimo de pelo de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper el jarrón, n) que de lejos parecen moscas” (Borges, 1960: 142).

de la cual el liberalismo no es más que un botón- insiste en semiotizar al universo desde los pliegues de su ombligo, confundiendo sus emanaciones con la *esencia* de una *naturaleza* funcionalmente *molar*¹¹⁹ por definición. No escapan a tal paradigma los reciclajes "alternativos" del *orientalismo* o el *neo-indigenismo*, reciclajes que bastardizan las cosmovisiones que dicen recuperar desde una adecuación al mercado local que obvia las *condiciones de enunciación* de las cuales proceden. Justamente, el fantasma de la *Verdad*, la ficción de la correspondencia entre los *Signos* y la *esencia* de aquello que representan, hace creer - incluso también a aquellos que lo ponen en duda- en la posibilidad de la traducción literal entre una lengua y otra. ¿Por qué no habría de existir tal posibilidad si, en última instancia, tendemos a operar como si las distintas lenguas no fueran más que diferentes formas de nominar a las mismas cosas?.

En definitiva, de una u otra manera, seguimos (a pesar de todo y como buenos judeo-cristianos) reivindicando la necesidad (y la posesión) de la *esencia*. ¿Cómo no hacerlo si nos consentimos como hijos de un *Dios-Palabra*?. Incluso aquellos que se(nos) reconoce(mos)n como *ateos-gracias-a-Dios*.

En efecto, y como resulta obvio, las dos titulaciones (*producciones*) que nominan esta mesa carecen de sentido unívoco¹²⁰ pero, no obstante, en el abanico de las posibilidades es factible percibir una direccionalidad particular. Se trata de la que -usualmente- se posiciona como *Políticamente Correcta*, la que orienta la empiria hacia la constitucionalidad de lo obvio, aquella que -más temprano que tarde- termina instituyéndose -centralmente- en un orden axiomático cimentado en la seductora certeza del adjetivo *progresista*. ¿Cómo podría alguien

¹¹⁹ En el sentido más estrictamente Deleuziano.

¹²⁰ Como todo enunciado

arriesgarse a señalar el carácter de constructo tanto del huevo como de la gallina? Si la *apertura* intelectual (el *progresismo*) se centraliza en el esencialismo del *Cuerpo*, el margen de la objeción corre el riesgo de asociarse al conservadurismo o -al menos- a la intelectualización inútil. ¿O tal vez a esa peyorativa bolsa informe que equipara *postmodernidad*, *idealismo*, *relativismo*, *sospecha epistemológica*, *sofismo* y *neo-liberalismo*?. ¿Acaso el *Sentido Común*¹²¹ no se impone como paradigma de la sensatez?.

En armonía (o en complicidad) con dicho diagrama, uno bien podría jugar a que el vocablo *Producción*, en el caso del *Sentido*, refiere a una pregunta formulada mas o menos así: *¿Cómo se le adjudica significación al Cuerpo?*. Tal pregunta presupone que el mismo se configura como un referente axiomático desde el cual *se producen* múltiples acepciones. En otros términos; el *Cuerpo* designa a una realidad (pre-existente a cualquier estrategia de semiotización) que, al representarse en un *signo*, desdibuja su significación *real* para adquirir múltiples significaciones que lo apartan de su *naturaleza*. Algo así como trasladar la polisemia de todo *Signo* a un *Referente* material que, devenido en *Signo*, pervierte aquello que le es propio en un matete polisémico que lo oculta; *¿Ideología* vs. *Ciencia*?. En este caso, las reglas del juego nos conducirían a pensar no tanto en el *Cuerpo* (al cual se le concede una existencia ontológica, una suerte de *Metafísica de la Presencia* de carácter somático) como en los procesos a partir de los cuales el mismo adquiere un *Sentido*¹²² que, por efecto de las variables socio-históricas y, por ende, como consecuencia de la mediación de la cultura, nunca pueden dar cuenta de su integridad. El *Cuerpo*, así, es presentado casi

¹²¹ Vale señalarlo, cada tradición instituye aquello que considera sensato; para nosotros el “*Sentido Común*”. ¿Por qué puede llegarse a considerar sensata la circuncisión masculina (fundamentada en un discurso religioso-higienicista) y no la femenina (tipificada desde nuestra tradición liberal como *mutilación*)?

¹²² En este caso, *Sentido* y *Significación* corren el riesgo de articularse en sinonimia.

como un hablante *natural*, poseedor de una proto-lengua inapelable a la que la cultura se obstina en contaminar con significaciones parciales e, incluso, desnaturalizadoras de *Su-Santa-Presencia*.

Este orden de cosas suele conducir al despliegue de una heterogénea majuga mesiánica que compite por la candidatura al cargo de riguroso hermeneuta de la *naturaleza* del *Cuerpo*, salvador de su *integridad*, protector de *Su Palabra*, y guardián de su *Verdad*; terapeutas, gurúes, cultores de *Lo Alternativo*, neo-chamanes, post-positivistas, sacerdotes de toda índole, cruzados fundamentalistas, demagogos profesionales, autoritarios progresistas, y pirados varios que -por su condición de tales- suelen ser los más honestos. Tal vez como resultado de la caricatura esencialista, aquella que presenta al *Cuerpo* como a una víctima de la contaminación cultural; tal vez por una empresarial estrategia de mercadeo *Pop-New-Age* a la que no escapa un desgaste de las utopías que obliga a mirar hacia un mítico origen -hacia el cual retornar- en la *pureza* del *salvaje* rousseuniano; tal vez por simple pereza intelectual; o tal vez por una innumerable acumulación de *tal* veces que escapa a las posibilidades de estas páginas. Pero claro, como ya señaláramos, estas objeciones no son *políticamente correctas*.

Por otra parte, no escapa a esta ironía la pretensión correspondentista entre la Ciencia y los universos sobre los cuales ésta versa; ¿qué legitima su descalificación hacia otros procedimientos cognitivos bajo el rótulo de "creencia" como sí -estrictamente- ella no lo fuera?. ¿Qué la configura como la más fiel intermediaria (*curia*) entre la *Santa-Palabra* del *Cuerpo* y la *comunidad de fieles* que no puede acceder directamente a *Ella*?. En este último sentido vale la advertencia; no hay metafísica más fundamentalista que aquella que reniega de su carácter de

tal, erigiéndose desde el lugar de la *doxa*¹²³.

Pese a ello, o tal vez precisamente por ello, uno no puede evitar preguntarse -junto a Blanchot (citado por Gabilondo, 1989) - *¿Cómo dar con la presencia de un sentido? ¿En qué lugar?...* La búsqueda de *Su* presencia, la búsqueda de *Su* localización, no consiste en otra cosa que la búsqueda de *Su naturaleza*. Desde este lugar, el plano del significado del *signo* (el *concepto*) pasa a posicionarse como central; la tarea consistiría, entonces, en expresar la *producción de sentido*¹²⁴ para que el concepto resultante (la *significación*) se adecue a la esencia misma del *Referente*. Sin embargo, y contra todas *sensatas* orientaciones del *Sentido Común*, es posible formular una pregunta en una sola palabra; ¿esencia?

Juguemos un poco con las procedencias para atender a este plano del asunto.

El vocablo *Logos*, para los griegos, refería a una sola *Unidad Cultural* allí donde la lengua hispana encuentra -al menos- cuatro que se dibujan (como imagen sonora o gráfica) desde cuatro consiguientes *significantes*; *Palabra*, *Razón*, *Verdad* y *Ley*. Por ello, el *Logos* puede ser configurado (*palabra*) como arte de la inteligibilidad (*razón*) certera (*verdad*) de lo que en efecto es (*Ley*)¹²⁵. Así entendido, el *Logos* refiere a una suerte de principio cósmico escondido en la *naturaleza* de las cosas, la palabra razonable, sensata y verdadera debe dar cuenta -o ser la expresión- de un *Sentido* (*origen*) central que le configuraría su carácter de *Ley*. Se trata, nada más ni nada menos, que de la búsqueda de un *significado trascendental*¹²⁶, búsqueda que dos mil años de tradición

¹²³ Dos en griego, aplicado a la palabra incapaz de reflexionar sobre sí misma

¹²⁴ Aquí también *sentido* y *significación* corren el riesgo de terminar siendo articulados en sinonimia

¹²⁵ De allí, y a modo de ejemplo, que el vocablo *tecnología* (*tekhnee*, arte u oficio, + *Logos*) pueda ser interpretado bien como “conjunto de términos (*jerga*) de un arte u oficio”, bien como “conocimiento de un arte u oficio” o bien como “procedimientos específicos de un arte u oficio para operar sobre la realidad”

¹²⁶ Es decir, un *Concepto* que de cabal cuenta de un *Referente*, que se configura como *más allá* de las condiciones de

cristiana no ha logrado más que consolidar en distintas producciones que, unas veces manifiestamente, otras no tanto, no pueden evadir su cualidad de principio teológico; *¿La búsqueda de la lengua perfecta?*¹²⁷.

El Evangelio de San Juan postula que "*En un principio era La Palabra, y La Palabra era con Dios, y La Palabra era Dios*". Este Dios-Palabra (Dios-Signo-Referente, Dios-Significación más allá del Significante) es lo único que puede dar cuenta del ansiado *significado trascendental*. Sólo Él podría vigilar que los Cuerpos no devengan en otras cosas como resultado de la contaminación de la cultura (producción humana que, como si el hombre estuviera por fuera del universo que habita y al que da sentido, se opone al Teos-Naturaleza). Resulta inevitable el recurso de la aliteración en una sentencia; la enunciación de un *principio natural* no puede dejar de ser la manifestación de un *principio teológico*, porque sólo un *Principio Creador* puede estar más allá, posicionado sobre las reglas y estableciéndolas, sólo Él puede ser el Centro del Sentido. La búsqueda de este *Principio Creador* (este *significado trascendental*) a conducido a diferentes eufemizaciones del mismo; *Idea, Materia, Ideal, Mente, Conciencia, Espíritu, Providencia, Naturaleza, Verdad, Esencia, Mercado,...* ¿Cuerpo?. Todas conceptualizaciones *centrales* que desplazan al *margen* la eventualidad de la objeción, develando lo que Derrida (1971) denomina *Metafísica de la Presencia*; la creencia en un *significado trascendental* (un Dios-Palabra) que subyace a la especulación filosófica, a las variables socio-histórico-culturales, al posicionamiento ideológico, a las condiciones de enunciación, que garantiza su correcto *Sentido*.

Así, la oposición entre *Naturaleza y Cultura* (desde Rousseau a Levi-Strauss) evidencia, además de la *Lógica Binaria* (Deleuze, 1994) tan

enunciación del *Signo...*

¹²⁷ Paráfrasis al texto de Umberto Eco

cara a nuestros procesos de pensamiento, además de la añoranza por una estado-natura no sujeto a la corrupción cultural, la centralización en un significado trascendental (*Naturaleza = Principio Divino*) que coloca a las producciones humanas (la *Cultura*) al margen -incluso- del propio universo; si la *Naturaleza* es la legalidad absoluta del universo, ¿cómo se puede oponer a ella algo que ha sido producido (y se produce) en obediencia a su orden legislativo?. ¿Se trata del *pecado original*, de la soberbia de una criatura que -abusando de su *libre albedrío*- atenta contra la *voluntad divina* alimentándose del árbol del *conocimiento*?. ¿Pecado de *hibris*?

El *Cuerpo* (imagen sonora o, en este caso, *gráfica*), no refiere a un Referente material sino a una *Unidad Cultural*; aquello que la *estrategia de semiotización produce* como *referente empírico*. En otras palabras, el Referente no se configura sino a partir de *condiciones de visibilidad*, las cuales no pueden ser más que ser el resultado de *condiciones de enunciación* que, a su vez, son resultantes de dichas condiciones de visibilidad. El juego del *Uruboros*, imagen de imagen, espejo contra espejo proyectado hacia el infinito. Por tanto, el *Referente-Cuerpo* no habla desde una *proto-lengua natural*. Lejos de ello, se constituye él mismo como *Signo*; "Signo derruido como signo. Huellas de huellas..., sin presencia. Huellas que instauran -sin origen- el juego de las diferencias y de la diferencia" (Blanchot, citado por Gabilondo, 1989: 4-5); Signo de Signo, relato de un relato (*iteración*). Si el *Cuerpo* habla, lo hace desde un *Sistema de Diferencias* del cual él forma parte en tanto Signo. Si el *Cuerpo* tiene *Sentido*, éste se produce en el mismo plano en el que el propio Referente se constituye como tal.

Pero esto no puede ser reducido exclusivamente al efecto de la *performatividad* que señalara Austin (1971) y recuperara Butler (2002),

sino que debiera atender al complejo juego de las *Diferencias*; el plano de la *arquescritura*¹²⁸. Precisamente, el carácter preformativo del acto de habla no puede considerarse apenas como el resultado de una insistente repetición. La enunciación modifica las propias condiciones que la hacen posible, de modo tal que deviene otra en la misma medida en que también deviene lo enunciado. Los espejos enfrentados modifican sus imágenes en la misma manera en que éstas se multiplican; *Uruboros* en perpetuo proceso de *devenir otro*. Lo performado *se diferencia* y *se difiere*, así como lo hace el acto de habla ... De este modo, como en todo *Signo*, si el *Cuerpo* posee alguna esencia ésta consiste precisamente en *no-ser; no-ser otro signo, no-ser otro concepto, no-ser, otro referente*; el *significado trascendental* se *difiere* indefinidamente como en la sala de espejos.

"No pensamos, somos pensados por el pensamiento. Somos pensamiento sin nadie que lo piense; somos signos. No hay comienzo ni final, no hay ninguna manera de ganar o perder". (...) "¿Cómo leer la ausencia del libro?" (Blanchot, citado por Gabilondo, 1989: 4-5).

El *significado trascendental* se *difiere* indefinidamente. El asunto no debiera consistir en preguntarse sobre ¿qué significa el *Cuerpo*? ¿qué *Sentido* tiene frente a los *Sentidos* que se *producen*?. El *Cuerpo no-es, viene-siendo* en el juego de las diferencias con todo aquello *que-no-viene-siendo*. *Cuerpo-Signo, Cuerpo-Sistema de Diferencias*. La lectura de dicho sistema no debiera abocarse a una hermenéutica, a una rigurosa ansiedad por su *significado trascendental* émula de la *interpetratio cristiana*, sino atender a sus condiciones de posibilidad en los sistemas en los que se inscribe y desde los sistemas en los que se lee. No hay libertadores de la esencia corporal, porque la propia esencia se

¹²⁸ Se trata de un neologismo propuesto por Derrida (1971) para poner en juego al *juego de las diferencias*. La *arquescritura* no sería una cosa, sino una *posibilidad*; la del *contraste* y la *diferencia*. Carece de existencia objetal pero, no obstante, hace posible la existencia. Por tanto, no refiere a un concepto y –por ello– no se puede definir; hace a la *posibilidad* de la *diferencia* (en tanto acción de *diferenciar* y en tanto acción de *diferir*).

inscribe en un sistema de diferencias; quienes como tales se posicionan, obviando el diferir y la diferenciación, no lo hacen más que desde una mesiánica teología de la *naturaleza*. Auto-nominados como escuchas fieles del *Dios-Palabra*, se pretenden ajenos al universo simbólico que los habita para declararse *libres* (o en acción de liberarse) de la contaminación cultural; fundamentalistas de *Natura* se colocan, paradójicamente y por dicha razón, por fuera de ella. Cuando la *Doxa* promete *Libertad*, lo hace para enmascarar su carácter. Así como ya se ha señalado, no hay peor metafísica que aquella que se niega en tanto tal.

El *Sentido* se produce, el *Cuerpo* se produce, el *Signo* se produce, el *Referente* se produce...

No hay naturaleza, sino efectos de naturaleza; la naturalización y la desnaturalización. No hay principio ni final, sólo huevos y gallinas.

El *Cuerpo* no habla, es habl(pens)ado, desde los propios procedimientos que lo hacen posible, *Referente* y como *Signo*; "*pensamiento sin nadie que lo piense*". No hay un lenguaje *natural* del mismo sino una *naturalización* de sus decires, los cuales no se inscriben más que en estrategias de semiotización y -por ende- procedimientos que producen campos de visibilidad que -alteradamente- hacen posible lo visible que hace posible lo que sobre él se dice. Y, vale recordarlo, *hay más de una lengua*. Así, el goce puede ser sufrimiento y el sufrimiento goce de acuerdo al arte de las *diferencias*. El *Cuerpo-natura*, así como el *Homo-natura*, se *difiere*. No hay *palabra-razonable-verdadera-como-ley* sobre el *Sentido* del *Cuerpo* si no lo es en tanto *Logos*, sólo posible en el sistema en el que se inscribe. Un *ser* sostenido en el *no-ser-otra-cosa*, inscripto dentro de las posibilidades que así lo constituyen.

Resulta previsible una objeción pragmática a lo que aquí se expone;

¿acaso los límites de las exigencias biológicas no imponen un núcleo molar (constituido desde la evidencia perceptiva de la morfología y las necesidades vitales) desde el cual el *Cuerpo* emite señales sin posibilidad de apelación?. ¿Acaso no todos los seres humanos compartimos un núcleo rígido que nos hace pertenecer a la misma especie más allá de las variables socio-históricas? ¿No existe un conjunto de constantes desde las cuales parten las variables culturales?. Es precisamente desde esta constatación empírica que se fundamenta esta suerte de *proto-lengua* esencialista que pretendemos poner en duda; ¿cómo negar esa última y definitiva *legislación natural* que establece la frontera entre la vida y la muerte?. Es desde esta imposibilidad de refutación que Morin y Piatelli-Palmarini descartan el valor universal (posicionado como *material-concreto*) de una *esencia humana*, pero reconociendo la presencia de series de invariantes (anatómicas y fisiológicas pero también comportamentales, que se desprenden de las primeras) traducidas en un orden específico de variabilidad: “La idea de universales sólo tiene sentido e interés cuando la invariabilidad está asociada a la variabilidad en una relación de tipo generativo/fenoménico o competencia/actuación, y va unida a la idea de sistema/organización” (1982). Recojamos el guante y asumamos -aunque sólo sea operativamente- un plano de acierto en dicha objeción y posicionemos al menos parte de estas fantasmáticas constantes en su capacidad de producir inteligibilidad; *animal/simbólico-animal/signo*; animal productor y producto del *Sentido* y la *Significación*. La propia categoría “especie” (o “nuestra especie”) no puede evadir su carácter de producto de un ejercicio semiótico; de una estrategia destinada a hacer(nos)

inteligible las cosas ordenando el *caos*¹²⁹ en un *cosmos*¹³⁰ que nos permita operar sobre él.

Desde dicha premisa, todo acto -toda percepción, todo objeto y toda mismidad- trascienden a la cruda pragmática de los hechos para devenir en *acontecimiento* (cosa *significada*). Las cosas (los hechos, las percepciones, las imágenes) son más que las cosas, trascienden las propias cosas, desde el momento que adquieren *significado* (el cual, vale insistir, consiste fundamentalmente en *no significar/no ser-* lo que otras cosas *significan/son*). Precisamente por ello, este procedimiento operará sobre la cosa deviniéndola otra que producirá nuevas adjudicaciones de sentido como en el enfrentamiento especular. El *Uruboros* del *Signo* y el *Referente* juega en el mismo círculo que *connotativos* y *denotativos*. El animal simbólico (que por ello también se erige como *animal-signo*) se semiotiza a sí mismo como lo hace con el universo en el cual se inscribe. Y al hacerlo se constituye como un algo; un algo *diferente* y -por tal- un algo *significado*. Las señales de su *Cuerpo* se constituyen en señales precisamente porque adquieren *Significado*. En este juego se pierde el plano de la *arquescritura* para materializarse en una evidencia empírica; las señales (del *Cuerpo*, y el propio *Cuerpo* en tanto señal) no *adquieren* significado, sino que lo *emiten*. Obviando que una señal sólo puede ser tal si se *significa* como señal.

"Las señales (sensaciones y movimientos) que podría desarrollar cada parte de mi cuerpo al toparse con" (un)
"objeto conforman una 'representación' del encuentro con ese objeto y si se puede hablar de 'imágenes' es porque se trata de

¹²⁹ En tanto estado indefinido, sin forma; de acuerdo a la mitología griega ese *algo* indefinido, producto de todas las cosas, del cual nacieron *Gea*, *Erebo* y *Nix*.

¹³⁰ El universo entendido como un todo ordenado, posterior y en oposición al *caos*.

un encuentro 'imaginado', realizado imaginariamente. En todos los casos una sinergia de todo el cuerpo resumida en una fórmula motriz recorre el objeto de todas maneras, y cada sentido se ejerce 'en nombre de' las demás posibilidades de encuentro, sensoriales y motoras. De estas múltiples posibilidades, una queda privilegiada y las razones de este privilegio de una pertenecen a dos órdenes. Uno es el cultural, que se despliega y apoya preferentemente en la línea de lo visible. Otro es el orden de los intereses prácticos que definen qué línea de encuentro con el objeto es la pertinente a los fines que persigo" (Paciuk, 1996: 11).

El amigo Paciuk señala, de esta manera, cómo el acto perceptivo es significado más allá del propio acto y deviene en un acontecimiento. El Cuerpo, así, se configura como texto que -al mismo tiempo- lee y es leído desde estrategias semióticas constituidas a partir de previos acontecimientos (pese a que discrimina dos órdenes ¿cómo establecer una frontera entre *lo cultural* y la constitución de los *intereses prácticos*). No habría entonces un *orden-natura*, sino un proceso de *naturalización* del acontecimiento semiótico que constituiría a las propias señales de manera tal que éstas puedan ser *significadas*.

¿Cómo pueden ser abstraídas estas señales de los procedimientos que las constituyen? Las propias *condiciones materiales de existencia* se inscriben como, y en, procesos socio-históricos que, por ello, producen sus posibilidades de inteligibilidad. Promoviendo, así y también, esa *materialidad* desde la cual se constituye ese *real-ideal-simbólico*¹³¹ que define al *cosmos* de *Unidades Culturales* que llamamos *Realidad*.

¹³¹ La recurrencia instrumental es a la discriminación propuesta por Weber entre lo *Real-Material-Concreto* y lo *Real-Ideal-Simbólico* (la realidad *histórico-social-humana* que Dilthey propondría como objetivo de su *Geisteswissenschaften*; la “ciencia subjetiva de las humanidades”).

No sólo la extrema variabilidad de los criterios de belleza y fealdad de los *Cuerpos* (es decir, la forma de tipificar adjetivamente la percepción que de ellos tenemos) discute su consolidación como valoración *objetiva*¹³² (obediente a los dictados de la *naturaleza* de los *Cuerpos*). Dicha objeción no necesita demasiado esfuerzo argumentativo. Alcanza con comparar las féminas de Rubens con la delgadez *pop-star* de las lolitas del modelaje. Sin embargo, no sólo el proceso valorativo de los adjetivos se encuentra subordinado a las variaciones culturales. La propia morfología, la propia constitución de su materialidad concreta, obedece también a complejos procesos socio-históricos y por tanto a las estrategias de semiotización que se inscriben en ellos. Los regímenes alimenticios, las prácticas cotidianas, los coeficientes de horizontalidad y estratificación social e -incluso- los criterios de "selección" reproductiva, son prácticas *significadas* (y que como tales se ejercen) que colaboran en la definición de corporalidades somáticas traducidas en su capacidad de resistencia a los agentes patógenos y sus potencialidades vitales. Del mismo modo, las prácticas (siempre sociales, vale insistir, *significadas*) constituyen también en la codificación de estímulos que serán traducidos como sufrimiento y/o placer, inclusive a la propia capacidad de constituir a los estímulos en señales perceptibles. ¿Qué hace de la práctica de tomar mate una experiencia gozosa para la mayor parte de los montevideanos y repugnante para la mayor parte de los suizos? ¿Cómo explicar nuestro aprecio por ciertos alimentos en descomposición (quesos, por ejemplo) y nuestra repugnancia por otras descomposiciones (pescado, muy apreciado en Islandia)? ¿Cómo explicar las infinitas variedades de goce con la

¹³² Es decir, la creencia en una valoración que proviene del propio *objeto* y no de su encuentro con el *sujeto*. Obviando que la propia naturaleza del *objeto* (algo *externo* al *sujeto*; *objeto* conocido y *sujeto* que conoce, en términos cartesianos) proviene de un procedimiento lo nomina como *no-yo*.

sexualidad si no se lo hace a partir de sus significaciones?.

En las esquinas del barrio se afirma, en un tono arrabalero y doctoral, que “*la primera vez siempre duele*”. Si bien esta sentencia no resulta ampliamente generalizable, la experiencia inmediata indica que la alta frecuencia de esta vivencia en la inauguración de la sexualidad femenina¹³³ le confiere una constatación empírica que habilita su enunciación como cliché. Sin embargo, desde su tribuna mediática, el Dr. Gastón Boero se ha encargado de militar contra la *naturalización* de esta vivencia. En efecto, si esto sucede es porque una contractura (acompañada de una ausencia de lubricidad) hace posible tal dolor. ¿Y qué es el dolor sino un *Signo* inserto en el *sistema de diferencias* del lenguaje corporal?. ¿De qué *diferencias* da cuenta?. ¿Y cuales son las condiciones de producción de tal *Signo*, y de tal *sistema*?. ¿Cuál sería la traducción que haría posible exorcizar la traición del traductor?. ¿Qué *Lógica de Sentido* instituye que tal contractura sea posible?, ¿por cuál proceso de significación?. Pese a una explícita compulsión esencialista (*naturalista*) propia de su generación, el joven Ibero Gutiérrez se encargaba de responder -hace más de 30 años- a estas preguntas con la lucidez inapelable que suele sugerir la poesía; “*por el perdón incluido en los jadeos*”¹³⁴. En efecto, la tensión entre el mandato de la seducción y el del recato, ¿qué *señales* corporales puede llegar a emitir? ¿En qué *Lógica de Sentido* y en qué *Proceso de Significación* se inscribe?.

“*Huellas de huellas..., sin presencia. Huellas que instauran -sin*

¹³³ Es posible apreciar aquí la consolidación de un *Sentido* de centralidad masculina y moralina judeo-cristiana. ¿Por qué tipificar la novedad de una práctica como “pérdida” (de la *virginidad*)? ¿Por qué la sexualidad se centraliza en la *penetración*?. Aún más; ¿por qué donde bien podría percibirse una *diferencia* lo que, en última instancia, termina percibiéndose es una ausencia?.

¹³⁴ Gutiérrez, Ibero: “Para desodorizar los testículos / y quitarle importancia subversiva a nuestro sexo / se edificaron vaginas envasadas / con perfume francés a la salida / con ropa interior siempre de luto / por el perdón incluido en los jadeos / sin siquiera deliberar un poco / ni soñar nuestras caras utopías / Y nos inculcan rebeldías permitidas / ahogando el olor saludable que traemos / sin gusto a jabón ni talcos represivos”.

origen- el juego de las diferencias y de la diferencia. Es el tiempo de la desposesión. Y de empezar una escritura que, sin embargo, ya viene escribiéndose" (Blanchot, citado por Gabilondo, 1989: 4-5).

En el juego de las diferencias entre la palabra y el cuerpo, se produce la centralidad de la codificación de aquello que pasa a instituirse como *El Lenguaje*. Así este nuevo *Logocentrismo* (del cual dicho procedimiento manifiesta querer evadirse) constituye un juego de *margen-centro* en el cual, sea cual sea el término que eventualmente ocupe el centro, ambos opuestos se fortalecen a partir del juego de las diferencias; el *no-ser-lo-otro* para *ser-algo* que *lo-otro-no-es*. No se atenta contra un orden semiótico recurriendo a las propias categorías que éste conjuga, sólo se altera por un breve lapso el juego de *figura-fondo*; por un instante el *Logos*, al siguiente el *Cuerpo*. "¿Cómo dar con la presencia de un sentido? ¿En qué lugar? ¿Es la deconstrucción del sentido la deconstrucción del sistema? (Blanchot, citado por Gabilondo, 1989: 4-5)

Si algún sentido posee el *Cuerpo*, éste sería el producto del *Uruboros* especular que constituye tanto al *Signo* como a su *Referente*. No es hora, desde allí, de preguntarnos sobre la *naturaleza* y la propiedad de su *esencia*. No es hora de teologizar sobre cuál es el significado *natural* de las señales que el cuerpo emite. La batería debería orientarse a los procedimientos a partir de los cuales la *naturaleza* se constituye como *Teos*, derivando la oferta de las doctrinas esencialistas hacia los anaqueles del supermercado de la nebulosa místico-esotérica de la *New Age* (tan autoritariamente doctrinaria como aquello contra lo cual pretende erigirse). La polémica entre el huevo y la gallina no se resuelve ni en un decreto ni en las empalagosas milanesas de Calpryca, sino develando el absurdo de su posibilidad. Antes que interrogarnos

sobre cuál *Es la naturaleza del Cuerpo*, deberíamos hacerlo sobre cuales han sido los procedimientos que así la han instituido.

Referencias bibliográficas

Austin, John (1971) *Cómo hacer cosas con palabras*. Bs. As.: Paidós.

Borges, Jorge Luis (1960) "El idioma analítico de John Wilkins".

Otras inquisiciones. Bs. As.: Emecé.

Buttler, Judith (2002) *Cuerpos que importan: sobre los límites*

materiales y discursivos del "sexo". Bs. As.: Paidós.

Deleuze, Gilles (1994) *Lógica del Sentido*. Bs. As.: Planeta-Agostini

Derrida, Jacques (1971) *De la Gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Eco, Humberto (1989) *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*.

Barcelona: Lumen

Foucault, Michel (1985) *Las Palabras y las cosas*. Barcelona: Planeta-

Agostini.

Gabilondo, Ángel (1989). *Foucault y una ontología del presente*. Madrid:

Antropos-UAM.

Lekoff, George (1990) *Women, Fire and Dangerous Things*. Chicago:

University Press

Morin, Edgar y Piatelli-Palmarini, Massimo (1982) "La unidad del hombre

como fundamento y aproximación interdisciplinaria". En

Interdisciplinariedad y Ciencias Humanas. Nueva York: Tecnos-UNESCO

Paciuk, Saúl; "Cuerpo, percepción, pensamiento", en *Relaciones N° 150*,

Montevideo, noviembre de 1996.

Texto versión original, sin editar

Capítulo 6: El cuerpo y la acción política

Por:

Clara Netto,

Víctor Giorgi,

Enrico Irrazábal

y Luis Leopold

**Conversaciones sobre el muro con Humpty Dumpty antes de que aconteciera
su caída**

Clara Netto

- No sé qué quiere decir con "gloria" dijo Alicia.

Humpty Dumpty sonrió desdeñosamente.

- "Por supuesto que no....hasta que yo te lo diga. Quiero decir:
debe ser un argumento aplastante para ti.

- Pero "Gloria" no significa un argumento aplastante, protestó
Alicia.

"Cuando yo uso una palabra", dijo Humpty Dumpty, en tono algo
despectivo, "esa palabra significa exactamente lo que yo decido que
signifique, ni más ni menos".

- El asunto es, dijo Alicia, si usted puede hacer que las palabras
signifiquen tantas cosas distintas.

- El asunto es, replicó Humpty Dumpty, quién es el maestro aquí, el
amo, eso es todo".

Lewis Carroll. Alicia a través del espejo.

Este trabajo surge como oportunidad de abordar obstáculos en lo
personal, lo profesional y lo colectivo que me interpelan y se
entrecruzan a partir del título desafiante de este capítulo.

¿Qué es el cuerpo? ¿La acción política? ¿ La conjunción y?.

Nada es evidente y sin embargo debe haber formas de aproximarse a
lo que por tan próximo nos es difícil pensar y sentir.

Miedo, culpa vergüenza, aparecen como sentimientos sociohistóricos
que inhiben la nominación, el reconocimiento, la comunicación y la

acción. Sin embargo se producen hendidias, quiebres en el encuentro con otros padecientes que resignifican y posibilitan, rasgando los discursos y provocando advenimiento de nuevas prácticas, de nuevos sentidos.

El momento de la ponencia como el de su postergada escritura se convirtieron en un duro y penoso trabajo. Elijo hablar desde mi experiencia, apelo a las inscripciones de experiencias y sentimientos en mi propio cuerpo. Peleo con las palabras porque no pueden convertirse en puente hacia la contundencia de la acción, del cuerpo, hasta que finalmente encuentro el disfrute en una mayor y siempre provisoria comprensión.

1. La sociedad de los cuerpos.

Facultad de Psicología de la Universidad de la República. En el marco del seminario sobre Redes sociales cuyo objetivo es resignificar prácticas desde el marco teórico de la Psicología Comunitaria, un equipo de estudiantes decide reflexionar sobre la toma la experiencia de reclusión de una de las integrantes por entender que fue una forma de vivir en una comunidad en la que se tejieron redes de solidaridad entre las compañeras y por momentos con el afuera.

Dramatizan escenas de la vida del penal: los uniformes, los números, los paquetes. Las canciones y los pequeños gestos de solidaridad se traen a la clase como dramatización.

Circulan canciones, poemas, anécdotas: las botas de abrigo para quien iba a "la isla", el disimulo de un saludo alisándose el pelo.

Ángela trae su relato por segunda vez en su formación como Psicóloga. Antes no se animaba. No decía que había estado presa. (¿pudor, vergüenza, miedo?). Ahora siente la importancia de hacerlo por ella y

por los demás. Todo el grupo se conmueve. La historia es entregada con dolor y amor en el seminario.

Al momento de tener que escribir el trabajo subgrupal lo titulan "La desarticulación de las redes de control en el Penal de Punta Rieles". "La sociedad de los cuerpos" es el título elocuente y enigmático de uno de los trabajos individuales de otra compañera de equipo.

- *Los cuerpos ¿qué?! pregunto.*
- *¡Los cuerpos! Me responden.*

Subrayan la expresión con un gesto de manos abiertas: los cuerpos pesan lo suficiente como para tener que ser explicados. A la vez la expresión adquiere la levedad propia de lo que se muestra como evidente.

Como docente no encuentro las palabras que me permitan marcar los desacuerdos, tengo la sensación de no hacerme entender, tengo la sensación de que hay algo que no se puede aún entender. En el análisis de las redes, no están presentes los que obligan a usar el mameluco, los que controlan los gestos, los que requisan, abusan, leen las cartas, se adueñan de las palabras. Los que marcan los cuerpos.

¿O están tan presentes que no se pueden todavía nombrar?

En la prensa, en la calle, se habla de otros cuerpos. Se los reclama.

- Los cuerpos, ¿dónde?.

En la chacra de Pando continúan las excavaciones. Buscan restos. Finalmente encontrarán los huesos, de los cuerpos, de los hombres, los nombres. Esa materialidad descarnada es parte y a la vez no puede ser la respuesta exigida.

2. Los ninjas.

Como Analista Institucional, superviso el trabajo de un equipo de educadores en un albergue nocturno para niños en situación de calle. Algunos educadores acostumbrados a trabajar en calle se desmoronan cuando deben llamar a un 222¹³⁵ para contener a los niños.

- *"¿No somos educadores entonces? Pero yo tampoco quiero hacer de botón. No sé qué hago ya. Estamos permanentemente poniendo el cuerpo. Son como ninjas. Salió de no sé dónde, me rozó la cara con un corte. Me pasó muy cerca. Quedé girando, de patas para arriba toda la noche".*

Los cuerpos sucios de los gurises, la sala para fumadores de niños de 10 años contrasta con la hermosa decoración de la casa. Trabajo con los educadores el exceso de empatía, el síndrome del vicario, el cuerpo que se juega, que se expone y se vacía. Convoco a la palabra, al gesto que habilite, que contenga. Me propongo instrumentar a los vulnerables que trabajan con los excluidos y que a la vez excluyen. Algunos gurises no entran. No respetan normas. Una educadora susurra:

- *"Yo creo que algunos son irrecuperables, me da vergüenza decirlo".* (Mordiéndose las uñas, mirando hacia el suelo.)

- *"Yo estoy vacía, vacía, siento un hueco..."* (Los hombros se encogen, las manos cubren el pecho).

Cuando termina la supervisión me acompañan hasta la puerta, me protegen para que salga anticipando un peligro. No sé porqué no puedo sentir el miedo. Llego a casa molida.

Me duele el cuerpo.

¹³⁵ Guardia de Policía en el local (nota del compilador, R. P.)

3. Estigmas.

Mi compañero tiene marcas en las muñecas. Su cuerpo tiene las huellas de catorce años de preso. No quiero recordar las marcas de las esposas, no quiero buscarlas, no las quiero ver. Las olvido. Se esconden detrás del reloj o de la nada. Me invade la angustia cuando se me aparecen. Esa sensación de no haber estado ahí para evitar tanto dolor.

Son las marcas que lo incluyen y me excluyen de un horror. Siento piedad. Siento dolor y a la vez me da miedo sentir ese dolor. Daría un grito interminable, como en el cuadro de E. Munch y a la vez cantarían una canción antigua que arrullara su cuerpo.

Hanna Arendt (2005) establece una distinción entre piedad, compasión y solidaridad. La piedad es un sentimiento pervertido de la compasión, que existe inicialmente por la desgracia de otros. La compasión es más bien la disposición estética de compartir pasiones. La solidaridad, es un principio que puede inspirar y guiar la acción en cuanto participa de la razón y por tanto de la generalidad; incluye los intereses de toda la comunidad.

Spinoza (Ética: IV) concibiendo la potencia de acción contrapuesta a la potencia de padecer nos devuelve el derecho que tenemos socialmente a ser, a afirmarnos y expandirnos logrando la dimensión de libertad en su filosofía política.

Las potencias de padecer, las pasiones tristes y las alegrías pasivas, generan formas de servidumbre y de impotencia. Y cuanto más separados estamos de nuestra potencia de acción, más alienados nos

encontramos. La ética es necesariamente una ética de la alegría y esta afirmación, sin borrar los estigmas, permite al cuerpo otra disposición al encuentro, a la comunicación y a la acción.

¿Qué situaciones me inhibieron, qué atmósferas me posibilitaron, me soltaron, me empujaron hasta "comprometerme", "cuerpometerme"?

¿Cuánto tuvo que ver el trazado de mi historia con la posibilidad de un proyecto, de una elección o por lo menos del rechazo a una inscripción de clase, de otra forma de vivir, de sentir y de últimas, de haber sido la que no soy?

Gaulejac considera que la posibilidad de elección y de la subjetividad, si bien remiten a una subjetividad encarnada, la misma "solo puede ser tomada en base a lo que la sustenta, sea en la diacronía -historia- o en la sincronía -social- " (1983: 17¹³⁶)

Reinhart Koselleck (Citado por Palti, 2006), desde su historia conceptual da otras apoyaturas a las interrogantes planteadas:

"En un concepto se encuentran depositados como en estratos geológicos sentidos correspondientes a épocas y circunstancias de enunciación diversas, los que se ponen en juego en cada uno de sus usos efectivos. *Todo auténtico concepto vuelve así sincrónico lo diacrónico.* Esto es lo que distingue y confiere relevancia al lenguaje en tanto objeto cultural. En él se esconde una clave para recomponer experiencias históricas pasadas sin cuya consideración todo análisis sería inevitablemente deficiente."

Para hallarla no es necesario pagarle extra como decía Humty

¹³⁶ Traducción de la autora.

Dumpty sino aprender a indagarlo.

4. "Orientales la patria o la tumba..."

¿Té o café?. "Sí, por favor."

Groucho Marx

Nací en 1957. En casa se hablaba siempre de política. Mi padre había ocupado cargos políticos y retratos adustos de un presidente me miraban desde el living.

Se compraban todos los diarios (el Día, el País, Acción y BP Color) y se escuchaba la radio. Los amigos de mi padre se reunían siempre a hablar de la vida y a "hacer política". Este era el momento en el que yo debía irme o callar. A veces hablaban de dictaduras que había habido en Uruguay. Santos, Latorre, Terra, erre con erre cigarro... Por lo general yo me dormía en el living con sus voces o con un programa de Radio Carve: "Tomándole el pulso a la República".

A veces mi padre no terminaba de escuchar este programa. Cuando un tío, friyero¹³⁷ y de Tacuarembó venía a casa, se hablaba de la revolución cubana y de la famosa deuda externa. Estaban los blancos, los colorados, estaba Frugoni en un retrato firmado y la Ceneté.

A los cinco años tomé conciencia de que éramos un país endeudado. La culpa y sentirme parte de una comunidad empobrecida me impulsaban a romper mi alcancía y contribuir a una posible "recoleta".

Radio Carve terminaba su programación con un cantito "Viva Carve, viva América, y viva la libertad" y no sé si siempre, o en las fechas patrias, con nuestro himno Nacional.

También contaban los días y años en que continuaba la feroz

¹³⁷ Obrero trabajador del frigorífico

dictadura de Stroessner en Paraguay. Paraguay era lejos entonces.

La primera vez que tuve una experiencia de cuerpo, acción y política fue al comprender cabalmente, después de haber cantado muchas veces, las estrofas del himno nacional que en algún momento habría que elegir: *¿la patria o la tumba?*

Luego de haber ensayado prolijamente la operación, le confesé a mi madre, que si a nosotros nos invadían y se venía una revolución como en Cuba yo así nomás, me metía abajo de la cama. Mi madre me miró severa.

"La respuesta de vergüenza y humillación, cuando aparece, representa el fracaso o la ausencia de la sonrisa de contacto, una reacción a la pérdida de la retroalimentación que proviene de los otros, indicando un aislamiento social y señalando la necesidad de alivio de esta condición" (Basch, 1976: 765¹³⁸).

Pudet mihi : La expresión latina no permite la primera persona. La ausencia del verbo explícito "establece el lugar desde el cual un Yo, confirmando la Vergüenza, se ha desvanecido a sí mismo y a su acción" (Basch, 1976: 201).

Y yo seguía en silencio, negándome a elegir.

5. Soledad

Paraguay se acercó vertiginosamente. En Uruguay, la habían raptado en Uruguay. Su padre era anarquista y había escapado de España. Querían que gritara y ella lo hizo: "Viva Fidel, Viva la revolución". No eran esas las consignas esperadas.

El cuerpo de Soledad Barret fue marcado con una svástica. Su cuerpo adolescente fue llevado al Brasil. La habían raptado. La habían

¹³⁸ Traducción personal

torturado.

En casa había mucho dolor e indignación. Por aquél entonces yo aprendía las estrofas de la Marsellesa:

“Allons enfants de la patrie, le jour de gloire est arrivé... ¡Aux armes, citoyens, formez vos bataillons, marchons, marchons, qu' un sang impur abreuve nos sillons!”¹³⁹

Esa canción de batalla, en la que se podían oír los zapatos pisando el camino en forma rítmica, con un despliegue de banderas le dio música a una rabia que me animaba.

No era el alma que pronunciaba su voto; era mi cuerpo, siendo parte de un cuerpo colectivo y compacto, que avanzaba hacia quienes iban a “degollar a nuestros hijos y compañeros”.

¿Qué había sucedido con el miedo? Cómo un himno, de otro país, podía provocar en mí reacciones tan distintas? Los tiempos iban cambiando y yo iba creciendo. La indignación iba surgiendo como un móvil más posibilitador.

Desde los 14 años participé en agrupaciones políticas del movimiento estudiantil. Éramos las menores de la agrupación y nos tocaba el *bad job*. Hacer de “campana” en Facultad de Medicina, rellenar los tubolux quemados para hacer los crayones, volantear, y correr, correr lo más rápido posible, para salvar el pellejo. Pertenecía al FER. Montgomery y botitas de gamuza. Un compañero decía “las minas más inteligentes son las del FER -o cartillas- pero las más buenas están en el FER 68”¹⁴⁰.

¹³⁹ *En marcha hijos de la patria, el día de gloria ha llegado. Contra nosotros la tiranía alza su sangriento pendón. ¿Oís en los campos el bramido de aquellos feroces soldados? Vienen a degollar a nuestros hijos y nuestras compañeras A las armas ciudadanos! A formar los batallones! Marchemos, marchemos, que una impura sangre, riegue los surcos de nuestros campos.*” Canto de guerra para el ejército del Rhin compuesto en la noche del 25 al 26 de abril de 1792 por Rouget de L’Isle.

¹⁴⁰ FER, Frente Estudiantil Revolucionario. De tendencia marxista leninista, partidista. Se le conocía vulgarmente como “cartillas” por los comunicados que emitían bajo ese formato. El FER 68 era un movimiento estudiantil de tendencia foquista, siguiendo la línea del 26 de marzo y del MLN Tupamaros. Una de las discusiones, que para ciertos teóricos era un falso dilema, pasaba por “foco o partido” como forma organizativa de toma del poder. La línea foquista tomaba como referentes las estrategias de la revolución Cubana.

Las manifestaciones por la Av. Dieciocho de Julio nos desviaban casi siempre de la parada del 121. Los gases, los caballos. Extrañamente, al estar tan cerca del peligro, el miedo se desvanecía en el aire.

Y además, ya no entraba debajo de la cama.

Como bailar era burgués, arranqué para los libros. Leía Marx, Engels, Lenin, Mandel.

Una palabra me partía la cabeza: la praxis. Ese libro había sido escrito por un italiano que había estado la mayor parte de su vida preso: Antonio Gramsci.

Apuntalada por la atmósfera cartesiana del Liceo Francés, pensaba, leía, cantaba y militaba, porque como ya sabemos, las minas más buenas estaban en el FER 68.

En el 73 se empezaron a ir los compañeros. Otros cayeron en cana.

Tareas cotidianas nos juntaban: rallar el desodorante, el jabón en barra, el chocolate. Hacer el paquete: doble bolsa de nylon para la yerba, el café, el dulce de leche, el tabaco, todo con etiquetas y un número bien visible.

Cuando le sacaron la capucha al Cachila un soldado dijo: "¡pero es un gurí! Mirále la cara".

Cada quince días mi compañero volvía del Penal. Dormido, soñaba, gritaba y hablaba con su hermano. Yo imaginaba el frío y pensaba en los límites. En los límites del cuerpo.

Levantarse al amanecer los jueves. O pasar la noche en vela por miedo de perder el ómnibus. Una carretera estrecha y de doble vía. Noche y bruma en la ruta 1 hasta llegar a Libertad¹⁴¹.

1976 y yo estaba embarazada. Supe que lo único que podría hacer era

¹⁴¹ Se refiere al Penal de "Libertad", principal centro de reclusión de presos políticos hombres durante la dictadura militar (1973 – 1985), que toma su irónico nombre de la cercana ciudad de Libertad. (Nota del compilador. R.P.)

estudiar filosofía. "Si caigo, lo único que me va a salvar de batir, lo que me va a salvar va a ser la filosofía".

Sema soma: si en la cárcel, el cuerpo duele, si en la cárcel la capucha, si en el soma, el dolor, lo húmedo, el golpe, el alma - por dios- el alma, iba a salvarme.

Dualismo cartesiano y tesis 11 de Feruerbach. Pensar, leer, existir, parir: todo entonces era impulso a la acción y como perímetro, el miedo¹⁴².

6. La acción política y sus nuevos componentes: ¿será un hermoso varón?

Hablar de acción política implica en primera instancia, separar la conducta de la acción (Arendt, 1997) e incluir el pensamiento en las acciones. Compele a la construcción de estrategias. Supone entonces pensar en el poder en tanto creación de sentido, fuerzas de producción. Hiato, lugar para la incertidumbre, espacio para lo nuevo donde la crítica funcione, no como lógica de rivales sino de intereses siendo ella mismo acción y producción.

La acción política para Laclau y Mouffé (1987) consiste en crear reproducir y transformar relaciones sociales por lo que se puede concluir que estos movimientos dan origen a nuevos sujetos políticos.

¹⁴² Foucault señala que la sociedad disciplinar invierte la máxima del cristianismo "el cuerpo es la cárcel del alma" por "el alma es la cárcel del cuerpo". La mente, controla los impulsos mas carnales de la subjetividad gracias al dispositivo dispuesto para "vigilar y castigar" cualquier "desviación" de la norma o de los preceptos del "deber ser" universal. Esta actitud de vigilar y castigar estaba presente no solo en la cárcel sino también en las familias (la mirada de los padres), en la educación (maestros e institutrices), en la religión y la práctica de la confesión etc. Este instituido social de vigilar y castigar logra producir una pequeña inquisición en el interior de cada subjetividad por lo cual la represión desde el exterior ya no era necesaria al emanar de la propia conciencia culpable.

Esta categoría se complejiza y amplía en las discusiones de discusiones presentadas en Butler, Laclau y Žižek en el libro "Contingencia, hegemonía universalidad, Diálogos contemporáneos en la Izquierda" (2000) donde los aportes de las teorías queer y las teorías de la performatividad incluyen de un modo no sustancialista lo que los movimientos feministas habían logrado trabajar con el concepto de género.

La inclusión de estos fue provocada por las discusiones que provocó el afiche convocante al coloquio. Reforzando la idea de anatomía como destino recordamos el humor con el que Butler plantea la crítica a las teorías preformativas: refiriéndose al alumbramiento de una madre, de un niño como el de la foto, no tendría otra alternativa que decirle: "señora, ha tenido usted un hermoso varón".

El cuerpo y la acción política corrían el peligro de quedar circunscriptos a lo andrógino y a lo falocéntrico, con un discurso racional que no diera cuenta de las pasiones, las diferencias, las novedades y las nuevas maneras de producción de micropolíticas.

"La formación de un sujeto exige una identificación con el fantasma normativo del "sexo" y esta identificación se da a través de un repudio que produce un campo de abyección, un repudio sin el cual el sujeto no puede emerger. Este es un repudio que crea la valencia de la abyección, y su espectro amenazador para el sujeto. Por otra parte, la materialización de un sexo dado será esencia para la regulación de las prácticas identificatorias que procurarán persistentemente que el sujeto rechace la identificación con la abyección del sexo.(...) La tarea consistirá en considerar que esa amenaza y este rechazo no son una oposición permanente a las normas

sociales condenada al pathos del eterno fracaso, sino más bien un recurso crítico en la lucha por rearticular los términos mismos de la legitimidad simbólica y la inteligibilidad" (Butler, 2002: 19)

La utilización de las categorías de sexo en el discurso político tienden a caracterizarse por inestabilidades que las propias categorías producen y rechazan.

Las políticas queer pueden movilizarse precisamente a través de prácticas que destacan la desidentificación con aquellas normas reguladoras mediante las cuales se materializa la diferencia sexual.

Tales desidentificaciones colectivas pueden facilitar una reconceptualización de cuáles son los cuerpos que importan y qué cuerpos habrán de surgir aún como materia crítica de interés.

"Aunque los discursos políticos que movilizan las categorías de identidad tienden a cultivar las identificaciones a favor de un objetivo político, puede ocurrir que la persistencia de la desidentificación sea igualmente esencial para la rearticulación de la competencia democrática". (Butler, 2002: 23)

Los 28 de junio fueron siempre fríos. Las marchas del orgullo gay debían soportar la exhibición de sus cuerpos con escasas vestimentas y en ambiente festivo. Escándalo, cuerpo a la vista y "poco pudor" fueron mostrando una forma rara de defensa de derechos.

La nomenclatura fue cambiando: día del orgullo, día de la diversidad.

"El momento de la decisión es el momento de la locura" dice

Kierkegaard. En esta última manifestación festiva, vimos a muchos compañeros sindicalistas que acompañaban, sin perder la ocasión de dejar en claro que sus motivos eran ideológicos y sus opciones sexuales seguían intactas.

7. Cuando las hordas vienen bajando.

Pero lo abyecto social se materializa también en los cuerpos que sobran: en los supernumerarios, los excedentarios, los que a pesar de todo nacieron aumentando el número de excluidos.

¿Entran ellos también en la conformación de estrategias políticas? ¿Cómo calificar sus acciones?. ¿Son acciones políticas las hordas llegando hasta el centro aquel 2 de agosto del 2002? ¿Tenían un fin político?.

Los analistas se encargaron de hablar de provocadores, de infiltrados. En nuestro país no sucede lo que sucede en Brasil, con los meninos bajando de las Favelas y arrasando la playa de Copacabana.

La pregunta no es porqué bajan sino porqué no lo hacen.

El miedo provocado e instalado en aquel dos de agosto hizo que los comercios del centro cerraran sus puertas temprano. Se habló de saqueos. Antes se les llamaba los lúmpenes. Hoy el estado reconoce su deuda social para esa población que fue expulsada, para ese millón de pobres.

Como primer acto de gobierno al asumir la izquierda el primero de marzo de 2005, se crea el Ministerio de Desarrollo Social y con él, el Plan de Atención a la Emergencia Social (PANES).

Se discute si el PANES es asistencialista o brinda asistencia, si

se lo merecen, si aumenta la venta de celulares y de litros de vino el día que cobran sus prestaciones. ¿Tienen derecho a tener necesidades similares, a querer divertirse, a disponer de sus dineros?.

¿Cómo pasar del miedo a la diferencia, de la denotación peyorativa, de la abyección, a la constitución de una identidad?.

Quiénes integran esos nuevos "sujetos sociales" de trémula identidad? El neoliberalismo logró acrecentar las pasiones tristes y las "culpabilizaciones de las víctimas".

Los gurises que piden en los semáforos nos dicen: *"lo peor es que no nos miren cuando les hablamos y suben la ventanilla del auto"*.

R. Laing plantea que desde el punto de vista pragmático como psicopatológico la desconfirmación es muy diferente del rechazo directo de la definición que el otro hace de sí mismo y cita a William James: "no podría idearse un castigo más monstruoso, aun cuando ello fuera físicamente posible, que soltar a un individuo en una sociedad y hacer que pasara totalmente desapercibido para sus miembros".

No cabe mayor duda de que tal situación llevaría a una pérdida de la mismidad, que no es más que una traducción del término "alienación". En otras palabras, mientras que el rechazo equivale al mensaje "estás equivocado", la desconfirmación, afirma, de hecho "tú no existes".

¿Hacemos política con los supernumerarios, con la población sobrante, con esos cuerpos intercambiables que están en las esquinas pidiendo, lavando vidrios, malabareando? Ellos sienten que no los miramos a los ojos. Nosotros sentimos que ojala no existan.

8. Seguir haciendo cosas con palabras y con los cuerpos.

Varias veces nos han dicho y hemos repetido en estos ámbitos que nosotros somos nuestro propio instrumento de trabajo.

Con esa intención produjo este trabajo. Quisiera circunscribir los desafíos que me generan estas reflexiones al campo profesional, tanto de la docencia como de la intervención Psicosocial.

Proponemos la lectura de las emociones como categorías articuladas con la dimensión ética y la política y como establecimos anteriormente al citar a Spinoza, marcamos la fuerza de las pasiones alegres en su poder gestor, animándonos a trabajar para la felicidad, palabra que ha sido devaluada por las miradas tecnocráticas.

Esto nos lleva a reivindicar la mirada positiva sobre la emoción, a no hablar en términos de falta, de carencia de lucha por la subsistencia. Culpa, vergüenza y miedo se abroquelan en el dispositivo de Inquisición que permite mantener el orden social.

“Esto obliga a las ciencias humanas en general y a la psicología Social en especial a incorporar el cuerpo del sujeto. Hasta entonces desencarnado y abstracto, en los análisis económicos y políticos”
(Sawaia: 2004: 101¹⁴³)

Propone sustituir dos conceptos centrales de la práctica psicosocial clásica que según ella connotan un exceso de racionalidad: concientización y educación popular serían en su proyecto, sustituidos por potencia de acción.

“Necesitamos pues, de una pedagogía de lo instituyente, es decir,

¹⁴³ Traducción personal

de la fuerza irruptora de la imaginación radical en los procesos de cambio que queremos impulsar. Esta pedagogía de lo instituyente seguramente podrá concretar nuevas formas de hacer política.”

(Rebellato, 1995:189)

Y estas personalidades nuevas, flexibles, abiertas a la fuerza de la vida y a la expansión del deseo en el marco de proyectos autónomos deben conquistar nuevas formas de mirar los procesos de la vida.

En “carta a los lectores” de Brecha y refiriéndose a la foto del Esc. Javier Miranda saliendo de velar los restos de su padre cargando su féretro escribe A. Scagliola (2006):

“Y pensé en la historia que ese hombre lleva en sus manos, en esa caja, bajando esas escaleras, de pantalón blanco y saco azul, habla más del futuro que del pasado, más de los valores con los que vale la pena vivir - y también vivir la pena - que de la desolación de tanta muerte.

Y entonces, al final, me di cuenta. Esa caja - la de la foto quiero decir - no es un féretro.

Es una cuna.”

Bibliografía consultada

Arendt, H. (2005) *De la historia a la acción*. Buenos Aires: Paidós.

----- (1997) *¿Qué es la política?* Buenos Aires: Paidós.

Basch, M. Franz (1976) “The concept o Affect: a Re-Examination” *Journal*

of the American Psychoanalytic Association 24 / 1976:759.

Butler, J. (2002) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"* Buenos Aires: Paidós.

----- (1997) *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción.* Valencia: Ediciones Cátedra Universidad de Valencia.
Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Instituto de la Mujer.

Butler, J.; Laclau, E.; Žižek (2000) *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda.* Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Deleuze, G. (2004) *Spinoza, filosofía práctica.* Buenos Aires: Fábula Tusquets Editores.

Gaulejac, V. (1983) "Irréductibilité social. Irreductibilité Psychique".
En : *Bulletin de Psychologie* N° 360, tomo XXXVI, 1982- 1983.

Laclau, E.; Mouffe, Ch. (1987) *Hegemonía y Estrategia Socialista.* Madrid: Siglo XXI.

Palti, Elías (2006) "Artículo sobre la muerte de Reinhart Koselleck"
Clarín, Revista Ñ : 25.3.2006

Rebellato, J. L (1995) *Neoliberalismo, conflicto Norte-Sur, liberación.*
La encrucijada de la ética. Montevideo: Nordan MFAL

Sawaia, B. (2004, org.) *As artimañas da exclusão. Análise Psicossocial e ética da desigualdade Social.* Petrópolis: Vozes.

Spinoza, B. (1950) *Sa vie, son Oeuvre, textes choisis par André Cresson.*
Paris: Presses Universitaires de France

Scagiola, A. (2006) "Carta de los Lectores" *Brecha. Publicación Semanal.*
7 de abril de 2006.

Cuerpo, política y subjetividad

Víctor Giorgi

Introducción

El tema que nos convoca remite a la articulación entre términos amplios, complejos, multifacéticos, hasta cierto punto polisémicos, como lo son política, subjetividad y cuerpo. Si bien este último resulta aparentemente más concreto y empíricamente delimitable, esta característica se desdibuja si nos introducimos en los desarrollos que sobre él realizan las diversas corrientes psicológicas.

La conceptualización de las múltiples relaciones entre estos términos trasciende las fronteras disciplinarias invitando a recuperar la complejidad que caracteriza al "mundo de la vida".

En mi exposición procuraré compartir una cierta mirada sobre estas articulaciones y su expresión en las prácticas sociales. Su abordaje requiere trascender el efecto de naturalización para desocultar el sentido de dichas prácticas en tanto expresión del manejo de las diferencias y su relación con la distribución del poder que caracteriza una determinada sociedad.

Política: el poder de las diferencias o las diferencias del poder

La política nos remite a un amplio campo de problemáticas. Una de sus "zonas de problematicidad" es la tramitación de los conflictos y desequilibrios derivados de la distribución desigual del poder. Dicha distribución se encuentra asociada a ciertas diferencias.

Cada época, cultura, lugar, se caracteriza por un determinado

"diagrama" que da cuenta de las desigualdades en la distribución de los recursos materiales y simbólicos asociados a ciertas diferencias de clase, etnia, género, edad.

Este orden tiene sus dimensiones subjetivas que hacen al proceso de producción de los actores sociales y sus correspondientes sensibilidades.

Subjetividad y política

En un trabajo anterior (Giorgi, 2004) hablamos de la existencia de una "subjetividad de la política" y de una "política de subjetividad".

Por subjetividad de la política entiendo el sistema de sensibilidades y actitudes que determinan el comportamiento político de las personas. La forma de articular lo individual (yo) y lo colectivo (nosotros), las pertenencias a ciertas grupalidades, el pasado, el presente y el futuro, la criticidad, el lugar que se asigna al "otro", y el que se procura "para sí" ante "el otro", los niveles de autonomía, la capacidad de solidaridad.

Hace a una forma de sentir la similitud y la diferencia del otro y de posicionarme ante mi propia diferencia. Una forma de vivir la relación con el poder y sus expresiones concretas en la vida cotidiana.

Las políticas de subjetividad son estrategias de disciplinamiento y socialización tendientes a modelar subjetividades funcionales a un cierto proyecto político y social.

Cuerpo, disciplinamiento y producción social de la diferencia

El cuerpo emite señales que denuncian la diferencia y disparan en el interlocutor actitudes correlativas a ese lugar social del otro.

Contiene y transmite información codificada relativa al lugar que esa persona ocupa en el universo simbólico propio de la cultura de referencia.

Dicha información se incorpora en el proceso de socialización y disciplinamiento a través del cual se produce ese "cuerpo social" en su doble vertiente "cuerpo para sí" (autopercepción) y "cuerpo para el otro" (representación social).

El proceso de producción de "sujetos sociales" es básicamente un aprendizaje que acompaña la historia personal, se inicia con el nacimiento atraviesa el ámbito de lo privado se continúa en las instituciones educativas para retornar a lo cotidiano donde se resignifica y profundiza en diversas prácticas sociales (Giorgi, 2004).

En este proceso el cuerpo, definido por M. Marlowe Ponty como "el núcleo significativo donde confluyen todas mis experiencias" (citado por May, 1967: 99), es el centro referencial de lo que George Mead llamó la "zona manipulativa" (citado por Schutz y Luckmann, 1973: 122). "Dicha zona representa el "meollo de la realidad". Abarca aquellos objetos que pueden ser tocados y percibidos por un conjunto de sentidos en contraste con la zona de las cosas distantes que no pueden ser experimentados por el contacto corporal pero que están dentro del campo de la visión, del lenguaje o de la tecnología" (Schutz y Luckmann, 1973: 123 - 124).

Lo vivido en esta zona de experiencia se registra en el cuerpo. Se constituye así un cuerpo histórico, un cuerpo mnémico que guarda la crónica del proceso constitutivo del sujeto social.

Capítulo aparte merece el lugar dado al cuerpo en el sistema educativo. En la enseñanza pre - Varelana uno de los principales recursos para el disciplinamiento era el castigo caracterizado por la corporalidad. El cuerpo operaba como garante del aprendizaje al punto de

que "disciplina" era el nombre por el que se conocía un instrumento de castigo consistente en un manojo de cuerdas con mango de madera con el que se aplicaban los "disciplinazos". De igual modo se utilizaban las "palmetas", reglazos, pellizcones (De Tanes, 2001).

Otra forma de disciplinar a través del cuerpo eran los castigos posturales: plantones, arrodillamiento, "orejas de burro". Estos castigos no solo provocaban dolor sino que requerían la presencia de testigos buscando un doble efecto de humillación y de medida ejemplarizante.

El cuerpo educado era un cuerpo dolorido y humillado sobre el cual se modela la postura y actitud corporal correspondiente al rol socialmente asignado. Se construye así una simbología corporal relativa al poder, a la mirada, la postura que se hace evidente en la disciplina militar pero que se encuentra presente en todo vínculo dominación / dependencia.

Con la reforma Vareliana el cuerpo sale de escena y pasa a ser algo a neutralizar. El niño deberá permanecer quieto y atento, la energía deberá estar puesta en lo mental. La educación física aparece claramente diferenciada del aula y en ella se procura ordenar, armonizar, coordinar al cuerpo individual dentro del colectivo.

El disciplinamiento del cuerpo apunta al autocontrol y la contención quedando en buena parte librado a lo implícito, al "currículum oculto" pero no por eso menos eficaz.

La "construcción social de la diferencia" opera a través de un conjunto de signos y señas corporales asociados con un lugar en el continuo dominante - dominado.

Los Medios Masivos de comunicación son actores ineludibles en esta "producción de imagen". Ofrecen modelos, valores y mandatos que operan como requisitos para inclusión en las esferas de mayor poder económico y

simbólico. Imponen una estética corporal que penetra en las culturas no hegemónicas destruyendo su propia estética atentando contra su identidad cultural.

Cuerpo y exclusión social

La percepción de la diferencia en el cuerpo del otro y su relación con el lugar social que ocupa juega un rol central en los procesos de inclusión - exclusión.

La exclusión puede pensarse como un proceso interactivo de carácter acumulativo en el cual - a través de mecanismo de adjudicación y asunción - se ubica a personas o grupos en lugares cargados de significados negativos que el conjunto social rechaza como propios. Este proceso lleva a una gradual disminución de los vínculos e intercambios con el resto de la sociedad restringiendo o negando el acceso a espacios socialmente valorados.

Este proceso alcanza un punto de ruptura en el cual las interacciones quedan limitadas a aquellos que comparten su condición.

Pero - en tanto el ser humano es esencialmente gregario - los excluidos no quedan fuera del mundo de relación sino que procuran satisfacer sus necesidades incluyéndose en redes, grupos y espacios que operan al margen de lo socialmente aceptado. De este modo se incluyen en la exclusión.

En el proceso inclusión - exclusión el cuerpo opera como portador de sometimiento emitiendo señales que anuncian al otro esa condición contribuyendo a su reproducción y profundización.

Estas señales son suficientes para evocar en el observador cierta

representación del excluido atribuyéndole características prototípicas que impiden el reconocimiento de sus singularidades.

De este modo la construcción social del *excluido como sujeto diabolizado* opera a través de lo que J. C. Carrasco (1976) denominó *percepción anticipada*

Las personas pertenecientes a los sectores mas vulnerados en sus derechos viven a diario la experiencia de ser discriminados en el acceso a lugares públicos, en los servicios a que acuden, en su relacionamiento con la autoridad. El llamado delito de "porte de rostro" presentifica en cada encuentro con lo diferente esa vivencia de exclusión y alimenta el "espiral de violencias" que marca la convivencia social.

Cuerpo: restitución de derechos

A partir de las ideas que venimos desarrollando cabe preguntarnos acerca del lugar que damos al cuerpo en las estrategias de intervención tendientes a revertir la exclusión.

El dualismo que impregna nuestra cultura tiende a dicotomizar al ser humano y con él a las técnicas, estrategias y dispositivos de intervención que manejamos los "operadores".

Las estrategias a través de las cuales procuramos desatrapar a los sujetos de la estructura de dominación iniciando un proceso de restitución de derechos pocas veces contemplan la deconstrucción de ese "cuerpo dominado".

La revalorización del cuerpo, sus formas de expresión, el rescate de su estética contribuye al reconocimiento de la diferencia no como

inferioridad sino como diferencia a partir de la cual recuperar y fortalecer su identidad de clase, etnia, género, edad.

La inclusión de lo corporal en los procesos de restitución de derechos es un paso necesario si tenemos la firme intención de pasar de la "política como administración del statu quo o como gestión eficiente de lo que hay, a la política como proyecto de transformación social" (Baratta, 1995: 36)

Referencias bibliográficas

- Baratta, A. (1995) "La niñez como arqueología del futuro". En Bianchi, María del Carmen (comp.) *El Derecho y los chicos*. Buenos Aires, Argentina: Espacio Editorial.
- Carrasco, J. C. (1976) *Relación de Pareja: Un modelo analítico para el estudio de la sexualidad*. Santiago de Chile: CELADE.
- De Tanes, M. I. (2001) "La escuela como metáfora de la ciudadanía: utopía política y reforma social". En Gioscia, Laura (Comp.) *Ciudadanía en tránsito*. Montevideo: Banda Oriental. Instituto de Ciencia Política.
- Schutz A.; Luckmann T. (1973) *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Giorgi, V. (2004) *Los cambios en la sociedad uruguaya: Educación, cultura y subjetividad*. Conferencia dictada en Encuentro sobre "Transformaciones en la Educación" organizado por ADEMU, Montevideo. Setiembre de 2004 (inédito).
- May, R. (1967) *Existencia*. Madrid: Gredas Editorial.

La Producción de Cuerpos de las Políticas Imperiales.

Enrico Irrazábal.

El cuerpo del Gran Hermano espectador.

La creación del cuerpo por medio de las prácticas políticas de Estado a través de los medios de comunicación masivos cobra visibilidad en experiencias como la que nos mostró hace algunos años atrás la producción del Gran Hermano. En ese "show de realidad" se daban dos movimientos: el primero es la creación del cuerpo vigilado, que actúa frente a las cámaras, no sólo el cuerpo de los que vivían en la casa del Gran Hermano, sino el de quienes consumimos en los supermercados y grandes tiendas. Vigilados a través del ojo de la cámara y de la mirada inquisidora de los cuidadores con "walkie talkie". El cuerpo compungido, ruborizado, sobresaltado del comprador que sale del "súper" con la llave del locker, donde dejó su bolso por su seguridad y la alarma se dispara. Junto con la alarma se disparan las miradas de los consumidores, todos buscan al culpable por sospecha.

Quizás ese sea un anidamiento del terror como el que nos rodeó ante el espectáculo de la horda virtual que bajaba del Cerro¹⁴⁴ en la crisis del 2002. Los helicópteros sobrevolaban Montevideo; en el centro de la ciudad, la policía avisaba a vendedores y dueños que cierran los negocios. Los padres retiraban sus hijos de las escuelas antes de las cinco de la tarde. Una operación de inteligencia funcionaba.

En nuestra Facultad de Psicología de la UDELAR se cerraban las puertas, estudiantes y docentes levantaban una prueba de examen ante "el peligro".

¹⁴⁴ El Cerro es un barrio de Montevideo característico por su composición social, con un fuerte componente de inmigrantes y proletario. Un barrio que creció alrededor de los frigoríficos. Posee una larga tradición de lucha social, muy castigado durante la última dictadura.

La televisión atronaba dando las noticias del saqueo inminente. La acción política inerva nuevos cuerpos, el pliegue se abre, la subversión uruguaya y los saqueos porteños replican "bladerunnerísticamente".¹⁴⁵

El Gran Hermano nos enseña que lo importante es la edición, organizar el montaje de las secciones, fotos, sonido, cuadro a cuadro, una hiperrealidad, más real que la realidad nace, para ser devorada, absorbida por nosotros.

El segundo movimiento se da cuando el espectador deviene actor; busca en internet en el tiempo real lo que sucede en la casa. Se apura a votar para nominar a alguien en la semana y luego para decidir quien se va de la casa.

¿En Orwell quién era el Gran Hermano? ¿Y para la productora Endemol quién es? Del personaje de 1984, híbrido de Stalin y Hitler según el propio Orwell, dictador fascista del control permanente, racismo de la biopolítica, al ciudadano frente a la caja boba, ¿cuál es el entremedio? Todo teleespectador-actor ahora deviene en el fascista orwelliano de Endemol.

Año 2005: El espectáculo televisivo de las fosas abiertas en los batallones 13 y 14, abren el espectáculo de los medios de masas. Cuerpos desaparecidos de inminente aparición, según el gobierno y la investigación de los mandos militares. Nuevo producto informativo de alto consumo. Nos ahoga la súper producción de imágenes.

Ahora el telespectador expectante-actor según el impacto de afecciones recibidas en el presente que dura en el pasado recorrerá diferentes caminos. Espera, se sobresalta, espera. Es inminente... espera. Cuerpo arqueado frente al ojo idiota. Mentira, negociación,

¹⁴⁵ Blade Runner. Film dirigido por Ridley Scott. 1982.

operación de inteligencia, dolor en los familiares, asombro en los que nunca creyeron en la existencia de los desaparecidos. Esperan, esperamos... sin embargo continúa la impunidad y el rating crece.

El cuerpo-masa irrumpe en escena. No sólo dispositivos de poder funcionan generando masificación, también los agenciamientos colectivos deseantes, fundación de cuerpos, subjetivación de cuerpo-masa (Deleuze, 2004).

En el juego de fuerzas también los procesos productivos del cuerpo, los agenciamientos colectivos deseantes juegan sus cartas.

"Qué pasa cuando una comunidad ante la contundencia de esos sucesos desconfía, duda? Escucha lo que no se dijo, ve lo que no se vio, siente el engaño en su piel social tan manoseada. ... Hay una sabiduría social que repara las heridas fortaleciéndose a pesar de sus cicatrices, que re-construye sin olvidos, que recobra memorias y tiempos perdidos...

Cuerpo paradójal que por momentos se rompe en violencia, desocupación y en otros se envuelve en la bandera, crece y se agiganta y sale eufórico a la cancha..."

"... esas sospechas ... van construyendo un cuerpo social maltrecho, entrenado a tapar o camuflar... ...¿o ..los triunfos en la cancha no tapan las otras canchas que habitamos?

Cómo se construye una imagen corporal a partir de la desconfianza...., pero atravesada en el interior de su casa por imágenes.... desde la pantalla, es decir penetran en el propio cuerpo a una vertiginosidad incalculable: moda, pañales, muertos, accidentes luminarias, premios, desaparecidos, sexo explícito,... milanesas, violadores,.. políticos..."

" la privacidadcada vez menos posible, implica una problemática sobre el lugar de la subjetividad en la imagen corporal que permanentemente nos desafía a repensar el concepto de unidad y de

fragmentación de la misma, ... replanteo sobre el adentro y el afuera... sobre la frontera - piel y sus posibilidades de constituirse en estos fines de siglo" (Matoso, 1998)

Si bien no comparto el dualismo estratégico que se filtra en la cita, ni la idea de representación, si es importante rescatar el cambalache activo de los juegos de fuerzas que producen cuerpos.

Producción de Universidad de cuerpos-masas (Irrazábal, 2006).

Cuerpos movilizados, sonrientes, cuerpos que llegan en aluvión en la Universidad.

Cuerpos apreciados, jóvenes, dinámicos.

Apertura, cuerpos democráticos, cuerpos programáticos, analíticos, también diagramáticos.

Cuerpos docentes concursables. Cuerpos de cogobierno.

Cuerpos universitarios, demasiados cuerpos.

Cuerpos macroeconómicos; cuerpo universitario deficitario.

El cuerpo de las cámaras legislativas ahorra el gasto.

Muchos cuerpos. Ahora cuerpo numérico. Cantidad de cuerpos, cuerpos excesivos, excedentes.

Cuerpos doctrinales, cuerpos tecnocratizados.

Pandemia corporal, medicamento de admisión.

Algunos van de cuerpo por una Universidad sin masas.

Cuerpo masificado diferente a cuerpo-masa. Explosivo, dinámico, creativo, libidinizado. Cuerpo deseante, insoportable.

¿Privatizamos el cuerpo?

El cuerpo cifra. Cuerpo costado, parametrizado, presupuestado, innecesario para el modelo. Modelización de un cuerpo liberal caduco, por

un modelo empresarial que no se puede ajustar por el exceso del número. Cuerpo teórico técnico resentido por la cantidad de cuerpos. El cuerpo docente no puede más porque son muchos cuerpos los que escriben en un examen y no da el tiempo, no dan los cuerpos.

El mercado no resiste más porque la cantidad de cuerpos estudiantiles lo presionan y la Universidad in-corpora nuevos profesionales al mercado saturado.

Las corporaciones de egresados reclaman ante tal alud de cuerpos que compiten.

Los cuerpos sociales, políticos, físicos hacen añicos los cuerpos teóricos liberales de derecha e izquierda en torno a qué Universidad queremos.

El padecimiento es el de un cuerpo teórico vetusto, que debe ser sustituido por un cuerpo democrático, amplio, cultural, deseante, transformador.

No podemos darnos cuenta que el cuerpo-masa es la respuesta a problemas complejos de nuestros cuerpos teóricos en caída libre.

Desde 1984 en adelante, la acción de los cuerpos ingresando a la Universidad, comienzan su faena de producción. Los efectos de la dictadura y la capacidad de afectación de la acción capitalística global (desaparición de la planta industrial, reducción del gasto público, pago de intereses de deuda externa, nuevos endeudamientos, desocupación, etc. ...) producen el movimiento de los cuerpos juveniles, el salto afuera del país, el exilio económico; la desocupación predominantemente juvenil es la principal demanda de ingreso a la Universidad. Si bien la condición de universitario no cubre la expectativa de posición social, prestigio e ingresos, sí se comprueba que en los tramos universitarios es donde hay menos desocupación y que el tránsito por la universidad es un referente

de socialización alto.

¿Cómo se produce la mutación de un reclamo histórico de libre ingreso para todo el que quiera estudiar, con las limitaciones de orden económico, social y cultural, conocidos, a esta nueva corporeidad eficientista sostenida por muchos universitarios que abrazan (a su vez) el modelo latinoamericano¹⁴⁶?

¿Por qué no nos formulamos sorprendidos la pregunta de por qué no ingresan todos los que quieran estudiar en la Universidad? ¿Y qué estrategias tenemos que desarrollar para que ingresen todos los que deseen? ¿Cómo se incrustó el discurso único, homogéneo y aplastante de la Universidad profesionalista en medio del festejo autónomo y cogobernado?

¿Cuáles son los meandros por los que se transita para sostener sin el menor desparpajo, sin ningún rubor en las mejillas, lo que nos daña? ¿Qué potentes procesos subjetivantes, permiten defender con tanta pasión lo que nos destruye? ¿Porqué no nos abrazamos a la potencia de masas que puede desplegar la acción académica-política universitaria, la grieta cogobernante en el Estado? ¿Por qué no podemos hacer cuerpo con el cuerpo-masa? Su potencia solidaria, creativa, inventiva transformaría a la Universidad. Transformaría la Universidad actual en la que crece un papel que puede predominar, que es la entrega de títulos profesionales.

El cuerpo-masa es una cualidad inconmensurable, pura intensidad deseante que puede desplegar este proyecto cultural, el más extenso e intenso de nuestra historia.

Cuerpo-masa que no es el contrario de calidad académica, ni de función investigativa de primer nivel; sino todo lo contrario, su posibilitador político.

¹⁴⁶ Denominación que reciben las modelizaciones universitarias que componen una organización, fines y principios sostenidos en el gobierno compartido por los órdenes universitarios (estudiantes, docentes y egresados), la autonomía relativa del poder político (financiera, administrativa, académica y política) y la tríada extensión, docencia e investigación.

Los presos seguimos presos.

Las dificultades en las organizaciones de izquierda y gremiales del movimiento popular uruguayo para instalar espacios analíticos y sostenerlos donde la afección pudiera ser rasgada, transversalizada por líneas de fuga, desenvueltos los procesos de agenciamientos colectivos de enunciación han sido enormes. Al poco tiempo de finalizada la dictadura se define en estas organizaciones que las vertientes del exilio, de la cárcel y de la clandestinidad habían sido combinadas, había sido resuelta una experiencia dolorosa, aunque el reclamo por los desaparecidos se mantenía, aunque el dolor en los cuerpos torturados se veía.

Existieron y existen espacios autogestionados de ex presos y presas políticas (Crisol, memorias para armar, etc.) que funcionan y permiten despliegues de líneas blandas, productivas, revolucionarias, analíticas. Existieron y existen organizaciones que brindaron y brindan apoyo legal, tratamiento psicológico, que generan espacios vitales productivos.

Pero el atravesamiento, cristalización de estriamiento duro, predominio molar de las políticas de seguridad nacional, de la seguridad ciudadana, de la impunidad se abrocha, se compone con aquella "máxima fundacional" que definió que el dolor fue exorcizado en las organizaciones opuestas al fascismo, en sus integrantes que sufrieron la represión. Paradojalmente estos polos reactivan un discurso que producen una historia oficial hegemónica¹⁴⁷ que parece que comienza a agrietarse.

¹⁴⁷ Los portavoces políticos de izquierda y sindicales, en general, han mantenido un discurso y prácticas orgánicas donde se impidió objetivamente (hasta hace pocos años, en particular con el triunfo del Frente Amplio) generar espacios organizados donde se trabaje la afección y la producción de memoria colectiva. Que no es el informe político de un grupo o partido mayoritario, sino los modos heterógeneos de producción de las "n" experiencias vitales, revolucionarias de sus integrantes. La causa no admitió la menor demora. Paradojalmente la impunidad estatal sacaba rédito de los pocos espacios amables existentes en las organizaciones que sufrieron el impacto devastador.

¿Será un acontecimiento?

La preeminencia actual es la prolongación del secuestro social. La muestra de esto es que ante declaraciones de militares, investigaciones de vuelos clandestinos, secuestros y enterramientos, ante deformación de conocidos y desconocidos torturadores y colaboracionistas, saltan a la palestra mediática ex presos y ex presas a relatar acontecimientos que están guardados hace más de 20 ó 30 años.

Un hombre de 50 años en el ámbito de la clínica psicoterapéutica me dice, en este texto histórico, *"los presos seguimos estando presos"* y comienza a relatar sus experiencias en la clandestinidad y en la cárcel. Historias familiares, de organizaciones, de actividades contra la dictadura y de los días de cárcel.

Cuenta como el pasado es un devenir productor. Como las condiciones de producción de subjetividad no se han modificado y las prácticas que producen la condición de preso y ex preso, de clandestino y legal, de exiliado y repatriado siguen operando. Continúan operando porque aún no se ha producido un agenciamiento colectivo deseante que desarme regímenes de enunciación reactivos vigentes. Porque ni las organizaciones de izquierda, ni las publicaciones, ni las investigaciones, ni la jurisprudencia han podido generar una diagramación de las lecturas que se hacen y las enunciaciones vigentes del período. Porque el juego de fuerzas mantiene modos de producción que componen espacio rígidos, silencios, espacios llenos, que separan historias de vida, recrean desacuerdos y desconfianzas, renuevan disputas de decisiones políticas. Los encuentros aún son esporádicos, difusos y fugaces para las necesidades de modificar las condiciones de producción de sentidos del sufrimiento y su contracara la apropiación de poderes.

Parecer ser sin ser. Ser sin parecer ser.

Dice este hombre en la clínica: "La vez pasada habíamos quedado en que yo estaba compartimentado¹⁴⁸, mi vida está repartida en compartimentos estancos.

No mezclo amigos de un lado con otro. Los locos de la barra de secundaria y los de Facultad. No salimos todos juntos. Cuando me recibí se juntó la gente.

Lo que pasa que lo organizó mi mujer por sorpresa.

Por suerte siempre hay un maestro de ceremonia. Un amigo psiquiatra hizo de maestro de ceremonia y es un tipo muy divertido, ofició de moderador. Quizás por el hecho de aquella época... de no mezclar.

Los presos seguimos siendo presos y los "clandes" seguimos con resabios de clandes.

Como que la lucha no terminó. Algo permanente y no definido. Esa es la imagen. Como que uno no lo vincula con su vida. Parecer ser sin ser. Aquello que nos decían en la clandestinidad.

Yo conocí una compañera cuando salí de la "cana", ella había estado clandestina. Estaba muy contenta porque en democracia iba a poder decir quién era, qué hacía, qué pensaba. Era la libertad que esperaba. La mitad de la gente amiga no la entendía y las compañeras de clase querían que fuera como antes. Como era, como la conocían, callada, seria, metódica, puntual. Una compañera atareada, que tenía otras ocupaciones que atender.

Me cuesta vivir en el momento, el momento por el que luche, forje.

La otra anécdota. Un compañero, E., hijo de un jefe de una estación de AFE de un pueblo, un tipo importante, con un hermano militar y él

¹⁴⁸ En la jerga de la militancia clandestina "compartimentado" significaba que estaban en un régimen de seguridad. Se retiraban las personas de la actividad pública en las organizaciones sociales y políticas. Se cortaban total o parcialmente las relaciones con familiares y amigos, con los lugares habituales en los que se frecuenta. Esta práctica buscaba poder desplegar actividades para debilitar y derrotar la dictadura, además de ser un sistema de seguridad para el militante y los otros integrantes de las organizaciones, así como para las personas cercanas.

comunista.

E. era humilde, callado, un vietnamita¹⁴⁹. Un polvo de un vietnamita en Uruguay. Metódico, discreto. Hablaba lo necesario.

Le preguntabas E. qué opinas de tal cosa y el te contestaba con monosílabos. En la más dura clandestinidad, E. no tenía dónde caer muerto. Se le consigue una pensión, un trabajo, empieza a trabajar en una metalúrgica. Se convierte en dirigente de la UNMTRA¹⁵⁰ y de la CNT¹⁵¹ en la clandestinidad. Un tipo de nervios de acero.

En el sector universitario teníamos que imprimir un boletín. No tenía donde hacerlo y le comenté a E., me dice "anda por la pensión a las 12 de la noche". Allá fui, golpeé en la puerta, me abre E.. Me hace pasar a una piecita chica con dos camas. Nos sentamos a una mesa, él enfrente de mí. Yo estaba requerido. Abro un libro de medicina. Hacía no sé cuantos años que no agarraba un libro de medicina. Parecía que estudiábamos.

En el bolso tenía el planograf, la matriz, las hojas. Yo no entendía nada. Le digo: "Dale vamos a imprimir". Me dice "Espera un poquito". Silencio. Al rato "Dale vamos a meterle". Contesta "Pará, espera un poquito". Esperaba algo. Al rato siento unos tacos fuertes, alguien venía. Abren la puerta y aparece un "grone" grande, de uniforme de los Fusileros Navales. Saluda y dice: "¡Estoy re-liquidado. Puff!".

E. me dice: "esperamos que se duerma y empezamos a imprimir". Yo pensaba está loco éste tipo.

"Este está de maniobras, se duerme y no hay quien lo despierte". El tipo estaba en la cama, con el torso desnudo, con una terrible sirena

¹⁴⁹ Alude metafóricamente a que era "un vietnamita" por su comportamiento disciplinado, callado, meticoloso, atento, en guardia.

¹⁵⁰ Unión Nacional de Trabajadores Metalúrgicos y Ramas Afines. PIT-CNT (Plenario Intersindical de Trabajadores, Convención Nacional de Trabajadores) Uruguay.

¹⁵¹ Convención Nacional de Trabajadores. Uruguay.

tatuada en el torso.

Yo sentado en la mesa, E. enfrente y el "grone" acostado al lado de la mesa.

El tipo roncaba y suspiraba. El culo se me hacía un punto.

Nunca más vi a E. después de esa noche.

En democracia, en un festejo, en medio de las banderas me encuentro a E. Lo veo. Lo abrazo con alegría, le pregunto cómo está, efusivo y el loco me dice un "bien" parco. Ahí con sus monosílabos se hace entender y me cuenta que él pertenecía a una corriente del sector obrero, dentro del partido, que estaba en contra de esta pseudo apertura. Consideraban que era una maniobra de la burguesía y de los fascistas para descabezarnos. Perdió en la interna y se desvinculó.

Estuvo 10 años en la resistencia y en el momento de festejar, no podía salir a hacerlo.

Yo llegué en un momento aa... uno está detrás de una identidad, querer decir qué hace. Yo pensé, si caigo en cana me torturan, pero si quedo vivo me van a poder ir a visitar. Estoy con gente bien. De alguna forma es como volver a ser uno.

Si yo contaba esto, a mí me miraban torcido en democracia. Más de uno debe haber especulado. Uno hacia algo contra natura. A lo mejor, capaz, me tenía que haber ido del país. Universitario... uno por un tema de elección. Yo no sé si uno tuvo claridad o el heroísmo te gana y la inconsciencia. Hubiera querido tener la claridad. Estaba metido en una cosa, con referentes mediatos, ejemplos heroicos. Uno se sentía un elegido por las circunstancias. No podía fallarle al de al lado.

Éramos en el sector universitario 110 tipos que estuvimos organizados, pero sin contacto para arriba en la organización. Se habían llevado a la dirección. No sé, escuchábamos Radio Moscú, la emisión para América

Latina, no teníamos información.

Buscábamos algo formal durante dos años y lo encontramos.

Todo indicaba que lo tuyo no era un problema de flojo. "Ya diste los hurras, no busques más", decían mis hermanas cuando nos veíamos.

Yo no fui una semana, tenía que haber caído en febrero del 76 y no en junio del 79. Me habían ido a buscar a casa, a Facultad. Yo estaba adentro, en clase y me rajé. Ya te conté. A partir de ahí no hubo persecución sistemática. Estaba requerido.

Planteé la oportunidad de ver a mi familia. Fue un mal cálculo. Si uno es estricto no cae...."

El deseo ..." implica la constitución de un campo de inmanencia o de un 'cuerpo sin órganos' (...), definido "por zonas de intensidad (...) de flujos. Es un cuerpo tanto biológico" como social, político y económico; "es sobre él que las formaciones se fundan y se desfundan." (Deleuze, 2004)

Los cuerpos sin órganos se definen por oposición a todo nivel de organización, de la hegemonía de una idea universal, del ejercicio de poderes, en el organismo biológico, como de las organizaciones sociales y políticas (vitalismo y mecanicismo).

Los dispositivos de poder, en el sentido foucaultiano, imponen una organización a los cuerpos. El biopoder¹⁵² (Foucault, 1992) ¹⁵³ opera las reterritorializaciones del cuerpo. Por eso el deseo como producción y trabajar por la producción del deseo, por la diseminación, por la circulación y por la transversalización deseante, el agenciamiento colectivo deseante en la clínica, en la academia y en la vida es incursionar activamente en el encuentro y en la generación del campo, es

¹⁵² las estrategias globales, las organizaciones, las políticas de Estado

¹⁵³ .

operar en el acontecimiento. Líneas de fuga, revolución molecular que no se opone a la revolución de las luchas de interés (luchas clásicas gremiales, políticas) en el sentido guattariniano. El disciplinamiento y el control no es la captura final, el deseo está antes. Las líneas de fuga son las primeras determinaciones, el deseo busca, intenta, consigue y toma el campo social. Los dispositivos, sus líneas de enunciabilidad, de visibilidad, de poder y de objetivación y subjetivación (Deleuze, 1990) son producidos por estos agenciamientos de deseo.

Los dispositivos disciplinares, biopolíticos, y los dispositivos de seguridad y control a distancia sobre las acciones y la vida (no-política) (Lazzarato, 2006), son un conglomerado adosados entre sí, con preeminencia más o menos prolongada de los últimos, aunque ello no es un obstáculo dado que funcionan axiomatizando a cada momento. Este es el plano más estable a pesar de estos juegos de dominación, pero lo que no está en discusión es el horizonte epistémico y el objetivo de acumulación de capital.

Ese plano asegura una reproducción del horizonte y el objetivo con la producción de subjetividades reiterativas, como los presento en los tres ejemplos: la creación de los cuerpos vigilados por el ojo idiota mediático; el cuerpo profesional-liberal que no se deja penetrar por el cuerpo-masa universitario y los cuerpos de los militantes saturados de pasiones tristes, encapsulados por los aspectos reactivos de los cuerpos de sus organizaciones y de la "derecha".

El sur también existe, como otros planos también existen desbaratando los mass media con un "baión para el ojo idiota"¹⁵⁴, apropiándose (transitando) del ciber espacio (como un pirata), la comunicación inalámbrica (como en Atocha, Madrid)¹⁵⁵, de las filmaciones

¹⁵⁴ Un Baión para el Ojo Idiota. Patricio Rey y Los Redonditos de Ricota. 1987. Bs As.

¹⁵⁵ El presidente de España Aznar responsabiliza a la ETA por el atentado a los trenes en Atocha. Los jóvenes, celular

(como en Los Ángeles, EU)¹⁵⁶. Los cuerpos-masa universitarios productores intempestivos en las movilizaciones y en las huelgas, en las investigaciones, en las transformaciones de programas, en los encuentros con los estudiantes en cualquier lado tan válido como el aula. En la crítica al castigo-recompensa único argumento de un examen, por la producción del diálogo como proceso de aprendizaje. Prácticas universitarias irreverentes al derecho natural que nos ilustra. Corporeización de una memoria colectiva, proceso que rompe con una historia épica por historizaciones (Lewkowicz, 1996) inmanentes, creación de acontecimientos que diseñan devenires otros.

“El mundo es un virtual, una multiplicidad de relaciones y de acontecimientos que se expresan en agenciamientos colectivos de enunciación (en las almas) que crean lo posible. Lo posible no existe desde el comienzo.... sino que hace falta crearlo y deben cumplirse o efectuarse en agenciamientos maquínicos (en los cuerpos)” (Lazzarato, 1996)

Los desafíos son múltiples, pero los lineamientos (exigencias estéticas) en el plano teórico y en las intervenciones (ética política) de los intelectuales universitarios son ineludibles y deseables-deseantes.

Referencias Bibliográficas

Deleuze, Gilles (2004) *Deseo y Placer*. Alción Editora

en mano, desbaratan la mentira al crear una red informativa que fue más rápida que la comunicación de Aznar en conferencia de prensa. Los analistas políticos definen este acto comunicacional como una de las causas de la caída de el conservador Aznar.

¹⁵⁶ La tecnología en poder disperso. Una persona capta en su cámara de filmación una paliza que le dan dos policías norteamericanos a un negro. La grabación se divulga en la TV. Estalla una movilización en los Ángeles por los derechos de los negros y latinos.

- _____ (1990) ¿Qué es un Dispositivo? EN: *Michel Foucault: Filósofo*. Barcelona: Gedisa
- Foucault, Michel (1992) Del Poder de Soberanía al Poder sobre la Vida. Undécima Lección. En: *Genealogía del Racismo*. Montevideo: Nordan - Comunidad
- Irrazábal, Enrico (2006) Producción de una Universidad de Masas Globalizadas. En: Irrazábal, Enrico; Chávez, Jorge; Picos, Gabriel; Baroni, Cecilia; Prieto, Grisel; Freitas, Paribanú; Yañez, Gonzalo. *Acontecimiento 2. Historia y Subjetividad: Modos de Producción de Ficciones Universitarias*. Montevideo: Ediciones De la mancha y Argos.
- Lazzarato, Mauricio (2006) *Políticas del Acontecimiento*. Bs. As.: Tinta y Limón.
- Lewkowicz, Ignacio (1996) *¿A Qué Llamamos Historicidad?* Artículo en internet (s/d). Disponible en URL: www.estudiolewkowicz.com.ar
- Matoso, Elina (1998) *Imagen corporal. Los cuerpos de fin de siglo. Campo Grupal. Año 1. N° 3 Noviembre - Diciembre 1998*.

Cuerpo, norma y excepcionalidad

Luis Víctor Leopold

1.

Pavlovsky (1973) ha señalado que,

"La neurosis la padecemos y la elegimos. Existe un campo propicio, onírico, imaginario negativo, con olor a trauma, incesto, dolor, culpa, viejos placeres. Ahí nos empantanamos. (...) El Che transitó otros senderos; en su asma era habitado por sus personajes imaginarios negativos; padecía su asma, su gran encierro estaba en su pecho, pero ese mismo encierro llevaba dialécticamente la máxima necesidad de libertad, y sus ansias de libertad se proyectaban ferozmente en su imaginación positiva revolucionaria.

La Revolución era su camino elegido. El asma era su camino padecido. Dialéctica feroz asumida por un genio.

Padecemos y elegimos. Nos determinan y nos determinamos todos los días.

Hay momentos de libertad que negamos permanentemente. (...) La transformación de la fantasía (prerreflexiva) (imaginación negativa, zona donde somos padecidos por nuestros fantasmas-neurosis) en conciencia imaginativa (reflexiva), *imaginación creadora liberadora*, constituye el problema central."

La mención a Ernesto Guevara convoca inmediatamente a otros revolucionarios, no *famosos*, no tan *famosos*, que también transitan sus

propios senderos. Por qué referirnos entonces a quiénes seguramente tenían o tendrían dibujos, pinturas, fotografías de todos nosotros en sus ranchos, en sus mochilas, en sus recámaras? Más aún, decíamos antes revolucionarios y ahora "todos nosotros". La propuesta es promover el acercamiento.

Sin embargo, la presión heroica es muy fuerte y permítasenos un poco de épica modernista. Así, Eugenio Petit Muñoz (1970) señala en referencia a José Gervasio Artigas que sufre un

"...terrible reumatismo (...) desde 1803 (el que) aparece comprobado por varios certificados médicos, alguno de los cuales lo diagnostica de *"un entorpecimiento gral de todo el Cuerpo; como así mismo por una Edema havitual de las extremidades inferiores"*, en tanto que otro muestra sus dolencias *"manifestándose de peor Carácter hasta destruir su Contestura áCauandose su cohesión y dando fin a su exis"*." (sic)

Más de medio siglo más tarde, en la defensa de Paysandú, el general Leandro Gómez, con un puñado de mujeres y de hombres resiste durante treinta y tres días un sitio llevado a cabo por tres ejércitos, las acciones de cinco o seis equipos diplomáticos de distintas potencias, miles de hombres. De aquellos días escribe Mario Delgado Aparáin, en *No robarás las botas de los muertos* (2002), intercalando en la reconstrucción novelada de los hechos, momentos específicos de Leandro Gómez:

"...se recostó vestido en su cama y apenas cayó su cabeza en la almohada se durmió profundamente sin que siquiera la tos lo molestara (...).

(...) Apenas si tosió, una, dos veces, y luego salivó sin mirar entre sus propias botas (...)

(...) Luego, sin ningún miramiento, el General tosió con potencia y escupió como un viento su fuego rojo de tuberculosis en el suelo...".

Una primera aproximación, en todos estos casos, parece recoger que el cuerpo no le importó a ninguno de los referidos. Sin embargo, entendemos que no actuaban pese a su cuerpo, sino que eran su cuerpo y que este era también una construcción colectiva. Más precisamente, el cuerpo en cuestión era uno - el cuerpo de Guevara, el cuerpo de Artigas, el cuerpo de Gómez - y era colectivo - el cuerpo de la revolución latinoamericana y socialista, el cuerpo del pueblo oriental, el cuerpo de los sitiados en Paysandú-. Cada uno de ellos, entonces, cuerpo y parte de un cuerpo.

Estas referencias nos condujeron a pensar en los cuerpos *del gran Rechazo*, los cuerpos de la resistencia. En efecto, Marina Garcés (2005) recuerda que Foucault (1976) mostró lo que llamó "*una gran tecnología de doble faz*": la anatomopolítica del cuerpo humano, producida a partir del siglo XVII, que se construyó a partir del cuidado de la vida, concibiendo el hombre cuerpo y/u hombre máquina, educado y entrenado para su mejor desempeño individual; y la biopolítica de la población, a partir del siglo XVIII, que atiende, construcción de lo *colectivo* mediante, al cuerpo especie. Estas dos tecnologías se consolidaron definitivamente en el siglo XIX, articulándose, esto es, sin excluirse.

En este marco, "*el lugar del gran Rechazo - alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario*", Foucault *dixit*, ha adquirido en estos últimos dos siglos, como no podía ser de

otro modo, la modalidad de un enfrentamiento a las condiciones de existencia. Sujeto y colectivo, entrettejidos en su cotidianeidad, se han desenvuelto como uno y como parte de la especie. En estas condiciones el cuerpo ha sido y es "...un constructo subjetivo en sus dimensiones psíquicas, sociales, históricas y culturales. Por lo tanto, el propio cuerpo (...) comprenderá, además de la dimensión biológica (y al menos con el mismo estatuto de realidad que ella) dimensiones psíquicas, sociales, históricas y culturales." (Berriel, 2003: 20)

2.

En *Lo fantasmático social y lo imaginario grupal* (Pavlovsky, 1983), el autor recuerda el intento de caracterización de algunos acontecimientos en la clínica grupal durante los años 1976 y 1977 en Buenos Aires, que él mismo y Armando Bauleo emprendieron en el artículo *Psicoterapia en situaciones excepcionales* (1977). Se expone entonces como los grupos interiorizaban/interiorizan la situación social vivida, oficiando de "reguladores" y "censores". Se adaptaban/"adaptan" a la situación.

La referencia nos parece adecuada para pensar también en la situación por aquellos años en Uruguay, en Montevideo y en la mayoría de las capitales departamentales. Ahora bien, qué decir de los cuerpos en esos momentos?

Los cuerpos eran parte de un colectivo en el que convivían prácticas fascistas, el miedo a lo desconocido, las valentías inconcientes, las valentías concientes, las ignorancias, las esperanzas. Como fuera, el fascismo tenía una base social como para su existencia y una tan endeble como para venirse abajo ante la movilización democrática.

Partes del cuerpo dejaron de verse porque pasaron a la clandestinidad. Otras partes murieron, fueron torturadas, presas. Otras partes murieron pero no sabemos cómo ni dónde. Las mujeres comenzaron a trabajar más en el espacio público, las trabajadoras y trabajadores perdieron la mitad de su salario. Durante un tiempo, las fantasías pre-reflexivas dominaron, postergando el acceso a la conciencia reflexiva y creadora. Después, "el invierno fue de ellos, la primavera será nuestra". No era poca cosa vivir la primavera. Sólo que irremediablemente volvería - y volvió - el invierno.

La *excepcionalidad* recordada en los textos referidos, es una buena excusa para preguntar hoy, terminando el año 2005, si podemos atender a este presente y la *excepcionalidad* que se esconde detrás de la norma. Lejos estamos de desechar las diferencias entre el fascismo y la democracia burguesa, tanto como entre los modos que esta conformó hasta la ley de caducidad y la que se abrió a partir de entonces.¹⁵⁷

Hasta 1989 se vivió una variante de estado de grupo en fusión sartreano, pasando a una institucionalización a partir de entonces. La delimitación de los momentos históricos incluyen pequeños y *n* hitos, pero lo cierto es que 1989 implica el fin de una nueva excepcionalidad. El fascismo había señalado su excepcionalidad caracterizada por los momentos más sangrientos del terrorismo de Estado. Las masas populares, en el marco de un proyecto de acumulación iniciado a fines de los años cincuenta del siglo pasado, caracterizaron su excepcionalidad con una *psicología de masas* propia y singular, que incluyó un registro del cuerpo propio y colectivo como una máquina sumamente poderosa.

Sin embargo, los primeros años de democracia recuperada fueron

¹⁵⁷ La Ley de La Caducidad de la Pretensión Punitiva del Estado fue aprobada por el parlamento de Uruguay en 1986. Se interpuso en contra de ella un recurso de referéndum y el 16 de abril de 1989, uno de los días más tristes de nuestras vidas, fue mantenida por el voto de la mayoría de los uruguayos en plebiscito.

dando paso muy rápidamente a una democracia representativa cuasi pura, que incluyó a la enorme mayoría de las expresiones político partidarias. Una mención particular merece la consideración de la izquierda, que arribada al gobierno de Montevideo en 1989, consolidó un accionar gubernamental que fue absorbiendo a los llamados militantes sociales y políticos, incorporándolos a una lógica de gobierno partidario, tanto barrial como departamental. Esto es parte de la restauración de la teoría partidocrática de Pivel Devoto que Álvaro Rico endilgara a, entre otras, las prácticas de los politólogos en la post dictadura.

3.

Ahora bien ¿cuál es la *excepcionalidad* actual? ¿Cuál es la *psicología de masas* del presente? Cuáles son los cuerpos actuales? No nos alcanza con individualismo, anomia, fragmentación, tristeza. Más precisamente, cómo caracterizamos esta excepcionalidad?. Cómo caracterizamos esta psicología de masas?.

La excepcionalidad actual está constituida por el elemento central del biopoder: la defensa de la vida. No la vida, sino la vida. Suena raro, no? "No nos encontramos nosotros precisamente enredados en los tentáculos de un poder cuya estrategia consiste en gestionar nuestras vidas al tiempo que nos insta a vivir, a tomar las riendas de nuestras vidas para convertirlas en falsas aventuras?" (Garcés, 2004)

La defensa de la vida? La defensa de la vida de la especie, que es cada uno de nosotros, que es imprescindible para la existencia del imperio. Existe un modo que nos saque de esta trampa? Es decir, existe un modo que permita que podamos construir *el pueblo que nos falta?*. Yo aún no sé cómo.

4.

Releo lo anterior en el marco del trabajo final para la publicación. Converso con mi amigo Robert Pérez acerca de posibles derroteros del texto. Decido (¿) dejarlo así, agregando sólo algunas líneas. Pienso que para algunos de ustedes la propia noción de *pueblo* les es improductiva. En realidad me importa insistir machaconamente sobre las inconsistencias. Cómo se caracteriza nuestro gran encierro actual? Cómo trabajar con la relación entre elección y padecimiento? Cómo hacemos para ubicarnos en el producir liberador?

Referencias bibliográficas

- Berriel, Fernando (2003) *Imagen del cuerpo, modelos y emblemas identificadorios en los adultos mayores. Tesis de Maestría*. Mar del Plata: Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Mar del Plata. mat. mim..
- Delgado Aparain, M. (2002) *No robarás las botas de los muertos*. Montevideo: Alfaguara.
- Foucault, M. (1976) *Historia de la sexualidad. I - La voluntad de saber* España: Siglo XXI
- Garcés, M. (2005). "La vida como concepto político: una lectura de Foucault y Deleuze". *Athenea Digital*, 7, 87-104. Disponible en URL: <http://antalya.uab.es/athenea/num7/garces.pdf>.
- Pavlovsky, E (1983) "Lo fantasmático social y lo imaginario grupal". *Lo Grupal* N° 1, Abril de 1983. Buenos Aires: Búsqueda.
- (1973) "Los fantasmas en los grupos. La poesía en psicoterapia" En: Bauleo, A y otros (1975) "*Psicología y*

Sociología del grupo. Bs. As.: Fundamentos. Versión en Internet

en: <http://www.psicologiagrupal.cl/documentos/articulos/fango.htm>

(Citado en noviembre de 2006)

Pavlovsky, E.; Bauleo, A. (1977) "Psicoterapia en situaciones excepcionales". En *Contrainstitución y grupos*. Madrid: Fundamentos.

Petit Muñoz, E. (1970) *Artigas y la función pública: sesión solemne realizada el día 22 de setiembre de 1969*. Montevideo: JDM, Biblioteca.

Los Autores:

Bayce, Rafael. Diplomado en Desarrollo, Chile. Licenciado en Sociología, Uruguay. Maestría en Sociología, Brasil. Doctor en Sociología, Stanford, USA. Doctor en Ciencia Política, Brasil. Profesor Titular en Universidades de la República, Católica, ORT, UDE. Director del Instituto de Sociología Jurídica, Derecho, Universidad de la República, Uruguay. Profesor de Postgrado en Argentina, Brasil, Uruguay, USA. Premios Municipal y Nacional de Ensayo en Ciencias Sociales. Consultor Nacional e Internacional. Ha publicado ocho libros, el último en 2005. Más de 300 artículos y ponencias en congresos nacionales e internacionales. Primer Presidente de la Asociación de Sociólogos uruguayos. Premios al Mejor Comentarista Radial.

Berriel, Fernando. Psicólogo, egresado de la Universidad de la República. Psicoterapeuta. Ha desarrollado sus estudios de Maestría en Psicología Social en la Universidad Nacional de Mar del Plata. Es Profesor Adjunto efectivo investigador del Servicio de Psicología de la Vejez, donde ha estado a cargo de diversas investigaciones, especialmente en la temática del cuerpo. Se desempeña asimismo como el responsable de la Unidad de Apoyo a la Investigación de la Facultad de Psicología. Es autor de decenas de publicaciones en la temática del envejecimiento y afines. Ha compilado los trabajos que componen el libro Grupos y Sociedad de la editorial Nordan (2005).

De León, Nelson. Licenciado en Psicología (Facultad de Psicología, Udelar). Docente e investigador en la Facultad de Psicología. Candidato a Magíster en Salud Mental (Centro de Posgrado, INDE, Udelar). Trabajador

en el Campo de la Salud Mental Sub-sector público.

De Los Santos, Carmen. Psicóloga, Psicoterapeuta y Psicodramatista. Docente Universitaria. Restauradora de objetos de arte y bienes culturales.

De Lucca, Fernando. Licenciado en Psicología por la Facultad de Psicología de la Universidad de la República. Formación en Gestalt-terapia en el Centro de Estudios Gestalticos de Sao Paulo-BRASIL. Profesor de psicoterapia Gestaltica en la Facultad de Psicología (Universidad de la República) en 2° y 5° ciclo y en la Universidad Católica del Uruguay (UCUDAL) en 4° año. Formación en Psicología Simbólica de C.G.Jung. Formación en Budismo Tibetano con Arnaud Maitland - Bs.As. y EU. Coordinador de Grupos y participación en Congresos en Sao Paulo, Curitiba, Florianópolis, Buenos Aires, Bariloche, Santiago de Chile. Formación en Eneagrama con el Dr. Claudio Naranjo (desde 1993) y colaborador en los trabajos SAT (Brasil y España) entre 1996 y 2000.

Eira Charquero, Gabriel. Es Profesor Adjunto del Área de Psicología Social, Asistente Docente de Taller de 1er Ciclo y del Servicio Social-Comunitario de Atención Psicológica de la Facultad de Psicología de la Universidad de la República (UdelaR). Ha participado en numerosos trabajos de colaboración e intercambio académico con otros Servicios de la UdelaR y otras Universidades y organizaciones académicas de Brasil, España, Italia, Francia y México. Docente en diversos cursos para graduados de Uruguay y Brasil. Ha colaborado activamente con distintas publicaciones tanto académicas como de divulgación, en Uruguay, Ecuador y México. Es autor de varios libros. Coordinador del Equipo Socio Sanitario

del Programa "Noches de Consumo Cuidado en la Ciudad Vieja". Programa de Reducción de Riesgos y Daños Asociados al consumo de drogas (UdelaR - Secretaría Nacional de Drogas - IMM - El Abrojo). En el campo de la Investigación ha priorizado una línea relacionada con la producción de sentido y significación, estudiando las diversas estrategias de semiotización comprometidas en las prácticas humanas.

Giorgi, Víctor. Psicólogo. Profesor Titular del Área Salud de la Facultad de Psicología de la Universidad de la República. Ex- Decano de la Facultad de la Psicología. Investigador. Autor de diversos libros, artículos y ponencias. Presidente del Instituto del Niño y del Adolescente del Uruguay (INAU).

Kaminsky, Gregorio. Profesor-investigador de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Director de la Licenciatura en Seguridad Ciudadana de la Universidad Nacional de Lanús.

Irrazábal Juanicotenea, Enrico. Psicólogo egresado del Instituto de Psicología de la Universidad de la República en 1993. Formación en Psicología Social en Centro de Investigación, Formación y Asistencia en Psicología Social y Grupal, "Enrique Pichón Riviére" (CIFA). Cursó la Maestría en Psicología Social, Desarrollo Organizacional, en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina. Profesor Adjunto, Encargado del Curso Universidad e Historia de la Psicología en el Uruguay y Asistente del Área de Psicología Social en la Facultad de Psicología, UDELAR. Investigador en temáticas vinculadas a los Dispositivos de Seguridad y Clínica y Producción de Subjetividad en la 2ª Generación, en la Facultad de Psicología. Docente del Centro de

Formación y Estudios del INAC. Psicólogo Clínico de adolescentes, adultos y familia. Psicólogo Institucional en organizaciones educativas. Asesor Institucional de la Dirección General de Educación del Ministerio de Educación y Cultura en el Centro de Diseño Industrial del Uruguay (CDI), desde el 2005. Miembro de órganos de cogobierno de la Udelar desde 1988.

Gonçalvez Boggio, Luis: Psicólogo. Docente Universitario de Psicología Social, Psicoterapia Corporal y Bioenergética en la Facultad de Psicología de la Universidad de la República. Miembro Didacta del Taller de Estudios y Análisis Bioenergético (TEAB / Montevideo). Docente invitado del Departamento Reichiano del Instituto Sedes Sapientiae (SP/Brasil). Especializado en Psicología Social, Análisis Bioenergético, Análisis Reichiano y Psicotraumatología contemporánea (EMDR, EFT, TFT, TIR, TIC, etc.). Entre otros textos clínicos, es autor de los libros: *Los cuerpos invisibles*, Multiplicidades, Montevideo, 1996; *Análisis bioenergético. Devenires corporales de la clínica y de la pedagogía*. CEUP, Montevideo, 1997; *Arqueología del Cuerpo*. TEAB, Montevideo, 1999.

Landeira, Ricardo. Psicoanalista.

Lans, Alfonso. Es Psicoterapeuta y Esquizoanalista, Docente e Investigador de la Facultad de Psicología de la Universidad de la República. Fundador y Director del Centro Félix Guattari de Montevideo. Como Autor destacan las obras: *Subjetividad y Transformación Social*(1995); *Cuerpo e imagen* (1996); *Comunidad: Clínica y complejidad* (1999) y *Esquizoanálisis* (2003), además de colaborar en diversos libros colectivos en Uruguay y España.

Leopold, Luis Víctor. Psicólogo. Profesor Adjunto del Servicio de Psicología de la Vejez y Profesor Titular del Área de Psicología del Trabajo y sus Organizaciones, Facultad de Psicología, Universidad de la República, Uruguay. Cursó la Maestría en Administración de Servicios de Salud (Hospital de Clínicas Dr. Manuel Quintela, UDELAR). Master en Gerontología Social (Universidad Autónoma de Madrid - versión iberoamericana).

Lladó Olivera, Mónica Sandra. Licenciada en Psicología. Prof. Adj. del Servicio de Psicología de la Vejez, Facultad de Psicología de la Universidad de la República (UDELAR). Psicóloga de la Unidad de Psicología del Centro de Asistencia del Sindicato Médico del Uruguay. Maestranda de Antropología de la Cuenca del Plata de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UDELAR.

Netto, Clara. Licenciada en Filosofía, egresada de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República. Analista Institucional, Psicodramatista y Educadora Popular. Prof. Adj. Del Área de Salud de Facultad de Psicología, Universidad de la República

Núñez, Sandino. Nació en Tacuarembó, Uruguay, en 1961. Es Licenciado en Filosofía. Se ha especializado y ejercido la docencia en las áreas de filosofía del lenguaje, discurso y epistemología. Es escritor, ensayista y docente. También es músico y dibujante, aunque ejerce solamente para su propio disfrute. Ha escrito libros y artículos, especializados o periodísticos, académicos o críticos. Entre otros: *Algunos problemas de*

las disciplinas sociales después del estructuralismo, con Ruben Tani, Ed. CEADU, Montevideo, 1992; *Por qué me has abandonado. El psicoanálisis y el fin de la sociedad patriarcal*, con Daniel Gil, Ed. Trilce, Montevideo, 2002; *Lo sublime y lo obscuro. Geopolítica de la subjetividad*. Libros del Zorzal, Bs.As, 2005; *Disneywar*, Lapzus, Montevideo, 2006. Dirigió el suplemento de crítica cultural *La República de Platón* (1993-1995). Actualmente trata de sostener una mirada crítica con relación a la cultura del posmocalismo y trabaja temas vinculados a la subjetividad y a los procedimientos políticos de didáctica subjetivante.

Pastorino, Magalí. Nació en Montevideo, en 1973. Es Licenciada en Artes Plásticas y Visuales del Instituto Escuela Nacional de Bellas Artes, Universidad de la República (UdelaR), donde actualmente participa en el equipo docente de la Cátedra del Primer Período de Estudios. Integra grupos académicos abocados al estudio de las prácticas y enunciados estéticos en las artes visuales locales y regionales contemporáneas, particularmente los relativos al campo de la subjetividad. Su actividad artística se centra en éstas cuestiones. Participa como Investigadora Asociada, en el equipo de trabajo de la Cátedra Libre de Arte y Psicología en la Facultad de Psicología, UdelaR.

Pérez Fernández, Robert. Nació en Montevideo, en mayo de 1961. Es Psicólogo, egresado de la Universidad de la República (UdelaR) y cursó la Maestría en Salud Mental. Es Psicoterapeuta de adultos, parejas y familias. En el ámbito sociocomunitario trabaja con personas y colectivos en situación de extrema vulnerabilidad social. Es Profesor Adjunto Efectivo en el Servicio de Psicología de la Vejez de la Facultad de Psicología, UdelaR, responsable de la "Clínica Psicológica de Trastornos

Cognitivos". Investigador de la UdelaR. Fundador y ex coordinador de la Red Temática sobre Envejecimiento y Vejez. Coautor y coordinador de diferentes proyectos de Extensión Universitaria. Ha publicado diversos trabajos científicos y de divulgación en el ámbito nacional e internacional.

Raggio, Alejandro. Licenciado en Psicología (Facultad de Psicología - Universidad de la República). Psicólogo Social. Maestrando en Antropología, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República. Profesor Agregado del Área de Psicología Social y Profesor Adjunto del Servicio Social-Comunitario de Atención Psicológica, Facultad de Psicología de la Universidad de la República. Investigador en el campo de los fenómenos institucionales y comunitarios, especialmente en aquellos vinculados a la problemática de los modos de subjetivación en la actualidad, caracterizada por reorganizaciones del campo social en directa asociación con los procesos de regionalización y globalización.

Rodríguez, Alicia. Es Psicóloga, egresada de la Universidad de la República. Cursó estudios de Maestría en Psicología Social Comunitaria en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Profesora Agregada, Grado 4 en el Área de Salud de la Facultad de Psicología, Universidad de la República. Ha investigado en el área de la Psicología Comunitaria y cuenta con una amplia trayectoria profesional en organizaciones, tanto públicas como privadas, en el desarrollo de intervenciones comunitarias y en tareas de asesoramiento y consultoría en el nivel de la gestión y el diseño de políticas sociales. Ha escrito y publicado numerosos artículos vinculados a la Psicología Comunitaria.

Rodríguez Nebot, Joaquín. Lic. en Psicología, Universidad de la República (UDELAR). Psicólogo Social (Buenos Aires, Argentina). Psicoterapeuta. Miembro Fundador y director académico del Taller de Análisis Institucional y Grupo Operativo (TAIGO). México - Uruguay). Docente y Miembro del Staff de FUNDARED, Buenos Aires Argentina.

Es autor de los siguientes libros: - *Multiplicidad y Subjetividad*, 1994, Ed. Nordan, Montevideo; - *En la Frontera: Trabajos de Psicoanálisis y Socioanálisis*, 1995, Ed. Multiplicidades, Montevideo; - *Clínica Móvil: El Socioanálisis y la Red*, 2004, Ed. Psicolibros, Montevideo. Junto al Dr. José Portillo, ha compilado los Libros: - *La Medicalización de la Sociedad*, 1995, Ed. Nordan, Montevideo; - *Vida Cotidiana y medios masivos de comunicación*, 1996, Ed. Multiplicidades, Montevideo; - *La Expropiación de la Salud*, 2005, Ed. Nordan, Montevideo; - *Las Otras Medicinas*, 2006, Ed. Instituto Goethe, Montevideo.

Rodríguez Jiménez, Raumar. Profesor de Educación Física egresado del Instituto Superior de Educación Física. Estudiante avanzado de la licenciatura en Ciencias de la Educación de FHCE-Universidad de la República. Se ha desempeñado como docente en el área de la educación física a nivel inicial, primario y medio. Desde 1996 es docente del Instituto Superior de Educación Física, en el área Ciencias de la Educación. Desde 2001, Ayudante del Departamento de Economía y Sociología de la Educación, Área Ciencias de la Educación, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República. Actualmente es director del Dpto. de Investigación del ISEF, donde desarrolla la línea de investigación denominada *Cuerpo y Pedagogía*.

Tato, Gladys. Es médica, psiquiatra y psicoanalista. Es miembro asociado y docente adjunto de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. Miembro de la Federación Psicoanalítica de América Latina y de la International Psychoanalytical Association. Desarrolló actividades de docencia y supervisión en la Asociación Uruguaya de Psicoterapia Psicoanalítica. En el año 1991 fundó el Centro Médico Psicoanalítico - CEMEPSI, siendo la presidenta de la Asociación Civil, la directora del Instituto de formación y de la Clínica que lleva su nombre. En 1998 obtuvo la mención al primer premio de la Sociedad de Psicología Médica. Publicó en 1999 *"Cuando el cuerpo habla. Enfoque psicosomático del enfermar"*, y en el 2006 *"Mensajes del Cuerpo. Enfoque psicosomático del enfermar"*, ambas por Ediciones Trilce. Su actividad es objeto de trabajos, cursos y conferencias en los que aborda temáticas de su especialidad.