

Colección



Doctoral

El cuerpo en el siglo XXI

Aproximaciones heterodoxas
desde América Latina

Juan Fernando Cáceres
Carlos Olivier
Alejandra Olvera
Ronald Céspedes
(compiladores)

LÍNEA DE
INVESTIGACIÓN:
ESTUDIOS
CULTURALES
DE LAS ARTES



UNIVERSIDAD DISTRITAL
FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS



Facultad
de Artes-ASAB

El cuerpo en el siglo XXI

Aproximaciones heterodoxas desde América Latina

Juan Fernando Cáceres
Carlos Olivier
Alejandra Olvera
Ronald Céspedes
(compiladores)



UNIVERSIDAD DISTRITAL
FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS



Facultad
de Artes-ASAB



UNIVERSIDAD DISTRITAL
FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS



El cuerpo en el siglo XXI : aproximaciones heterodoxas desde América Latina / Juan Fernando Cáceres, Carlos Olivier, Alejandra Olvera, Ronald Céspedes (compiladores). -- 1a ed. -- Bogotá : Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2021. p. 242.- (Colección doctoral)

Incluye referencias bibliográficas al final de cada capítulo.

ISBN 978-958-787-281-1 (impreso) -- 978-958-787-282-8 (digital)

1. Cuerpo humano - Ensayos, conferencias, etc. I. Cáceres, Juan Fernando, comp. II. Olivier Toledo, Carlos, comp. III. Olvera, Alejandra, comp. IV. Céspedes, Ronald, comp. V. Serie

CDD: 128.6 ed. 23

CO-BoBN- a1078010

© Universidad Distrital Francisco José de Caldas

© Facultad de Artes ASAB

© Juan Fernando Cáceres

© Carlos Olivier

© Alejandra Olvera

© Ronald Céspedes, Ángela Piñeros, Marta Bustos, José David Arias Peñuela, Alexandra González Álvarez, Adriana Patricia Guio Vega, Emilia Larraondo Franco, Aura Angélica Rodríguez Silva, Miguel Ángel López Martínez, Carlos Olivier Toledo, Óscar Rojas González, Sandra María Ortega Garzón, Felipe Andrés Amaya Ríos, Julieth Natalia Castelblanco Montañez, Parsifal David Plazas Forero, Francisco Urtubia Arancibia, Leidy Yolima Martínez Molina, Christian Rincón, Atzin Batres Gaytán, Yolanda Hernández Peña, Nohora Aydée Ramírez Sánchez, Andrea Carolina Urrutia Gómez, Vladimir Alejandro Ariza Montañez, Hermann Omar Amaya Velasco, Jorge E. Moreno, Iván D. Pinzón.

ISBN edición digital: 978-958-787-282-8

ISBN edición impresa: 978-958-787-281-1

Primera edición. Bogotá, julio de 2021

Diseño, diagramación, corrección de estilo e impresión
Buenos y Creativos S.A.S.

Fotografía: Autores varios

Preparación Editorial

Doctorado en Estudios Artísticos

Dirección: Calle 13 No. 31-75 Sede Aduanilla de Paiba – Edificio Casa Zhar, 2 piso.

Teléfonos: (057) (1) 3239300 ext. Ext: 6640 / 6641

E-mail: doctoradoartes@udistrital.edu.co

Todos los derechos reservados. Esta obra no puede ser reproducida sin el permiso previo por escrito de los editores.

Impreso y hecho en Colombia

Printed and made in Colombia

**Este libro se publica previa evaluación de pares:
Dos pares externos y un par interno de la institución.**

Tabla de contenido

Presentación	9
Primera parte. Cuerpos y ciudades	13
Corporeidad ritual, entre el territorio ancestral y la ciudad	14
<i>Ángela Piñeros</i>	
El cuerpo de la ciudad y las vidas cotidianas en Bogotá	21
<i>Marta Bustos</i>	
Ñeritudes gótico-tropicales	31
<i>José David Arias Peñuela</i>	
Segunda parte. Cuerpos y configuraciones sociales	43
Vida resonante. Voces que transitan de lo íntimo a lo público	44
<i>Alexandra González Álvarez, Adriana Patricia Guio Vega, Emilia Larraondo Franco</i>	
Escuela y configuración corporal	56
<i>Laura Angélica Rodríguez Silva</i>	
Miradas y usos del cuerpo: una narrativa del cuerpo en los inicios de la cultura occidental. de la antigua Grecia al judeocristianismo	64
<i>Miguel Ángel López Martínez</i>	
Cuerpo y exclusión social. En torno a la discriminación corporal en el siglo XXI	78
<i>Carlos Olivier Toledo</i>	
Tercera parte. Cuerpos puestos en escena	95
Técnicas monstruosas. La estandarización del movimiento danzado	96
<i>Óscar Rojas González</i>	
Geografías del cuerpo híbrido en las representaciones del teatro colombiano contemporáneo	101
<i>Sandra María Ortega Garzón</i>	
Visto desde arriba. ¿Cómo pueden incidir en la perspectiva del cuerpo y su relación con el entorno los dispositivos que ponen al observador en una vista superior?	110
<i>Felipe Andrés Amaya Ríos y Julieth Natalia Castelblanco Montañez</i>	

Jugrafía: procesos de un ejercicio coreográfico sobre relaciones familiares que comenzó jugando en la Universidad de Artes de Nanjing (NUA) <i>Parsifal David Plazas Forero</i>	118
Tensiones documentales: apuntes sobre una exploración corporal del dolor <i>Francisco Urtubia Arancibia</i>	129
Cuarta parte. Cuerpos y géneros	143
El cuerpo trans como potencia creativa: prácticas no violentas de resistencia <i>Leidy Yolima Martínez Molina</i>	144
Estética política de la diferencia sexual en Colombia <i>Christian Rincón</i>	152
Ser “verdaderamente mujer” para ser mujer <i>Atzin Batres Gaytán</i>	162
Quinta parte. Cuerpos y salud	177
El cuerpo del otro. Vida, enfermedad y muerte. <i>Yolanda Hernández Peña y Nohora Aydée Ramírez Sánchez</i>	178
Saberes sobre el cuerpo y la belleza en la venta formal y aplicación de maquillaje en Ciudad de México <i>Andrea Carolina Urrutia Gómez</i>	191
Estrategias de promoción y prevención frente al zika: cuerpo, mujer y subjetividad <i>Vladimir Alejandro Ariza Montañez</i>	205
Sexta parte. Cuerpos, tecnología y virtualidad	217
El cuerpo cyborg en <i>RoboCop</i> (1987) de Paul Verhoeven. Aproximaciones intertextuales <i>Hermann Omar Amaya Velasco</i>	218
El estudio del cuerpo desde el enfoque de la realidad virtual y la actividad física en población en situación de discapacidad <i>Jorge E. Moreno e Iván D. Pinzón</i>	229

Presentación

Juan Fernando Cáceres

La mirada sobre el cuerpo en Latinoamérica está atravesada históricamente por el proyecto estético colonial de Occidente. Los cuerpos en nuestro continente han sido demarcados y segregados, negándoles toda posibilidad de resonancia y representación. Este ejercicio de deshumanización nos ha desplazado hacia el margen, más allá de las cartografías posibles del conocimiento instaurado. El monstruo nativo latinoamericano, a partir de la mirada eurocentrista, está contenido en cuerpos racializados, desclasados, ignorantes, subordinados y, también, pendientes de ser evangelizados. Esa jerarquía de los cuerpos es también atravesada por jerarquías subjetivas que buscan el sometimiento de la naturaleza, de los territorios y, de paso, del otro.

Sin embargo, el lugar central de la resistencia contra todo sistema (y el colonial en este caso) es el cuerpo, la corporeidad. Se necesita pensar y repensar su liberación. El cuerpo es fundamental para la comprensión de lo que somos, es por ello que en América Latina este es un asunto de orden político. Nuestras corporeidades discontinuas, incoherentes y en conflicto son pertinentes para la dialogicidad que apunta hacia lo polifónico y multivocal, lo interaccional y colectivo. Hablamos entonces de una corpopolítica que se enfrenta a la asomática de la estética moderna, reclamando el retorno a la dermis. Ante la separación del cuerpo y la razón instalada por la modernidad, abogamos por una incorporación que no sea controlada por la razón.

Los aportes a la construcción de conocimiento, saber y pensamiento se nos presentan como una pluralidad de formas que se manifiestan desde lo sensible, una vez se ha roto la dependencia investigador/objeto de estudio y se han propuesto en su lugar modos de relación, modos no violentos que vinculan la creación, la investigación, la conversa, la escucha, la sanación, el hacer y el sentir. Tenemos la oportunidad de ser creadores de alternativas, al margen de la modernidad misma pero inmersos en el mundo, reconociendo en el cuerpo no un canal, sino un medio que interviene y que a su vez es intervenido. El cuerpo es el primer lugar de resistencia y de subversión.

¿Cómo poner, entonces, el cuerpo en una investigación? ¿Cómo exponerlo? Este libro reúne productos de investigación que, desde diferentes enfoques y

disciplinas, abordan el cuerpo y las corporeidades y su lugar en nuestro continente. La manera como nos pensamos desde América Latina se traduce en una voz colectiva producto de una experiencia y no de un simple enunciado esencializante. Más allá de una cartografía de experiencias investigativas, podemos hablar de un abanico de vectorizaciones y flujos que evidencian las maneras como, en el orden de lo corpóreo, somos afectados. A pesar de que no toda consciencia corporal puede ser verbalizada de manera coherente, podemos ver a través de los diferentes capítulos indicios de las maneras como el cuerpo y las corporeidades ayudan a definir lo que somos como latinoamericanos.

El libro titula *El cuerpo en el siglo XXI. Aproximaciones heterodoxas desde América Latina*, respondiendo al proyecto que vienen realizando en red docentes investigadores de la Facultad de Estudios Superiores Iztacala de la Universidad Nacional Autónoma de México, la Facultad Popular de Bellas Artes de la Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo, la Facultad de Artes-ASAB de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas y la Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca. Además de esta publicación, el proyecto lleva en su haber la realización, hasta 2020, de diez congresos internacionales, los cuales han reunido notables investigadores y creadores de la región, provenientes de diferentes campos de estudio y cuyo foco de indagación es el cuerpo, lo que pone en evidencia la relevancia de este como objeto y medio de estudio en la actualidad.

Primera parte.
Cuerpos y ciudades

Corporeidad ritual: entre el territorio ancestral y la ciudad

Ángela Piñeros¹

Un grupo de los pueblos indígenas amazónicos asentados en Bogotá, actualmente se encuentra en un proceso permanente de reconfiguración de su realidad en un contexto completamente distinto al que les era natural y lo que era natural es completamente desconocido para algunos de los niños, jóvenes y adultos que han estado siempre fuera de su territorio. Saben que son indígenas y que pertenecen a una comunidad, pero, por su conexión familiar, algunos desconocen muchas cosas de su cultura ancestral y un grupo de mayores, adultos y también jóvenes buscan mantener viva su cultura desde la ritualidad de su danzar y cantar, así como desde la remembranza de sus historias, alimentación y prácticas propias.

En este contexto, se hace necesario desarrollar una reflexión por la manera como esta comunidad indígena viene habitando la ciudad y de qué manera la ritualidad y la búsqueda por nuevas maneras de permanencia en sus hábitos culturales son la forma de estar y pervivir fuera de su contexto territorial.

El rito se define como una ceremonia o una costumbre, así como una serie de acciones que tienen valor simbólico y que se basan en alguna creencia; por otro lado, el origen etimológico de la palabra rito se asocia con la palabra *ritus* que significa “orden establecido”, del mismo modo, formas griegas asociadas a la palabra rito como *artus* que significa “ordenanza”, *ararisko* que significa “armonizar” o “adaptar”, y *arthmon* que se relaciona con “vínculo” o “unión” (Segalen, 2005, p. 13).

Aparecen, entonces, unos significados que amplían y diversifican el concepto de ritual, que se conectan con la posibilidad de multiplicidad de significados que puede tener el término y más aún desde una mirada contemporánea, lo cual alimenta el desarrollo del presente análisis.

No obstante, el significado del ritual en comunidades indígenas no se narra de un modo fragmentado, sino que hace parte de los quehaceres cotidianos y de la manera como se significa y se simboliza la vida, los alimentos y en general el funcionamiento de la vida, como lo expresa la abuela Okaina Paola Attama², quien expresa que la ritualidad aparece en diversos momentos cotidianos, así como en los momentos de danzar y cantar para encontrarse a compartir y recordar sus mitos e historias.

Por otro lado, desde el lenguaje teatral se encuentra en algunos autores la relación directa entre el rito y el teatro, encontrándose la asociación inicial de

1 Actriz y pedagoga. Licenciada en Artes Escénicas de la Universidad Pedagógica Nacional. Estudiante de la Maestría en Estudios Artísticos de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

2 Lideresa y abuela sabedora de la etnia okaina, que desarrolla procesos de recuperación cultural de los pueblos amazónicos en la Casa de Pensamiento Indígena en Bogotá.

la tragedia griega que parte de los ritos dionisiacos y de ditirambo en sus mitos e historias, sus ritos o formas de representación. Del mismo modo, aparecen autores teatrales como Antonin Artaud³ y Jerzy Grotowski⁴, quienes siempre buscaron una reconexión con el ritual, como menciona Patrice Pavis (1980) en su diccionario:

Artaud no es sino la cristalización más pura del regreso a las fuentes del acontecimiento teatral, él restablece la tradición con el orden inmutable del rito y de la ceremonia. En Grotowski muchas puestas en escena se transforman en una “misa en escena”, rito de sacrificio del actor, paso a un estado de conciencia superior. (p. 431)

Del mismo modo, tomaré una de las definiciones planteadas por el director y creador teatral colombiano Juan Monsalve (1995) sobre el ritual:

El ritual es fuente de un saber en el que los hombres han confrontado su experiencia desde tiempos remotos y ofrece visiones que revelan el sentido y significado profundo de la vida, más allá de la experiencia cotidiana, más allá de la historia. (p. 52)

Encuentro entonces diferencias entre la exaltación que dan los autores teatrales al ritual, quizá desde el lugar de la fascinación y la forma como las comunidades con quienes estoy dialogando, lo conciben, aunque no es el tema central de este capítulo es un elemento que emerge para su indagación y profundización en el desarrollo de mi proyecto de investigación, en relación con las diversas nociones de la palabra y sus interpretaciones desde la mirada teatral que está construida hasta el momento, punto en el que podré establecer una propuesta diferenciada, teniendo en cuenta que mi planteamiento busca la construcción de un diálogo intercorporal entre la mirada de mi corporeidad escénica y la corporeidad ritual de una comunidad fuera de su territorio, condición que ha generado otras dinámicas de ritualidad que enunciaré más adelante en el presente escrito.

En este sentido, es importante determinar que el ritual al que me estoy acercando no es una “fuente originaria” en el sentido que Artaud, Grotowski y hasta Monsalve refieren en sus textos, sino es un ritual situado en unas condiciones contextuales específicas, que generan una dislocación de la práctica y plantean otras características nuevas o distintas. Aquí me parece importante cruzar la noción del investigador colombiano Adolfo Albán Achinte (2013) sobre los espacios de reexistencia cultural de comunidades indígenas y afro como campos para la creación humana:

3 Antonin Artaud (1896-1948), actor, director y escritor francés. Propuso premisas vanguardistas para su tiempo en la relación rito y teatro en libros como *El teatro y su doble*.

4 Jerzy Grotowski (1933-1999), actor y director de teatro polaco. Propuso un teatro basado en la corporalidad del actor. Su teoría y práctica se desarrolla en libros como *Hacia un teatro pobre*.

El acto creador es pedagogía de la existencia, en tanto y en cuanto debe desatar los nudos que la narrativa occidental afincó en cada uno de nosotros. Crear o ser creativos no es más que hurgar en las profundidades de nuestro propio ser desde donde afloran realidades que nos interpelan e interpelan nuestras propias realidades; es darnos la oportunidad de dejar descansar la rutina para enfrentar el hecho de permitirle a la imaginación que se pronuncie a favor de nuestra propia subjetividad. (p. 450)

Entendiéndose aquí la práctica cultural y ritual como creación de formas para la reconstrucción intersubjetiva, siendo la expresión cultural y artística una forma de resignificar y reinterpretar la existencia, propone entonces Achinte una pregunta que considero fundamental y se conecta con mi búsqueda: “¿qué significa la producción artística de estas comunidades y/o sujetos étnicos en la actualidad, atendiendo al hecho de que históricamente han sido estigmatizados, folclorizados y exotizados?” (Achinte, 2013, p. 452). En esta pregunta encuentro la conexión con uno de los elementos que deseo plantear y es la implicación o sentido de las prácticas rituales y culturales de comunidades amazónicas, que han sido sacadas de sus contextos territoriales con las tensiones e imposibilidades de ser en la ciudad y las necesidades de adaptación que se producen.

Así lo narra la abuela Paola Attama en una de nuestras conversaciones⁵, en la que me cuenta de las dificultades para llegar a Bogotá y de las causas de su llegada, debido al desplazamiento forzado que causó la muerte de su esposo y de uno de sus hijos, los diversos tránsitos y traslados que tuvo que realizar, algunos de los cuales refiere no acordarse bien, manifiesta haber estado muy mal y con la memoria perdida en un lapso de tiempo para finalmente establecerse en el centro de Bogotá; también narra cómo los encuentros con compañeros venidos también de La Chorrera y de diversas zonas del Amazonas colombiano han sido fundamentales para rehacerse como persona y como indígena, consciente de la vertiginosa desaparición de su etnia okaina y de la mezcla de lenguas y prácticas de otras etnias amazónicas como lo son los uitoto o murui muina, los bora, los muinane, entre otros; cambios y mixturas que ha debido sostener en este proceso en el que se ha convertido en líder por su saber ancestral y específicamente ritual ya que es quien conoce y domina de manera más clara diversos cantos y rituales, todo esto como una manera de reexistir y de empoderamiento de la existencia en el aquí y el ahora.

De modo que en las narraciones de Paola Attama se enuncia la noción de un cuerpo que ha estado en riesgo de desaparecer, como lo ha estado su cultura desde el desarraigo del territorio y cómo su vida se ha reconstruido a través del ritual y de las diversas prácticas colectivas que reestructuran una noción dislocada de la territorialidad y así de la ritualidad. Aquí la corporeidad

5 Conversaciones en encuentros, en abril de 2019.

adquiere un *bios*⁶ a partir de unas maneras de vivir el cuerpo y habitarlo desde la reconstrucción colectiva.

Encuentro, entonces, una reelaboración de narrativas para lo que traigo enunciados del sociólogo e investigador jamaquino Stuart Hall (2003), quien plantea el concepto de diáspora y de la reconstrucción de identidades desde la dislocación:

Muchos sienten que el hogar ha cambiado más allá de la posibilidad de reconocimiento, a lo mejor se trata más de una cuestión de buscar estar en casa, aquí, en el único tiempo y contexto que tenemos. Nuestra gente no puede vivir sin esperanza. Nuestras sociedades se componen no de uno sino de muchos pueblos. Sus orígenes no son únicos sino diversos. Aquellos a quienes les pertenecía originalmente la tierra perecieron en su mayoría hace tiempo. La tierra no puede ser sagrada porque fue violada, no vacía sino vaciada. Todos los que están aquí originalmente pertenecían a algún otro lado. Lejos de estar en relación de continuidad con nuestro pasado, nuestra relación con la historia está marcada por los más horribles, violentos, abruptos y desgarradores quiebres. (p. 478)

Estos enunciados de Hall están enmarcados en la experiencia de las comunidades afro y sus procesos de adaptación en múltiples territorios, pero considero que se asemeja mucho a la experiencia de las comunidades en condición de desplazamiento forzado, en particular a la población indígena con la que estoy interactuando en el proceso de esta indagación y con la que me conecto en medio de la crisis que a veces me acompaña sobre cómo se habita mi “ser colombiana”, que a la vez es crisis de ellos en su búsqueda permanente de reconstruir su identidad desde la recuperación de la memoria cultural.

De modo que lo que sucede en la Casa de Pensamiento Indígena del centro de Bogotá no es exactamente igual a un ritual primigenio original, sino que es la construcción de un nuevo ritual con mixtura de prácticas en cuanto al movimiento y al canto de las diversas familias amazónicas, pero manteniendo mitos e historias que son comunes entre las etnias, se estructura una mezcla de prácticas de quienes se identifican similares o parecidos, al menos por territorialidad, entre ellos, los diversos grupos étnicos de quienes se autodenominan okaina, murui muina o uitoto, muinane y bora.

En el estado actual de mi diálogo con la comunidad puedo describir algunos elementos que, desde mi concepción, hacen parte de aquella “dislocación” de la práctica ritual. Para empezar aparece el hecho básico de no tener maloca, esto es un elemento fundamental en la práctica ritual ya que la maloca da lugares a las personas y a las acciones, además de roles específicos, momentos, atmósfera de intimidad, el calor del fogón y de los alimentos que se encuentra en un lugar específico, entre otros, se puede plantar la noción de espacialidad

⁶ Se relaciona la noción de *bios* asociado al concepto de *bios* escénico desde la antropología teatral como un estado de presencia viva y total de la corporeidad.

como una variable que porta dislocación; al no tener la maloca la práctica adquiere lugar de representación e invita a otros a observar y verla como “presentación” de lo que ellos son como etnia, de hecho existen varias entidades que los invitan para que hagan presentación de sus “danzas”, como eso, como “danzas” y es una circunstancia que los mercantiliza y vuelve exóticos, pero que, desafortunadamente, se convierte en una fuente de ingresos en medio de la precariedad que algunos padecen.

De este modo, es una circunstancia que se presenta como tensión a cerca de los “para qué” les está sirviendo la ritualidad en la ciudad y cómo algunos de ellos han decidido conscientemente entrar en los juegos que les proponen las instituciones desde la construcción de autorrepresentaciones que funcionan además como estrategia de ingreso económico, pero a la vez sus claridades y pugnas internas por la recuperación y respeto de sus prácticas rituales como elemento que los identifique con un sentido espiritual y trascendente de la existencia.

Aquí la noción de espiritualidad es fundamental para comprender la importancia de la permanencia de prácticas y de la presencia de su territorio en la corporeidad, siendo el cuerpo el portador de la noción de territorialidad perdida materialmente, pero conservada por medio de una reafirmación individual y colectiva constante.

Como otro hallazgo de la dislocación aparecen las fases o momentos que componen los encuentros de la comunidad en la Casa de Pensamiento, inicialmente de orden organizativo en relación con las actividades y proyectos que se plantea desarrollar, así como de conversación y compartir del pensamiento ancestral, lo cual está relacionado con la recuperación y uso de la lengua, la enseñanza a las nuevas generaciones, en la que ha sido necesario el establecimiento del “uitoto” como manera común de autorrepresentarse y ser reconocidos institucionalmente, ya que cada etnia amazónica tiene sus particularidades, no solo culturales sino también de lenguaje diversas, pero además usar la expresión uitoto, que es rastro de la colonia ya que el nombre ancestral es murui muina y lleva a pensar en las formas de reconocimiento en relación con las políticas y las instituciones.

Paola Attama cumple un papel fundamental ya que ella busca enseñar elementos de su lengua okaina (en extinción) y mixturarlos con el murui muina. Es muy interesante detectar que debido a sus desplazamientos ha tenido que aprender diversos dialectos lo que le permite ser puente entre varias etnias. Todas las reuniones tienen el momento de la palabra y el pensamiento propio y siempre tienen un momento ritual o de encuentro corpo-vocal, donde danzan y cantan e invitan a quienes estén en la reunión a unirse, poniendo en evidencia lo que Paola dice “nosotros los amazónicos somos muy danzarines, donde llegamos terminamos siempre bailando”⁷. En esta práctica no excluyen

⁷ Conversaciones en encuentros en abril de 2019.

a nadie así no sea de su comunidad, sea un visitante o persona pasajera que asiste por primera vez, este elemento aparece como diferenciador de los rituales originarios, ya que el ritual es fundamentalmente de la comunidad y no es usual permitir la presencia activa de observadores foráneos, lo que le da una característica de experiencia abierta y generosa de su parte como un espacio para compartir y danzar o aprender haciendo.

Del mismo modo, realizan encuentros para el tratamiento de enfermedades desde la medicina ancestral que en la ciudad es sumamente complejo ya que no tienen acceso a las plantas originarias de sus territorios, entonces se hace necesario el cambio de unas plantas por otras y la adaptación de algunos remedios, pero es claro el desarrollo de hábitos y tipos de “cuidados”, por ejemplo, de los niños desde que nacen con acciones para que sean fuertes y se prevengan enfermedades; he aquí otro nivel de dislocación o de adaptación al territorio, en este caso Bogotá, y lo que él les provee.

En la práctica de la danza y el canto mixturan dialectos e historias, al igual que comparten e intercambian prácticas entre las diversas comunidades que confluyen en el encuentro como espacio necesario y querido por todos. Por otro lado, son rigurosos con la tradición de consumo de mambe solo para los hombres y de ambil para mujeres, con lo que buscan mantener las tradiciones que resultan innegociables por ser estructuradores de la cosmovisión del pueblo.

Todos estos elementos que caracterizan sus prácticas rituales y culturales en Bogotá generan diversas particularidades y abren lecturas múltiples, sin embargo, es justamente ese el proceso que se está dando y el estado actual de mi investigación, faltan más experiencias y estas observaciones son hasta ahora el inicio de este proceso de diálogo en clave de interculturalidad e intersensibilidades, entre su cultura y las prácticas escénicas que me hacen quien soy como actriz creadora.

Como una posible relación entre las prácticas de la comunidad amazónica en la Casa de Pensamiento Indígena en el centro de Bogotá con el movimiento teatral en nuestro contexto, aparece la asociación de esta práctica con la del movimiento teatral en Colombia, que aún cree en la noción de grupo, entendiendo grupo como nicho de creación, como comuna y hasta como familia, que basa su accionar en la práctica y encuentros permanentes desde el entrenamiento y la reunión de los miembros para aferrarse a un sentido de la existencia, que a su vez está relacionado con un apuesta política ética y estética frente a la vida y al arte que desarrollan, guardando amplias proporciones de trascendencia en ambos casos, ya que sin duda las prácticas y el encuentro del grupo de etnias amazónicas tiene en su centro una necesidad de no desaparecer ante la fuerza abrumadora de la realidad y de la ciudad que los acoge pero que a la vez los absorbe y transforma. En el caso teatral, la noción de grupo se contrapone a la de compañía que opera desde la unión coyuntural para la realización de un montaje con unos tiempos y recursos específicos, pero no como una construcción estética y política de grupo sino con la lógica de un

trabajo por encargo, con la mirada de un director, la ejecución de unos actores y el mercadeo de una marca de compañía, todos ellos que se reúnen con un fin coyuntural de venta de una obra teatral o llamada espectáculo.

De este modo, ambas prácticas, las de los grupos teatrales y las de la comunidad indígena, son una fuerza creadora y de producción de sentido de vida y se relacionan con la noción de ritual, como una manera singular de simbolizar, resignificar y potenciar el actuar diario, desde el teatro y la ritualidad como una manera de ser y estar no solo como individualidades sino como colectivo, como comunidad.

Así, se evidencian las características de esta corporeidad ritual que a su vez está funcionando como la forma de habitar-se como indígenas en Bogotá, en la búsqueda de afianzar sus cosmogonías y prácticas culturales desde la vivencia y la presencia de los cuerpos.

Como conclusión puedo decir que en esta etapa de mi investigación aparece esta circunstancia de búsqueda de reexistencia corporal, en que la ritualidad es un constructo de colectividad igual que en el teatro, que se convierte en un acto creativo. Aparece entonces el deseo y nostalgia permanente de estar en su territorio ancestral a pesar de estar, en una realidad material, en otro lugar distinto a casa y reinventarse desde esta condición de no lugar, dándole espacio simbólico al cuerpo como fuente y potenciador de energías y dinámicas de lo sagrado en la ciudad.

Referencias

- Achinte, A. A. (2013). Pedagogías de la reexistencia. artistas indígenas y afrocolombianos. Tomo I. En C. Walsh, *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir* (pp. 443-468). Ediciones Abya-Yala.
- Hall, S. (2003). Pensando en la diáspora: en casa, desde el extranjero. En C. J. Editores, *Heterotopías: narrativas de identidad y alteridad latinoamericana* (pp. 477-500). Biblioteca de América-Universidad de Pittsburgh.
- Monsalve, L. F. (1995). *El baile del muñeco*. Cooperativa Editorial Magisterio.
- Pavis, P. (1980). *Diccionario del teatro. Dramaturgia, estética, semiología*. Paidós.
- Segalen, M. (2005). *Ritos y rituales contemporáneos*. Antropología Alianza Editorial.

El cuerpo de la ciudad y las vidas cotidianas en Bogotá

Marta Bustos⁸

Entrada. Centros urbanos

Henri Lefebvre en su texto *La revolución urbana* en los años sesenta anunciaba que la sociedad sería completamente urbanizada y que ese proceso —de concentración de la población en centros urbanos y expansión sobre el territorio—, que para aquel entonces era virtual, en un futuro sería real. Ese futuro que anunciaba Lefebvre es nuestro presente. Las dinámicas del crecimiento urbano y procesos de concentración que se dan de manera concomitante con la urbanización son un hecho notorio que se puede constatar en las cifras que indican que “... actualmente, el 55 % de las personas en el mundo vive en ciudades [...] y que esta proporción aumentará hasta un 13 % de cara a 2050”⁹.

Los reportes de Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de las Naciones Unidas revelan que la urbanización, es decir, la progresiva concentración de la población en las ciudades, va a continuar y lo va a hacer más rápido en los países de ingresos bajos y medios. Es por eso que iniciativas como la red mundial de ciudades (Ciudades y Gobiernos Locales Unidos [CGLU]), fundada en 2004, que agrupa a más de 5.000 ciudades en cerca de 140 estados, toma relevancia al punto de ser reconocida por las Naciones Unidas, organismo intergubernamental que hasta hace muy poco solo tenía como interlocutores válidos a los estados (países) miembros.

Las cifras también dejan ver cómo el paradigma urbano ha superado y subsumido a todos los demás determinando dentro de sus marcos nuestras relaciones sociales y conductas en la vida cotidiana, incluso en las sociedades que parecen no estar aún urbanizadas, pues gran parte de los procesos de estas zonas o regiones están sujetos a los impactos y las exigencias de las concentraciones urbanas.

El fenómeno de la urbanización que ha ido tomando cuerpo de manera cada vez más acelerada desde la década de 1960, junto al aumento de las densidades de población genera necesariamente impactos importantes en el territorio y representa, a la vez, oportunidades como riesgos. En la actualidad se enfrenta a nuevos problemas derivados de la aglomeración masiva de población en centros urbanos y de las formas en que se ha pretendido gobernar la vida cotidiana de quienes habitan las ciudades.

El control, la administración o la conducción de las conductas de la población en proceso de urbanización, la mejora y pacificación de las ciudades —todo aquello que Foucault denominó *gubernamentalidad*— ha sido una de las

8 Profesora asociada de la Facultad de Artes de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Colombia. Doctora en Estudios Culturales Latinoamericanos y magíster en Planeación y Desarrollo Regional de la Universidad de los Andes.

9 Consultado en <https://www.un.org/development/desa/es/news/population/2018-world-urbanization-prospects.html>

tareas primordiales de la modernidad. La complejidad de la vida misma en la ciudad es el nudo gordiano que los gobiernos de estas buscan desenredar o cortar. Pensemos en cuestiones tan básicas como atender la demanda por tierras y viviendas, servicios públicos y servicios sociales como salud y educación; o plantear la ingeniería de nuevas formas de transporte, el manejo del crimen, la prostitución, la sanidad, el control de enfermedades, las soluciones de vivienda, entre otros aspectos.

En Colombia, los analistas prevén

[...] que en el año 2019 el 77% la población estará localizada en áreas urbanas, [y] prácticamente todo el crecimiento neto de la población del país hasta ese año tendrá lugar en dichas áreas y estará constituido por un total de 10 millones de habitantes urbanos nuevos. (Ruiz y Rubiano, 2010, p. 8)

En Bogotá, esta tendencia se ve reflejada en los considerables cambios demográficos y espaciales que ha experimentado en las últimas décadas. Según los censos en el último medio siglo su población pasó a ser de un poco más de tres cuartos de millón de personas en 1951, a cerca de siete millones a comienzos del siglo XXI, con lo cual su peso relativo en la población nacional se incrementó notablemente (DANE, 2001).

Este incremento poblacional —junto a factores socioeconómicos, entre otros— ha generado una realidad muy diversa, social y espacialmente, y al mismo tiempo formas heterogéneas de ocupar y vivir la ciudad que no siempre se compaginan y que generan conflictos por la primacía de alguna de ellas sobre otras. Estas luchas sobre las formas de ser y estar en la ciudad se han ejercido en territorios —geográficos y corporales—, en tanto cuerpo social y experiencia corporal individual de los sujetos que habitan la ciudad, en particular, sobre los cuerpos de algunos individuos señalados por nuestras clases dirigentes —hasta hace unas décadas— como “de flaca complexión, de instrucción deficiente o de viciada educación moral”¹⁰, que se han convertido en categorías demográficas y en poblaciones susceptibles de ser intervenidas y transformadas de acuerdo con un patrón urbano que, por presentarse naturalizado, atemporalizado y universalizado, no suele interpelarse.

Primer momento. El alcalde Jorge Eliécer Gaitán y su programa de enriquecimiento cultural de Bogotá

El abogado y caudillo liberal Jorge Eliécer Gaitán fue alcalde del municipio de Bogotá entre junio de 1936 y febrero de 1937, durante la primera administración del político y empresario Alfonso López Pumarejo. Una vez posesionado, el 8 de junio de 1936, planteó al Concejo varias iniciativas sobre la

¹⁰ Luis López de Mesa (1884-1967), ministro de Educación en 1927 en la exposición presentada “[...] al Comité de expertos que estudia las causas y remedios de la carestía de la vida en Colombia, y publicada para su distribución reservada al clero y a las autoridades nacionales competentes [...]”, afirmó que “[...] un pueblo de flaca complexión, de instrucción deficiente o de viciada educación moral, no puede hoy día sostener una nacionalidad libre en competencia irrenunciable con los que rigen la civilización y cultura universales, ni puede, mucho menos, aprovechar para su bienestar material y ennoblecimiento de su propia vida las riquezas del suelo en que habita” (López, 1927).

organización de la ciudad, las buenas maneras de sus habitantes y la salud pública, que buscaban llevar a la práctica sus ideas de lo que debía ser la ciudad y sus “gentes”. Iniciativas que fueron descritas por Gaitán como “actos de autoridad tendientes a la modernización de Bogotá” (*El Tiempo*, 13 de febrero de 1937, p. 1).

Fueron diferentes los frentes que buscaba transformar y numerosas las normas y acciones que emprendió el novel alcalde durante los pocos meses de su administración para cumplir con el mandato del gobernador Parmenio Cárdenas, quien en su discurso de posesión señaló que los

alcaldes de mi gobierno deben ser individuos de iniciativa que elaboren planes de mejoramiento cierto y que le den una distinta manera de vivir al pueblo [...] tendrán como preocupación especial el hacer que brille la justicia social, y *llegue la cultura y el bienestar económico para las masas obreras y campesinas*, hoy tan abandonadas y dignas de mejor suerte. (*El Tiempo*, 21 de mayo de 1936, p. 13)

Gaitán propuso acciones dirigidas a tres poblaciones diferentes que también requerían la intervención estatal para que algunas rutinas, costumbres o hábitos mejoraran o se cambiaran. En primer lugar, ubicamos un conjunto de eventos masivos para el público bogotano; en segundo lugar, la oferta de servicios culturales a los menos privilegiados y a los barrios obreros, representada en conferencias, cine gratuito, bibliotecas móviles, entre otros, y, en tercer lugar, las acciones que priorizaron la higiene y la presentación, el mejoramiento estético de la ciudad y ciertas prácticas cotidianas en la vida de gran parte de la población de la periferia social de la ciudad. Las diversas estrategias de Gaitán se podrían nombrar como “dispositivos” de culturización del país en el que el asistencialismo, el populismo y el capitalismo se entrelazan como veremos a continuación.

Dentro del primer grupo de acciones se destaca la realización de ferias del libro, los recitales de la Orquesta Sinfónica en la Plaza Santamaría con programación de música culta y popular seleccionados por la Dirección de Bellas Artes del Ministerio de Educación Nacional (MEN) y el Desfile Atlético (24 de octubre de 1936) que convocó a estudiantes de colegios a presentar sus cuerpos sanos y bien constituidos en un recorrido por el centro de la ciudad. El desfile que hizo parte de la política antialcohólica, de las campañas moralizadoras y del higienismo promovido en la época —no estuvo libre de reclamos por parte de instituciones educativas que no consideraron casto presentar sus niñas en ropa deportiva por toda la ciudad— fue celebrado, entre otros, por el escritor Armando Solano como una “Espléndida fiesta de luz, de alegría, elegancia, de vigor” (*El Tiempo*, 25 de octubre de 1936, p. 3).

El éxito alcanzado hace posibles los próximos desfiles, les ha dado carta de ciudadanía, y ha enriquecido esta gris vida santafereña con un espectáculo nuevo, de los vistosos y atrayentes, de los más tonificantes y consolado-

res. Bogotá la melancólica, le ha rendido tributo a la vida y a la fuerza, a la energía y la decisión. Acepto el pacto de salud y equilibrio que el tiempo nuevo le propone. Le ha dado beligerancia a la limpieza del cuerpo y de las intenciones. Y demostró de paso un grado de cultura que le discute quienes la conocen mal. (*El Tiempo*, 25 de octubre de 1936, p. 3)

Solano¹¹ reconoció que él, que adora a Bogotá, dudaba de su capacidad de modernizarse, pero que el desfile lo convenció de que era posible salvar la raza y redimir fisiológica y moralmente al pueblo con un conjunto de acciones que combinan el mejoramiento material y físico de la ciudad y de un pueblo racializado, pobre e ignorante que requería de la acción de sus gobernantes.

El segundo conjunto de acciones de la campaña cultural del alcalde Gaitán se refieren a la *oferta de servicios culturales* —como conferencias, cine gratuito, exposiciones y bibliotecas móviles, entre otros— que se brindaron a los menos privilegiados en los barrios obreros y en el Teatro Municipal. En las notas del periódico relacionadas con estas actividades se encuentran los alabes al cine, que valoran su papel terapéutico en la educación cívica del pueblo y la propuesta de constituir un museo para exhibir una colección de *sagradas reliquias de distinguidos* personajes de la vida de la ciudad.

El tercer conjunto de acciones de *higiene y mejoramiento estético entre la periferia social* agrupa actividades que buscaban el mejoramiento de la ciudad, la atención a la niñez desamparada y medidas destinadas a transformar el vestir y la higiene corporal. Frente a los reclamos y deseos de embellecer la ciudad y quitar su aspecto desordenado y sucio del cual se quejaban algunos bogotanos, Gaitán elevó a norma campañas de saneamiento y acciones tales como la limpieza y embellecimiento de fachadas y vías públicas, siembra de árboles, reparación de andenes y de calles públicas e iluminación de edificios, entre otros.

Mediante acuerdos municipales¹² prohibió a los conductores el uso de bocinas y pitos y sancionó el uso de anuncios en los comercios de Bogotá. El alcalde decretó también que “[...] todos los propietarios o administradores de edificios y lotes de la ciudad, procederán a hacer enlucir los frentes de sus edificaciones, que den a la vía pública”. La idea era embellecer la ciudad, limpiando sus calles y fachadas, ordenando la recolección de basuras y recogiendo vagos e indigentes “que se encuentren después de las seis de la tarde en la calle” (*El Tiempo*, 11 de junio de 1936, p. 11).

De la misma manera que el alcalde Gaitán se preocupó por limpiar y ordenar esa gris y fea Bogotá, determinando una paleta de colores, tipo de mate-

11 Solano, político, periodista y literato. Como periodista se destacó por dirigir la Revista Nueva (1905); redactar en *El Debate*, *La Lucha*, *El Sufragio* (1909) y en *El Diario Nacional* (1912). Colaboró en *Gaceta Republicana* y en *El Tiempo* (1911). Fundó *La Patria* (1913) y el semanario *Sábado*, en donde participó denodadamente (1943-1945). En el periódico *El Espectador* escribió bajo el seudónimo Maitre Renard notas y artículos a lo largo de seis. Su labor como literato incluye obras como *Melancolía de la raza indígena* (1929) y *El alma boyacense*, *La situación del campesino en Colombia*, y *Ciudades de Colombia* publicadas en la Selección de Literatura Colombiana n.º 10 hecha por Daniel Samper Ortega bajo el título *Prosas* (1937).

12 Acuerdo 47 de noviembre de 1936; Acuerdo 22 de julio de 1936.

riales a usar en cada zona de la ciudad y disponiendo arreglos sobre iluminación y aseo, se ocupó también de sus gentes. Esta preocupación la expresó de diversas maneras durante su administración. Por ejemplo, el segundo día de su mandato requirió con urgencia la colaboración del jefe de detectives de la ciudad para erradicar de las calles de aquellos personajes que impedían el tránsito y la movilidad de la población trabajadora.

Los vagabundos, los mendigos y la población indigente serían rápidamente dispuestos en asilos, hospicios y otras instituciones de beneficencia dedicadas a acoger a la infancia desamparada que deambulaba por las calles dificultando el progreso de la ciudad.

No es posible, continuaba diciendo, que Bogotá siga presentando este aspecto verdaderamente lamentable. Hay que descongestionar las vías principales. Necesito que se terminen los corrillos en las esquinas y que en adelante no sea un problema recorrer las vías centrales. Quienes no tengan ocupación en ellas, que se vayan a otro lugar, que dejen libre el campo para quienes están trabajando. (El Tiempo, 10 de junio de 1936, p. 9)

Dentro de estas iniciativas se pueden reseñar también La Semana del Niño que tuvo como fin atender “[...] el drama de los niños hambreados que asisten a la escuela y van contrayendo enfermedades, degenerándose irremediablemente, y convirtiendo el esfuerzo educacionista en atentado contra la salud de la raza”, y otras actividades complementarias como el Festival en el Teatro Municipal con un programa que incluía presentaciones de los internos del asilo de niños abandonados, interpretaciones poéticas y musicales y representaciones dramáticas de distinguidas personalidades de la sociedad bogotana y el concurso sobre belleza infantil propuesto para motivar mejores prácticas de crianza de los niños entre las poblaciones pobres.

Gaitán se ocupó de la niñez desamparada, pero de igual manera de aquella población que pudiendo ser productiva, por defectos de la raza, se convertía en un impedimento para el progreso. Esta preocupación llevó a Gaitán a adelantar acciones de la mano del médico higienista Jorge Bejarano, quien avaló su acción como gobernante mediante un discurso que brindó explicaciones “científicas” sobre los beneficios de una serie de dispositivos jurídicos que prohibían conductas que tipificó como criminales y castigó penalmente.

En consecuencia, con este pensamiento, en el marco de las Conferencias Culturales instauradas por Gaitán, el doctor Bejarano habló en el Teatro Municipal sobre “la influencia del vestido y del zapato en la personalidad del individuo” y explicó a los asistentes las motivaciones del alcalde para expedir un decreto que dispuso que los obreros del municipio llevaran uniforme y calzado, argumentando que su uso permitía contrarrestar enfermedades como la anemia tropical y que

el obrero o la sirvienta que vista con decencia, está absolutamente demostrado, no vuelven a entrar a la chichería, porque ese vestido les da cierto

nivel social y cierta personalidad bien distintas del medio que predomina en la taberna donde se expende el licor que ha perseguido por tanto tiempo a nuestras razas del altiplano. (Bejarano, 1936, p. 9)

Gaitán, Bejarano y Solano consideran que “el Estado tiene la obligación de ejercer una cierta tutela sobre los grupos a quienes no les ha dado principios ni conciencia, a quienes urge defenderlos de sus propios instintos, atávicamente depravados” (Solano, 1929, p. 11), y por ello defienden con ahínco la intervención estatal para transformar el medio y los cuerpos racializados de la población obrera. Esta convicción la proclamó en sus discursos donde al mismo tiempo que hacía una fuerte condena a la oligarquía colombiana manifestó su interés por el bienestar del pueblo, su preocupación por educar a las clases trabajadoras mediante la “cultura”, y por imponer orden, disciplina y educación cívica en la ciudad.

Su discurso fue bien recibido por las élites intelectuales del momento, aunque a medida que pasó el tiempo se fueron manifestando inconformidades y diferencias que lo obligaron finalmente a retirarse del cargo. Especialmente, fue notoria la situación conflictiva que se generó con los choferes de buses, quienes iniciaron una larga huelga por la imposición de uniformes.

Frente a estas críticas, y el mismo día de su salida, Gaitán reiteró su convencimiento de que la masa popular debe eliminar sus malos hábitos, los vicios, las bajas pasiones y su degradación física y moral con trabajo y disciplina constante. Gaitán reiteró la imperiosa necesidad de que la masa deje de “ser” para ser. Es decir, que para dejar de ser incompleta y degradada debe modificar sus conductas, moldear sus cuerpos y experiencias corporales y modificarlas a la imagen y semejanza de quienes habitan en las ciudades civilizadas, las cuales —por supuesto— estaban en Europa.

Bogotá renace de las cenizas

Un segundo momento en que observamos cómo se busca orientar la conducta de los habitantes de Bogotá se ubica en 1991 cuando el recién elegido presidente César Gaviria, en su discurso de posesión, da la bienvenida a los colombianos al futuro. En ese momento, Bogotá se configuraba al igual que muchas de las capitales de América Latina, como una ciudad en crisis con una población que alcanzaba los 4,5 millones de personas, escasa infraestructura, distanciamiento entre administración y ciudadanos y profundas desigualdades enraizadas en legados coloniales pasados y presentes.

En las caricaturas de la época se la mostraba como una señora con un vestido hecho de harapos, pidiendo limosna en medio de un paisaje desolador donde se combina orden y desorden. La crisis en los servicios públicos domiciliarios y su deficiente prestación; la insolvencia fiscal y la consecuente parálisis de obras públicas; el caos en el espacio público; la ilegalidad urbana; la exclusión y la inequidad, así como el incumplimiento de las normas y el escepticismo, eran situaciones generalizadas y constituían una realidad no muy lejana para muchas ciudades de América Latina.

En este escenario, los planes de desarrollo que guiaron a la administración en la década de los años noventa (Prioridad Social de Jaime Castro, Formar

Ciudad de Antanas Mockus —profesor universitario que personificó una alternativa gracias a su distanciamiento del modelo tradicional de hacer política—, y Por la Bogotá que queremos de Enrique Peñalosa) apuntan en su retórica a superar los problemas señalados. El primero busca asegurar un crecimiento urbano y económico; el segundo, a ordenar la acción de gobierno para ayudar a la gente a aprender a usar bien su ciudad y, el tercero, a devolver la confianza a los ciudadanos para que sean estos quienes construyan un mejor futuro.

Las diferentes administraciones, aunque con argumentos disímiles como respuesta a la fuerte heterogeneidad que caracterizó a la ciudad en la década de los años ochenta, le apostaron a una estrategia que buscó alcanzar mayores niveles de civismo y urbanidad entre sus habitantes, una mayor responsabilidad y sensibilización de la ciudadanía y más respeto y defensa del espacio público.

Durante este periodo se configuró una acción estatal que por un lado hace intervención en las prácticas ciudadanas y en la vida cotidiana de los habitantes de la ciudad —Mockus 1995— y, por otro, una que combina lo macrosocial, lo público y lo especializado de las artes y sus productos, concentrándose en acciones que buscan mejorar la capacidad de expresión, de comprensión e interpretación de la ciudad a través de espectáculos artísticos y culturales.

En particular, aquí se pone énfasis en las acciones que le apuestan a la democratización de la oferta cultural y al uso del espacio público urbano para “despertar” entre los bogotanos sentido de pertenencia, con un discurso que celebra la diversidad pero que propone una ciudad sin tensiones ni conflictos y que contiene y domestica su radicalidad, su autonomía y sus impulsos.

El mecanismo utilizado fueron los espectáculos en espacios no convencionales, masivos, públicos y gratuitos, pensados como territorios provisionales que promovían la comunión colectiva en la trascendencia de lo artístico (ya sea rock, ópera o salsa) y la constitución del espacio público, tal y como lo expresan discursos institucionales como “un lugar común donde los individuos y las colectividades se identifican y reconocen y donde se concreta la igualdad social” (Mejía Hernández, 2001).

La directora del Instituto Distrital de Cultura y Turismo (IDCT) entre 1998 y 2001 manifestó en ese momento que

[...] en las últimas dos administraciones distritales ha existido la diáfana convicción de que la cultura, más allá del culto a la manifestación artística, es la herramienta que permite aprender a vivir la ciudad, a disfrutarla, a elevar la calidad de vida de sus habitantes y a generar comportamientos sostenibles y espacios de sana convivencia. (Mejía Hernández, 2001)

La administración del momento toma como referentes ciudades, donde las autoridades “recuperaron”, “embellecieron” o “limpiaron las calles” en el marco de estrategias que atendieron el problema de la inseguridad. La concentración de la riqueza o los desequilibrios del desarrollo no son considerados problemas, pues la atención se centra en embellecer la ciudad, remozar su cara

y educar a sus ciudadanos para lograr “la Bogotá que queremos”, la cual estaba definida por un sector particular de actores sociales que intentan nuevamente normalizar la vida en la ciudad.

Este propósito es coherente con los resultados y propuestas del “Estudio de competitividad para Bogotá”, de la empresa estadounidense Monitor Company, preparado por encargo de la Alcaldía y la Cámara de Comercio en 1996. En dicho estudio, cuyo objetivo central fue construir una visión de competitividad estratégica para la capital de la república, se describe la ciudad global y se plantea que Bogotá debe ser una ciudad piloto para la inversión de grandes capitales en el continente. Allí se indica que

Bogotá tiene potencial para convertirse en una de las ciudades más conectadas globalmente en Suramérica, dadas su localización, historia y economía, y que la ventaja competitiva derivada de ese potencial solo depende de las decisiones concretas que se tomen para mejorar. (*El Tiempo*, 22 de mayo de 1998)

Igualmente se explica que “... al analizar el papel de la calidad de vida dentro de la ciudad, este no debe enfocarse solo a cumplir una responsabilidad social, sino que debe ser una herramienta estratégica para atraer y retener el recurso humano” (*El Tiempo*, versión digital, 22 de mayo de 1998).

Este paradigma de ciudad interconectada con la economía global, fue reforzado con la realización de eventos artísticos como estrategia para elevar el civismo, la urbanidad y eliminar el sentimiento de no pertenencia a la ciudad de sus habitantes, y como forma de “... incorporación de las ‘excepciones’, de las subclases excluidas, a veces por generaciones, de los beneficios de la próspera sociedad democrática liberal a la utopía capitalista de la ciudad” (Žižek, 1997, p. 176).

Los eventos artísticos masivos fueron los instrumentos que la actitud liberal “políticamente correcta” del momento utilizó para desatar la “pulsión de estar juntos” opacando las diferencias de oportunidades, inequidades y desequilibrios que han negado la posibilidad de igualdad epistemológica, cultural y económica a los diversos sectores sociales que habitan la ciudad. De hecho, como lo manifiestan los jóvenes de estratos socioeconómicos medios y bajos, en el estudio Bogotá y el cambio. Percepciones sobre la ciudad y la ciudadanía, las políticas de recuperación del espacio público y los cambios físicos de la ciudad incrementaron la marginalidad, el desempleo y la pobreza debido al desplazamiento interno de actividades informales (Pizano, 2003).

A manera de cierre

Me pregunto qué diferencia hay entre este proyecto y aquel promovido en los años treinta en la aldea del progreso, cuando para modernizar la ciudad fue necesario invertir no solo en infraestructura, sino también cambiar los cuerpos y las formas de vida de las clases más pobres de la ciudad. Por un lado, las mejoras públicas, la dotación de servicios públicos y el ornato de la ciudad,

como expresión del saneamiento urbano y, por otro, la higiene personal y la educación para el cambio de los hábitos de la población pobre, con el propósito de su reordenamiento, control y gobierno.

En los dos momentos reseñados en este capítulo señalo cómo la historia de Bogotá y de sus políticas culturales se inscriben y sirven a la vez, a otro conjunto de políticas de gobierno que tratan de inculcar una manera muy particular de ciudadanía que incluye, entre otros asuntos, formas de regular y moldear los cuerpos y la vida cotidiana de nosotros los habitantes de Bogotá.

Lo que no debemos olvidar es leer estos asuntos a la luz de procesos globales que, si bien tienen concreciones diferentes y singulares en tiempo y en cada país y región, nos tocan y configuran también la manera en que pensamos nuestros problemas. Me refiero a la retórica del neoliberalismo que ha construido un tipo de relaciones entre los seres humanos, un tipo de explicación de quiénes somos y de nuestros problemas, así como un menú de soluciones posibles entre las que debemos escoger.

Se ha promovido la imagen de que en nuestras sociedades no hay arreglo y que buscar soluciones colectivas a problemas colectivos es perder el tiempo, que la lucha es individual y cada uno debe salvarse como pueda. No hay nada que nos una más allá de nuestra condición de consumidores, se han desintegrado y desmoronado aquellas cosas que nos conectaban como vecinos, como colegas pues no hay saberes colectivos al servicio del bien común. En estos tiempos prevalece una cierta cultura consumista que en lugar de fomentar la solidaridad o la conciencia social promueve el esfuerzo, el éxito personal, el ascenso social individual y una suerte de darwinismo social.

Simultáneamente, se ha construido también un ideal de vida sin conflicto, el conflicto resulta problemático, algo que produce inseguridad, incertidumbre, vacilación, es algo negativo en nuestras vidas. Por ello se promueve la idea de que hay que eliminarlo y buscar una vida sin conflictos, abrazar las fuerzas tranquilizadoras y seductoras del “aquí no pasa nada” o los cantos de sirena que nos dicen que puede aplacar de manera radical cualquier crisis o protesta. Pero el asunto no es que desaparezcan los conflictos de nuestra vida social, sino que se privatizan y cada quien va con lo suyo. Los dolores e incertidumbres no se anulan, los sufrimos en silencio, impotentes y solos.

En esta concepción de las ciudades como empresas que ofrecen un producto o servicio, en competencia y en un entorno de mercado, las personas gestionadas empresarialmente compiten entre ellas para poner sus productos en el mercado con el menor coste y las máximas oportunidades de ganancias. Esta lógica trae como consecuencias cambios profundos en los métodos de administración de nuestros tiempos, en el devenir de nuestras prácticas corporales en la ciudad, en nuestros cuerpos vividos, en los cuerpos animados y en nuestros cuerpos en relación con el mundo.

Si la construcción de la ciudadanía se hace estableciendo relaciones con los sitios que ofrece la ciudad y en la relación del cuerpo de los sujetos con la

ciudad, hoy en día debemos preguntarnos cómo se nos está proponiendo, desde las políticas públicas culturales de Bogotá, entrelazar los conceptos de ciudad, cuerpo y vida cotidiana para construir ciudadanía en tiempos que se tiñen de color naranja con el uso optimista y la “venta” de retóricas del emprendimiento y de la industria cultural o creativa como fórmula de desarrollo económico y oportunidad para el éxito personal y el ascenso social individual en un sistema que cada vez se torna más neoliberal y feroz.

Referencias

- Bustos, M. (2015). *Políticas culturales: construcciones sociales y luchas de sentido en Bogotá, 1930-2000*. Universidad Andina.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). (2001). Colombia: Proyecciones municipales de población por área, 1995-2005.
- Departamento de Asuntos Económicos y Sociales. (2018). Las ciudades seguirán creciendo, sobre todo en los países en desarrollo. <https://www.un.org/development/desa/es/news/population/2018-world-urbanization-prospects.html>
- Lefebvre, H. (1983). *La revolución urbana*. Trad. M. Nolla. Alianza.
- Mejía Hernández, A. (2001). Seminario Internacional Inversión Cultural: Los Nuevos Escenarios. <http://www.bcv.org.ve/upload/notasprensa/7.pdf>
- Monitor Company y Cámara de Comercio. (1996). Estudio de competitividad para Bogotá.
- Pizano, L. (2003). *Bogotá y el cambio. Percepciones sobre la ciudad y la ciudadanía*. Iepri-Cieso; Ediciones Uniandes; Universidad Nacional de Colombia.
- Ruiz, M., Rubiano, N. et al. (2010). *Ciudad, espacio y población: el proceso de urbanización en Colombia*. UNFPA Colombia.
- Solano, A. (1929). *Admirable conferencia de Armando Solano sobre los campesinos*. Tipografía La Perla.
- Veeduría Distrital. (2003). *Vivir en Bogotá*. Boletín 8.
- Žižek, S. (1997). Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Paidós.

Ñeritudes gótico- tropicales

José David Arias Peñuela¹³

Introducción

Muchas voces gritan, muchas voces invadieron mi existencia en sueños que parecían un momento de libertad, de supresión de un miedo que me ha recluido dentro de mi cuerpo y me ha colmado de lamentos. Miro introspectivamente en aquel espacio y siento cada una de sus presencias muertas, que me abrazan y me protegen. Yo solo quiero expresar aquello que han marcado en mí desde la melancolía y la lucha por ser legítimos, ser distintxs, de ser ñerxs.

Ñerologías gótico- tropicales

Cárceles, haciendas destruidas, mazmorras bajo casas de madera en el barrio y la ciudad, se entretejen en estas líneas textuales en las que la existencia ñera se enclaustra, se encierra en su exceso, en su existencia abyecta, diferente y monstruosamente siniestra. Debo decir que siempre que hablo (hablamos) de este tema hay una ruptura en mí, en cuanto la realidad se me torna agobiante pero a la que la ficción transforma en una mirada con mucho más de sentido, pero no por ello menos de necesaria de subvertir.

Hablo aquí de mi vida y de las vidas con quienes conviví, y que me han invadido mis maneras de sentir en tanto sus vidas fueron desechadas y vulneradas. Me es difícil no dejarme afectar por ello y no entender que eso hace parte de mi existencia, de mi vida que decidió bloquear la noche, decidió negar las sombras. La vida, y en este caso las *nudas vidas* por tomar el concepto de Agamben (2003), son temas que competen en tanto vivimos unas biopolíticas, es decir, un control de la vida en tanto población a la que ya no se hace morir, sino que más bien se deja morir, es decir, necropolíticas. Vivimos entre la vida y la muerte constantes como grandes espectáculos de alto costo. No más hay que ver los cuerpos de jóvenes asesinadx en barrios populares y cuán naturalizada se encuentra la muerte de estxs.

Muertes legítimamente asesinadas que se convierten en el show aleccionador de la civilización. Es la vida la que hay que preservar así varixs tengan que morir para que el resto subsista en condiciones de precariedad. Vidas igualmente muertas para un sistema socioeconómico que nos carcome entre la monotonía, el tedio y la melancolía y nos hace desangrar en llanto día a día. Cada año con cada frustración nos hundimos en una cajeta llena de luz que nos encandila y bloquea todo intento de apagarla, de volver a la tranquila oscuridad.

La vida- cuerpo es el campo de análisis de la contemporaneidad, es una necesidad para quienes vivimos en los márgenes de la ciudad, del mundo. La vida es aquí una filosofía práctica, es filosofía corporal, *inmanencias*, en tanto

13 Ñerx-gótico-tropical, magíster en Estudios Artísticos de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, licenciado en Filosofía de la Uniminuto. Docente, investigador, gestor cultural y activista cuir y feminista.

existencia abyecta, existencia muerta- viva. Este proyecto existencial de investigación/creación es quizá un *artivismo* escrito, contaminado por abyecciones, por los residuos-desperdicios de un *capitalismo gore* (Zayak, 2010), atravesado por la estética del horror gótico tropical al que mis compa-ñeros y yo fuimos relegados para mantener un sueño de limpieza, blanco y puro.

Trato y tratamos de bloquear esa luz a como dé lugar así se filtre por todas partes, no queremos ese sueño de civilidad, queremos tener la posibilidad de escudriñar en la oscuridad, por ello la noche es nuestro ambiente. Queremos poder salir del *régimen escópico* disciplinador que nos excluye —otrifica— y nos vuelve alteridad. Queremos las sombras donde encontraremos otros mundos posibles, fuera de los que la blanca luz impone, queremos sueños oscuros que nos permitan vivir dignamente.

Por ello, cuando pienso en aquellas posibilidades no dejo de imaginarme mi propio mundo, mis propias posibilidades desde las estéticas góticas- tropicales, entendiendo estas como una estética de la otredad latinoamericana/ colombiana a través de lo extraño, lo monstruoso y sus espacios, laberínticos, mágicos y hechizados que habitamos o percibimos lxs ñerxs.

Tomo las epistemologías feministas, en un intento por abandonar aquel testigo modesto que busca una objetividad universal (Haraway, 1995), la mirada del dios y más bien gira y se orienta desde la experiencia de un cuerpo sintiente, con unas particularidades no por ello menos rigurosas de análisis y de comprensión social. Me interesan estas prosaicas o estéticas de la cotidianidad (Mandoki, 2006) en las que las relaciones de clase social, raza, género, sexo, se hacen presentes en el día a día.

Es de esta manera que estas socioestéticas las transformo por un componente crítico- artístico denominado *gótico- tropical* y orientan este trabajo en tanto es mi mundo el que está aquí expresado, son mis metáforas que de sutiles modos buscan horrorizar a la sociedad, atemorizarla, volcar el horror naturalizado de toda una biopolítica/tanatopolítica colombiana hacia la diferencia.

Parto entonces de mi conocimiento/experiencia situada, desde mi experiencia misma como ñerx, para comprender con la invocación de espíritus, el presente desde el pasado, entender el cuerpo y los procesos de colonización y urbanización y sus rastros actuales. pero también con los momentos compartidos con quienes fueron asesinados y ahora se lamentan fantasmalmente de quienes muchas veces me enamoré perdidamente y que ahora me poseen y me hablan entre las calles, entre recuerdos de sangre y miedo.

Caostrópica Bogótica: la realidad

Bogotá es una ciudad oscura y siniestra, en ella somos existencias gótico- tropicales, vidas entrópicamente oscuras, no solo por ser latinoamericanos, sino porque estamos bajo un manto donde el tedio y la melancolía nos sume en una necesidad abrupta por sobrevivir. Aturdidxs por la competencia odiosa, la lucha por escalar se hace intensa, y la mayor parte del tiempo de vida gastado en el transporte público, en la explotación laboral parece un mandato para sobrevivir. Es esta, Bogótica el escenario caótico donde el ritmo acelerado nos

subsume en una paranoia colectiva, correr para llegar temprano, correr para tener estabilidad, correr para no morir.

Los cielos contaminados de por sí oscurecen el paisaje, los edificios, las casas, se van manchando de destrucción y decadencia al igual que nuestras pieles, nuestros órganos, nuestra vida, parece que el destino de un final se nos recuerda cada día, una estética del deterioro mutisianamente entrópica y orientada a la tumba¹⁴.

Bogótica caostrópica, espacio vivo, que grita y aturde, un sistema nervioso que se conecta con el nuestro. Entre cables eléctricos, y avenidas y calles, la ciudad tiene unos lugares más sintientes que otros, hay puntos neurálgicos, como puntos temibles, barrios calientes, sitios peligrosos, inseguros (Argüello, 1998). Estos nervios —de ciudad muerta— nos hacen sentir y vivir la muerte a nuestro lado, ver cadáveres, ver noticias de asesinatos, se dice siempre agradecer a Dios por regalarnos un nuevo día, siempre “tendremos un nuevo día, si Dios quiere”, la muerte nos habita.

Caer en el sueño de la civilización

Cierro los ojos, caigo en los ecos de un espacio vacío, entre miles de voces fantasmales urbanas de Bogótica caostrópica, gritan contra el olvido, me aturden, pero me llevan al punto de inicio de la modernidad en 1492, donde la razón ilumina el conocimiento, donde la mirada universal europea crea cuerpos otros, desde su *ego conquiro, conquistador* (Dussel, 1980) que designó a los cuerpos americanos como menos humanos. Todo un sueño colonial que resultó legitimando en el siglo XIX un mestizaje criollo europeizante que se pensó a la manera de los ideales de ciudad- ciudadanía europeo-francesa (Moreno-Durán, 1995).

La ciudad se convirtió en una utopía de *civilización*. Ideal que se sentó en las rígidas estructuras racistas de la clasificación social y de la clase social, de las grandes élites de la época que vieron en lo negro y lo indígena un pasado que había que conservar en museos, pero no en los actuales modos de vida. Por eso, los manuales de urbanidad, como el de Carreño de 1853, fueron usados como parte de unos cálculos del poder disciplinario, vigilante, de erradicar y corregir todo comportamiento indio, negro u ordinario/campesino a partir de la higiene, la salud, el moralismo, etc. (Pedraza, 2011).

Bogotá fue una de las ciudades que primero cayó bajo este *sueño colonial*. Ya en el siglo XX esta era la ciudad de las gentes letradas, de procedencias honorables, cuna de un proyecto nacional. Esta pasará a verse más tarde como la *Nueva York sudamericana*, avistando ya un progreso industrializado, cargado de unas hiperestesias, es decir de un control corporal de los sentidos, mediado por diversas tecnologías de belleza, de familia, a través de revistas, la radio y posteriormente la televisión

14 Hablo de Álvaro Mutis por ser el escritor que empezó a hablar de lo gótico de tierra caliente, caracterizándose por paisajes de decadencia y locura en su célebre novela corta *La mansión de Araucaíma* (1972), lo que dio pie para la denominación de gótico tropical ya en desarrollo desde algunos escritos de Andrés Caicedo y de las películas de Carlos Mayolo y Luis Ospina.

Pasillos espectrales

Como en un largo pasillo destruido y fisurado de la historia colombiana de mediados del siglo XX, observo a través de ventanas, de libros y prensa olvidada, el desplazamiento de cientos de campesinos, muchos migran a Bogotá, movidos por el deseo de poder vivir y de “progresar” en la capital. Se pueden ver nuevos barrios, al borde de la centralidad, conformando así la estigmatización social de los campesinos en la ciudad como hampones, delincuentes y gamines.

Lo campesino se tornó en un *cuadro vivo*, una forma organizada de recrear el sentimiento colectivo de la *inseguridad* (Cavalleti, 2010) a través de la fijación de una identidad desafiante a partir de sus rasgos corporales, sus maneras de hablar distintas y regionales, sus supuestos comportamientos extravagantes fieles a la finca y al nuevo barrio y casa que habitaba y del que se sospechaba había invadido.

Muchos campesinos trabajaron como vendedores ambulantes, otros habitaron las calles o reciclaron, ellos fueron designados como *gamines* también que eran *montañeros*. Esos vienen de la loma, esos son del campo, “solo sirven para la pala y el azadón”, si siguen llegando seguirán enlistando las peores filas del crimen en Bogotá.

Estos *montañeros* pasaron a ser *montañeros* de ciudad, periferias urbanas, parásitos para el magnánimo hechizo de la civilización, que les relegó su lugar desadaptado fuera de la civilización imaginada, no se adaptaban. Estos *montañeros* urbanos fueron acortándose a la designación *ñero*, *ñera* por común denominador de nosotros social. A diferencia de lxs gamines y *montañeros* de ciudad, quienes usaron lo *ñero*-*ñerito*-*ñe* en cuanto compa-*ñeros*.

Bajando a las mazmorras

Atravesando sótanos históricos me encuentro con un gran escenario donde la angustia y la respiración agitada se hacen reiterativos, entre los colores de un clima caliente templado en narraciones tristes, en Pereira, 1979, motivadas las instituciones por alcanzar una seguridad civilizada, se marcó a desviados, delincuentes, con tinta indeleble en el rostro, esto, por atemorizar a la sociedad, por irrumpir el sueño falso de la tranquilidad (Guerrero, 1995). Esta acción generó cientos de muertes en tan solo dos semanas, por lo que se canceló la marcación, pero se resaltó la limpieza social a pesar de que las calles y potreros hayan quedado chorreados de sangre.

Otro escenario, mucho más frío y gris retumba las mentes jóvenes, los años ochenta y noventa bogoticanos tropicales radicalizan los conceptos y con ello el estereotipo y el estigma hacia gamines y *ñerxs* a quienes les cortan las manos, los tirotean en las esquinas, los apuñalan. Otrxs desaparecen (Centro Memoria, 2015). Muchxs temen que su cuerpo haya sido desmembrado y despojado de órganos para venderlos... El miedo abunda en las calles, paso a paso...

Ñero resistencia

La vida ñera se siente al borde de un abismo, y la sensación es asfixiante y caótica, es un emparedamiento más de Bogotá, al que se buscó una salida con el Festival Ñero (1991), en el cual lxs ñerxs expresaron sus creaciones literarias y artísticas de baile, actuación, canto, etc. Acciones que construyeron una unidad que dio como resultado todo un movimiento de cultura callejera, *la ñerada* (*El Tiempo*, 16 de noviembre de 1991).

Uno de los grandes filósofos de lo ñerx fue Comanche el “comandante de los ñeros” quien expresó en uno de los manifiestos públicos:

Pido que se nos respete el derecho a la vida y que se nos trate como a seres humanos... aquí, nosotros también lloramos la desgracia de esta guerra maldita entre colombianos hermanos, y soñamos con vivir en paz. Como hermanos, como compa-ñeros. (*El Tiempo*, 16 de noviembre de 1991)

Estos manifiestos fueron antesalas a diversas denuncias colectivas, como en 1993, cuando participaron en la denuncia firmada más de 18 ñeros exigiendo sus derechos como ciudadanos, rechazando el abuso policial y toda la violencia ejercida por los diversos grupos de exterminio o mal llamada “limpieza social”, a que también hicieron frente con acciones simbólicas como pintarse la cara de blanco en los entierros de sus compa-ñeros (*El Tiempo*, 25 de septiembre de 1993).

La resistencia ante la violencia y el horror en las mazmorras de la civilización fue un hito inmanente. Lxs ñerxs de la época se resguardaron en los rincones de callejones y casas olvidadas, ocultándose de la luz y permitiéndose la oscuridad para evitar la violencia externa. Estar en parches, en grupos, era de vital importancia, en tanto la comunidad que se tejía construía unas redes de significado colectivo, políticas y emocionales. La palabra *ñero* se transformó paulatinamente por la necesidad de protegerse, de cuidarse entre ellxs como compa-ñerxs, así mismo de tenerse en cuenta —no dejarse por ahí olvidado en un cerro— tirado muerto en un andén, desaparecido y borrado del mapa. Recoger el cuerpo asesinado fue también darse una sepultura digna, evitar ser un NN o ser materia prima para venta de órganos.

Ñero fue ñerx- resistencia, Ñerxs es compa-ñerxs, es decir, ÑERXS quienes se cuidan entre sí.

La ñeritud mediática

Basándome en Stuart Hall (2010), definiría estereotipo como las formas mediante las que se genera una imagen fija, prejuiciosa de algunos sujetos. Stuart Hall analiza lo negro y muestra cómo la negritud es un estereotipo en tanto ubica lo negro en un esencialismo racial exotizante con características hipersexualizadas, menos civilizadas y más ligados a la naturaleza.

Los estereotipos retienen unas cuantas características “sencillas, vividas, memorables, fácilmente percibidas y ampliamente reconocidas” acerca de una persona, reducen todo acerca de una persona a esos rasgos, los exageran y simplifican y los fijan sin cambio o desarrollo hasta la eternidad... (Hall, 2010, p. 430)

La ñeritud, en primer lugar, es un estereotipo clasista, producto de la colonialidad del poder, basada en una forma de clasificación social y del saber que, mediante tecnologías sociales como los medios de comunicación, establecen representaciones estereotípicas, y del ser por los intercambios estéticos y simbólicos que este les genera a los habitantes de calle, a los gamines, a los jóvenes de los barrios populares, etc., como mutaciones de la modernidad/colonialidad y sus efectos contemporáneos.

La estereotipación reduce, esencializa, naturaliza y fija la “diferencia”. Socialmente se ubica a la ñeritud como parte de una construcción de maldad propia de una sociedad maniquea. A mediados de los ochenta se decía que los ñeros eran los habitantes de calle de Bogotá y existían quienes se identificaban así, poco a poco, en los noventa el surgimiento de barrios populares amplió la noción de ñero a todo aquello que fuera percibido como ordinario, pobre, de mal gusto. Generando un trenzado entre pobreza- ñero -posible peligrosidad -suciedad -maldad -resentimiento - envidia del rico -desviado. Así el ñero desde la ñeritud es lo precario, lo no gomelo; es lo oscuro y la no luz; es la calle y la no vivienda; es el robo, el no trabajo; es la pereza, la no actividad; es la muerte, la no vida; es lo ordinario, lo no elegante; es lo grosero, lo no cortés; es lo matable, lo no preservable, es lo inútil, lo no útil; es un fetiche y no un sujeto, susceptible de desaparición y olvido.

La estereotipación divide lo normal y lo aceptable de lo anormal y de lo inaceptable. La ñeritud se convierte en el punto necesario de reafirmación de la anormalidad. La policía como institución pone sus ojos en quienes, a partir de sus ropas y accesorios, define como peligrosos, buscando muchas veces trabas o conflictos, repitiendo el estereotipo de peligrosidad, aun sabiendo que el peligro proviene de las estructuras sociales mantenidas por quienes tienen el poder de precarizar a otrxs legítimamente.

Lo ñero en la actualidad es un estereotipo que en este caso designa a la ñeritud, es decir, la imagen fija de la otredad urbana con sus maneras de hablar, de vestir y comportarse fuera de los ideales civilizatorios, en cuanto al trabajo, el estudio, el barrio, etc. La ñeritud se torna un cuerpo definible, un personaje de humor o lástima que en todo caso resulta siendo un sujeto necesario de desplazar de la sociedad a partir de su clase social.

Por ello, es que son ñeritudes mediáticas en cuanto la mirada de lo ñero se torna a partir de diversas tecnologías como la televisión, el cine, las revistas, los periódicos, las redes sociales, etc. Existe un direccionamiento de la mirada, un juego biopolítico que genera un monstruo como forma de asumir el sentimiento colectivo de la lucha del bien contra el mal, de las gentes de bien hacia

las gentes peligrosas por eso, son jóvenes, son habitantes de calle, cuerpos sobre los que recae una vigilancia constante por parte del nosotros común que vive aterrado de ser contagiado por aquella plaga de ñámpirxs de quienes se dice: “Comer ñera da defensas, si se meten con un ñero siempre va a salir un muerto”.

Ñeritudes gótico-tropicales: lxs ñámpirxs

La ñeritud como un estereotipo construyó un monstruo múltiple como margen del sueño de la civilización, este los monstrificó y creo les ñámpirxs o ñerxs. Las ñeritudes gótico- tropicales son góticas en tanto habitan en la periferia de Bogótica, y que al igual que los monstruos góticos son aquellos que provienen de linajes extraños, razas malditas, de sangres contaminadas y que deben ser desplazados de la sociedad (Moraña, 2018), y tropicales en cuanto designación geográfica latinoamericana, de tierra caliente, imbuida en un sueño colonial- clasista cargado de entropía y muerte.

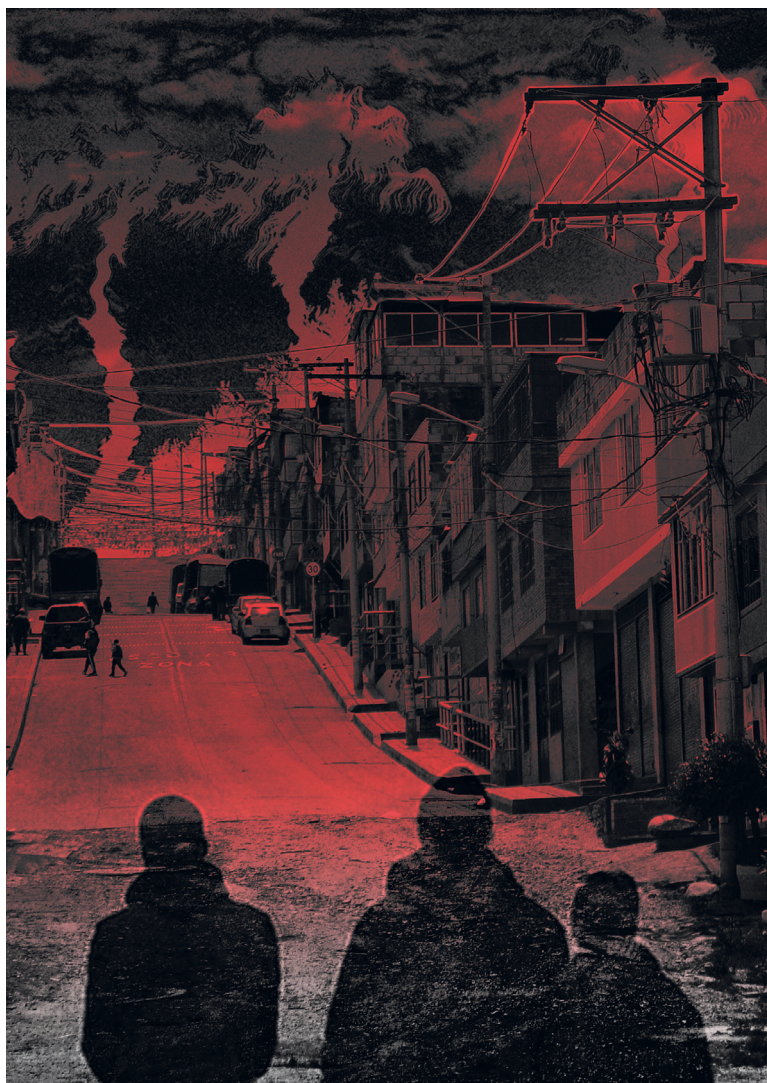
Estas monstruosidades gótico-tropicales tienen un estatuto enigmático, contracultural, hipersexualizado, apocalíptico, anómalo, extraordinario, que se mezcla con una realidad caníbal que necesita de sus muertes, de sus desplazamientos, como Nosferatu deben salir con sus ataúdes debajo del brazo, ocultarse, dar su vida para legitimar el bien común, sensación que se esparce por ventanas de carros, ventanas de casas, de apartamentos, de Facebook, de WhatsApp ante el espectáculo de una muerte ñera, para las muchedumbres regocijantemente macabras.

De igual manera, estas monstruosidades resisten en cuanto devienen extravagantes, ya que se sienten a sí mismos como otros, periféricos, monstruosos; saben que los demás los repudian, los temen, los consideran exóticos. Ellos, ellas, también potencian su existencia desde el miedo/placer de los demás, a través de la intimidación y de buscar ser legítimo y reconocido en una sociedad que homogeniza y subestima a las clases populares.

Sin embargo, no siempre les ñámpires, las ñeritudes gótico-tropicales, saben por qué tiene lugar su situación en las relaciones de poder, de su obligada corta vida, de su muerte siempre inminente. El sujeto gótico-tropical ñero construye su identidad malvada/desviada por contextos y/o espacios, por relaciones socioculturales y mediante una tecnología de la colonialidad del ser (Maldonado, 2003), no es una naturaleza, sino el producto de relaciones que permiten una apropiación resistente desde la extravagancia de sus peinados, perforaciones, ropas, enlazados con una resistente melancolía de no-ser.

Lxs ñámpirxs se pasean —nos paseamos por Bogótica— caos tropical, su constante melancolía es un

teatro ejemplar de la tristeza, donde la oscuridad de la noche puede ser una patria. Somos criaturas absortas, aferradas a una ciudad en ruinas de sus proyecciones, exasperadas por ver vivir eternamente lo que no cesa de morir. Su parafernalia de crueldad extravagante conduce a cierta belleza oscura de imágenes fugaces. (Negroni, 1999, p. 26)



Ausencias Gótico Tropicales - José David Arias Peñuela
(Bogotá, Usme) - Fotografía Digital

Por nuestra sangre oscura corre aquella bilis negra, que nos avoca cada día a una melancolía en la que todo parece ir en decadencia, en un no futuro, en una decepción constante para con les demás. No hay lugar, no hay un camino a pesar de que siempre se busque donde estar, donde ser queridx, donde poder habitar, donde la vida sea vida, y no la muerte en vida que se vive colectivamente.

Este sentimiento de melancolía de la otredad se torna cada vez más intenso cuando sentimos el peligro próximo, el horror próximo, la muerte próxima, esta es la facultad, un poder que tienen quienes son perseguidos socialmente, esto se logra sentir a varios metros incluso kilómetros. Por eso, y ante

el latente descenso a la tumba, se despidе diariamente de todo, incluso de un sí mismo que no está, un sí mismo, un no-yo que puede ser un eslabón en cuanto subversión gótico-tropical.

Necropolíticas

La muerte en Bogotá se impone ante lo ñero, la impunidad se ceba. Se acumulan cuerpos ñerxs en cuanto representación disciplinaria a través de cadáveres, de cuerpos ensangrentados, linchados. Es decir, *plusvalía simbólica*, una acumulación de retazos de pieles, sangre, fluidos que construyen un miedo, odio colectivo, un Leviatán hobbesiano propio de un capitalismo caníbal en donde requerimos tragarnos las imágenes de la muerte de lxs otros, de la diferencia, revolcarnos en las vísceras de la injusticia, donde la guerra de todos contra todos está más viva que nunca.

La cacería de ñámpiros continúa por la naturalización de sus muertes por la comunidad soñada, comu-inmунidad imposible de llevar a cabo en totalidad (Esposito, 2008). El contrato social que se ha firmado es mezquino, es necropolítico (Mbembe, 2011), se construye desde *performativos de muerte*¹⁵, es decir, la repetición de unas narrativas del desprecio que se dan en el voz a voz del “por algo fue”, “tenía que ser unx ñerx”, en los periódicos con “fue, al parecer, un ajuste de cuentas”, que saltan como conjuros que mantienen no solo el sueño colonial de la civilización.

Vivimos así una necropolítica, políticas de la muerte, en tanto existe un dejar morir en cuanto a la clase social —designado por barrios otros— donde se construyen unos cuerpos que no importan. Cuerpos destinados a la muerte temprana y al olvido social, cuerpos limpiables, malezas de la civilización que devienen mártires, sacrificios necesarios para un escenario donde todxs son la caída de todxs, todxs somos cómplices en esta carnicería gótico- tropical, Bogotá- castrópica donde la desigualdad, la tristeza y la muerte acompañan nuestras vidas ensoñadas.

Epitafio escritural

Hablo no de, sino con quienes conocí y que renacen en estas escrituras desde sus tumbas y bóvedas, Nathaly, Wazon, el Gusano, la Peligrosa, Daniel, CareRatón, y demás. Hablo para mí, comprendiendo este contagio de ñampirismo de ñeritudes gótico- tropicales del que soy partícipe, pero también para quienes siguen viviendo en el extracentro y sintiendo la repetición constante, la muerte latente y la melancolía de no ser legítimos, aunque sabiendo que somos carroña viva e inmortal.

¹⁵ Hablo de *performativos de muerte* mezclando la noción de *performatividad* dada por Judith Butler, en cuanto la materialización del sistema sexo/género a través del lenguaje (Butler, 2007) y la noción de muerte biopolítica dada por Achille Mbembe.

Referencias

- Agamben, G. (2003). *Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.
- Argüello, R. (1998). *Ciudad Gótica, esperpéntica y mediática*. Asociación Colombiana de Semiótica.
- Butler, J. (2007). El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad. Paidós Ibérica.
- Cavalletti, A. (2010). *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*. Adriana Idalgo Editora.
- Centro Memoria. (2015). *Limpieza social. Una violencia mal nombrada*. CNMH-Iepri.
- Dussel, E. (1980). *Filosofía de la liberación*. Universidad Santo Tomás.
- Esposito, R. (2008) *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Herder.
- Guerrero, S. (1995). *Limpieza social: la guerra contra la indigencia*. Planeta.
- Hall, S. (2010). El espectáculo del "otro". En *Textos de antropología contemporánea* (pp. 75- 94).
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Cátedra.
- Maldonado, N. (2010). Sobre la colonialidad del ser. En *Giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre.
- Mandoki, K. (2006). *Prácticas estéticas e identidades sociales: Prosaica 2*. Siglo XXI.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica. Seguido de sobre el gobierno privado indirecto*. Melusina.
- Moraña, M. (2017). *El monstruo como máquina de guerra*. Edición Iberoamericana Vervuet.
- Moreno-Durán, R. (1995). *De la barbarie a la imaginación*. Ariel.
- Negrón, M. (1999). *Museo negro*. Norma.
- Pedraza, Z. (2011). *En cuerpo y alma: visiones del progreso y de la felicidad*. Ediciones Uniandes.

Prensa

- El Festival Nero. (1991). *El Tiempo*, 16 de noviembre.
- Los ñeros piden justicia. (1993). *El Tiempo*, 25 de septiembre.

Segunda parte

Cuerpos y configuraciones sociales

Vida resonante. Voces que transitan de lo íntimo a lo público

Alexandra González Álvarez
Adriana Patricia Guio Vega
Emilia Larraondo Franco¹⁶

Introducción

Esta es la experiencia de Emilia, Alexandra y Adriana, tres mujeres, amigas y psicólogas que un día decidieron construir juntas. Nosotras, creadoras del Colectivo Resonar, queremos compartir un proceso de exploración acerca del cuerpo, la voz y el movimiento. Resonar nace de vivencias compartidas: el teatro, el cuerpo en nuestra historia, el temor al expresar nuestra voz cantada, las preguntas acerca de la relación sonido-cuerpo y el deseo por seguir aportando a la construcción de país.

Como coincidencia, en 2017, de manera aislada pero simultánea, estábamos creando para expresarnos. Adriana creaba, desde distintas artes, obras cortas con personas cercanas para celebrar su cumpleaños. Mientras tanto, Emilia y Alexandra estaban creando un *performance* para poner en movimiento la experiencia de transformación de ser madre que llamaron DeMater (alusión a Deméter, la diosa griega).

Ese año nos encontramos para explorar desde la necesidad visceral de volver a crear y la fuerza amorosa por habitar el arte nos convocó. No teníamos muy claro qué era eso que queríamos desarrollar, pero confiamos profundamente en la potencia de juntarnos. Además, tampoco empezábamos de cero, cada una en este tiempo había indagado en otras prácticas y teníamos preguntas particulares al respecto: Emilia desde el movimiento somático, Adriana desde la palabra y Alexandra desde el profundo deseo de jugar y traer a la vida de nuevo el teatro.

Estamos escribiendo este texto a tres manos después de varias reflexiones y viendo lo que fue el proceso. Queremos reconocer que estas exploraciones fueron posibles por la constante manifestación y expresión del vínculo seguro como terreno para la construcción de un proyecto. Con este colectivo que nace de ese tipo de vínculo y que es consciente de él, hemos aprendido a modular nuestras expectativas, poner nuestra voz frente a las incomodidades, apoyarnos, sortear las dificultades, redireccionar los tiempos y, sobre todo, atender la naturaleza del proceso, sin forzarlo, pero tampoco dejándolo hundir. Lo asistimos y nos acompañamos a hilarlo siguiendo su ritmo, entendiendo el nuestro, revisando nuestro sentir paso a paso frente al proceso, planteando metas, rectificando propósitos, ajustándonos a nuestras posibilidades de vida.

16 integrantes del Colectivo Resonar.

Abordaje metodológico

La experiencia que construimos nació en el espacio seguro de la amistad. La nombramos como categoría fundante pues fue nuestra relación la que nos permitió co-construir desde la escucha, la contención y la aceptación plena de quienes éramos y de nuestros recursos puestos a disposición. Teníamos, aparte de nuestro nicho, la intención de *crear juntas* un espacio donde sentirnos cómodas para compartir nuestra voz.

Desde las intenciones conjuntas construimos una ruta y una metodología. El proceso, del que hoy podemos hablar con claridad, se constituyó desde la más profunda incertidumbre y desde el *no saber* a dónde íbamos, ni dónde íbamos a terminar.

Partimos de tres momentos: 1) la identificación de saberes propios y recursos a nivel material y relacional, 2) la práctica de compartir provocaciones, y 3) la definición de los tres módulos para la exploración colectiva. Lo primero fue reconocer qué podía ofrecer cada una desde su trayectoria a nivel personal/profesional. Luego de esto decidimos construir para las otras un ejercicio práctico, en el que nos dimos la oportunidad de jugar desde nuestras diferentes miradas e intereses. Las provocaciones pasaron por el ritmo del tambor que era también latido, por la repetición de nuestros nombres en distintas formas y por el disfrute pleno de la relación entre el movimiento del cuerpo y los sonidos emergentes. Nos dimos cuenta de que teníamos intereses en común: los temas de trabajo —*el cuerpo, la voz y el movimiento*— y la necesidad de facilitar espacios de exploración para las otras. De allí nació la idea de hacer tres módulos. Definimos tres categorías en la relación de lo humano con el sonido: el encuentro con los primeros sonidos orgánicos y viscerales, la concepción del mundo a partir de lo nombrado y la transgresión de las formas de lo nombrado y su contenido. A estas fases del sonido en lo humano las nombramos: *preverbal, verbal y transverbal*.

Desde ese acuerdo que construimos para nuestra exploración, cada una estructuró de manera autónoma un módulo de cinco sesiones para las otras. Las sesiones estaban propuestas para ser desarrolladas en dos horas (con algunas excepciones) y en el espacio que cada una de nosotras creyera pertinente para la experiencia. El territorio personal de cada una tuvo un valor importante en el proceso pues fue una forma de ofrecer con generosidad una parte vital de nosotras a las otras. El placer de ofrecer un espacio seguro e íntimo para facilitar una experiencia compartida como nuestra casa o el espacio de trabajo se convirtió en una oportunidad para darle sentido a nuestra creación.

En este punto del texto queremos hacer una pausa, un silencio para seguir con esta historia. Decidimos aquí compartir el camino que hemos recorrido como Colectivo Resonar de una manera particular. Nuestro propósito ha sido comprender que nos interesa aprender a poner nuestra propia voz, así que nos permitimos en este texto contar desde el estilo propio el módulo que

parió, cuidó y facilitó. Nos daremos el permiso, en estos tres apartados, de no editarlos o ajustarlos al estilo en el que está escrita esta reflexión. Nos interesa que sean diferentes, únicos, como cada una de nosotras. A continuación, encontrarán la voz de Emilia Larraondo Franco en la *fase preverbal*, la voz de Adriana Guio Vega en la *fase verbal* y la voz de Alexandra González Álvarez en la *fase transverbal*.

Módulo I. Fase preverbal

Iniciamos. Centro Soma (espacio para la educación e investigación somática a través del cuerpo y el movimiento) es el lugar que nos acoge como vientre durante los cinco encuentros de esta fase exploratoria. Queda claro, ese primer día, que retornaríamos a ser — desde las adultas que éramos entonces— vibración, células, seres de agua, latido, placer y movimiento: vida queriendo expandirse y propagarse. Nombré esta primera sesión *Ancestralidad y lo antiguo inmemorable*. Entregándonos al incierto misterio de sumergirnos en la exploración, encontramos que nuestros cuerpos dejaban de ser sólidos para volverse vibración, respiración, pulsación. La pregunta: ¿cuáles son los primeros sonidos que encarnamos o que nos encarnan? nos condujo con curiosidad hacia estos sonidos que arrullan, que contienen y marcan el ritmo al que crecemos en el vientre de la madre: el latido de la sangre circulando por el cuerpo. Entre los golpes de este latir habitamos también el silencio, la quietud y las pausas que señalaban la potencia del movimiento y la fuerza para adentrarnos en ese oscuro, profundo y misterioso universo acústico y acuático: el útero. Fuimos célula respirando, célula expandiéndose y contrayéndose sumergidos en esas aguas vitales. Fuimos uno con el pulso del corazón de la madre que, como tambor de mano, nos acompañó para recordarnos ese latido que nos envuelve en todo momento.

Exploramos movimientos primigenios: la vibración, la respiración celular, la pulsación y radiación, tornándose ellos terreno idóneo para convertirnos en embrión rebosante en placer, deseando expandirse y morir a formas ajustadas y estrechas. A este momento lo llamé *Desarrollo del movimiento en el útero*, inspirada por Hartley (1953, pp. 23-28). En esta ocasión corporeizamos al embrión y a la estrella de mar, al pez en el agua. Exploramos el movimiento que conduce hacia la formación de las seis extremidades que se irradian del centro umbilical del cuerpo: cabeza, cola, dos brazos, dos piernas. Exploramos el cuerpo formándose del centro a la periferia y de regreso al centro. Nos abrimos y plegamos respirando desde allí. Nos movimos recordando el recorrido espontáneo que hace la vida para configurarse orgánicamente en ser vivo. Y así, los sonidos-agua nos mecían mientras deseábamos nacer a sensaciones de tierra, de gravedad y peso.

Ya estando listas para nacer en la exploración vino un tiempo de crisis, de silencio y distancia. Creímos por momentos que el proyecto podía disolverse.

La falta de encuentros y el tiempo que transcurrió desde la última sesión, nos volvió lejanas. Un día resolvimos hablar y parimos la palabra. Nombramos lo que nos sucedía: el miedo de asumir este proyecto, de sentir que dábamos mucho de nuestro tiempo. Yo, particularmente, me sentía abrumada facilitando un espacio de exploración que evocaba mi vivencia personal: estaba aprendiendo a ser madre de mi hija de un año y medio y de Centro Soma, el emprendimiento creado junto con mi compañero no más de un año atrás. Me abrumaba sentirme a cargo de otras vidas. Al nombrar el miedo, el cansancio y el sentimiento de soledad, surgió de nuevo la confianza en acompañarnos y construir juntas otras maneras de sostener el proceso.

Esto nos llevó a nuestro tercer encuentro que en sincronía se llamó *Naciendo al mundo*. Fuimos bebés fuera del útero explorando aleatoriamente movimientos que se coordinaban con la imperiosa necesidad de satisfacer nuestro deseo de vivir: buscar alimento, sueño o descanso, jugar, encontrar contención, escuchar y ser miradas, buscar calor, cercanía o cariño. Aparecieron sonidos de juguetes, de comida, de objetos sin nombre. De estos movimientos emergieron sonidos que nos hablaban de maneras de habitar el placer o la defensa, del querer imitar y sonar desde el propio cuerpo, de descubrirnos fuera del nido-vientre, de hacer sonar otros cuerpos. Nos empezamos a reconocer a nosotras mismas a través de estos sonidos de asombro que fueron inspiración para afirmarnos como individuos.

Así empezamos *Moviéndonos en tierra*, nuestro cuarto encuentro. Aquí la tierra — el suelo— fue metáfora y experiencia de soporte universal, de base sólida que nos permite movernos. Nos arrastramos, gateamos, rodamos, nos sentamos. Surgió esta convergencia entre nuestro cuerpo y la gravedad: nos recargábamos y relajábamos en la tierra, nos volvimos pesadas y echamos raíces, nos arraigamos. Jugamos a retarla mientras elevábamos la cabeza o una pierna. Retornábamos al abrazo del suelo al caer o descansar sobre él. Así cambiamos maneras de recibir y compartir información del mundo que nos rodea y de nuestro mundo interno. Fuimos reconociendo que íbamos adoptando nuevas experiencias sensoriales, un nuevo mapa, una nueva manera de estar vivas. Este fue tiempo para que nuestros cuerpos empezaran a organizarse y reposar, dejando que la información se integrara. Mientras tanto, nuestra laringe y cuerdas sonoras fueron encontrando apoyo en el cuerpo (en los músculos, los huesos, en los capilares, en la fascia) para darle vida al propio canto. Pero aún éramos expresiones sonoras llenas de sentido orgánico, sonidos cerca del cuerpo, sonidos impregnados de sensaciones. Sonidos que anunciaban el estado vital en el que nos encontrábamos. Allí inmersas honramos esos *ga, sh, tl, mm, agu, na, wew* y otros impronunciabiles sonidos que configuraban esta realidad preverbal. Sonidos-tierra que serían ahora soporte para la palabra que emerge al nombrar lo que percibimos, que afirman nuestra identidad y la realidad.

El reto de este módulo: habitar el movimiento y los sonidos desde el pla-

cer y la sorpresa de estar vivos. Así le dimos la bienvenida a las palabras que a cada momento se articulan porque el movimiento de nuestro cuerpo sostiene su expresión.

Módulo II. Fase verbal

Durante el segundo módulo exploramos la palabra como una tecnología que nos permite describir nuestro cuerpo, crear y encontrarnos con el otro o la otra, conocido y desconocido. Las tres, desde diferentes lugares y en diversos momentos, nos encontramos con el vértigo en el ejercicio de reconocer la propia voz para nombrar y, en ese acto, construir puente para el encuentro: con nosotras mismas, con nuestro cuerpo, con el mundo.

En la fase verbal trabajamos sobre diversas preguntas: ¿cómo podemos abordar la voz desde el cuerpo?, ¿cuáles son las convenciones aceptadas para nombrarnos?, ¿qué significa cantar desde mi propia voz?, ¿qué significa cantar juntas?, ¿qué efectos tiene poner la voz al servicio del otro o la otra?, ¿qué efectos tiene la voz del ser querido en mi cuerpo?

Para mí fue valioso que, al inicio de cada sesión, nos diéramos la oportunidad de hablar, de preguntarnos cómo estábamos, qué nos preocupaba o qué nos alegraba ese día, pero, además, de escuchar, llorar, dar consejos o nuestros puntos de vista sobre lo que le ocurría a la otra. Fueron conversaciones desde el deseo de estar para nosotras, de cuidarnos y, al mismo tiempo, de reconocer el poder que tenía lo que nos decimos, los efectos que esto generaba.

Aquí la palabra permitió reconocer lo vivido y explorado con el cuerpo y en algunos momentos, poetizarlo, crear nuevas imágenes y sentires. Uno de los ejercicios fue ubicarnos espalda con espalda y una de nosotras, de manera sorpresiva, se encontraba frente a un espejo, la instrucción era “describir partes del propio cuerpo de forma poética” (imágenes, metáforas). Todo un reto, en especial, porque generalmente no nos han enseñado a ver nuestro cuerpo de manera amorosa y poética, muchas veces, lo primero que vemos son los defectos o la falla: el pelo despeinado, la mancha en la ropa, la nueva arruga o los granitos en la piel que siguen insistiendo en aparecer. Sin embargo, una vez superada la primera angustia, la respiración abría espacio a la vulnerabilidad y daba lugar a otras formas de describirnos: fuimos rayos de carbón, extensiones de tierra llenas de montañas, dos lunas, cráteres negros, oscuros e infinitos. La observación, la decisión, la compasión, la creatividad y la descripción se pusieron al servicio para conocernos, para saber quiénes somos y, también, cómo el “riesgo” en nuestra historia cuestiona lo que creemos.

En estas exploraciones, que se centraron en el efecto que tiene nombrar, nos empezamos a reconocer completas, complejas y contradictorias a través del cuerpo, del sonido, a través de la relación de la voz individual y la voz colectiva. Así, nos describimos y descubrimos valientemente en constante transformación como parte del mundo, con la necesidad y deseo de comunicar, crear, nombrar y poner afuera, es decir, de pertenecer.

Durante el módulo cantamos, cantamos mucho, cantamos en cada una de las sesiones de manera diferente. Me interesaba que cada vez más nos arriesgáramos a poner la propia voz, a cantar desde el placer de sonar, sin la intención de parecer otra, de ser distinta o de imitar. Buscamos canciones que nos gustaran, nos dimos el permiso de jugar con los tonos, los volúmenes y las velocidades, de cantar juntas y solas. Durante la canción, no nos guiaban los juicios por lo bello, así entre nuestras miradas o con los ojos cerrados, tomadas de la mano o abrazadas, encontramos la libertad y el derecho de ser nosotras mismas, sonar nosotras: el placer, la amistad y el gozo fueron protagonistas.

La palabra era habitada por el cuerpo y viceversa, cantada desde las entrañas, tocada por la piel, celebrada y acogida por el placer de estar juntas, dispuestas al encuentro y la transformación. Estas exploraciones de nombrar, hablar o cantar, nos llevaron a preguntarnos sobre nuestra historia a la hora de poner la voz, nuestras experiencias de silenciamiento y de libertad, a observar nuestros discursos y jueces internos. Finalmente, el lenguaje como tecnología que crea, inicia en la relación que tengo con mis voces internas, es decir, en una relación conmigo misma. Pero, también, a preguntarnos por las voces silenciadas en la sociedad y a buscar qué significa nombrar lo que no quiere ser ni visto, ni nombrado.

Haciendo caso a la inquietud por poner la voz en la sociedad, uno de los retos de este módulo fue salir a la calle a hablar con desconocidos. Reconocíamos que hablar entre nosotras, contarnos del día y/o cantar juntas generaba empatía, cercanía, sensación de arraigo y placer, entonces nos preguntamos por la relación con los y las desconocidas, por el lenguaje al servicio del no familiar. Este nuevo reto, aunque nos generó inicialmente nervios y resistencias a lo desconocido, también nos potenció otras preguntas y reflexiones. Inicialmente, la necesidad de salir del vientre que habíamos habitado juntas y la pregunta por cómo aparecer en el mundo exterior, cómo hacernos visibles, qué sentimos al hacernos visibles y cómo desarrollamos esto que sentimos, con qué palabras mover al otro al encuentro y el efecto de estas en la relación.

Para mí, proponer el ejercicio fue un salto de fe, la confianza puesta en la relación que tengo con mis dos amigas. Salimos a la calle, con un letrero cada una: “Se escucha gratis”, “Te escucho una historia pequeña” y “Cuéntame un secreto” y aunque inicialmente estábamos asustadas, empezamos a hablar con los que pasaban. Estar en la calle hablando con desconocidos fue la posibilidad de encontrarnos con historias efímeras y de poner a jugar esto que habíamos encontrado en lo privado ahora en lo público, permitiendo por unos instantes no un yo y tú, sino un nosotros.

Reconocimos que estas exploraciones en lo público son, para nosotras, un proyecto de crecimiento, creatividad y riesgo. Este último quisimos que fuera un riesgo cuidadoso, un lugar seguro para salir de un lugar seguro, finalmente, no se trata de no saltar, se trata de saltar juntas y, claro, desde el placer.

Módulo III. Fase transversal

En esta tercera fase, la exploración incorporó a la palabra los matices de los sentidos y las características vivas de un cuerpo. Esta había sido nombrada y narrada como una producción individual y colectiva; ahora, juntas encontramos allí un movimiento, una temperatura, un ritmo, un corazón, una vida. En un primer momento, *encarnamos* la palabra, ser ella en toda su fisiología, en su relación con el territorio y con la otredad. La palabra como cuerpo implicó un permitir-nos jugar con la idea de sentir, de identificar movimientos ajenos pero familiares, de mirar desde otro punto de vista aquello y aquellos que nos rodeaban.

El segundo momento del camino fue la *deconstrucción*, cuestionar aquellos patrones que nos enseñaron a ver la palabra como un diseño estático y fijo, con una funcionalidad en el mundo y en las relaciones humanas. Se trató de transformar, jugar con la estructura que nos han enseñado a apropiarse a través de la repetición de una frase conocida, encontrando nuevas formas de orden y caos. La estructura conocida implicó re-conocer la conexión entre sílaba, sonido y movimiento, y la estructura nueva y propia sugirió el nacimiento de nuevas posibilidades de organización, de sentido, de significado. Esto nos llevó a un tercer momento: *la relación entre la estructura y la improvisación*; cada una propuso una frase corporal, una relación entre el sonido y el movimiento que luego daría paso a la construcción colectiva, a la flexibilidad que nos llevó desde un principio a movernos y luego a cantar juntas, a saber entender el ritmo colectivo, a resonar.

En un cuarto momento dimos paso a lo que llamamos “con-tacto vocal”, una exploración que implicó tomar tres posiciones distintas: 1) *contacto-canto*: el contacto sugiere una forma de sonar, de cantar. A medida que la persona sentía el contacto de otra, se permitía cantar lo que surgiera a partir de su sensación-emoción-movimiento. 2) *Intención-contacto*: la persona que toca tiene una intención en su contacto. La intención es generar sonido y una sensación tan clara en la persona que recibe su contacto, que esta pueda llevarlo a la acción. 3) *Instrumentos-escucha*: la última posición fue de escucha y acompañamiento, la pregunta que guía esta posición es ¿cómo acompaño lo que está sucediendo? La labor es escuchar y saber cómo llevar el sonido que emerge a un nivel distinto. El con-tacto vocal nos permitió saber que, en el colectivo, cada ser humano debe tener un lugar que configure un marco de posibilidad y que permita mantener el delicado equilibrio de la vida.

Esa búsqueda de lugar también apareció en el cuerpo, en la pregunta por cómo aquellas partes de nuestro cuerpo pueden tener una voz, cómo saber si la tienen (si canto con las plantas de mis pies, ¿cómo sueno?): la exploración del cuerpo dejándolo aparecer en forma de sonido. *Cuando me toco, sueno. Cuando sueno, impacto en mis relaciones. Cuando mis relaciones cambian, mi sonido se configura, si mi sonido no es el mismo, mi cuerpo tampoco*. El sonido transversal tomó lugar en el encarnar, el sentir el sonido, el corporeizar nuestra voz y darnos

cuenta de las implicaciones que tiene esto en nuestra relación con el mundo.

El final fue cantar en público, las tres, nuestra relación íntima llevada a ser vista por los demás. En un parque, las tres resonando, con temor y valentía. Sintiendo con todo el cuerpo el deseo de ser escuchadas.

Reflexiones póstumas

La experiencia que hemos contado de manera anecdótica aloja en su estructura apuestas teórico-prácticas que es preciso reconocer. A lo largo de nuestros aprendizajes personales y quehacer profesional, nos hemos encontrado diferentes voces que inspiran nuestras exploraciones, conversaciones y búsquedas. Andersen (1997), citando a Lev Vygotsky, expresaría “somos las voces que nos habitan”. Estas perspectivas teóricas y miradas de mundo han configurado nuestra manera de aproximarnos a esta pregunta conjunta sobre la voz, el movimiento y el cuerpo.

Una de las voces que nos habitan y queremos resaltar es que somos vínculo; llevamos varios años construyendo nuestra amistad. Hemos cambiado y con ello se han transformado las formas de habitar la vida. El tiempo ha mutado nuestra relación, pero nos ha recordado que tenemos apuestas en común, que creemos en la transformación y en la potencia política de nuestras acciones cotidianas. Hemos construido un vínculo que nos lleva a compartir y estar abiertas a expresar lo que sentimos; podemos tomar distancia, volver al encuentro porque sabemos que la relación permanece y nos reencontramos para volver a conocernos. Nos permitimos la admiración por la otra, pero también nombramos lo que nos disgusta.

Así, nuestro lugar seguro nos permite dialogar desde nuestras miradas y vivencias múltiples. El vínculo lo consideramos uno de los elementos esenciales a través del cual nos hemos permitido explorar el mundo y crear en él. Lo hacemos desde la noción misma de la realidad como una construcción de carácter histórico/relacional, que reconoce el profundo valor que tiene el lenguaje y el significado que le atribuimos a nuestros mundos sociales (Magnabosco, 2014). Nos sentimos parte de aquello que deseamos transformar. Maritza Montero (1994) entiende la relación entre el *hacer transformador* y el saber, afirmando que no hay manera en que esto no impacte de forma contundente la relación entre los seres humanos. En nuestras vidas hemos tenido la posibilidad de acceder a un *saber* que nos ha ayudado a comprender la profunda responsabilidad que esto implica. Las tres somos colombianas, hijas de un contexto lleno de complejidades, matices, dolores, historias atravesadas por cambios bruscos entre las violencias y las esperanzas; un contexto que nos recuerda que también somos parte de él y que, por tanto, la responsabilidad es también un compromiso con nosotras mismas.

Este proceso implicó reconocer cuáles eran las historias que acompañaban nuestros intereses, qué era eso que queríamos trabajar y por qué. Nos dimos cuenta de que cantar nos implicaba experiencias de miedo, vergüenza

e incomodidad por lo que otros pudieran pensar; si era nuestra decisión, preferíamos callar. Entonces, lo nombramos abiertamente: el *silenciamiento*. De repente nos dimos cuenta de que el silencio había sido una imposición, que lo habíamos vivido como una forma de opresión, como una manera de negar que tenemos derecho a poner nuestra voz públicamente. Aquello íntimo que habíamos compartido se convirtió en un asunto político. Encontramos en nuestras historias lo que Nensthiel (2013) nombra como “la experiencia del nosotros”, una experiencia “asociada a un sujeto colectivo que expone y cuestiona los legados de la cultura patriarcal, clasista, sexista, individualista, manifestada en sus relaciones cotidianas” (p. 144). Y así lo hicimos.

Descubrir una opresión de origen social en nuestra vida cotidiana como sujeto colectivo nos implicó preguntarnos qué queríamos hacer con esto, cómo hacerlo y cuál es esa voz o cuerpo colectivo que queremos construir para dejar de sostener el silencio y el miedo que nos calla. Recordamos lo que Ignacio Martín-Baró (1998) afirmó con respecto al saber:

Se trata de poner el saber disciplinar al servicio de la construcción de una sociedad donde el bienestar de unos pocos no se asiente sobre el malestar de las mayorías, donde la realización de los unos no requiera la negación de los otros, donde el interés de los pocos no exija la deshumanización de todos. (p. 177)

Reconocer nuestras experiencias de silenciamiento nos hizo reiterar que no queremos resistir y sobrevivir en un tipo de cultura que legitima discursos hegemónicos, lo que Pakman (2010) llama la *micro política dominante*. No queremos seguir guiones que avalan la negación de la voz propia. En vez de luchar o huir hacia el silencio, queremos resonar a través de una experiencia construida desde nosotras para nosotras.

El enfoque narrativo estuvo presente sin que lo llamáramos conscientemente a nuestro espacio creativo; contamos una historia varias veces de formas distintas para explorar tanto lo que está dicho y lo que no. Berger y Luckman (1968) mencionan que las narrativas constituyen una herramienta significativa que es usada por los sujetos para narrar su cotidianidad, manteniéndola, modificándola y reconstruyéndose continuamente frente a un otro con el cual interactúa, cada uno con un discurso y una construcción de realidad propia. En palabras de Harlene Anderson (1999), el enfoque narrativo nos permitió potenciar la idea de que somos seres que vamos coordinando los significados con otros y otras. Las voces de afuera, de las compañeras de trabajo, de los extraños, de las personas cercanas a quienes les contábamos sobre nuestras exploraciones, posibilitaron ampliar y reconocer que vivimos vidas narradas con otros; que resonamos.

Es por esto que, como parte de nuestra estructura metodológica, fue fundamental la emergencia de lo cotidiano. En cada uno de nuestros encuentros le dimos un lugar relevante a compartir lo que pasaba en nuestra vida: nues-

tras parejas, trabajos, dolores, alegrías, miedos, incertidumbres. La cotidianidad creó los fundamentos de la exploración y no al contrario. Cada sesión se configuraba respondiendo a nuestras necesidades más profundas y entendiendo el movimiento de la relación entre nuestra individualidad/colectividad. Queremos reconocer la importancia de estas conversaciones porque en algunas ocasiones se percibe que estas charlas, aparentemente triviales, son un espacio que sobra o que no nutren los espacios de creación. Desde nuestra experiencia, ocurrió lo contrario, pues fue desde el encuentro genuino que construimos un claro análisis metodológico pertinente y transformador.

La manera en que la cotidianidad impactó sobre el proceso tuvo que ver con el cambio y la diversidad. Así como nuestras cotidianidades estaban modificándose de manera constante, también lo hacían las dimensiones del sonido, de la voz y de nuestras exploraciones. Escribir, contar, sonar, leer, cantar nos permitió reconocer que el pensamiento, el lenguaje y el cuerpo son procesos móviles; cambian todo el tiempo. El cambio, así como lo precisa Harlene Anderson (1999) “emerge en y a través de las redescripciones generadas por el contar y recontar de historias [...] No solo emergen historias nuevas, sino que la persona cambia en relación con ellas: el propio ser narrador cambia” (p. 155). No existen identidades fijas o soluciones o problemas creados que no puedan ser ampliados, cuestionados, re narrados. Lo fijo es solo una ilusión y una invitación a continuar siendo curiosas frente a qué otras historias nos podemos contar para cambiar incluso a la misma que lee, escribe o se mueve. En palabras de Shotter (2012) el narrar, es acceder a un lenguaje en el cual pudimos dar cuenta de nosotras mismas y esto es un proceso que no termina nunca, siempre se están realizando nuevos enlaces.

Nosotras cambiamos y así mismo lo hizo el proceso. En los proyectos colectivos hay momentos en los que deja de ser fácil construir; sin duda los recursos emocionales, creativos e incluso reflexivos para el proceso se agotan. Hay momentos en los que no queremos estar juntos y muchas veces no es sencillo nombrarlo siquiera. “Nombrar lo que no se nombra” fue punto clave para poder transitar nuestras crisis y transformarlas en insumo para la creación; hablar lo que es difícil, estar en desacuerdo, habitar el desencuentro por no encontrar tiempos para trabajar, pensar en abandonar o expresar que ya no nos conectamos igual. Estas frases, sencillas de escribir y difíciles de entregar a una otra con la que existe un vínculo afectivo, se convirtieron en la manera de fortalecer nuestra red, de saber que somos humanas y que esto decidimos aceptar cuando nos arriesgamos a crear juntas.

Esto lo hicimos en nosotras y reconocimos cómo lo habíamos realizado. Notamos que habíamos experimentado otro tipo de relación entre lo privado y lo público. Habíamos transitado algo profundamente político en nuestra experiencia íntima. Nensthiel (2013) se refiere a eso como el *continuo privado-público*, “un acto político en el que se [desprivatizan] problemáticas sociales y se [reconocen] los contextos en los que se han construido historias de malestares que son tanto individuales como sociales” (p. 150). Dice la autora que cuando

hay un cuestionamiento público de la cultura, se generan acciones de transformación que afectan tanto la vida íntima como la estructura social-política. Construimos, sin darnos cuenta, un espacio en donde entendimos que efectivamente lo privado no está separado de lo público, que se trata de una interrelación constante en donde un ámbito configura el otro: lo nombramos *vientre público*. Y este vientre nos llevó a ver que las tres habíamos entendido que nuestro miedo a cantar era nuestro. Cuando lo compartimos y comenzamos a entregar nuestra vida cotidiana en ese pequeño y amoroso triángulo íntimo, fuimos viendo nuestras experiencias de silenciamiento generadas en la relación con otros. Creamos un vientre, un espacio seguro y contenedor, para ser escuchadas, para movernos, para la creación, la expansión, el disfrute; esto configuró la posibilidad del agrietamiento de la vida privada.

Este agrietamiento nos llevó hasta el Parque Virrey para cantar. Nos encontramos tres corazones latiendo fuerte, llenos de vida y riesgo, gozo y miedo, sonando y encontrando nuestra voz. Lo que notamos es que habíamos creado una fisura en nuestra vida privada para poder sonar en lo público. Cuestionamos el silenciamiento desde una experiencia íntima que hoy hacemos pública. Creamos desde el amor que nace en la amistad y el cuidado, entendiendo que solo la disciplina nos permitió cultivar un proceso para cantar nuestros miedos, honrarlos y darnos cuenta de nuestra legítima voz.

Ahora, ¿cómo definimos esta experiencia de *vientre público* que se tornó en un concepto atractivo y potente? Una primera aproximación es nombrarlo como espacios contenedores para la escucha, la creación, la expresión, el disfrute y el movimiento. Está abierto para mantenerse redefiniendo y reconstruyendo. Sin embargo, hoy nos decimos y les decimos a ustedes lectores y lectoras, que lo que nos interesa es crear estos *vientres*, úteros políticos, donde la vida se contenga a sí misma para que nazcan constantemente visiones de cómo continuaremos — juntos y juntas— construyendo sociedad, cultura, política y sobre todo ¡vida! Queremos resonar actos políticos de resiliencia y empatía.

Queremos finalizar con la confesión de los retos actuales que nos ponemos: hacer pública nuestra voz en este texto, en espacios académicos, en espacios no académicos, en un parque, en nuestra vida cotidiana, con nuestras familias, con nosotras mismas. Queremos ser actos políticos gozosos. Para esto, queremos dejar escritas nuestras preguntas que son germen para nuevas danzas, partituras y exploraciones:

¿Para qué es importante tener espacios colectivos para jugar y reconectar con nuestro cuerpo y voz?

¿Cómo podemos generar provocaciones que nos hagan construir mapas que nos llenen de curiosidad por latir colectivamente?

¿Cómo podemos hacer juntos y juntas que este latir colectivo genere fisuras que cuestionen la micropolítica dominante que define nuestros hábitos y comodidades?

¿Qué significa para cada uno/a latir juntos en la vida cotidiana?

Referencias

- Anderson, H. (1999). Capítulos 4, 5, 6 y 7. En *Conversación, lenguaje y posibilidades*. Amorrortu.
- Andersen, T. (1997). Una oración en cinco renglones sobre la creación del significado. La perspectiva de la relación, el prejuicio y el hechizo. *Sistemas Familiares*, 13 (2), 17-22.
- Berger, P. y Luckman T. (1968). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.
- Magnabosco, M. (2014). El construccionismo social como abordaje teórico para la comprensión del abuso sexual. *Revista de Psicología*, 32 (2), 220-242.
- Martín-Baró, I. (1998). *Psicología de la liberación*. Trotta.
- Montero, M. (1994). Un paradigma para la psicología social. Reflexiones desde el quehacer en América Latina. En *Construcción y crítica de la psicología social* (pp. 27-45). Barcelona: Anthropos.
- Nensthiel, M. (2013). *Comprensión y definición descolonial de un dispositivo de intervención clínica en el área del trabajo sistémico- comunitario con mujeres, llamado: Encuentros de Voces* [Tesis de grado]. Pontificia Universidad Javeriana.
- Shotter, J. (2012). Más que de la fría razón. Pensar con o pensamiento sistémico, o pensar “acerca de sistemas” *International Journal of Collaborative Practices*, 3(1), 14-27.

Introducción

Los estudios sobre el cuerpo se nos presentan como estrategia para la comprensión de fenómenos inter y transdisciplinarios, transitan entre los discursos estatales y la configuración de dinámicas en un tiempo y espacio cotidiano. Al respecto, afirma Pedraza (2004):

Desde orillas distantes se invoca el cuerpo como lugar y entidad en la que cobran vida y particular coloración procesos de construcción de la subjetividad y de la identidad cultural. En él se ponen en evidencia los desequilibrios en la acumulación de capital social y simbólico, las sensibilidades modernas y contemporáneas tienen su razón de ser y pueden ser identificadas, anida el proceso de civilización, los estilos de vida se realizan y las diferencias de género se debaten. En fin, el cuerpo ofrece posibilidades transversales para la comprensión de una colorida paleta de asuntos atinentes a los estudios políticos, sociales y culturales, y a la dilucidación de procesos históricos. (p. 9)

En este caso, la pregunta es sobre la vida en la escuela, específicamente en la educación básica, con el objetivo de comprender transformaciones en los modos como se configuran los cuerpos en esos espacios y por las interacciones humanas que propicia ese espacio. Pregunta que nos permite por lo menos dos tipos de acercamiento, uno desde lo que intenta homogenizarse y, otro, desde lo que se resiste. La vida en la escuela está llena de tensiones, ninguna afirmación logra capturar del todo la ebullición de situaciones que ocurren.

Es pertinente resaltar que hablar del cuerpo en el siglo XXI presenta dificultades metodológicas por la falta de perspectiva y objetividad que solo el tiempo y la distancia permiten. Estos factores asumen una perspectiva de inmersión. Surgen a partir de considerarme docente, sumergida en diferentes escenarios de lo educativo, lo que me ha llevado a conocer colegios, estudiantes, observar clases, descansos, actividades, hablar con docentes, escucharlos defender y/o renegar de la escuela —al mismo tiempo—; todo esto en diálogo con referentes que otorgan categorías pertinentes para pensar configuraciones del cuerpo en la escuela hoy. Por mi experiencia estas reflexiones aplican sobre todo a la escuela pública bogotana, lo que no le quita su valor para dilucidar estados de la cuestión en escuelas de otras partes del país.

El documento se estructura de la siguiente manera: 1) presenta algunos antecedentes sobre los estudios del cuerpo en relación con la escuela, que reflexionaron sobre el siglo XX, momento crucial en el proyecto de consolidación

¹⁷ Licenciada en Educación Artística, asesora pedagógica de la Secretaría de Educación del Distrito (SED). Estudiante del Doctorado Interinstitucional en Educación.

de nación; 2) reconoce en el disciplinamiento y control de los cuerpos características de la escuela actual, pensando en los movimientos que trae la precarización y conflicto armado encarnado que requieren nuevos debates; 3) pone en tensión el discurso de la calidad educativa y, finalmente, 4) aborda la capacidad de los proyectos educativos que logran reconocimiento en la escuela y contribuyen a que los cuerpos importen.

Antecedentes. Siglo XX: escuela para el proyecto de nación

Teniendo como objetivo la consolidación del cuerpo de la modernidad, la escuela del siglo XX enfocó sus estrategias en asociar directamente el cuerpo sano con el cuerpo limpio, que representa en sí mismo valores morales desde su apariencia, moralidad que incluye unos comportamientos sexuales apropiados al género. El mestizaje se asumió como problema para ser resuelto, como condición para el progreso.

La configuración del cuerpo socialmente legítimo y apto para el progreso tiene múltiples facetas. Con la higiene a la cabeza se desarrolló una nueva sensibilidad apoyada en el deporte y la nutrición. La introducción de los hábitos adecuados para incorporar estos principios recurrió a la educación: cuanto más temprana, más efectivos y legítimos los resultados (Pedraza, 1999, p. 19).

La educación se concibió como forma privilegiada de actuar sobre la animalidad del cuerpo. Esto implicaba una distinción por clases sociales pues la *nación* supone diferentes roles que naturaliza, en su lugar social, el cuerpo del trabajador, fuerte, entrenado, limpio y productivo se diferencia del cuerpo de hombre de la clase alta, centrado en la sensibilidad, la delicadeza, el buen gusto. A estos propósitos respondió que la urbanidad se constituyera como uno de los ejes de formación del siglo XX.

Estas características y prioridades de lo que debía enseñar la escuela siguen presentes en dinámicas actuales, el asunto de los buenos modales, del respeto a la autoridad, de la limpieza como asunto propio de la civilización. Parece que a la escuela lo que más le importara es la creación de hábitos tales como portar adecuadamente el uniforme, conocer los momentos en que debe aceptarse la autoridad sin cuestionamientos, saber que hay momentos para participar y otros para acatar. Recordemos las palabras de Zuleta (1995), que a fines del siglo XX nos compartía,

Desde la primaria al estudiante se le educa en función de un examen, sin que la enseñanza y el saber le interesen o se relacionen con sus expectativas personales. Esta situación se repite una vez terminados los estudios ya que es lo que la persona encuentra en la vida. Cuando termina los estudios, el individuo no sale a expresar sus inquietudes, sus tendencias o sus aspiraciones, sino a engancharse en un aparato o sistema burocrático que ya tiene su propio movimiento, y que le exige la realización de determinadas tareas o actividades sin preguntarle si está de acuerdo o no con los fines que se persiguen. En nuestro sistema educativo la gente adquiere la disci-

plina desgraciada de hacer lo que no le interesa; de competir por una nota, de estudiar por miedo a perder el año. Más adelante trabaja por miedo a perder el puesto. Desde la niñez el individuo aprende a estudiar por miedo, a resolver problemas que a él no le interesan. (Zuleta, 1995, p. 20)

Otra de las enseñanzas fundamentales de la escuela se relaciona con el esfuerzo. Aprendimos que para estudiar hay que esforzarse, madrugar, ir en contra de la pereza, bañarse todos los días en la mañana, no en la noche como en otras latitudes, aquí hay que estar listo y dispuesto para trabajar fuertemente desde temprano.

Hubo un cuerpo pensado para el progreso, que debía corregir esa animalidad propia del mestizaje, con el supuesto de mejorar la raza — proyecto eugenésico—. Estos ideales usaron diferentes fuentes para su difusión, desde decretos de gobierno hasta revistas en las que el buen gusto era contenido de consumo de muchas familias, por ejemplo, tips de etiqueta. La escuela tuvo un lugar privilegiado en difundir esas normas de comportamiento. La clase de urbanidad sigue estando presente en varios colegios, en su mayoría privados y de enfoque religioso.

Hay que tener en cuenta que estos ideales fueron directrices con pretensión de cobertura a nivel nacional, pero muchos niños, y sobre todo jóvenes, no accedían a la escuela pública, pues se priorizaban las actividades laborales y la pronta conformación de familias. Por ello su aplicación pudo tener grandes variaciones, aspecto que en el siglo XXI cambió radicalmente, un 87%¹⁸ de la población en edad escolar (3- 16 años), por lo menos de Bogotá, acceden a la escuela.

Del disciplinamiento y control al “hora libre, pero sin salirse del salón”. Cuerpos precarizados, conflicto encarnado

Es importante reconocer en las estrategias del siglo XX una persistencia en los sistemas educativos contemporáneos. Aún contemplamos como características de la escuela actual: el control del tiempo del estudiante evidente en los horarios rígidos, la organización de los estudiantes en filas, la infaltable formación en los actos colectivos del colegio — las famosas izadas de bandera—, las estrategias pedagógicas asociadas con el silencio del estudiante a lo largo de toda la clase, el seguimiento al uniforme relacionado directamente con criterios de evaluación de convivencia; todo ello sigue constituyendo la escuela (un tipo de escuela y aquí vale la distinción entre colegios públicos y colegios privados que debemos estudiar); sin embargo, intuimos que algo cambió.

La idea del progreso se nos resquebrajó, no obstante, sigue estando presente la idea de la enseñanza para el control del cuerpo, para la formación de personas *aptas* socialmente. Las directrices siguen estando presentes, parece que lo que no se da es su cabal cumplimiento. En palabras coloquiales diría-

18 Porcentaje de cobertura bruta a 2018. Caracterización del sector educativo en Bogotá.

mos: “los chinos ya no hacen caso”. Lo que prima en la escuela es una tensión constante entre las normas y el desacato. Hay un acuerdo implícito en el que el profesor pide silencio y disciplina, el estudiante acata por un momento, pero sabe que un minuto después ya no lo hará.

Me atrevo a suponer unas relaciones entre esta situación y dos aspectos que describiré a continuación.

Conflicto armado encarnado

El conflicto armado interno que por más de cincuenta años ha vivido el país, ha generalizado y naturalizado unas formas de vida en las que no se tiene confianza en el mejoramiento de las condiciones sociales. La vieja promesa de la escuela, de servir como movilizador social, fracasó, una amplia franja de la población colombiana sabe que ir a la escuela no le representa mejores condiciones de vida. No asistir también acarrea consecuencias, pero ir no supone un escalamiento seguro en la clase social.

La desigualdad social se ha profundizado, la idea de progreso de otros tiempos ya no resuena ampliamente. Sabemos que, incluso, el crecimiento económico del país puede aumentar y no por eso las condiciones de las personas cambian, es lo que denuncian Martha Nussbaum y Amartya Sen cuando hacen la necesaria distinción entre crecimiento económico y desarrollo humano, un desarrollo evidente en el fortalecimiento de capacidades. Podemos incrementar el crecimiento económico como país, aunque las desigualdades se profundicen.

Dicho conflicto armado, además, ha instaurado unas formas violentas de relacionamiento, que no se quedan exclusivamente en las víctimas directas del conflicto (casi 9 millones de personas a la fecha —cifra en aumento—¹⁹), sino que trascienden a la necesidad que hoy tenemos de entendernos como un país víctima, colectivamente, del conflicto armado. Perdimos la conciencia de que la vida importa, y sobre todo la dignidad de la vida, lo que hace que merezca ser vivida.

Para Fernán González, y su equipo de trabajo (2014, pp. 27-28), no se puede comprender el conflicto armado sin un panorama estructural, pues considera que es la violencia interna, desde el siglo XIX, la que ha configurado el tipo de Estado colombiano que persiste a la fecha. Violencia que está relacionada directamente con el problema agrario (tenencia desigual de la tierra), con el bipartidismo y, fundamentalmente, con la desconexión del centro del país y las regiones. La violencia se entiende como resultado no planeado de la combinación de estas contradicciones estructurales de larga duración.

La configuración social, tan diferente en cada una de las regiones, ha generado tensiones y contradicciones que no se han tramitado pacíficamente. El Estado no ha tenido la capacidad para configurar un control regional ni legi-

19 Casi 8.944.137 al 28 de febrero de 2020. Consultado en <https://www.unidadvictimas.gov.co>

timidad que le permita posicionarse ajeno al bipartidismo y a las actuaciones violentas, se le considera un actor más que ha recurrido a brazos ilegales y en extremo violentos para intentar tomar el control de los territorios. Dichas *tomas de control* han tenido entre sus estrategias asesinatos selectivos, exposición de cuerpos desmembrados, masacres, violencia sexual, entre otras. Estas formas de violencia, usadas durante largos periodos de tiempo, están siendo develadas y sistematizadas oficialmente²⁰, desde la Ley de Justicia y Paz (2005) que dio origen al Grupo Nacional de Memoria Histórica, convertido luego en Centro Nacional de Memoria Histórica, en el proceso de desmovilización de grupos paramilitares.

Otro factor central fue el narcotráfico, en un momento entendido como provisión de recursos para grupos armados, pero luego, influencia directa sobre la cultura y la ética, el

impacto cultural del narcotráfico relacionado con la apertura de una vía rápida de ascenso social basada en la cultura del dinero fácil y la instrumentalización de la violencia, que provocó una banalización de la violencia y un deterioro de los referentes éticos de la sociedad que no tienen que ver únicamente con no cuestionar la moralidad de los medios sino también la de los fines. (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013, p. 145)

Esta concepción de violencia estructural-histórica implica pensar en los cuerpos como escenario de guerra y resistencia. Encarnamos los discursos sobre el conflicto, nuestras cotidianidades están atravesadas por el conflicto armado. Las consecuencias del conflicto encarnado son los cuerpos que no esperan nada de la escuela, saben que *no importa*, asumen que el tipo de comportamiento agresivo no tiene implicaciones graves, es más valorado socialmente saber defenderse —no dejarse— (por la confrontación en la que vivimos constantemente), que aprender un contenido escolar, que al parecer de los estudiantes y, a veces de los docentes, no va a servir para nada más allá de pasar los exámenes.

La precarización docente

Las condiciones económicas, la poca valoración social del rol del maestro, las dinámicas dentro de los colegios llevan a que muchos docentes consideren su labor como un asunto a resolver de la manera más práctica posible; aunque nos resulte difícil de creer hay muchos docentes que asumen su labor pidiéndoles a los estudiantes que copien páginas y páginas de un libro a las que luego nunca se referirán.

Si lo pensamos, estos dos aspectos hacen que poco importe lo que sucede en realidad en términos de enseñanza y aprendizaje en los colegios. Lo que se comparte es la desesperanza, unas relaciones cotidianas en las que se insiste

²⁰ Se hace énfasis en el carácter oficial de este informe, pues grupos de carácter comunitario y académico llevan décadas realizando procesos de memoria y develamiento de impactos y consecuencias del conflicto armado, incluso desde antes del reconocimiento oficial de la existencia de un *conflicto armado interno*.

desde lo verbal en mantener unas normas de comportamiento que los estudiantes juegan a cumplir y los profesores juegan a que se cumplan.

Se instauran dinámicas de relación que logran disminuir la empatía entre los sujetos. Los cuerpos, en medio de las relaciones violentas, acogen unas formas de acción: agredir y defenderse, protegerse, hacerse invisible. La mejor forma de no ser violentado es no figurar o figurar violentamente.

Lo peor de estas precarizaciones es la precarización del vínculo. Un grupo de niños puede estar horas y horas juntos muchos días, y, aun así, cada uno de ellos puede sentirse fuera de ese grupo, solo algunos amigos permitirán que se dé un vínculo real. Claro, podríamos decir que estar juntos agrediendo también en una forma de vínculo, pero me refiero a ese vínculo que consuela, a ese “contar con alguien” que para todos nosotros es fundamental.

Lo que impera, muchas veces en la escuela, es el desorden, relaciones de agresión constante que producen seres humanos *desordenados* completamente instalados en la desidia, desordenados pero conservadores, atendiendo a la fuerte herencia católica y patriarcal que tenemos como sociedad, que comprenden como buenos e ideales, unos modos de vida en los que está bien asumir unos lugares y hasta ubicarse en un punto de la desigualdad social —sin cuestionarse por esa desigualdad social—. Paradójicamente, es un desorden que produce un sujeto que no entiende su entorno y que, luego, se hace disciplinado —trabajador—.

Entre los discursos de la calidad educativa y la desidia instalada. La promesa de “ser alguien” en la vida

La escuela de hoy se ha fijado como meta desarrollar una educación de calidad —como si ya no pudiéramos hablar de educación sin adjetivos que nos consuelen—; y, ¿en qué consiste esa educación de calidad? En lograr que los estudiantes logren trayectorias educativas completas, es decir, que permanezcan; en responder a las diferencias, que ubican como una de las causas de la desidia, pero el estudio de la diferencia se hace desde la diversidad, lo que superficializa la diferencia, nos lleva a no preguntarnos por las causas profundas de las diferencias, que hacen que, por ejemplo, para algunos niños y jóvenes sean tan poco pertinentes los contenidos escolares; el tercer objetivo de la educación de calidad es la formación integral, aspecto que muchas veces se nos queda en el discurso pues la fragmentación de los contenidos escolares por disciplinadas aisladas de su contexto no se ha superado.

Abordar la diferencia como diversidad conlleva a ponernos a todos en el mismo nivel — todos somos diversos—, cuando el asunto se relaciona con unas condiciones históricas y estructurales que han hecho que grandes fragmentos de la sociedad sean vulnerados y discriminados de manera reiterativa. Si eso no se aborda, la educación se alejará aún más de la promesa de transformación social en la que alguna vez creímos.

Sigue siendo recurrente esa frase extraña de estudiar para *ser alguien en la vida*, todos somos ya alguien, los niños, los bebés, todos somos alguien, sin

embargo, parece que el título *alguien* estuviera reservado para personas que ya pasaron por la escuela —superaron esa prueba— y ahora sí son útiles en la sociedad. ¿Qué cuerpo configura el pensar que la escuela es solo un paso a ser superado y que la vida está más allá, en otro tiempo? De acuerdo con estos, los cuerpos de los estudiantes no importarían porque hay una pausa, una vida no real.

Como se había mencionado, por lo menos en Bogotá, un amplio número de niños y jóvenes se encuentra escolarizado. Al leer los componentes de la educación de calidad, parece que los ojos están puestos en mantener a los niños en la escuela, porque es cierto, y aquí lo reiteraré, que los niños están mejor adentro que afuera, y esta afirmación se basa, sobre todo en la noción de peligró que supone el estar afuera.

Es entonces, un cuerpo cobijado — atrapado— por su bien, en los muros de la escuela, aunque la colcha con la que se cobija sea extraña. Afuera solo hay desigualdad social, adentro también, pero con unas ciertas garantías que nos convencer como sociedad de que los niños deben estar ahí, protegidos. Esto fue álgido, y lo sigue siendo, en medio de las confrontaciones propias del conflicto armado. Hay muchos relatos de docentes protegiendo a sus niños, debajo de las mesas del salón, de las balas que iban y venían.

Crear condiciones para que “nos importe algo”. Ser reconocidos

Todo lo dicho sobre la desidia es cierto y a la vez no. En muchas partes de la ciudad, en el colegio de la esquina, puede estar pasando algo diferente, porque en medio de las condiciones generales, y desafortunadamente, desesperanzadoras, alguien hace algo que se sale de los parámetros de lo que se espera. Y ese salirse de los parámetros parte de lograr que a un grupo de personas, estudiantes y docentes *les importe algo*, eso pasa en colectivo, es distinto estar juntos a ser colectivo. Podemos estar unos-al-lado-de los otros sin relaciones empáticas, el colectivo nos pone en relación. Solo existe reconocimiento cuando se acepta y valora que el otro es diferente.

La urgencia humana que vivimos nos pone al límite, un límite que nos bloquea o que no indica que debemos pasarnos de la raya y vencer la desidia. Encuentro en muchos maestros, a veces apoyados por sus instituciones, docentes que se entregan a partir de una resignificación de sí mismos a pensar en estrategias vinculares que logran darles sentido a acciones de trabajo colaborativo. Logran crearse espacios en los que se tejen otros vínculos. Puede que esa sea la clave, un vínculo que logre el reconocimiento del otro y de uno mismo como ser capaz de afectar y ser afectado por otros — con todas las implicaciones éticas que esto tiene—, un espacio para que sea posible expresar lo que realmente importa, incluso para que podamos presentarnos como seres vulnerables y dejemos esa coraza de agresión-desinterés que hemos construido. Asumirnos como seres vulnerables y vinculares es lo que puede propiciar la transformación.

Esas experiencias suelen tener unos vínculos cercanos a la amistad, a ese interés por el bienestar del otro, en el que se siente bien estar vinculados, esa

podría ser la *conciencia del cuerpo sintiente*. Cuando el cuerpo se sabe afectado y afectando a otros, y desde ahí asume responsabilidad con el cuidado del otro.

En esos procesos, que se asocian a diferentes propósitos: convivencia, memoria, reflexiones sobre el territorio, el arte, la paz, etc. Lo que se logra es que en un momento-espacio los cuerpos importen y nos demos la oportunidad de ser alguien, un alguien que tiene voz, que no está en pausa, que vive, y que puede considerarse cuerpo en constitución y constituido.

Reflexiones finales

Aunque son muchas las reflexiones que podemos hacer sobre la vida en las escuelas, una perspectiva necesaria para comprender los modos de relación y el cumplimiento de objetivos escolares se desprende de comprender las implicaciones del conflicto armado interno. Lo que ha dejado como saldo un trauma social que no puede ser ignorado, solo a partir de ese reconocimiento se podrá enfrentar la desidia.

El cuerpo siempre ha sido foco de la escolarización. La escuela es una institución que se convierte en mediadora entre el Estado y los ciudadanos, su estudio nos permite ahondar en las tensiones entre discursos y cotidianidades. El auge que vivimos debería conducirnos hacia su resignificación desde el reconocimiento del otro, lo que puede propiciar vínculos que permitan que los cuerpos importen.

Una educación que dignifique no puede camuflarse en los discursos de la diversidad sin atender el cuestionamiento por las diferencias. Hay diferencias que tienen orígenes en estructuras injustas de larga duración, y hay diferencias que al ser valoradas y reconocidas logran el trabajo en colectivo.

Las prácticas artísticas, colectivas, colaborativas son escenarios para leer las desidias de la escuela, así como para lograr vínculos y reconocimiento y, por tanto, experiencia de la diferencia.

Referencias

- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2013). *Basta ya*. Colombia: *Memorias de guerra y dignidad*. Imprenta Nacional.
- González, F. (2014). *Poder y violencia en Colombia*. Odecofi-Cinep.
- Pedraza, Z. (2004). El régimen biopolítico en América Latina. *Cuerpo y Pensamiento*. Iberoamericana, IV (15), 7-19.
- Pedraza, Z. (1999). *En cuerpo y alma. Visiones del progreso y la felicidad*. Corcas.
- Zuleta, E. (1995). *Educación y democracia: un campo de combate*. Omega.

Miradas y usos del cuerpo: una narrativa del cuerpo en los inicios de la cultura occidental. De la antigua Grecia al judeocristianismo²¹

Miguel Ángel López Martínez²²

Introducción

En el año 15 a. C. los pensamientos del arquitecto Marco Lucio Vitruvio Poliión sobre el ideal métrico de cuerpo humano quedaron fijadas en el papel y pasaron a conformar la historia estética de la humanidad. Casi cinco siglos después, dichas ideas serían utilizadas en el famoso dibujo de Leonardo da Vinci, *El hombre de Vitruvio* o *Estudio de las proporciones ideales del cuerpo humano*, presentando de este modo, una parte de la perspectiva histórica de la narrativa del cuerpo proveniente de dos épocas, la cual tomo vida en el juego del tiempo por medio de la escritura y la lectura del texto.

Desde una perspectiva histórica y hermenéutica, se pretende reflexionar sobre los textos que apuntaron hacia los modos de ser y de hacer del sujeto en concreto, es decir, un ser vivo, el ser que plantea Miguel de Unamuno (2011); el cual, es un “hombre de carne y hueso” quien desde el perpetuo movimiento nace, come, piensa, sufre, juega, duerme y, sobre todo, muere. Este ser concreto es el que se ubica históricamente en un escenario cultural, respondiendo a las dinámicas del tiempo y del espacio, manejándose bajo preceptos determinados, (costumbres, usos, leyes, discursos etc.), los cuales median sus formas de relación. De esta manera, surge el cuerpo como ser concreto, se haya en el punto fronterizo entre el yo y el mundo, consolidándose como el centro de las dinámicas culturales de las distintas civilizaciones (Corbin, Courtine y Virgarello, 2005).

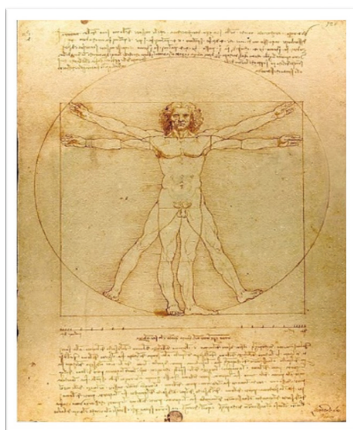


Ilustración 1. Hombre de Vitruvio por Leonardo da Vinci, 1492 aprox.

21 Texto elaborado en el marco de la tesis doctoral denominada “Las prácticas corporales y la escuela. Institución, disciplina y subjetividad”, perteneciente al Doctorado Interinstitucional en Educación (DIE) de la Universidad Pedagógica Nacional (UPN).

22 Docente orientador de la Secretaría de Educación del Distrito; magíster en Comunicación y Educación de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas; estudiante de tercer año del DIE de la UPN.

Tomando como escenario clave la cultura occidental, debido, en gran parte, a su innegable papel en el rumbo de la humanidad, su arraigo en las líneas de pensamiento y en las estructuras que han organizado las formas de ser del mundo, hacen de esta un punto neurálgico en el curso del pasado y del presente. Poner al cuerpo como fundamento del camino de las culturas, en este caso, de la cultura occidental, se aboga por un retorno fenomenológico que enmarcará el proceso hermenéutico de sus posibles interpretaciones. Por ello, las percepciones tienen un inmenso valor cultural, al constituirse como la fuente de aprendizaje y de valoración de la realidad. En definitiva, toda cultura educa los sentidos y expresiones de los cuerpos. Por su parte, la cultura de Occidente se asume a sí misma como una metáfora del cuerpo, en tanto que permite y exige que su producción emerja desde lo que se ve, desde lo que se mira. Es la vista, el sentido perceptual de Occidente por excelencia, encarnándose en un cuerpo que ve, que actúa, reflexiona y decide desde lo que mira y por ende de cómo se usa.

De esta manera, la reflexión envolverá dos escenarios, basándose en los primeros momentos culturales de Occidente: a) el cuerpo para la filosofía de la Grecia antigua y b) la cosmovisión bíblica de cuerpo, permitiendo una aproximación al constructo de cuerpo producido.

El cuerpo para la filosofía griega

Grecia, como el gran pilar filosófico y cultural occidental, estructuró una concepción de cuerpo, bajo la cual se cimentó gran parte de la filosofía de la modernidad y de la posmodernidad. De ahí que se deba recurrir a sus principales referentes tanto filosóficos como literarios, para acceder al estudio de cualquier concepto o categoría. De tal suerte, que los escritos de Homero, Platón y Aristóteles, entre otros, se caracterizan por ser enfoques necesarios en la interpretación de la historia.

Es importante establecer que la concepción de cuerpo no se produjo hasta Sócrates y Platón, cuando apareció un término unitario que lo señalara (Reale, 1999), sin querer decir con esto que antes no existieran referencias a este. Antes de ellos, más precisamente en la edad Arcaica, se establecieron dos miradas (la órfica y la homérica), que, al ser prematuras, carecían de una visión de cuerpo como unidad orgánica, la cual sí se daría en la época helénica (Snell, 1965, p. 26). Dicha diferencia va a tener como característica una evolución importante en la concepción de cuerpo en el pensamiento griego, la cual, según Krahmer (1931), va a pasar de tener una referencia de naturaleza paratáctica (*parataktische*) (en la que todas las partes son iguales), y que primó en el pensamiento hasta comienzos del siglo V, a una hipotáctica (*hypotaktische*) (en la que todas las partes están subordinadas a otra) y que comenzó con los pensadores socráticos. En la primera el cuerpo se diagramaba geométrica o cubistamente (*kubistischen*), con sus partes independientes entre sí; en la segunda el cuerpo pasó a conformarse de una manera organicista (*organisch*), en la que las partes dependían de un núcleo, un centro, específicamente el torso humano (Krahmer, 1931, pp. 2-9).

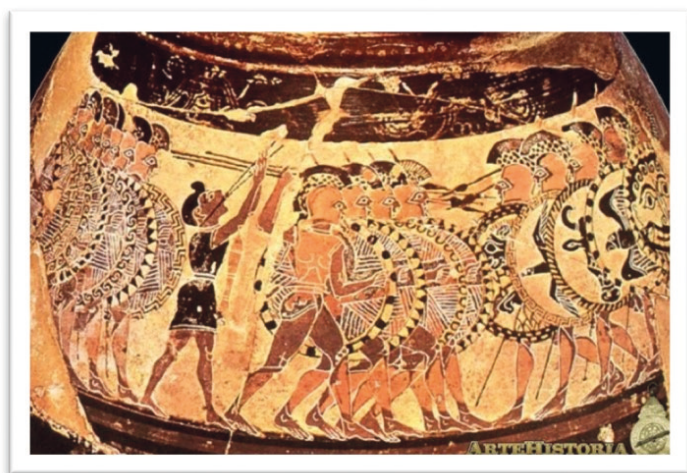


Ilustración 2. Vasija denominada *Olpe Chigi- Hoplitas* 640-620 a. C.
Museo Nacional Etrusco de Villa Giulia

Lo corporal en la edad Arcaica se va a identificar con las posibilidades físicas del organismo (movimientos, fuerzas) determinadas por influjos divinos (Vemant, 1990, p. 21). Estos referentes de tipo religioso contemplaron construcciones sobre el cuerpo que, además, cimentaron las cosmovisiones de los pensamientos filosóficos de la época. Las primeras fuentes de saber que ayudaron al proceso reflexivo, no solo del cuerpo, sino del mundo eran: la religión pública, la cual se componía principalmente los poemas de Homero y Hesíodo y la religión de los misterios, la cual provenía de los misterios órficos (Reale, 1995, p. 25). De esta última no se tiene tanto conocimiento como sí de la religión pública, pero se sabe que tenía una visión distinta de su contraparte. Mientras para Homero la muerte era el final de la existencia, para el orfismo la existencia se componía desde la dualidad²³: cuerpo- alma (*σῶμα ψυχή*, *sóma-psyché*), en la que el cuerpo se despoja de toda gracia divina y se convierte en una sepultura, en un cuerpo tumba (*sóma-síma*, *σῶμα-σῆμα*) (Bernabé, Francesc y Santamaría, 2006, pp. 387-403). El alma transcurre a través de una especie de viaje de cuerpo en cuerpo, una reencarnación (*metempsychosis*) hacia el reencuentro con sus dioses (p. 271). Dicho proceso cumplía con estas condiciones: a) el hombre alberga un ser divino, un demonio (el alma), que caía en un cuerpo por una culpa originaria; b) este demonio es inmortal y precede y acontece después de la vida corporal en tanto ente que reencarna, y c) este proceso solo tiene un premio a través de la adopción de la doctrina órfica. Es así que el cuerpo era investido como un escenario de purificación del alma, a través de los padecimientos de la mortandad (Reale, 1995, p. 26).

²³ El término *dualidad* en este trabajo, responderá al concepto de *dualismo*, el cual se cree fue acuñado por primera vez por Thomas Hyde (1700), del latín *dualistas* o *dualiste*, que hacían referencia a la filosofía de Zoroastro, que admitía dos principios divinos, uno del bien y otro del mal, que entraban constantemente en contradicción.

Ahora bien, la concepción homérica del cuerpo tampoco lo contempla como una unidad, sino más bien, como una suma de miembros, la cual se materializaba en el lenguaje al ser denominada por el uso en una situación en particular. Por ejemplo, *soma* (σώμα), que para los griegos va a ser la palabra unitaria que representa al cuerpo, en la literatura arcaica de Homero hace referencia al cuerpo sin vida, a un cadáver (Snell, 1965, pp. 22-25). Se puede tomar como ejemplo el verso de la *Iliada* (Homero, 1927, rapsodia VII, V. 67) en la que Héctor solicita que su cuerpo sea devuelto a los suyos en caso de muerte.

Aristarco, el filólogo, concibió que el cuerpo vivo para Homero recaía en el término *demas* (δέμας) (Homero, 1927, rapsodia II, V. 706) pero en realidad este término se acercaba más al constructo de figura, de forma, incluso de estatura. Para Snell (1965, p. 26) en cambio, la palabra más cercana a cuerpo en Homero era el concepto de *crhos* (χρως) (Homero, 1927, rapsodia XIX, V. 29) el cual, se dice, hacía alusión a la piel, a la carne, aunque no en un sentido anatómico, sino a la piel como frontera, como límite entre el adentro y el afuera (p. 26).

Las concepciones homéricas carecían de una concepción de unidad orgánica, en la que todas sus partes están relacionadas entre sí y tienen un punto confluyente en un centro, no como una unidad sino como una multiplicidad “como un uno en lo múltiple”, a partir de la adición de partes singulares (Reale, 1999, p. 18). Estas concepciones nacieron gracias a las expresiones mitológicas que eran asumidas como personificaciones ideales, las cuales plantearon los principios filosóficos, religiosos y éticos de un movimiento cultural.

Por tanto, el griego de la edad Arcaica valoraba su cuerpo como un “blasón” en el que reconocía los valores principales de su sociedad (Vemant, 1990, p. 28). Se estima que la personificación cuasi humana de los dioses impulsaba ese cultivo de lo corporal ya que, al ser antropomorfos, se investían con un hálito ideal de ser. Se podría decir que el cuerpo del griego arcaico se edificaba como un reflejo deficiente al cuerpo de los dioses, en tanto seres con mayor vitalidad, belleza y sabiduría, haciendo que la vida del mortal se determinara por la constante medición con algo inaccesible (Vernant, 1989, p. 11), algo que, aún imperecedero, era víctima de las pasiones y emociones humanas. Esto obligó a que la cosmovisión del cuerpo griego se desarrollara en un constante oscilar entre extremos, lo bello, lo feo, lo mortal, lo inmortal, lo mundano y lo divino. Por algo, uno de los espacios predilectos de los ciudadanos serían el *gymnásion* (gimnasio), en donde se congregaban jóvenes y viejos para realizar el “cultivo de su cuerpo” y realizar la *gymnós* (gimnasia) (Jaeger, 2001, p. 411).

El concepto de *cuerpo* va a sufrir un giro importante a partir de las ideas de Sócrates y Platón, al influenciar la subordinación del cuerpo en relación con el alma o la *psyché* (ψυχή). Un alma no enteramente religiosa, que además estaba conformada por un accionar filosófico e intelectual; constituyendo un cambio conceptual del cuerpo y del alma. Antes del siglo V se mantenía la concepción homérica de la *psyché* como alma-aliento, la cual no podía existir sin el cuerpo (Guthrie, 1988, p. 443).

Sócrates va a revolucionar la concepción de *psyché* y con ello la de *soma*, al fijar a la primera como la forma del verdadero yo, del hombre vivo, y a la segunda como un conjunto de herramientas de las que se sirve este hombre para vivir y trascender (Guthrie, 1988, p. 444). El alma será, en última medida, la conciencia, el pensamiento ético e intelectual. En el *Alcibiades* de Platón (130a), Sócrates convoca un movimiento hacia el reconocimiento del alma como el sujeto en sí mismo, como el gobernante o el piloto que dirige una infraestructura de la cual se sirve para saciar sus necesidades y cumplir sus objetivos (no en vano se le ha considerado, por filósofos escolásticos y no escolásticos, como el precursor occidental de la doctrina judeocristiana). El punto aquí es que el cuerpo socrático se objetivó al servicio del alma o más precisamente de la mente, en tanto aditamento que debe ser controlado, por lo que, para tener una benigna vida, sería necesario llevar a cabo acciones que por medio del control de las pasiones y las emociones aseguren un cuidado del alma que, por ende, fomente el progreso de la inteligencia y la sabiduría (Platón, *Apología*, 29d). El objetivo último del ser era, entonces, la virtud (el *areté*), la cual solo era posible gracias al autodomínio (a la *enkrateia*). Esa acción requerirá que la conciencia, el alma, se consolide como dueña del cuerpo y trabaje en pos del control de las pulsiones y deseos, consolidando una suerte de libertad humana a través del “dominio racional de la animalidad” (Reale, 1999, p. 89). Esta posición, que parece contradictoria (la libertad a través de la represión), hizo que la versión de sujeto en Sócrates lograra “moralizar, escolastizar e intelectualizar a la Grecia antigua” (Jaeger, 2001, p. 391), además de convertirse en uno de los fundamentos del pensamiento occidental al ligar al ser con la razón y al distinguir ontológicamente al ser y al cuerpo.

Para Jaeger dicha distinción hizo que se creara una jerarquía de los bienes del hombre, en donde se debía privilegiar los bienes del alma sobre los del cuerpo y dejar en última instancia los bienes materiales, tales como el poder (pp. 416-417). La búsqueda constante del *areté* promoverá que las acciones de los hombres estén en pos del mejoramiento del ser, ya no con el cuerpo como blasón, sino con el alma, consolidando al discurso como el factor elemental para determinar quién cultiva o no una buena vida. De esta manera, se fundamenta desde la filosofía otro tipo de jerarquización, la de las labores intelectuales sobre las labores operativas; el filósofo sería más “importante” que el labriego. Esta forma de demostración ontológica, establecida por medio de la dialéctica socrática, se convirtió en un nuevo tipo de gimnasia (*gymnásion*) del pensamiento, del alma, una nueva *paideia* (p. 412).

En Platón, la idea de cuerpo va a redimensionar la figura del dios de Delos, propuesto por Sócrates, quien al cuestionar la naturaleza del conocimiento (Platón, *Apología*, 21a), identificó el propósito de la razón como la personificación del dios socrático, la cual le obligaba a seguir filosofando aun a costa de su propia vida, aun a costa de conocer la desconocida muerte (29a). Este concepto va a tener repercusiones directas en la representación del cuerpo, debido a

que retomó el concepto de univocidad del dios socrático. El uno como el bien, como el principio, definición e ideal se contraponía a un principio menor, denominado la *diada*, lo *múltiple*, lo *indefinido*, lo *sensible* (Reale, 1995, pp. 131-132). El uno, el artífice de los mundos, el sensible y el de las ideas, se le denomina el *Demiurgo* (*dēmiurgós*, Δημιουργός), quien será la representación de la filosofía y creador del principio. En el *Timeo*, Platón ofrece la concepción metafísica del mundo, pensando un dios que, a diferencia de los dioses homéricos, no padecía de las pasiones de sus antecesores, era en sí mismo el bien, por ser solo razón, al no estar condenado al cuerpo antropomórfico, del cual sí padecían Zeus y compañía, el cual determinaba sus necesidades y pasiones (Platón, *Timeo*, 1985, 29c). Este dios, el creador de las cosas, incluidos los mismos dioses de Homero (39c-69b), decidió que el mundo y todas las creaturas tuviesen un cuerpo y un alma benigna (30b). Este aspecto ya había sido tratado en *La República*, en la que la unión entre alma y cuerpo se estructuraba bajo una lucha moral entre el bien y el mal, en la que el alma es buena y perfecta per sé y que es ella quien dota al cuerpo de sus cualidades y no al contrario. Platón (*República* 403 d-e) discute acerca de los beneficios de la gimnasia cambiando la perspectiva del alma como piloto a un alma enseñante, la cual brinda sus cualidades a un cuerpo que las requiere por su imperfección y que, por ende, entran en una lucha de poder en la cual se busca que el cuerpo no gane con sus impulsos.

En el *Timeo*, Platón reformuló su idea de alma única y perfecta, ya que el *Demiurgo* encargó a los dioses menores la creación del hombre que, a diferencia de ellos, aunque tenían un alma inmortal, habitaba un cuerpo mortal. En este cuerpo mortal anidaron dos tipos de alma: la razón, benévola, perfecta e inmortal ubicada en la cabeza; la otra, de carácter irracional, necesitada, deseosa y mortal, se ubicó en el tronco y las extremidades, separadas por el cuello, porque no podían ni debían mezclarse (Platón, *Timeo*, 1985, 69c-71d). Esta idea de dos almas es la traducción del principio de diada, en donde el alma de los mortales es, en sí misma, sinónimo de lucha y contradicción, en este caso, entre dos fuerzas que buscan el control del ser. Una más cercana a las emociones y necesidades y otra más afín a la inteligencia y al control. De esta manera, el cuerpo en Platón sirvió para la estructurada versión cristiana medieval del cuerpo, ya que pudo dar una explicación razonable a los eventos metafísicos que colmaban la cotidianidad corporal y, por ende, cultural y social de los sujetos.

En Aristóteles, la representación de cuerpo se concibió casi en un principio desde una perspectiva platónica, empero, fue más allá en aspectos decisivos que impondrían su impronta y trazaría así una transformación del pensamiento. El tratado que Aristóteles realiza en torno al cuerpo, pero sobre todo, en torno al alma, se puede analizar a partir del recorrido de sus obras, especialmente en el *Eudemo* y en el *De Anima*. Para Jaeger (2008), Aristóteles va a producir un conocimiento sobre el cuerpo y el alma, entre otros, partiendo de los postulados platónicos, que luego llevarían un desarrollo conceptual y filosófico.

En un principio, Aristóteles va a retomar la arremetida que Platón daba hacia la reducción del alma al nivel de la armonía del cuerpo, es decir, como materia consustancial de la articulación de las partes de este último (p. 53). Esta arremetida parte de una fe en la otra vida lejana, dibujando un alma como sustancia que no tiene contrario, caso opuesto en el cuerpo, el cual, si presenta un estado contrario o de desarmonía, a saber: la enfermedad, la debilidad y la fealdad. En ese sentido, ofrece las condiciones para presentar una armonía del cuerpo, contrarias a las descritas; la salud, la fuerza y la belleza son las formas en las que se identifica la armonía del cuerpo (Aristóteles, fragmentos 7 a Rose~45, a; Ross, 7a; Gigon, 59) y a su vez proclama un ideal de este, un ideal que exalta la figura del griego helénico. En el *Eudemo* se asumió la idea del cuerpo como prisión, ofrecida en el *Fedón*, pero esta fue cambiando, ya no hacía una prisión, sino hacía una tierra lejana o extraña del alma, la cual le hace añorar su antiguo hogar.

Paradójicamente, esa refutación metafísica que Aristóteles en el *Anima* (413a) proclamó va tener un cambio hacia una perspectiva materialista, en la que, por el contrario, si va a considerar el alma como una armonía del cuerpo, como su *entelequia* (Jaeger 2008, pp. 58-59). Es decir, como potencia del cuerpo, el alma no puede ser separada de este y, por tanto, es mortal. Aun siendo mortal, el alma conserva su protagonismo ontogenético, ya que, como entelequia, es la protagonista del ser, la potencia del cuerpo vivo, es decir, su esencia. (Aristóteles, *Anima* 412b). Esta referencia al alma cambió radicalmente, sosteniéndola como sustento del ser y del cuerpo, ya no como crisálida o prisión, sino como instrumento del cual se sirve en vida, por lo que debe regirse según las virtudes que benefician tanto al cuerpo como al alma, para así constituirse como un ser ideal, como un ciudadano.

Considerando las disertaciones conceptuales que desde el orfismo hasta Aristóteles hicieron en torno al cuerpo, es innegable el papel preponderante que los griegos tuvieron en su génesis y consolidación para el mundo, en especial, para Occidente. Ese devenir de concepciones sirvió para consolidar categorías epistemológicas, filosóficas y religiosas, que referenciaron toda una cosmogonía, la cual marcaría el rumbo de la historia global. Uno de los escenarios de dicha cosmogonía fue, sin lugar a dudas, el discurso judeocristiano, el cual se basó en constructos tanto órficos (el cuerpo como crisálida prisión), como socráticos (el cuerpo como espacio del alma), platónicos (el ser dividido en alma y en un cuerpo, producto de un creador) y por supuesto aristotélicos (el alma como potencia y motor del ser), que guiaron sus principios y cimentaron sus mitos y rituales, los cuales hasta el día de hoy, siguen en plena vigencia cultural.

El cuerpo desde la cosmogonía judeocristiana

El desarrollo histórico, social, político y económico de una cultura siempre estará ligado a su desarrollo espiritual y por ende religioso, lo que implica que

una determinada religión puede ejercer gran influencia dinámica y volverse el motor de los diferentes procesos sociales (Dawson, 2010, p. 19). Esta innegable influencia, que constituyó las diferentes culturas, marcó en la occidental una diferencia con respecto de las otras tradiciones culturales, ya que condujo sus actos religiosos con una mayor independencia frente a los actos políticos y económicos; sucediendo por encima de estos y permaneciendo. Situación que no se dio con sus vecinos orientales²⁴, por ejemplo. Esta independencia surgió en la cristiandad, gracias a su carácter misional (p. 24), el cual demarcó su propagación por el mundo. Su misionalidad hizo de la religión judeocristiana un movimiento que superó las barreras de las tradiciones regionales y una bandera que unificaría a toda Europa. Esto consiguió que se nutriera y adaptara a las dinámicas de los lugares donde acontecía, por lo que sus concepciones no fueron de un origen único ni absoluto.

Los inicios de la religión judeocristiana, más que ningún otro evento histórico, tiene la mayor cantidad de acervos documentales, por lo cual existen numerosas fuentes que refieren que su origen se estableció a partir de la relación entre el pensamiento helenístico y las tradiciones semitas, la cual produjo una concepción de cuerpo. En ese sentido, Dussel (1974) argumenta que en el camino de la cristiandad como paradigma de pensamiento y de fe se edificó a partir una gran influencia de los arquetipos de la lógica helenística hacia la tradición semita (p. 17). Lo interesante aquí es que su concepción de hombre se diferenciaba sustancialmente entre un escenario y otro. Es así que existió una concepción de ser, de hombre, en los orígenes del cristianismo²⁵, la cual manejaba una visión unitaria, que no fue sino hasta la influencia filosófica helenista que cambio a una visión dualista (p. 13).



Ilustración 3. *La creación*. Fresco. Por Paolo Uccello.
Detalle del Claustro Verde de Santa María Novella, 1432-1436

24 Caso contrario a las potencias orientales, las cuales basaron su desarrollo en fuertes tradiciones religiosas, que codependían económica y políticamente.

25 Dichos orígenes se reconocen como cristianismo primitivo, el cual tenía un carácter prefilosófico y prehelenista (p. 13).

El concepto de ser como unidad caracterizó, según Dussel (1969), la tradición semítica-hebrea, la cual recibió diversas influencias culturales, ya fuera de sus vecinos geográficos o de sus antecesores. Egipto, Babilonia, Acadia y Asiria fungieron como los referentes directos de la concepción antropológica de las bases judeocristianas (pp. 22-24). Egipto, por ejemplo, aunque compartía, como los helenistas, una visión dualista del ser, ofreció diferencias en el concepto, específicamente en la carne y en la preponderancia del cuerpo en su papel sobre la otra vida.

Tal es la importancia de la carne, que en la Letanía LXXII del *Libro de los muertos*, toda la conciencia después de la muerte recae en el corazón, no solo como órgano funcional, sino como el repositorio de recuerdos y experiencias. En el juicio final, el ser se enfrentaba a una especie de juicio, donde delante de un grupo de dioses asumía sus culpas y recibía su castigo o recompensa, poniendo su corazón a consideración frente a una balanza. El cuerpo para el egipcio se producía en torno al rito funerario, siendo el momento único en el que se asumía la muerte y la transfiguración. Dicho rito trascendía todos los estamentos culturales y aseguraba una la vida después de la muerte, la cual se consideraba como la verdadera. El cuerpo adquiría su utilidad como vehículo de un mundo a otro. Esto implicaría el hecho de que consideraran como algo natural a la muerte, puesto que era el punto de relación de los vivos con los muertos viendo en ella una oportunidad de mejora. No en vano, a través de la momificación, arreglaban el cuerpo según las necesidades del nuevo camino y las oportunidades que tuviera cada quien. Es decir que solo los miembros de élite tenían una permanencia cómoda en el más allá, debido a que solo aquellos con posibilidades tenían formas de proveerse una tumba adecuada, unos bienes para pagar el tributo y los medios para garantizar el rito (Urruela, 2018, p. 195).

Por su parte, los predecesores semitas (acadios, asirios y babilónicos), igual que los egipcios, comprendían la existencia del hombre como un complejo dualista, donde un alma habitaba un cuerpo, pero ambos tenían un papel crucial. En este caso, la carne y la sangre (Dussel, 1969, p. 25). Estos elementos conformaban un hilo conector con los dioses y con la vida después de la muerte. Uno de sus más importantes textos sagrados demuestra dicha importancia; el *Enûma Elish*²⁶, dando cuenta de esta profunda relación entre la entidad que ocupa el cuerpo y la historia y virtudes de este último (Tablilla VI V.5).

La interpretación que se hace de la promesa de Marduk, el dios creador, va orientada a reconocer a la sangre, no como un líquido, sino como una estructura de vías (Astey, 1989), que integran al cuerpo y generan una conexión mítica. Es tan importante la sangre que de la sangre de un dios castigado (*Kingu*), surgió la humanidad (Tablilla VI V.25). Un dios que comparte con sus creaciones sus fuerzas y debilidades, su principio vital, es una deidad que san-

26 Poema babilónico que narra el origen del todo.

gra y por lo tanto es mortal, es corporal. Todos estos referentes simbólicos reforzaron la construcción antropológica de la cultura semítica-hebrea, en la que la carne (*basár*) y el espíritu (*rúaj*) son el conjunto conformante del ser. Basar convoca la vitalidad orgánica del hombre y del animal como totalidad, la cual se mueve sobre la vida, pero también sobre la muerte, la debilidad y, sobre todo, el pecado (Ruiz, 1996, pp. 20-21).

Para Dussel (1969) la trascendencia ontológica se estructura bajo la denominación *néfesh*²⁷ (p. 27), que se encuentra en distintos apartados bíblicos, donde se representa al ser con este término (Salmo 84, 2, Salmo 103, 1) Este término no compartía la espiritualidad de la *psyché*²⁸, pues conllevaba una gran carga de corporalidad, reforzada por la concepción unitaria del ser. El ser hebreo, siendo espíritu-carne no participaba de la composición del ser helénico alma-cuerpo. Para el hebreo, el término cuerpo no existía, ni tampoco su división. Por lo tanto, para referirse al ser se podían utilizar el binomio *basar-nefesh*, como expresiones englobantes de lo humano, en tanto “unidad psicosomática, cuerpo animado o alma encarnada” (Ruiz, 1996, p. 23). De esta manera, para la cultura hebrea el cuerpo podía ser perfectamente la manifestación del alma, debido a que no se referencian como escenarios contrarios de la existencia (Pedersen, 1991, p. 171). La imbricación entre lo somático y lo psíquico en la cultura hebrea prehelenística también puede ser evidenciada en el vocablo que designa al corazón *leb* (Ezequiel 36, 26) que, como en la cultura egipcia, hacía referencia al centro del hombre, aflorando las determinaciones de lo sensitivo, lo cognoscitivo, lo afectivo y lo electivo (Ruiz, 1996, p. 24).

Posteriormente, surgió un elemento en la cosmogonía hebrea que sitúa al individuo en el orden de lo divino y que planteó la diferencia del ser por el ser (*basar-nefesh*) y el ser creado y guiado por Dios: *rúaj*. Este elemento es el que una vez retirado por el creador produce la muerte (Dussel, 1969, p. 29). Es la referencia misma del espíritu (*pneuma*), del soplo de la vida, que inviste de una trascendencia mística y divina al ser siempre, ya que ubica la influencia de Dios sobre los mortales. Son distintas las acepciones de *rúaj* reseñadas en la Biblia: como aliento o soplo de vida (Job 33, 4), como el espíritu del mismo Dios (Génesis 1, 2) o como esencia divina sin la cual la vida no es posible (Salmos 104, 29).

Instaurada la comunidad cristiana a través de una globalización cultural ocurrida por la diversificación territorial, a la cual se vieron avocados, gracias a sus constantes peregrinaciones y actividades misionales, la posición dualista del ser comenzó una consolidación ontológica en su cosmovisión. Nació una necesidad en la cristiandad de establecer un marco de referencia, el cual sirviera para realizar una categorización ontológica explicativa de la relación del ser con la divinidad, por esto, no pudo escapar a la división antropológica de la filosofía helenística, debido, en gran parte, por su instrumental lógico (Dussel, 1974, p. 24).

27 Algunos teólogos difieren en la pronunciación del término y lo refieren como *nefes* (Ruiz, 1996, p. 21).

28 Aun siendo casi una traducción literal de *néfesh*, la *psyché* es una traducción insuficiente, ya que no contempla su alto coeficiente de corporalidad.

Se puede decir que, en los comienzos de la cristiandad, incluyendo parte del Antiguo Testamento, no se produjo una definición de hombre abstracta, genérica o esencialista, de la manera en que lo hace la tradición helénica. En cambio, se tomó al hombre como una unidad psicosomática multidimensional, la cual abarcaba mínimo tres planos: un cuerpo, un cuerpo animado y un alma al servicio del orden divino. Aunque se debe resaltar que son varias las excepciones en las cuales sí existe una clara referencia a la lógica helenística presente en el Antiguo Testamento. El mismo Génesis da muestra de un doble relato, que bien puede condensarse como un relato platónico. En un principio, el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios (Génesis 1, 26), aunque no en cuerpo sino en la única condición que podían compartir, el entendimiento, la razón, en definitiva, la *psyché*.

Otro caso recae en el Libro de la Sabiduría de Salomón, el cual utilizaba los principales instrumentos lógicos ontológicos de la filosofía platónica, particularmente del *Fedón*, que evidencian la relación *psyché-soma* (Sb, 1, 4). El alma decide si somete o no al cuerpo hacia el pecado, esto la convierte en la fuente trascendental del ser, en últimas en su reducto ético. Esto además se recarga en la *psyché*, la identificación del yo; aun antes de la materialización del ser, al establecerse como una entidad preexistente que esta predestinada a la tarea de vivir y morir, solo corpóreamente (Sb 2, 3). En el cuerpo, en cambio, recae la unidad orgánica que puede o no entrar en la tentación, que solo puede brindar la experiencia.

Como elemento lingüístico que toma el sentido griego del alma, emerge en el Antiguo Testamento el termino *nashamah*. Siendo poco usado, este especifica la propia alma humana, la *psyché* helenística, diferenciándose de la *néfesh*, en tanto que esta última podía ser utilizada para cualquier ser vivo. Esta alma, ya inmortal y preexistente, es una parcela de una divinidad, que, en tanto pensamiento, por derecho le era partícipe al hombre a través de la vida terrenal y que, después de la muerte, volvía a despertar, en un mundo imprecadero (Dussel, 1974, p. 39). El *nashamah* denominará el alma como el regalo designado por Dios, como la vida misma (Génesis 2, 22).

Aún en el Nuevo Testamento se mantiene una perspectiva de hombre como una totalidad que no opera sobre la dualidad cuerpo-alma, sino sobre un antes y un después, entre el primer hombre, caído en tentación y el hombre resucitado por la gracia de Jesucristo (Dussel, 1974, p. 50). Es más, se mantiene al ser como unidad psicosomática en donde la *psyché* mantiene rasgos corporales (Ruiz, 1996, p. 64). En el Nuevo Testamento se dio proclama un cambio, una evolución entre el sujeto terrenal, que padece una debilidad corpórea, a un sujeto celeste, imagen de Dios que ha superado la vergüenza del pecado original (Corintios I, 15, 45-47).

Pablo de Tarso, ofreció un paso de un tipo de hombre a otro; uno de la tierra y carnal a otro espiritual y cuasi divino. El hombre novatamentario no se asume entre un estado de carne y espíritu, sino que se contempla completa-

mente en el espíritu, en la *psyché*. Por eso no existe una dualidad, ya que no se adjudica una doble instancia, en tanto que no es necesaria. Este era un arquetipo constituyente de un ser del pasado, no del nuevo ser. El concepto de *psyché*, recogerá la totalidad del ser (Ruiz, 1996, p. 64), siendo utilizado en los textos del Nuevo Testamento, recalcando el concepto de ser como unidad psicosomática. Ya sea en sus distintas versiones del nuevo hombre. El término *psyché* hacía referencia al concepto hebreo de *néfesh* que estaba ligado a la vida del cuerpo, sin relación con la vida eterna. En cambio, cuando aparece el concepto de soma en un mismo texto junto con *psyché* (Mateo, 6, 25), ambos hicieron referencia al ser entero: el alma al ser en su dimensión interior y el cuerpo en el afuera.

En mención a la *psyché* se traduce vida, la cual debe ser llenada con alimento y bebida, mientras que en mención al *soma* se traduce cuerpo, el cual debe ser cubierto. De esta manera, queda por sentada la utilización de ambos términos en un mismo punto; en últimas la unidad psicosomática vive y necesita, pero que también puede trascender a toda atadura. Aunque contrario a lo que se pensaría, dicha trascendencia no se obtendrá en la iluminación de una posterior inmortalidad, sino en la resurrección en la vida presente (Juan, 11, 25). Según Dussel (1974) en el nuevo testamento poco o nada se dice de una vida más allá de la muerte, en tanto que se sigue la línea de la antropología hebrea (p. 51). Siguiendo el relato bíblico, el mismo Jesús no parece creer en una vida más allá de la muerte. Esto se puede constatar cuando llora a Lázaro en el momento de su muerte (Juan, 11, 35-38): para el cristiano primitivo no existe la vida eterna, puesto que ven en la muerte el fruto del pecado original.

La perspectiva dualista helénica tomó auge en el judeocristianismo gracias a que los apologistas, durante el siglo II, iniciaron un movimiento de consolidación cultural y geográfico del cristianismo utilizando los instrumentos lógicos del helenismo. La retórica, la literatura (Torres, 2010, p. 269) y por supuesto la lógica fueron algunos de estos instrumentos. Taciano, Arístides y Atenágoras, entre otros, fueron protagonistas de una desmitificación de la cultura helénica, en favor y defensa de los preceptos cristianos (Dussel, 1974, pp. 61-67). Este evento fue sumamente paradójico, en el sentido de pretender atacar a la filosofía griega y defender la cristiandad, utilizando como medio las herramientas filosófico-helénicas.

Siguiendo a Dussel (1979), se estima que el dualismo helénico se consolidó en el judeocristianismo, a partir de las construcciones teóricas de Orígenes y de San Agustín²⁹. En sus obras se observa el paso del pensamiento cristiano primitivo a un pensamiento cristiano de carácter helenista con una clara posición ontológica dualista. En este camino se establecen dos clases de dualismo. El primero promulgado por Orígenes, para quien existía un alma como sustancia

²⁹ Se pueden consultar las obras clásicas *Peri Arjôn* (Sobre los principios) de Orígenes (2015) y *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* (De las costumbres de la Iglesia católica y de los maniqueos) (2018) y *De quantitate animae* (De la cantidad el alma) (1947) de San Agustín.

preexistente a la vida misma, que carecía de la divinidad, pero, aun así, inmortal; unida a un cuerpo por accidente y como consecuencia del pecado original teniendo la capacidad de resucitar temporalmente. Por su parte, el cuerpo es una sustancia que habita el alma y que funciona como pena de un mal anterior encarnado en las acciones del alma llevadas en su preexistencia. El segundo establecido por San Agustín, en el que el alma es una sustancia de origen incierto, inmortal, unida radicalmente a un cuerpo, sin tener una preexistencia a la vida terrenal y teniendo en la resurrección un estado definitivo. El cuerpo, en ese sentido, se ve como una sustancia material, afectada por el pecado original la cual puede resucitar eternamente (p. 183). De cierta forma, los fundamentos platónicos y neoplatónicos quedaron instaurados en la cristiandad, gracias a los marcos explicativos que permitía la lógica y la ontología griega y a un afán de expansión cultural y religioso, que la convirtieron hasta hoy, en uno de los referentes teológicos más importantes de la humanidad.

El cuerpo judeocristiano es, entonces, utilizado con un fin específico, la salvación, el acercamiento a Dios. Esto le da un carácter de inteligibilidad, ya no de confusión o de misterio (Gesché, 2004, p. 217); aun después de ser el escenario que cargara con el peso del pecado original, tiene un propósito, un fin. La salvación viene desde lo más próximo de la realidad del sujeto, en su carnalidad, en su corporalidad. Es la acción lo que la cristiandad exige para obtener la vida más allá y el perdón eterno. El cuerpo ya no es un sinónimo de estatus, es el modo y el medio para llegar a la inmortalidad.

Referencias

- Aristóteles. (2005). *Fragmentos*. Gredos.
- Aristóteles. (2014). *Anima. Acerca del alma*. Gredos.
- Astey, L. (ed.). (1989). *Enuma Elish* (L. Astey, trad.). Universidad Autónoma Metropolitana.
- Bernabé, A., Francesc, C. y Santamaría, M. (2006). *Orfeo y el orfismo. Nuevas perspectivas*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Corbin, A., Courtine, J.-J. y Virgarello, G. (2005). Prefacio. En A. Corbin, J.-J. Courtine y G. Virgarello, *Historia del cuerpo* (pp. 17-23). Taurus.
- Dawson, C. (2010). *La religión y el origen de la cultura occidental*. Encuentro.
- Dussel, E. (1969). *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. Eudeba.
- Dussel, E. (1974). *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Guadalupe.
- Feher, M. (1990). Introducción. *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. En M. Feher, R. Naddaff y N. Taz, *Fragmentos para una historia del cuerpo humano* (pp. 11-19). Taurus.
- Filón de Alejandría. (1976). *Obras completas. De opificio mundi* (J. M. Triviño, trad.) Universidad Nacional de la Plata.

- Gabilondo, Á. (1990). *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*. Anthropos.
- Gesché, A. (2004). La invención cristiana del cuerpo. *Franciscanum*, 215-255.
- Guthrie, W. (1988). *Historia de la filosofía griega* (vol. III). Gredos.
- Homero. (1927). *Obras completas de Homero. Versión directa y literal del griego* (L. S. Estalella, trad.). Montaner y Simón.
- Hyde, T. (1700). *Historia religionis veterum Persarum, eorumque Magorum Zoroastris. praecepta. Vita, ejusque et aliorum vaticinia de Messiah e Persarum aliorumque monumentis eruuntur*. Oxonii.
- Jaeger, W. (2001). *Paideia. Los ideales de la cultura griega* (vol. III). Fondo de Cultura Económica.
- Jaeger, W. (2008). *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Fondo de Cultura Económica.
- Krahmer, G. (1931). *Figur und raum in der ägyptischen und griechisch-archaischen kunst*. Max Niemeyer Verlag.
- Orígenes. (2015). *Sobre los principios* (S. Fernández, trad.). Ciudad Nueva.
- Pedersen, J. (1991). *Israel. Its Life and Culture*. Scholars Press.
- Platón. (1985). *Diálogos República* (vol. V). Gredos.
- Platón. (1985). *Diálogos Timeo* (vol. VI). Gredos.
- Platón. (1985). *Diálogos Apología* (vol. I). Gredos.
- Platón. (1985). *Diálogos Apología* (vol. I). (C. G. Gual, trad.). Gredos.
- Platón. (2013). *Alcibíades* (Ó. Velásquez, trad.). Ediciones Tácitas Limitada.
- Reale, G. (1995). *Historia del pensamiento filosófico y científico* (vol. 1). Herder.
- Reale, G. (1999). *Corpo, anima, salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*. Cortina Raffaello.
- Ruiz, J. (1996). *Imagen de Dios. Antropología teórica fundamental*. Sal Terrae.
- San Agustín. (1947). De la cantidad del alma. En San Agustín, *Obras de San Agustín* (E. Cuevas, trad., vol. III, pp. 413-523). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Santa Biblia Reina-Valera. (2009). La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días.
- Snell, B. (1965). *Las fuentes del pensamiento europeo. Estudio sobre el descubrimiento de los valores de Occidente en la antigua Grecia*. Razón y Fe.
- Torres, J. M. (2010). La retórica como arma de propaganda y persuasión en la literatura polémica cristiana. VIII Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos (pp. 269-278). Madrid.
- Unamuno, M. d. (2011). *Del sentimiento trágico de la vida*. Espasa Calpe.
- Urruela, J. (2018). *La civilización del Egipto faraónico*. Marcial Pons.
- Vemant, J.-P. (1990). Cuerpo oscuro, cuerpo resplandeciente. En M. Feher, *Fragmentos para una historia del cuerpo humano* (pp. 19-49). Taurus.
- Vernant, J.-P. (1989). *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Paidós.

Cuerpo y exclusión social

En torno a la discriminación corporal en el siglo XXI

Carlos Olivier Toledo³⁰

*Tú has querido negar mi existencia.
Yo no niego la tuya, pero yo existo. Soy mazahua.
Soy un sobreviviente de mis antepasados, que me han heredado
una cultura, una lengua, una forma de respetar a mis hermanos.
Canto mazahua*

Introducción

Este exordio invita a un posicionamiento teórico y vivencial sobre el cuerpo y lo corporal allende del ornamento. Con cierta frecuencia se ha establecido un debate que versa, en términos generales, sobre la exclusión del cuerpo en el proceso de conocimiento humano. De un modo o de otro se ha interpelado a su inclusión por derecho propio. Sin embargo, es cierto que, en algunos contextos intelectuales, académicos y clínicos las “reflexiones” en torno al cuerpo no van más allá de meros posicionamientos clínico-burgueses. Filiaciones a un discurso que ha llegado ya a la alcoba de la antropología, sociología, historia y psicología, por decir lo menos.

Es necesario traer a relieve un momento de la historia que los “viejos estudiosos” del cuerpo, da la impresión, han olvidado y los “recién nacidos o iniciados” no conocen. Por ello su gran error radica en suponer que el debate sobre el cuerpo y lo corporal está fincando su esperanza de triunfo en el espacio terapéutico y la reconfiguración que se produzca en este. Así es como se concluye que el fin del debate se producirá cuando se considere al cuerpo al interior del consultorio y como parte de una cura. Por esta ingenuidad, entre otros aspectos de ningún modo ingenuos, se produjo el *boom* del movimiento psicosomático en la actualidad.

La década de los años sesenta/setenta del siglo XX ha sido el momento en que se gestó un movimiento que resultó ser una contestación al *statu quo*:

En mayo de 1968, el aire de las calles de París estaba lleno de gritos coreando “Marx, Mao y Marcuse” y sus muros rezumaban *graffitis*, como el que rezaba: “¡Abajo el estructuralismo!” (el equivalente francés de nuestro “¡luchemos contra el sistema!”). Este impulso “posestructural” cruzó rápidamente el océano y no tardó rápidamente en proporcionar el fundamento intelectual necesario para enfrentarse al sistema. Los cimientos posestructuralistas de ese ataque hacía poco tiempo que se habían asentado en Estados Unidos. Durante el verano anterior, el llamado “verano del amor”, el parque del Golden Gate de San Francisco se vio invadido por el poder

30 Licenciado en Psicología de la Escuela Nacional de Estudios Superiores Iztacala, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); maestro en Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y doctor en Humanidades de la Facultad de Medicina de la UNAM. Profesor titular en la Facultad de Estudios Superiores Iztacala, UNAM.

de las flores, la libertad sexual y el florecimiento de las drogas, hasta el punto de que el LSD llegó a convertirse en el principal de los paradigmas. Luego tuvo lugar la convención de Chicago, los incidentes de la State Kent, las manifestaciones masivas contra la guerra de Vietnam, las sentadas y todo tipo de algaradas callejeras. Todos esos hechos acabaron combinándose hasta proporcionar el inconfundible sabor del yo de los *boomer*, fuertemente individualistas, con un sistema de valores plural excesivamente proclive a deconstruir todas las verdades convencionales que marginasen lo que ellos consideraban que valía la pena. Y la culpa recayó obviamente en la razón convencional, la razón formal y la razón lineal que, desde su punto de vista, había marginado los sentimentalismos, la naturaleza, la mujer, el medio ambiente, los estados superiores de conciencia, las drogas, el amor libre, el sexo grupal y el cuerpo...

Así fue como los *boomer* se obsesionaron por restaurar al “Otro” de la razón [...] el lema que se repetirá hasta la saciedad, fue el de *subvierte, transgrede y deconstruye*. (Wilber, 2004, p. 179)

Como todos sabemos este movimiento llegó a México, por su puesto, con los “matices” espaciotemporales que han marcado nuestra historia... “como el genocidio del 68”. La cuestión fundamental es la siguiente. Tales décadas marcaron para diversos sectores del país un rumbo que le llevará a replantear los diversos sentidos de la existencia, incluyendo, el sin sentido. Tomados de intelectuales como Marx, Foucault o Reich, entre muchos otros, pusieron en cuestión el autoritarismo y, en general, cualquier forma de exclusión o de incompreensión que se vivía cotidianamente: las relaciones familiares, las injusticias laborales, las formas de expresión sexual, la exclusión de la mujer, la transgresión al medio ambiente, el sistema de salud convencional que negaba la formas de curación tradicional, los estudios sobre lo psicológico que no daban cuenta de las demandas de la población, y por supuesto, el autoritarismo del Estado hacia cualquier movimiento que lo pusiera en cuestión.

Quisiera hacer énfasis en una idea. El movimiento que se genera en tales décadas busca una legítima transformación en todos los sectores de la vida. La vida cotidiana es el centro del cambio. Por ello las formas de vivir y de actuar en la cotidianeidad resultan ser el momento crucial para que tal transformación no resultara ser una ilusión. Solo así podemos comprender por qué en el Festival de Avandaro, en octubre de 1971, aparecían hombres y mujeres completamente desnudos al lado unos de otros, algunos consumiendo drogas y, otros, simplemente cantando al ritmo del rock, aludiendo a nuevas formas de vivir. Es cierto que la desnudez y el consumo de drogas son formas de reaccionar en contra de un Estado que se ha mostrado incapaz y perverso ante la dinámica humana que el momento le plantea; pero no es menos cierto que la acción, en tanto paradójal, muestra una actitud en torno al cuerpo y a la vida que en otrora no existía.

Esto arroja una primera cuestión: ¿no es cierto que el cuerpo humano se vuelve —ya lo había vislumbrado Wilhelm Reich (1985)— uno de los receptores fundamentales de las estrategias estatales, cuya intención ya no era legitimar

su poder sino, simplemente, prolongarlo? La comunidad irredenta de los años sesenta y setenta sabía que no había otro modo de construirse —ya fuera en el otro, desde el otro o con el otro; desde un lugar o un no-lugar— sin el cuerpo. Así podemos comprender por qué y para qué el movimiento de la nueva era incorporó en sus vidas cotidianas diversas prácticas espirituales como el hinduismo, taoísmo, budismo o mexicanidad; alimentarias como el naturismo, vegetarianismo o macrobiótica; indumentarias y/o bailes que apostaron al paroxismo psicodélico y a la “liberación del cuerpo”, relaciones sexuales en la que se podían conjugar las drogas y una actitud de la mujer distinta a las convencionales. De modo tal que esto nos lleva a una segunda cuestión: ¿no es cierto que el cuerpo humano se volvió uno de los instrumentos insoslayables de subversión contra el Estado? Al final, la desnudez o las maneras de mesa, entre otras, son formas de reaccionar en contra de un Estado que busca instituir estilos de vida legitimadores del poder. Así, el cuerpo se convierte en el instrumento de uso inmediato del que el sujeto se vale para levantar la voz y manifestar sus inconformidades.

Cada uno de los diferentes puntos que he resaltado tiene la intención de afirmar que el cuerpo humano antes que ser un problema al interior de la consultoría clínica se erige como una interrogante en la vida cotidiana que debemos encarar. Por ello, el estudio del cuerpo debe servir para gestar una teoría crítica de la vida cotidiana y su consecuente transformación. Esta es la relevancia esencial de los estudios corporales. Reducir el problema del cuerpo a la clínica no es más que otra falacia que supone puede generar la transformación de la vida del sujeto al interior de cuatro paredes, un diván o una cama de masaje —espacios configurados por alguien que ha sido instruido bajo un supuesto que termina imponiéndosele, en menor o mayor grado, a otro—. Solo así es posible comprender por qué ninguna tradición psicológica o médica, convencional o alternativa, se escapa de la relación amo-esclavo. Diré de paso, ya que no es lo que pretende problematizar este opúsculo, que trascender esta relación para construirse desde un no-lugar obligaría para cualquier psicólogo o médico rebelde —de pensamiento consistente—, dejar la consultoría y permitir al otro que desde su deriva se construya, —¡por su puesto una posición que no promuevo!—.

El estudio del cuerpo, lo corporal y su posible transformación *en* la vida cotidiana es fundamental porque es en esta donde

[...] no solo se da por establecido (el mundo) como realidad por los miembros ordinarios de la sociedad en el comportamiento subjetivamente significativo de sus vidas. Es un mundo que se origina en sus pensamientos y acciones, y que está sustentado como real por éstos [...] La realidad de la vida cotidiana se organiza alrededor del “aquí” de mi cuerpo y el “ahora” de mi presente. Este “aquí y este ahora” es el foco de la atención que presto a la realidad de la vida cotidiana. (Berger, 2003, pp. 35-37)

La vida cotidiana es el experimento vital en el que el cuerpo se mueve, se instituye y se transforma. Es en este espacio, entre otros, donde debemos colocar el foco para generar alternativas de vida. De otro modo, terminaremos

creyendo que basta tocar el centro del círculo y decir “salvación por todos mis amigos” para que la transformación se produzca.

Ya no es posible pasar por inadvertidas las múltiples limitaciones reflexivas y prácticas a las que los académicos nos enfrentamos cuando soslayamos al cuerpo y su cotidianidad. Es tiempo de reconocer —grandes intelectuales como Gadamer (1996), Ricoeur (Laín, 1989), o Le Goff (2005) lo hicieron en su momento— que nuestra tradición occidental ha contribuido poco al conocimiento del cuerpo desde el cuerpo mismo; gestando formas de vivir puestas en cuestión a partir de los acontecimientos y fenómenos que sabemos de sobra se están sucediendo en todo el planeta.

Es en la vida cotidiana y el uso que el cuerpo hace de esta, en donde debemos centrar nuestra atención para atacar nuestras disipaciones y reconocer nuestros potenciales. Este extenso exordio ha servido para anclarme en una de nuestras grandes perversiones encarnadas en la cotidianidad, fenómeno corporal ya histórico y por ello fundamental para el estudioso del cuerpo. La necesidad de trascender la actitud roma —por un lado, superficial y, por otro, romántica, que se tiene al estudiar el cuerpo y lo corporal— nos obliga al ca-reo con los vicios más incrustados y domesticados de la cotidianidad, porque solo es en ese espacio donde encuentro el resquicio que nos permitirá recobrar nuestra condición espiritual.

La discriminación racial no debe quedar fuera de los estudios hasta que no se extirpe; todo indica que aún nos hace falta mucho camino por recorrer. Por ello la transformación del cuerpo en su cotidianeidad será otra falacia si no erradicamos, entre otras cosas, la discriminación de nuestras vidas, desde la muy corporal hasta la muy subjetiva.

El problema que presento no es ocioso. Posiblemente no hay sujeto en la actualidad que no se atrinchere desde su espacio teórico o físico:

los individuos tienden a arraigarse a un terruño, a atrincherarse tras los muros de una casa, a distinguir entre los “suyos” y los “otros”... Los “otros”, es decir, los extranjeros, los bárbaros, aquellos que llaman la atención —por su aspecto físico o por sus costumbres— e inspiran temor. (Bastide, 1970, p. 9)

La discriminación y los prejuicios, en general, toman vida en nuestras acciones, palabras, miradas, gestos o sonrisas sin que tomemos conciencia de ello. Eso es lo más peligroso de este fenómeno. Su *imperceptibilidad* nos lleva al posicionamiento permanente del *yo* frente al *tú*, del *nosotros* frente al *ellos* y, por lo tanto, de una vida en pleno combate y de completa disociación.

Deberemos encontrar el modo de establecer un equilibrio entre el *yo* y el *tú*, entre el *nosotros* y el *ellos*. Ha sido el ensimismamiento del *yo* y el *nosotros* el que nos ha configurado un posicionamiento de exclusividad frente al “otro” generando una ilusión sobre la vida: la superioridad del *yo* y el *nosotros* frente al *tú* y el *ellos*. Posiblemente este es el recordatorio más cruel que se hace patente en cualquier espacio de nuestra vida cotidiana: el de vivir una vida llena de acertijos sobre nuestra relación con el otro que no hemos querido descifrar. La preferencia por un andar a oscuras nos evoca una mentira sobre nosotros que hemos terminado viviendo como verdad.

Si queremos hacer de nuestra vida cotidiana un espacio lleno de posibilidades en torno a la coexistencia con el semejante deberemos aceptar que es tiempo de encarar esa discriminación y prejuicio que se ha vuelto imperceptible a nuestros ojos; aquella contra la que luchamos y que “también nos vive”. Al final, el reconocimiento y trascendencia de esta forma de vida será un recordatorio de las capacidades que tenemos como humanidad. Un recordatorio valioso ante los acontecimientos que vivimos en este momento de la historia, y que mucho han mermado nuestra idea del ser.

He decidido delinear en tres momentos la pintura que ahora presento. El primero dedica la atención a la idea de carencia que subyace al pensamiento discriminatorio; una representación sobre la vida que se dirige *a la piel* y que enuncia una actitud, más que objetiva, subjetiva que establece fronteras y disociaciones con relación al otro, al extranjero, al raro, al incomprensible o... al “perverso”. En el segundo reflexiono sobre la función que el cuerpo y la piel juegan en el proceso discriminatorio. El cuerpo es en donde se mediatiza la adquisición de un saber, por lo tanto, no hay grupo o tradición que se afirme sin el establecimiento de los usos corporales que sirvan para distinguirlo de otra tradición o promesa sobre la vida. Finalmente, en el tercer y último apartado, sostengo que la trascendencia de la frontera o disociación, que no diferencia, encarnada en el cuerpo supone una posibilidad para salvar los múltiples atolladeros, entre ellos las diversas formas de discriminación, que este tiempo histórico nos plantea.

Nuestros tiempos no nos permiten discernir sobre los proyectos o las promesas que en otrora sí era posible; nuestro espacio temporal nos obliga, antes que eso, a elaborar iniciativas que convoquen a la actitud no egocéntrica, ni etnocéntrica, sabemos de sobra nuestras capacidades para desarrollarla, sino mundicéntrica o sociocéntrica. Esta es la tarea ineludible que se nos presenta. Generar una actitud planetaria en la que el *yo*, el *tú*, el *nosotros* y el *ellos* se diferencien y al mismo tiempo se reconozcan como el *todos*. Un *todos* que pueda sostenerse en el respeto a la vida e ir en favor de un proyecto que dé vida a las distintas tradiciones y se atreva a reflexionar y accionar sobre el mantenimiento de la vida animal, vegetal y humana que al final está amparada en este planeta.

Disociación y carencia. El establecimiento del mundo

El conocimiento posmoderno ha sido fructífero debido a la dilucidación de las miserias teóricas que nos heredó la modernidad, entre ellas, la de suponer que el mundo está dado en sí; los estudios culturales fueron un parteaguas en cuanto a las formas de considerar la vida. La vuelta a los estudios desde tiempos y espacios concretos revelaron que la vida y sus múltiples manifestaciones son más una construcción social que una condición sociobiológica inmutable. Así fue como el *boom* de la diversidad tocó las puertas de los estudios antropológicos, sociológicos, psicológicos e históricos ofreciendo una comprensión de la existencia que invitaba al desvanecimiento de las verdades absolutas, condena permanente que sufrió el hombre al suponerse como algo dado e irreversible. Al final, la *inflexibilidad* de la vida no era más que una prolongación del

acartonamiento con que el hombre se vivía. La caída de las grandes narrativas fue el producto de la incapacidad paradigmática sostenida en otrora.

Esencialmente, el siglo XIX adoptó

[...] una actitud objetiva respecto a la naturaleza y mostró un antagonismo radical hacia lo que nos atrevemos a llamar el animismo “primitivo”, la concepción de que todo vive, sostenida por aquellas que conversan con los animales, las plantas, los ríos, las montañas y las estrellas. Los pensadores del siglo XIX afirmaron que se trataba de una falacia patética, un reflejo de las características de la inteligencia humana sobre entidades naturales desprovistas de intelecto. Por consiguiente, se eliminó esa proyección y se propuso “mirarlo todo de manera objetiva, tal y como son las cosas”. (Watts, 2000, pp. 32-33)

Este escenario nos asoma al inicio de un tipo de prejuicio y discriminación muy sofisticado, venido del dispositivo científico: la idea, y con ello la seguridad, de que nuestra condición por sí misma revelaba una superioridad que ninguna otra forma de vida tenía. Incluso, el argumento se volcó hacia el ser humano mismo: aunque todos eran humanos no todos tenían el mismo desarrollo racional. Así se estableció un prejuicio y discriminación que ha marcado la subsecuente forma de relación con el mundo vegetal, animal y humano.

No hay duda sobre los cimientos en que se erigió la vida moderna, así como tampoco hay titubeo de los principios que la han llevado a “su caída”. Sin embargo, y por más prometedor que esto pueda resultar, el particular de la vida cotidiana sigue encarnando los preceptos de la modernidad³¹. Seguimos viviendo las categorías nacidas en un tiempo moderno de extrema disociación.

El hombre moderno erigió diversos prejuicios y discriminó al cuerpo del espíritu, al *yo* del *tú*, al *nosotros* del *ellos* y al *nosotros* de lo *otro* —tal como el medio ambiente—, *so pretexto* de la *inteligibilia* con la que fuimos dotados, y de la que carecían los otros. La idea de la carencia se da por verdadera desde el momento en que se supone que el “otro” debe tener la cualidad del Yo. Un Yo moderno que se erige como el parámetro de cualquier otra forma de vida. Por ello es posible hablar de la *carencia* de una “virtud” que el Yo tiene y no el otro. La carencia definida por la modernidad fue el resultado del antropocentrismo que se experimentó. Por ello las comunidades perdedoras siempre fueron aquellas carentes de la virtud, es decir, del pensamiento humano: la planta, el animal y en muchos casos, hombres y mujeres. Así fue como la *differentia* del moderno fue entendida no como el reconocimiento de otro ser que tenía in-comparables formas de expresión en torno a la vida y procesos de construcción espacio-temporales que por condición propia eran distintos a los del Yo, sino como la carencia de “algo” que se debía poseer.

31 Posiblemente, nos encontramos ante el reto de mayor envergadura que los estudiosos de lo corporal deberemos encarar desde ahora; trascender los preceptos que la modernidad instituyó. Estos han rebasado las fronteras de las comunidades científicas para instalarse en el mundo cotidiano. Las verdades absolutas ya no son el fundamento de la ciencia actual; sin embargo, habría que decir que en la vida cotidiana las verdades absolutas siguen presentes. Los espacios académicos, religiosos, fraternales, familiares o amorosos atestiguan la existencia de Verdades que interpelan a la supremacía e imposición, llegando, incluso, al asesinato de aquel que sostenga otra Verdad.

Debido a la “cualidad compartida por los hombres modernos” el diálogo con los “miembros del grupo opuesto se corta y lo declaran inútil desde el principio (“en realidad el otro no puede captar nuestra esencia”); evitan la presencia física con el otro (no es un mecanismo psicológico tímido, pues en lo que desemboca en la práctica es en el traslado forzoso de la población) (Heller, 1995, p. 117). El prejuicio intelectual fue el modus en que se gestaron las reglas de convivencia con el tú, el ellos y lo otro, es decir, el cosmos.

En este punto quiero adelantarme y evitar una ingenuidad. No terminemos creyendo, como lo hacen diversos académicos en la actualidad —bien podría decir fanáticos atrincherados, por un lado, en un retrorromanticismo nostálgico, o por otro, en un posmodernismo chato— que lo moderno es sinónimo de perversión. Reflexionemos con sobriedad y reconozcamos que no hay periodo humano en que los prejuicios hayan pasado inadvertidos. Al final, sigo a Gadamer en la aserción— el prejuicio constituye la directriz inicial de nuestra capacidad para experimentar y predispone nuestra apertura al mundo. Es la condición por la que experimentamos algo y por la que nuestro encuentro con esa experiencia nos dice algo (Arnau, 2005).

Salvada la ingenuidad, aclaro que me interesa poner de manifiesto cómo la modernidad instituyó un prejuicio que derivó en una disociación abierta, descarada y legalizada, propiamente escribiendo, en una discriminación social, legalmente aceptada.

El uso de la legitimación de la ciencia y de Dios es un rasgo extraño, pero no inusual de la ideología (moderna) [...] es la pretensión de tener una línea directa con las fuentes de autoridad más profundas sobre la naturaleza humana. (Lewontin, 1987, p. 17)

Esto es justamente lo que promovió una experiencia en torno al cosmos... a la vida. La lectura que el hombre moderno hizo de su mundo partió del conocimiento al desconocimiento. De una interrogante en torno al Ser que concluyó en el descrédito de un ser “*carente de la virtud*”. La existencia de un hombre nuevo, “racionalmente superior”, desembocó en un mito racial que por sí mismo se hizo intolerante y excluyente de cualquier ser que no compartiera las características de este *superhombre*. Un mito que desdibuja todo relato ajeno sobre la existencia y se vuelve ajeno a las posibilidades de construcción de tiempos y espacios vitales. El prejuicio moderno se vuelve el dogma que obliga a la caída de lo “oscuro”, de lo “moralmente impropio”. Así el amo se erige desde el con-vencimiento coartando la libertad del ser que aspira a otro tipo de vida en el que la imaginación y la pasión fuera el precursor de un mundo mejor:

[...] “nosotros” figurábamos como humanos (es decir, “diferenciados” del resto del mundo en un sentido cargado de valores), y el extraño invariablemente como un predador común que nos amenazaba por su propia condición de ajenidad. Los ritos que prescribían la hospitalidad eran primordialmente homenajes rendidos a “nuestra” humanidad, no a la del extraño. “Progreso” e “ilustración” significaron que se trazaba una línea no solo entre “nosotros” y el universo sino entre un número de razas igualmente diferenciadas y el resto de la naturaleza. (Heller, 1985, p. 111)

Por ello, cualquier rito —maneras de mesa, prácticas de alcoba, formas higiénicas, encuentros amorosos, entre otros— interpeló a la exclusión de una comunidad que no era parte del Yo o del nosotros por *adolecer* de una *carencia*. Ausencia de virtud que gestiona una lastimosa obra pía promotora de la esclavitud intelectual y corporal, *so pretexto* del buen cuidado que al inocente salvaje se le podía brindar. De acuerdo con Roger Bastide (1970), una actitud anidada más en conflictos psíquicos que en realidades objetivas.

Esta aserción nos permite avanzar. Ya no solo hablamos de un prejuicio como dispositivo que invita a la experiencia y apertura al mundo, sino del prejuicio como dogma y la discriminación como estilo de vida que siempre permiten entrever *una idea de la carencia sobre la piel*. No olvidemos que cualquier parámetro establecido por una comunidad interpela a un Yo configurado *desde* la piel. Incluso, aceptando que el Yo contiene códigos ético-morales, es solo hasta que “llegan a la piel” cuando sufren un proceso de agencialidad o apropiación para tomar tintes particulares.

La piel es la frontera subjetiva más aceptada socialmente y menos cuestionada por el particular de la cotidianeidad, a pesar de ser esta el vicio más *imperceptible* que nos vive. Digamos que esta frontera subjetiva es “el centro administrativo” en el que se gestionan las diversas formas de expresión de la discriminación y el prejuicio:

[...] se trata de una demarcación entre lo que uno es y lo que no es que goza de universal aceptación. Todo lo que está dentro del límite de la piel, en algún sentido, “yo”, mientras que todo lo que está fuera de ese límite es “no-yo”. Algo que esté fuera del límite de la piel puede ser “mío”, pero no es “yo” [...] el límite de la piel es, pues, una de las fronteras más básicamente aceptadas entre lo que uno es y lo que no es. (Wilber, 1999, p. 18)

Por ello el ego-antropocentrismo es una condición que nos seduce con la idea de una exclusividad que no posee el otro. La disociación erige a un ser que anda, siente y sueña de un modo que no es compartido con el mundo externo. Así, mi mundo se vuelve el mundo sobre el que la vida debe girar. El interior de la piel atestigua un sentir que no vive o experiencia el otro. A partir de esta lógica es sencillo discernir quién tiene tendencias a la discriminación y al prejuicio dogmático porque tal actitud desemboca en ritos que por sí mismos excluyen, incluso, transgreden la vida del otro. Por ejemplo, el mundo académico es un cosmos plagado de prejuicios y discriminaciones; en la actualidad podemos encontrar dos tendencias, entre muchas otras, la de los antirracionalistas, quienes, desde sus trincheras teóricas, suponen que los racionalistas son incapaces de comprender el “auténtico saber”; y los racionalistas, quienes afirman que la ineptitud del antirracionalista radica en la posesión de un saber y práctica con escasos fundamentos lógico-inteligibles. En realidad, cualquier opinión es pertinente en tanto sirva para la gestión de saberes innovadores. Esto se vuelve un problema en la medida en que tal opinión —fundada en el desconocimiento del otro— lleva a la disociación de las comunidades que en el fondo no hacen otra cosa que evidenciar cómo su verdad, se ha convertido en la verdad. Esta opinión convertida en dogma encarna en ritos que pueden ser

desde la ausencia del saludo, burlas o mofas “por la espalda”, hasta formas de curación que por sí mismas afirman el distanciamiento con las comunidades *carentes de...* (saber profundo o argumentos lógico-inteligibles).

Sin embargo, el problema puede ser más sutil y menos discernible cuando esta actitud se enmascara. En una sociedad, como la nuestra, que se ha vuelto una artista del disimulo, el prejuicio y la discriminación son modos frecuentemente encubiertos a través de un discurso de aceptación y cordialidad. Por eso las comunidades son buenos refuerzos del prejuicio dogmático y la discriminación: es la articulación de un *nosotros* que refuerza la idea de cómo es que *ellos* vive en la carencia... y en la estupidez:

[...] el prejuicio asume forma hipócrita. Cuando, por ejemplo, un negro se presenta en un banco o una casa comercial, a pedir empleo, jamás se les responderá: “no, aquí no tomamos negros”; se le dirá: “por ahora no tenemos vacantes, así que déjenos su dirección y cuando haya algo lo llamaremos”. Naturalmente, el negro nunca recibirá noticia alguna. El mulato, en cambio, entra en cualquier parte y siempre es bien recibido. (Bastide, 1970, p. 19)

Esto nos debe dejar claro que la erradicación de la discriminación y del prejuicio dogmático rebasa las fronteras legales. Es cierto que la legalización del derecho a la vida y a vivirla como más nos plazca ha sido un logro, proveniente, paradójicamente, del mundo moderno, que en otros periodos de la humanidad no existían, sin embargo, no es menos cierto que la legalización de la vida no produce la transformación de ese particular de la vida cotidiana que al final puede ser prejuicioso y/o discriminatorio y no transgredir ninguna legalidad.

Por ello habría que llegar al mundo de la piel-frontera. Esta disociación se ha hecho tan sutil que cotidianamente llegamos a suponer que bajo esta “existe un ser totalmente distinto al mundo que hay más allá de nuestros sentidos. Creemos que mientras en el interior del ser humano conviven la inteligencia, los valores y los sentimientos amorosos, en el exterior se desarrolla un mundo de procesos mecánicos en el que los individuos no importan en absoluto” (Watts, 2000, p. 32). Y si existen, es para recordarnos —desde su ignorancia— que hemos encontrado una sabiduría que *ellos no han podido ver*, y por supuesto sentir.

El cuerpo como texto... y pretexto

En el apartado anterior he mostrado que al prejuicio y la discriminación siempre le subyace una idea sobre la carencia y una actitud disociativa del yo/nosotros frente al tú/ellos/cosmos. En este reflexionaré sobre el papel que juegan la piel y el cuerpo en el proceso discriminatorio.

El hecho es que el mundo moderno, y ahora según dicen posmoderno, ha vivido creyendo, no sin una buena dosis de ilusión, que ha extirpado el prejuicio dogmático y la discriminación. Este tipo de autoengaños nos ha llevado a postergar el problema y buscar mecanismos que solo han impedido encararlo y erradicarlo de raíz. Posiblemente hoy más que nunca nos enfrentamos a procesos prejuiciosos y discriminatorios más complejos que en otrora. Ahora no

solo vivimos en un mundo que ejerce la discriminación llegando, incluso, a la tortura, también la vivimos en formas refinadas; la discriminación también se ha sofisticado. Se ha hecho posmoderna.

Vivimos en un mundo que interpela a la diversidad. Frente al mundo desencantado, el pluralismo y la heterogeneidad abren nuevos horizontes en pro de la vida, por lo menos eso se supone. Sin embargo, ¿hasta dónde la idea de la pluralidad y diversidad son el recurso de las nuevas generaciones para mantener la disociación iniciada en la modernidad? ¿Cómo saber que el reconocimiento del otro no es más que el disimulo discursivo que de fondo entraña una disociación del otro? No es un exceso decir que el derecho a la diferencia y a disentir puede albergar una intención peligrosa: reforzar el egocentrismo y, por supuesto, la ausencia de lo que promueve: el reconocimiento del otro. Siguiendo a Heller (1995),

Las nuevas razas no desean conocerse entre sí, ni siquiera hasta el grado en que “difieren” de las otras. Su única comunicación es la hostilidad. Los conflictos étnicos de razas son un triunfo decisivo pero aterrador de lo corpóreo sobre lo espiritual. (p. 118)

El mundo que nos ha tocado vivir muestra que el ser humano es variado, sin embargo, al final, tal posicionamiento no trasciende la disociación que implica al yo/nosotros-tú/ellos/cosmos; incluso, en última instancia, la reafirma. Las formas de pintar la piel, de vestir el cuerpo o el establecimiento de distintos encuentros amorosos invitan no necesariamente al reconocimiento de otros estilos de vida, sino al ensombrecimiento de una vida que no es “como yo la creía o creo”. La afirmación, desde la piel, de lo que soy, sigue siendo el modo más eficaz de disociar al mundo que no quiero. Por lo tanto, lo diverso, también puede ser lo asqueroso, lo repugnante, lo que es preferible *no mirar*, lo aceptable por enfermo, como la posición de la sociedad de padres católicos frente al “problema” homosexualidad, en fin... lo disociable. No podemos olvidar, en nombre de la diversidad, que el prejuicio como: 1) experiencia del mundo y 2) deformación, ha sido parte de cualquier sociedad. Si bien es cierto que el discurso de lo diverso y pluralista es loable, también lo es que este puede entrañar su propio prejuicio. Un prejuicio que no se produce desde el egocentrismo, sino desde el etnocentrismo, pero que al final también entraña un desprecio o un asco por todo lo que implique al otro. El asco, familiar del desprecio, es una condición socialmente construida que busca socavar las diversas manifestaciones de la vida. Es cierto, siguiendo a William Ian, “resulta evidente que el desprecio (y el asco) es un mecanismo para clasificar a la gente o para cuestionar clasificaciones relativas y, por tanto, posee una gran relevancia política” (Ian, 1998, p. 289). De fondo, el prejuicio se funda en el desprecio y el asco; aspectos que por sí mismos interpelan a una condición en la que el particular está “contaminado”.

Si, como menciona Roger Bastide (1970), “el prejuicio se presenta siempre como un acto de defensa de un grupo dominante frente al grupo dominado” (p. 24), nada nos debe hacer suponer que la diversidad como discurso de poder no tenga la inmanencia de una experiencia en torno al cosmos, al hombre o a la

vida y, por lo tanto, al descrédito de todo aquello que se erija como no-diverso. Es posible ir más allá de Bastide. El prejuicio, también, se presenta como una defensa no del grupo en el poder, simplemente de cualquier grupo. El mundo instituido prejuiciará y discriminará al mundo alternativo; sin embargo, el hombre que se erige desde un no-lugar no se encuentra exento del prejuicio y discriminación en torno a todo lo que huele a institución.

A esta situación se añade algo más. Toda comunidad desde un lugar o no-lugar utiliza la piel o el cuerpo de un modo o de otro en la medida en que este mediatiza la adquisición de un saber, ya sea de defensa u ofensa. Toda comunidad tiene sus propios rituales de iniciación que

ordenan, en su totalidad, la vida social y religiosa de la comunidad. El rito iniciático pasa por el apoderamiento del cuerpo de los iniciados. Es inmediatamente, el cuerpo que la sociedad designa como único espacio propicio para llevar el signo de un tiempo, la huella de un pasaje, la asignación de un destino. (Clastres en Agoff, 1986, p. 30)

De este modo, la comunidad erige formas de tapar o destapar la piel, de pintarla, al cuerpo se le asignan modos de sentarse, de caminar, de comer, de hablar, de entablar encuentros amorosos, de higienizarlo... de vivenciarlo. Toda comunidad instala una tecnología corporal que suministra de sentido la existencia de ese cuerpo hecho persona. El cuerpo inserto en el mundo social deja de existir, por ello no hay marca corporal que no afirme un posicionamiento y al mismo tiempo un distanciamiento con lo otro; un crédito y descrédito simultáneamente, una aceptación y un rechazo, un reconocimiento y una discriminación.

Al final, la marca corporal es una ley fundadora de un sentido que en otrora no existe y que revitaliza al cuerpo-persona que se encuentra desposeída o quebrantada por un mundo que vive desencantado.

Nos encontramos en una paradoja —de la que no intentaré escapar— que ya se había anunciado de algún modo desde la introducción: el cuerpo puede ser el objeto al que se dirige la estrategia del amo que busca prolongar su poder. Al mismo tiempo, este se vuelve el instrumento para la subversión del esclavo. Añadámosle a esta posición algo más. Ambos instalan una ley, una memoria que dirige la existencia de ese cuerpo-persona. Las marcas corporales y la tecnología que se le instituye al cuerpo conllevan un mensaje evidente: se es de un lugar y no de otro. Huellas que interpelan a un sentido de pertenencia que por sí mismo es la renuncia —y su posterior discriminación— a lo desconocido, lo bárbaro, lo salvaje, lo impuro, lo pecador, lo ignorante, lo racional, lo enfermo, lo eurocentrista, lo occidental, lo institucional, lo alternativo, lo oriental, lo católico, lo protestante, lo budista, lo religioso, lo científico...

La marca puede estar presente en la superficie o profundidad del cuerpo. Pero no hay duda de que tanto una como otra entraña un sentido para la vida arraigada en sus propios prejuicios:

Al transgredir los códigos de la apariencia y apropiarse de las técnicas de rectificación del cuerpo hasta ahora solo legitimadas por la medicina y la cirugía, los individuos inscriben en su carne las reglas de un juego que pre-

figura el advenimiento de la confusión generalizada de las normas corporales [...] Modificar el propio cuerpo es una forma de rechazo a la ideología normativa. (Liotard, 2001, p. 24)

Sin embargo, insisto, no lleguemos a la ingenuidad. Los usos del cuerpo, que atestiguan la presencia del prejuicio y el posterior ejercicio discriminatorio, están presentes en cualquier comunidad, desde aquella que se enuncia como insurrecta e iconoclasta hasta la oficial y tradicional; desde cualquier contexto: el académico (nosotros sabemos lo que los otros no saben; son unos positivistas, racionalistas o espiritualistas), religioso (nosotros vemos lo que los otros no; son impuros, están desarmonizados, desequilibrados), social (nosotros somos distintos; *rockeros*, anarcos, burgueses), salud (nosotros somos más sanos, ellos son carnívoros, nosotros vegetarianos, macrobióticos, vivimos en armonía con la naturaleza, los otros no). Posiblemente una de las formas discriminatorias más sutiles que se presentan en la actualidad tiene que ver con lo “natural” y “espiritual”. Al final, estas propuestas experienciales se traducen en discursos que, suponen, erigen hombres o mujeres mejores que otros u otras; que viven un camino casi iluminado, a diferencia de los que viven en un camino de franca oscuridad. No olvidemos que, dicho sea de paso, toda propuesta natural o espiritual honesta siempre es incluyente; a pesar de sus ritos, mitos y creencias³².

El prejuicio y la discriminación son un acto de defensa contra todo aquello que “ponga en peligro mi propia existencia”; el sentido de la vida —configurado con parámetros propios— suele representar a *lo otro* —con todo y su cuerpo— como descabellado; ese otro que al final resulta incomprensible para aquel que se autoerige como el juez. Por ello, el juego de colores y líneas posmodernas en el cuerpo, el calzado *punk*, los bailes que dejan al cuerpo “sin ataduras”, los *piercing* y tatuajes, entrañan un sentido para la existencia del iconoclasta y, simultáneamente, el sin sentido para el hombre convencional, “un absurdo que muestra la decadencia y pérdida de moral que sufre la sociedad actual”; del mismo modo: el traje, el calzado bajo, el cabello con gel, la corbata, las buenas maneras de mesa, las posiciones corporales que anuncian la linealidad y los buenos modales son parte de la vida del hombre urbano; la posibilidad para una vida digna, funcional, servible; posición de renuncia y desprecio en la que se coloca el hombre irredento servible; posición a la que renuncian las comunidades disidentes, argumentando superficialidad, docilidad y servilismo a un sistema explotador y materialista³³.

La disociación y discriminación de las comunidades se perpetúa. Se erige como el modo legítimo de construir las vidas. La alienación del colectivo se disimula con la erección de discursos y prácticas “esperanzadoras, que, en cualquier colectivo, supone ir a favor de la vida”.

Sin embargo, no puede haber propuesta vital en donde se erija lo disociable como el fundamento de la creación misma, *so pretexto* de la diferencia, la diversidad, lo plural... lo relativo; esto llevado a su extremo termina siendo una incomprensión del mundo. Por ello la discriminación es la conciencia extrema

32 Dos trabajos interesantes son el de Thomas Merton (1985) y Wilber (1995).

33 Pueden consultarse Sennett (2006), Bauman (2019) y Lipovetsky (2008).

de un modo de vida que se siente amenazado. Actitud que, aunque está en contra de la vida, no puede entenderse sin la “defensa” de la vida. Aunque habría que acotar. La vida se defiende, solo en este contexto, cuando se está disociado de un mundo que hasta el momento ha sido incompresible. A partir de este posicionamiento la vida conservada por la lucha descarada, la defensa abierta y el disimulo se vuelven un modo cotidiano de vivir.

Quisiera culminar este apartado con una última y breve reflexión. La discriminación se ha vuelto ilegítima pero legalizada; veamos algunos ejemplos: hace unos años, diversas empresas mexicanas solicitaron una secretaria con el perfil siguiente:

Sexo: femenino

Edad: *18 a 28 años*

Interesadas enviar currículum con fotografía de *cuerpo completo (deseable)*

Sexo: femenino

Edad: 20 a 28 años

Excelente presentación: *guapa*

Interesadas enviar C. D. en Word con foto a color, *especificando talla y peso.*

Sexo: femenino

Estatura mínima: 1,60

Tez blanca o morena clara

Excelente presentación

Sexo: femenino

Edad: *24-31 años*

Presentación: *muy buena presentación (guapa)*³⁴

Aún hoy día, las páginas de internet dedicadas a la bolsa de trabajo están llenas de tales anuncios. La estética corporal se ha vuelto un criterio básico para la incorporación a la comunidad. Al final, la ley corporal que esta impone rebasa el criterio de competitividad laboral. Un criterio que no siempre resulta pertinente. La sociedad actual impone la preferencia por el cuerpo estético y deseable. La discriminación y el prejuicio se esgrimen desde las trincheras del estado de derecho, un estado, que según parece, con frecuencia se fraterna con el mejor postor.

Cuerpo y mundicentrismo. La mirada más allá del cuerpo-disociado

Este apartado es la última y breve pincelada del boceto que he presentado. Por nuestro derecho a la vida y por el respeto a nosotros como humanidad, no debemos conformarnos con lo que nos ha tocado vivir. Debemos traer al foco de nuestra conciencia las múltiples injusticias de nuestra vida cotidiana que se nos presentan disimuladas y que se nos enuncian como lo verdadero; como lo incuestionablemente real. La discriminación dogmática es una actitud puesta en acto que refuerza la miseria humana y evidencia nuestra pobreza espiritual.

Dos mil años ya han pasado y por ello podemos suponer que nos encontramos en posibilidad de comprender cómo es que se nos ha introyectado

34 Las cursivas son mías.

una ilusión sobre nuestras formas de entender y experimentar el cuerpo y la corporeidad. Vivencia corporal moderna hecha fragmentos; cuerpo que experimenta un mundo y, sin embargo, le es ajeno. El cuerpo, carne significativa y significada, estructurada y estructurante, que al mismo tiempo se ha hecho el espacio de la ilusión, la ilusión del Yo que se prolonga al nosotros. Incapacidad etnocéntrica que no exilia los significados excluyentes hechos carne, hechos cuerpo. Cuerpos incómodos, prejuiciosos y discriminantes que aplican la normalidad y excluyen lo raro.

Como humanidad hemos llegado a demostrar que este mundo es diverso; que lo variopinto del ser humano no radica solo en los rasgos físicos, también en su corporeidad. En principio, y al final, su historia vital y su posicionamiento existencial le proveen un matiz que le hace ser único e irrepetible. Su forma de pensar sobre el mundo, su modo de actuar en él y las estrategias que utiliza para significar tal posicionamiento lo dotan de una particularidad, que jamás podrá ser de otro. Es cierto lo que considera Morin: hasta ahora no hay un Yo que se pueda enunciar desde un Tú (Fried, 1995). Pero también es cierto que el Yo, enunciado desde el Yo, solo puede significarse y estructurarse desde el Tú. Por lo tanto, la representación del yo-tú disociado no es más que la perversión de una existencia que niega la configuración de un proyecto renovado y posible para la vida.

Por ello, la cosa enunciada como un ser-cuerpo, estar-cuerpo y poseer-cuerpo ajena al mundo, ha servido como pretexto —producto de una apariencia creíble— para la exclusión. El cuerpo-superficie se ha tomado por ser cuando resulta que no es más que un mero relieve. Así, a pesar de encarnar en crueldades, el pensamiento discriminatorio y el prejuicio son tan sólidos como la misma ilusión. Un “me parece” fragmentario y validado por una retórica que ha impedido la llegada de una actitud planetaria e incluyente. Cuerpos pensados, soñados y anhelados por hombres sedientos de poder. Cuerpos que utilizan cuerpos para encarnar las medidas producidas en sueños que aspiran a la somnolencia de cuerpos discriminados, de sujetos desposeídos.

Estamos obligados a trascender la disociación, no solo como idea del mundo, sino como cuerpo en la cotidianidad, para comprender la relevancia de una comunión en la que se produzca el reconocimiento y la existencia de mundos no mejores, no peores, simplemente diferentes; mundos que al final se encuentran en la búsqueda de un sentido vital cuya esperanza estriba en ofrecer un mínimo de coherencia a esto que llamamos vida. Encarnar una actitud espiritual en la que podamos ir y venir libremente y mantener una relación abierta con el mundo, en una actitud de no-violencia, es el punto de llegada de este camino que mucho hemos andado, y también, muchas muertes y exclusiones nos ha costado.

Sabremos que la discriminación será inexistente cuando la violencia, la tortura o la exclusión sean solo un recuerdo doloroso de la historia de la humanidad. Cuando podamos hablar en yo, sin dejar de sentir al tú, cuando pensemos en nosotros sin socavar al ellos y, al mismo tiempo, nos posicionemos desde el *todos*. Cuando el *todos* sea vivido como *uno* y gesticule formas de mantener y construir la vida. Cuando nos veamos como cuerpos con tradición y esto solo

nos invite a la comprensión de las diversas formas en que la vida y la conciencia pueden vivenciarse.

Digamos que se nos presenta la posibilidad de aprehender la vida en términos de un espectro que por sí mismo enuncia una multiplicidad; diversidad ya no egocéntrica, ni etnocéntrica sino mundicéntrica. Una actitud en la que la diferencia no puede ser más que un modo de integrarnos, ampliando las manifestaciones vitales humanas y no humanas, llegando así a una posición vital fundamentalmente planetaria, en la que todos los seres vivos —conscientes o no de su existencia, parlantes o no— sean considerados con igual derecho a la vida y, por lo tanto, a la existencia. Una actitud hecha carne y puesta en acto que desvanezca la representación del ser humano como el dueño de la vida en este planeta y, del mismo modo, incorpore una que lo piense —y propicie la vivencia— como un ser humano tan valioso como cualquier otro, un ser vivo tan relevante para el mantenimiento de la vida como cualquiera. La vivencia corporal a la que toda actitud planetaria o mundicéntrica aspira está en lo que ya Wilber (2001) afirmó:

Y cuando el Misterio se desvela, el rostro del Espíritu sonríe en silencio, el Sol resplandece en su corazón, la tierra se convierte en su cuerpo, las galaxias se arremolinan en sus venas, las estrellas iluminan las neuronas de su noche y nunca más emprenderá la búsqueda de una mera teoría de lo que ya es su propio Rostro Original. (p. 205)

Referencias

- Arnau, J. (2005). *La palabra frente al vacío*. Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México.
- Bastide, R. (2000). *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*. Amorrortu.
- Bauman, Z. (2019). *Vida de consumo*. Fondo de Cultura Económica.
- Berger, P. y Luckman, T. (2003). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.
- Clastres, P. (1986). De la tortura en las sociedades primitivas. En I. Agoff, *El hombre. Manantial*.
- Fried, D. (1995). *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Argentina.
- Gadamer, H. (1996). *El estado oculto de la salud*. Gedisa.
- Heller, A. y Fehér, F. (1995). *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*. Península.
- Ian, W. (1998). *Anatomía del asco*. Taurus.
- Laín, P. (1989). *El cuerpo humano. Teoría actual*. Espasa-Calpe.
- Le Goff, J. (2005). *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Paidós.
- Lewontin, R. (1987). *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*. Crítica.
- Liotard, P. (2001). El ideal perdido. El bricolaje corporal. En *Cuerpos a medida*. El Correo Unesco.
- Lipovetsky, G. (2008). *La sociedad de la decepción*. Anagrama.

- Merton, T. (1999). *El zen y los pájaros del deseo*. Kairós.
- Reich, W. *La revolución sexual*. Planeta.
- Sennett, R. (2006). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Anagrama.
- Watts, A. (2000). *Mito y religión*. Kairós.
- Wilber, K. (1995). *Un dios sociable*. Kairós.
- Wilber, K. (1999). *La conciencia sin fronteras*. Kairós.
- Wilber, K. (2001). *Una teoría de todo*. Kairós.
- Wilber, K. (2004). *Boomeritis*. Kairós.

Tercera parte
Cuerpos puestos en escena

Técnicas monstruosas. La estandarización del movimiento danzado

Oscar Rojas González³⁵

Hablamos antes de conocer la gramática, bailamos antes de conocer los códigos.
Víctor Fuenmayor

Bailar es un acto universal, en todas las culturas se encuentran manifestaciones de movimiento danzado sea de carácter ritual, como forma de entrenamiento o para el entretenimiento. Las formas de movimiento danzado que se han generado en diversas culturas alrededor del mundo tienen formas específicas para su ejecución, es decir, cada manifestación danzada de movimiento tiene su propia técnica, sin embargo, el desarrollo de algunas técnicas en Occidente, especialmente en Europa y América del Norte han estandarizado durante siglos la creación en danza y por ende los parámetros para la configuración del movimiento, restándole el valor creativo, simbólico y contextual a la multiplicidad de técnicas y posibilidades de movimiento tanto de carácter urbano, como tradicional o experimental. Cada una de esas formas posibles de creación de movimiento, que para el presente documento se denominarán bajo el concepto de *técnica de movimiento*, no deben desligarse del ámbito contextual al que pertenecen para comprender así su valor simbólico, cultural y social, y posibilitar la comprensión de que las técnicas son múltiples, cambiantes y nacientes.

Gracias a toda la diversidad de manifestaciones de movimiento danzado que se dan en las culturas, se pueden entender principios técnicos y escrituras corporales que, a pesar de tener puntos de convergencia como lo plantea Eugenio Barba en los principios de la antropología teatral (que centra el análisis y la reflexión en las posibilidades para deconstruir el cuerpo y posibilitar una escritura corporal), no se centra en la codificación de pasos que han intentado estandarizar y universalizar la danza, como lo es el caso del *ballet* que desde la academia ha intentado con bastante éxito posicionarse como “madre” de todas las danzas y eje de su enseñanza.

Si se habla de técnica, se habla de formas de ejecución, de maneras de hacer que pueden ser entendidas desde dos lugares: en primer lugar, lo funcional para el cuidado del cuerpo y, en segundo lugar, como escritura corporal. Desde el ámbito funcional se considera técnico aquello que al aplicarse genera un funcionamiento correcto del cuerpo sin alterarlo de forma negativa, es decir, la técnica para el bienestar y la salud. En la danza y en el entrenamiento corporal, cuidar y proteger el cuerpo es una forma posible de hablar de técnica. Las correctas ejecuciones en función de la estructura anatómica del ser humano permitirán evitar lesiones o afectar el cuerpo a largo plazo en el desgaste articular, muscular y óseo. Esta forma de entender la técnica se apoya en un régimen moderno del cuerpo desde la concepción de la antropóloga e investigadora colombiana Zandra Pedraza, quien estudia desde un enfoque biopolítico el desarrollo del cuerpo para su cuidado prolongando así la vida (Pedraza,

35 Maestro en Arte Danzario con énfasis en Danza Teatro y estudiante activo de la Maestría en Estudios Artísticos de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

2014). El segundo lugar y tema central de este capítulo es la técnica como escritura corporal y como convención, es decir, la creación y profundización de lenguajes corporales que se han construido en diferentes culturas situadas y que tienen particularidades de carácter tanto poético como prosaico, es decir, como elemento cotidiano, bien sea de carácter ritual en ciertas comunidades o como forma de relación de sujetos. Un ejemplo es la fiesta y su carácter poético en las manifestaciones artísticas que estilizan el movimiento en función de la subjetividad del intérprete. Por estas razones el movimiento danzado es totalmente situado en cada contexto donde nace o se desarrolla y es así que la danza se crea o se transforma dependiendo de las necesidades comunicativas o expresivas de cada cultura, entendiendo que la técnica de danza no se puede comprender como universal y entonces se tendría que hablar de técnicas.

Desde el lugar de la escritura corporal a lo largo de los años y gracias a su adentramiento en ámbitos académicos se han posicionado diferentes técnicas de movimiento como verdades absolutas que definen o desde donde se define la danza como el *ballet* o la danza moderna norteamericana y que a su vez pareciera que se adueñaron del estudio del cuerpo y de las formas de comprender y construir cuerpos, pues con la misma excusa de prolongar el uso del cuerpo, centrado en el bienestar y la salud como elemento fundamental de un régimen biopolítico moderno en el cuerpo, las técnicas protagonistas se convierten en una manera de reforzar el poder generando estructuras de movimiento que, aunque cuiden el cuerpo en un correcto funcionamiento anatómico, coartan la libertad creadora y la individualidad del creador.

El problema real de las técnicas no es su uso, pues finalmente son formas posibles para la creación de movimiento, se convierten en caminos que posibilitan la exploración del cuerpo. El problema surge cuando a las técnicas se les dota de suerte de verdades absolutas: en el campo de la danza y especialmente en las técnicas que toman el escenario académico como lugar en el que se enuncian como son el *ballet*, la danza moderna norteamericana y hasta la danza contemporánea, se estandariza la técnica como forma universal de hacer danza. Lo que está afuera de esto tiene dos opciones: adscribirse a las formas que ofrece la academia, como lo es por ejemplo el folclor de proyección, o ser puesto en el lugar de “las otras danzas”, esas que muy abiertamente son consideradas inferiores. Víctor Fuenmayor (2004) menciona al respecto

Las técnicas hegemónicas occidentales que se aprenden formalmente en academias son más conocidas, mientras que todas las otras técnicas e incluso anteriores al ballet que constituyen las tradiciones de la mayoría de los pueblos son técnicas informales y menos aceptadas académicamente. (Fuenmayor, 2004, p. 2)

Las técnicas que son ocultadas o no reconocidas en el lugar académico se convierten en una estrategia en la que se hace creer fervientemente que el *ballet*, la danza moderna norteamericana o la danza contemporánea deben atravesar la formación de todos los aspirantes a ser bailarines, porque son entrenamientos que alinean, elongan y dan presencia, una suerte de principios que han permitido convertir en verdades a las técnicas protagonistas de la his-

toria de la danza y que han sido los causantes de la universalización de dichas técnicas en función del desarrollo de la experiencia estética, es decir, del acto escénico.

Cuando una técnica de movimiento pretende ser estandarizada desde unos principios creativos y de estructura, se puede hablar entonces de la técnica como norma y, en ese sentido, del poder-saber en términos de Foucault, preponderando formas específicas de producción de conocimiento como ejercicios de poder en comunidades. Retomando el ejemplo del ballet, se puede apreciar un ejercicio de poder en la estandarización de la enseñanza de la danza y de su creación y justamente este punto es donde la técnica en danza puede ser considerada un monstruo, entendiéndolo como concepto biopolítico. Según Claude Kappler, “no existe una definición de monstruo, sino algunas tentativas de definición que varían según los autores y, sobre todo, según las épocas. En sentido más general, el monstruo es definido en relación a la norma” (Kappler, 1993). Esta concepción de monstruo pone a la norma como elemento fundamental para analizar el concepto, retomando a Foucault, quien propone el análisis del concepto de monstruo desde un orden social en un ejercicio de poder, en el que la monstruosidad está relacionada con prácticas de imposición sobre los sujetos y, por ende, el monstruo puede ser leído tanto en términos jurídicos como morales y, en efecto, como tecnología de poder. El *ballet* como una tecnología de poder dentro del campo del arte crea monstruos que se hacen visibles en comunidades conflictivas, es decir, la danza gracias a esta visión de la técnica pierde el espacio para la producción de subjetividades desde la individualidad y se adentra a la construcción del acto exhibicionista que se da en el escenario y que busca la virtuosidad del cuerpo.

Poner a la técnica como verdad absoluta en procesos de subjetividad produce que las subjetividades mismas desaparezcan gracias a las dualidades que nacen para calificar al movimiento. Fuenmayor (2004) describe que

Entre el uso cotidiano del cuerpo y las técnicas escénicas, la relación entre diversas partituras posibles en sociedades pluriculturales e interculturales plantean problemas de organización y desorganización entre formal/informal, hegemónico/no hegemónico, núcleo/periferia, ayer/hoy, tradicional/contemporáneo, canónico/no canónico que configuran muchos de los procesos renovadores de las creaciones contemporáneas. (Fuenmayor, 2004, p. 5)

Es decir que se ingresa a un espacio de comparación del desarrollo de esas subjetividades, en donde indudablemente se está parado en alguna, lo académico o lo no académico, entendido lo no académico como lo que es poco o nada técnico.

No gratis, en los escenarios creativos y formativos se respira una gran atmósfera de competencia, dado que la técnica se convierte en el mayor y, en muchas ocasiones, en el único objetivo que está dirigido a la producción de la obra, al desenvolvimiento en el espacio escénico. Es decir, que la técnica se da en pro de la experiencia estética como espacio de exhibición de los bailarines y de la técnica, que es valorada por expertos que analizan la danza desde las for-

malidades técnicas que son ofrecidas por los estilos académicos. Estos espacios competitivos han generado una cierta individualidad en el campo de la danza, pues entrenar en función de la técnica produce un carácter constante de superación tanto en comparación con otros como consigo mismo y, buscar tanto la superación constante como la aprobación externa, enseguece. Así empieza a desaparecer el desarrollo en comunidad, en donde la otredad puede generar espacios de conocimiento. La danza a pesar de ser un acto colectivo, en su nicho creativo y formativo es totalmente individual, y esto se debe a las capacidades que cada cuerpo debe tener según la técnica que se ofrece.

Es cierto que los entrenamientos en danza arrojan transformaciones que son comunicadas en un ámbito abstracto que parte de la subjetividad. Entrenar el cuerpo también amplía la percepción a través de los sentidos y esto genera una relación corpoespacial diferente. Aun así, a pesar de la magia que produce la danza en el cuerpo de quien la ejecuta, hay muchos casos en los que la danza no es usada como medio, sino como fin, en donde ese fin suele ser el acto escénico cargado de destrezas que descresten al espectador. Allí las posibilidades que ofrece la danza para reconfigurar sujetos se ven coartadas por el hecho escénico como obra, por tal razón, los estudios artísticos, dialogan con las prácticas artísticas y no solamente con la concepción de la obra, dado que los procesos creativos y formativos son el medio en el que la danza puede generar impactos sociales desde el reconocimiento del cuerpo tanto en la individualidad como en la colectividad. Pensar la técnica de movimiento danzado como un medio puede posibilitar el descubrimiento del mundo y por medio de la experiencia artística descubrir el de otros, sí sigue siendo un fin. La técnica solo buscará superar a la misma danza, como si por medio de la danza se quisiera demostrar la superioridad de los seres humanos. La técnica en danza conlleva a deformar el cuerpo, conlleva a querer ser de una u otra forma un superhumano, por ende, la técnica vista desde la superación genera ambientes complejos de competencia y se vuelve un monstruo que construye cuerpos, pero que a su paso destruye comunidades.

Marcel Mauss, en su artículo de 1934 titulado “Técnicas y movimientos corporales”, realiza un análisis inicial de las formas en las que se construye el cuerpo, es decir, se tecnifica. Dichas formas que son aprendidas o imitadas posibilitan la interacción con el mundo, respecto a los procesos de educación que han estado sugeridos en el presente capítulo. Mauss (1934) menciona que

Se imponen otra serie de hechos, en cualquiera de los elementos del arte de utilizar el cuerpo humano, dominan los hechos de la educación. [...] El niño, el adulto, imita los actos que han resultado certeros y que ha visto realizar con éxito por las personas en quien tiene confianza y que tienen una autoridad sobre él. El acto se impone desde fuera, desde arriba, aunque sea un acto exclusivamente biológico relativo al cuerpo. (p. 340)

El término *éxito* aquí desempeña un papel muy importante, porque se piensa como un lugar social, como algo que debe ser o a lo que se debe llegar, por eso la tecnificación de la danza se ha construido en ámbitos usualmente académicos y se teme salir de allí porque pareciera no haber algo “mejor”, por-

que salir de la estructura es retirar ese voto de confianza casi que inquebrantable por los grandes maestros de la danza, quienes definen lo que es y debe ser. La técnica no es más que un recurso de la imitación, de querer y pretender igualar a las masas que han sido exitosas, por eso las técnicas duran muchos años en una gran base estructural: se empieza con el *ballet* que desde el siglo XIV se “adueñó” de la danza, luego con la ruptura de este al pasar a la danza moderna y, finalmente, en la danza contemporánea.

La técnica en danza no es mala. Entrenar el cuerpo y dotarlo de posibilidades múltiples para su expresión produce que se amplíen las formas de comunicar y transformar el cuerpo. Es como llegar a una especie de prótesis de una forma “natural”, es decir, posibilitar al cuerpo una transformación, como la que justamente ocurre con los bailarines de ballet, que terminan por tener extremidades más largas. El problema será siempre lo que se hace o se pretende hacer con la danza. En diversas técnicas de entrenamiento que se han adentrado en la academia se ha redirigido la mirada para retomar el ser animal que aún nos habita, una forma de laboratorio para redescubrir por medio del movimiento el instinto y las posibilidades que nuestro cuerpo ofrece. Es claramente otra manera de hacer técnica, pero con fines diferentes a la búsqueda del virtuosismo.

Si se sigue pensando la danza como universal y se siguen produciendo entrenamientos que alimenten dichas narrativas, seguirán existiendo atmósferas de exclusión que hagan a unos creerse estrellas y a otros que se estrellen. Lo más complejo de todo el monstruo que la técnica crea es el poder de arrebatarnos a las personas la posibilidad de descubrir el mundo y descubrirse por medio del lenguaje corporal. Entrenar en *ballet*, contemporáneo, folclor, etc., no son más que ductus para descubrir el cuerpo, sus posibilidades comunicativas y de relación. Los entrenamientos en danza deberían estar parados en el lugar técnico de cuidar el cuerpo y de ofrecer espacios para la exploración de las formas particulares que tiene cada cual, para moverse, en las maneras auténticas de crear.

Referencias

- Fuenmayor, V. (2004). Técnicas del cuerpo y técnicas de la danza. *La Otra Facultad*, 1 (1).
- Kappler, C. (1993). *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*. Martins Fontes.
- Pedraza, Z. (2004). Régimen bio político en América Latina, cuerpo y pensamiento social. <http://www.iai.spkberlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Iberoamericana/15-pedraza.pdf> Rev15-01 1/9/04
- Torrano, A. (2015). La monstruosidad. En G. Canguilhem y M. Foucault, Una aproximación al monstruo biopolítico. *Ágora*, 34 (1), 87-109.
- Valverde, J. (2011). El gesto analógico. Una revisión de las “técnicas del cuerpo” de Marcel Mauss. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 3 (7), 75-87.

Geografías del cuerpo híbrido en las representaciones del teatro colombiano contemporáneo³⁶

Sandra María Ortega Garzón³⁷

Introducción. El cuerpo híbrido como territorio de representación

El híbrido desafía el orden, lo reinventa. Habita en el imaginario, pero emana de lo real y lo transforma. El híbrido es lo completamente otro. En él, el ser humano se proyecta, se cuestiona y encuentra el reflejo en el que rearticula sus identidades. (INBA-INAH, 2016)

El híbrido como representación figurativa engendra una especie de fascinación alucinante que nos intriga y emociona a la vez; él trae a nuestra memoria cuerpos extraños como, por ejemplo, los dioses griegos antropomorfos Anubis con cabeza de chacal o Sobek con cabeza de cocodrilo o las figuras precolombinas que combinan cuerpos o rasgos humanos con animales, el dios mesoamericano Quetzalcóatl “la serpiente emplumada”, el hombre-jaguar o el hombre-murciélago en la cultura prehispánica colombiana. Cuerpos que mezclan diferentes naturalezas animales como la Quimera, que combina formas de león, águila y serpiente, o cuerpos que combinan naturalezas exacerbadas o supra humanas, que van desde el dragón griego Ladón que tenía cien cabezas que hablaban cada una en lenguas diferentes, hasta los superhéroes contemporáneos como los X-Men y las figuras del cómic o del manga. Tanto la familiaridad como la extrañeza y la preocupación causada por estas figuras nos propone el reto de develar el porqué de tal fascinación por lo híbrido, en especial, en la contemporaneidad, cuál es la cacofonía que surge del cuerpo híbrido, qué nos perturba de él, qué nos quieren decir hoy estas imágenes, qué relaciones se entretejen en nuestra mente gracias a sus propiedades metafóricas, qué lugar le corresponde al híbrido contemporáneo en nuestras sociedades.

En una forma simple, y tomando los conceptos de la biología, se puede decir que el híbrido es un organismo nacido de combinaciones genéticas de diferentes razas o especies, la consecuencia de una combinación de diferentes naturalezas. Así, por ejemplo, un entrecruzamiento entre la naturaleza animal y la humana nos plantea la creación de un híbrido humano-animal (un ser antropozoomorfo o teriántropo); esto, a su vez, propone la existencia de unos límites y cruces de lo que consideramos “humano”, al mismo tiempo que señala la indefinición del territorio (del cuerpo identificable como parte de un territorio u otro) y la amplia brecha entre ellos, el inmenso universo de desplazamientos entre uno y otro. Es precisamente por su indefinición que el híbrido puede ser tanto asombroso como escandaloso, tanto novedoso como discordante, su

³⁶ Este capítulo nace de una investigación actual sobre “el cuerpo enemigo” derivada de la tesis doctoral realizada en 2018 sobre *Las representaciones animales de lo político en el teatro colombiano contemporáneo*.

³⁷ Investigadora, actriz y directora de teatro, doctora en Estudios Teatrales de la Universidad Autónoma de Barcelona, máster en Dirección y Puesta en Escena de Teatro Shakesperiano de la Universidad de Exeter, Inglaterra, maestra en Artes Escénicas y licenciada en Lenguas Modernas de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Profesora de planta de la Facultad de Artes ASAB de la UDFJC.

presencia en los discursos literarios, plásticos y visuales en el arte contemporáneo implica la existencia de fuertes significaciones imaginarias compartidas por una comunidad como forma de representación de su presente.

La significación imaginaria es fundamental para comprender el devenir de la cultura y la sociedad, ya que a través de ella las colectividades dan cuenta del mundo percibido, de sus interrogantes y sus respuestas. “Las significaciones imaginarias sociales crean un mundo propio para la sociedad considerada, son en realidad ese mundo: conforman la psique de los individuos. Crean así una ‘representación’ del mundo, incluida la sociedad misma y su lugar en ese mundo” (Castoriadis, 1977, p. 9). Por lo anterior, es interesante indagar en la elaboración discursiva que la hibridez nos brinda como representación de mundo y para ello situaremos este análisis en el campo de los estudios teatrales, culturales y sociales.

Lo híbrido puede engendrar dos interpretaciones, una negativa y una positiva: la primera, la de la intensidad, el exceso y la voracidad aplicada a la condición del cuerpo animal que lleva a una relación de oposición o superación, y la segunda, la de la potencia intrínseca de la mezcla que produce la fuerza de la transformación. Esta última es la que retoma García Canclini (2016) para explicar la noción de hibridez de las culturas, que “abarca un conjunto complejo, multidimensional de articulaciones y fusiones nacionales e internacionales, lo que se subvierte no solo una base étnica o religiosa sino el conjunto de relaciones de pertenencia y los modos de reubicarse en la sociedad global”. También sobre esta misma idea de la potencia de lo híbrido Homi Bhabha (2002) expone que la hibridez aparece de las articulaciones y negociaciones culturales que hacen los individuos para posicionarse en un espacio “entre” una y otra cultura, en un tercer espacio en el que ellas se entrecruzan y conviven, por tanto, localiza la cultura híbrida en espacios transnacionales donde “las identificaciones culturales emergentes se articulan en el borde liminar de la identidad” (Bhabha, 2002, p. 219).

Por otra parte, la visión de lo híbrido como intensidad animal, pulsión y exacerbación centra su atención en la mixtura de naturalezas muchas veces desconocidas o no reconocidas, que desbordan la “naturaleza humana” y los mandatos sociales para instalarse en una coexistencia hostil, en pugna, no conciliatoria, que propone un borramiento de la propia identidad, para instalar otra. En este caso, la metáfora animal de la hibridez apunta hacia una lectura sobre la política de la vida, hacia “un proceso de la cultura en el que las prácticas estéticas interrogan epistemologías y saberes alternativos sobre el cuerpo y sobre lo viviente en contextos históricos de creciente normalización y control biopolítico” (Giorgi, 2014, p. 244).

Ambas interpretaciones y sus relaciones nos permitirán discutir cómo la concepción de lo híbrido, que se desplaza de la biología para instalarse en el discurso de las ciencias sociales, los estudios culturales y las artes, nos permite descubrir cómo las figuras híbridas en la dramaturgia colombiana discuten la aparición de un nuevo cuerpo en la contemporaneidad, uno inacabado, en constante transformación, abierto a nuevas incorporaciones o desprendimientos y ávido de nuevas asociaciones. Esta “abertura” del cuerpo se configura en-

tonces como la ruptura de la continuidad del discurso para dar cabida a uno nuevo. En ese sentido, lo híbrido rompe con lo monolítico para subvertir el orden natural y crear la novedad, lo híbrido conlleva esta potencia creadora, permite establecer nuevas significaciones. La hibridez como “condición intrínseca de la creación cultural” (Mier, 2016) es una posibilidad de expresión metafórica para hablar de aquello “otro” que nos intriga o que no nos es posible identificar claramente dentro de los cánones establecidos.

Por lo tanto, la imposibilidad contemporánea de identificación de los cuerpos dentro de unos límites determinados sirve como juego metafórico para hablar de aquello que le es aún indiscernible a la cultura. La escritura de una geografía del cuerpo híbrido como el lugar de lo extraño, lo exiliado, lo excluido señala el territorio incierto en el que el hombre se mueve hoy, al tiempo que señala una potencia que proyecta al hombre a habitar diferentes mundos y conquistar nuevos espacios. Procuraremos entonces transitar por estos dos caminos a través de un breve análisis de algunas de las figuras híbridas gestadas por la dramaturgia colombiana de los últimos años, y cómo este mecanismo estético usado por los artistas ha servido para dar fuerza poética y política a sus ideas y para problematizar la política de la vida.

La ruptura: entre una humanidad vaciada y una animalidad intensa

La hibridez como mecanismo de representación en la dramaturgia contemporánea colombiana da cuenta de múltiples entrecruzamientos que develan las relaciones y escisiones entre cuerpos, entre aquello que denominamos cuerpo y el “sujeto”, entre naturalezas, o entre categorías como la persona y lo no persona, categorías discutidas por Roberto Esposito y retomadas por Gabriel Giorgi. La hibridez, por ejemplo, del hombre-pato en *La cabeza del pato* de Santiago Merchant (2014) (una figura con cuerpo humano y cabeza de pato vestida con un pulcro traje completo), nos presenta la naturaleza criminal de un asesino hacedor de una “limpieza social” que tiene por objetivo acabar con aquella población que no esté inscrita dentro de los límites de lo hetero-normativo; aquellos considerados “descartables”, “peligrosos” y “contagiosos”, situación que nos recuerda el fenómeno de exterminio de la población LGBTI en Colombia entre los años 2010 y 2015. La hibridez en esta figura señala la aparente escisión entre la naturaleza humana, supuestamente diáfana, pulcra, y la animal, peligrosa e insurrecta, para luego develar la hibridez indisoluble de la verdadera naturaleza humana capaz de exiliar al “otro” del mundo humano y reducirlo a cosa. Este planteamiento del ir y venir de la animalidad a la humanidad de la naturaleza humana señala la fragilidad de la categoría “lo humano” apuntando que “lo humano” es múltiple, no único y que el “hombre no es verazmente uno, sino vorazmente muchos” (Merchant, 2014, p. 51).

En esta dramaturgia encontramos también otras figuras, como la de los híbridos cánidos, hombres-hiena, hombres-lobo, hombres-perro. La primera figura, la de los hombres-hiena descritos en la obra *Hienas beben brandy* de Juan Camilo Ahumada (2014) proponen una hibridez resultado de una mutación espontánea que metamorfosea al hombre en una hiena macho de tetas peludas y manchas en la piel cuyo propósito en la vida es el exterminio de la

especie humana; un mutante que desata una violencia imparable, ejecutora de empalamientos, descuartizamientos y decapitaciones, especialmente sobre la mujer como procreadora de la especie. Esta figura es un ser en tránsito, inestable, creada para poner en la palestra el problema de la existencia de un poder paraestatal que defiende unos “ideales nacionales” de pureza, de tradición nacional y religiosa donde la mujer debe estar al servicio del orden patriarcal, no desafiándolo; su hibridez representa las tensiones intestinas en que se debate el hombre/país en la búsqueda de una identidad propia que se diferencie radicalmente de ese “otro” que no comparte sus ideales o a quien no comprende. Una búsqueda inocua que pone en presente la extinción de la categoría de “identidad nacional” exiliando al antiguo hombre dentro de los nuevos cuerpos mutantes, las redes transculturales inacabadas y en constante construcción, para dar paso al final de la era humana conocida.

La segunda imagen, la del hombre-lobo presente en la obra *Si el río hablara* del teatro La Candelaria (2013) pone en la palestra el tema paramilitar representado a través de una comunidad sanguinaria que ostenta el poder político, militar y social, “una manada de hombres lobo” encargada de poner en marcha la maquinaria de la guerra y con ello imponer un nuevo orden social. Allí, una pareja de híbridos con cabezas de lobo y cuerpos humanos vestidos con distinción se apoyan en un bastón y una muleta, que luego empuñan como escopetas para lanzar ráfagas en un juego alegórico de guerra. Este accionar descubre una alianza entre el hombre y la máquina y una doble hibridez hombre-lobo-máquina para criticar el uso del poder tecnológico como mecanismo para ejercer la soberanía del más fuerte y la dominación sobre aquel considerado como el “otro” absoluto. Aquí la hibridez se presenta, entonces, como imaginario de una estrategia forjada para consolidar un nuevo estado, como construcción de algo nuevo y destrucción de lo viejo, el binarismo modernidad/tradición, que se hace más evidente cuando la obra escenifica una subasta donde se intercambian partes humanas por tierras, evidenciando de esta manera la toma de grandes extensiones de tierra por las transnacionales para quitarlas de las manos de los miles de pequeños agricultores; es decir, el borramiento de las fronteras, la entrada de lo foráneo como anuncio del fin de la tradición, de la identidad nacional y la llegada de la política del dinero y la economía por sobre la política de la vida y el bien común.

Lo anterior nos permite entender los fenómenos de la hibridación en Colombia tal como lo expresa García Canclini (1989, pp. 13-15), quien presenta a América latina como un universo donde “las tradiciones aún no se han ido y la modernidad no acaba de llegar [...] donde los avances modernos no han llegado del todo ni a todos”.

La transformación: crear lo imposible o lo impensable

La tercera figura cánida, la del hombre-perro, que identificamos en *Cada vez que ladran los perros* de Fabio Rubiano (1998) plantea una situación similar a la de los hombres-hiena, pero esta vez es el animal el que muta hacia el hombre. En la fábula el perro es atacado por una especie de “virus rábico que no solamente lo contagia de un ansia devoradora de carne humana y animal

(como los zombis del cine) sino que lo hace mutar para mimetizarse con la antigua raza humana, para aparentar “ser humano”. El perro que se vuelve “ser humano”, no es un perro humanizado es un hombre inhumanizado” (Ortega, 2018, p. 226). La degradación provocada por este agente infeccioso inocula un nuevo material genético que hace que el cuerpo del perro mute para imitar la apariencia del hombre, pero se diferencia de él en su esencia, “una forma de parecido, que difiere de, o impide, la presencia, desplegándola en parte, metonímicamente” (Bhabha, 2002, p. 116). La imagen de esta hibridez nos está hablando de una crisis de identidad, de una transformación que, por un lado, vacía al hombre de su antigua naturaleza, y por otro, lo inscribe como un constructo de diferentes naturalezas, afirmando que somos “como ornitorrincos. Como si nos hubieran armado de pedazos” (Rubiano, 1998, pp. 13-15). Esta imagen del virus de la inhumanidad que viaja sin control atravesado fronteras señala el fin de la “humanidad” y el inicio de una nueva era transcultural y transnacional que desafía los límites canónicos y desata el terror a lo desconocido.

Otra figura que nos habla de la hibridación es la del hombre-zopilote en *Coragyps sapiens* de Felipe Vergara (2013), en esta obra el zopilote representa la fuerza vital protectora y renovadora de la vida, él es el “agente regenerador de las fuerzas vitales, que están contenidas en la descomposición orgánica y en los desperdicios de cualquier clase” (Chevalier, 1986, p. 205). Por esto, este hombre-zopilote ha hecho propia la labor de limpiar los restos humanos, los desechos de la guerra y piensa que el hombre debería mutar hacia una especie más evolucionada, un zopilote pensante, “ya no *Homo sapiens sapiens* sino, digamos, *Chulo sapiens*” (Vergara, 2013, p. 190). La idea de una nueva especie que purifique el mundo y renueve la vida nos remite a las filosofías y concepciones antioccidentales que promueven la idea de un mundo interrelacionado, pluridiverso y coexistente, que abogan por la idea de comunidad sobre la de la individualidad. Esta hibridación humano-animal señala la necesidad del retorno a la visión no occidental de lo plural y de la transformación hacia una nueva comunidad interrelacionada e interconectada, interesada por el “otro”, por acoger las diferencias y romper los muros.

Ambos textos a la vez que tratan el tema de la violencia y las masacres en Colombia dibujando panoramas de aniquilación de los cuerpos, abordan la existencia de la humanidad no como una cualidad exclusiva de los hombres, sino como una cualidad animal, la existencia de una humanidad animal (incluido el hombre). Esto problematiza la categoría de “lo humano” y pone en relieve la transformación del pensamiento contemporáneo que pone en un lugar relevante el papel del animal en la sociedad y lo inscribe como parte del mundo humano, pensamiento contrario al antropocentrismo que lo excluía. Igualmente, insiste en la importancia del proceso de hibridación más que en la hibridez misma, señalando la hibridación como un proceso de transformación necesario (*Coragyps sapiens*) e imparable (*Cada vez que ladran los perros*) que busca la creación de lo que antes podía ser imposible o impensable; como la actual fabricación de organismos genéticamente modificados, el desarrollo de virus y pandemias de laboratorio o la aparición de grupos culturalmente heterogéneos.

La integración: hibridez y potencia

Como último ejemplo de la amplia gama de híbridos de la dramaturgia colombiana, nombremos a dos criaturas metamórficas que habitan las letras de *Bizarro*, una obra de William Guevara (2010), la mujer-demonio con alas de cuero oxidadas, patas de cabra y cabello de enredaderas venenosas, una emperatriz de la seducción, y el hombre-demonio de cuernos espiralados, piel escamosa y pico de ave carroñera, rey del orgullo y amante del poder. Estos híbridos tienen la capacidad de la metamorfosis, se camuflan entre los hombres como uno de ellos y esperan el momento justo para revelar su verdadera naturaleza corrupta e incitar al hombre, exacerbar sus instintos más bajos y hundirlo en una ruina moral, mundana y egoísta. Lo híbrido implica con frecuencia un escándalo, un desorden excepcional, y no simplemente la heterogeneidad o la mezcla cultural (Chanady, 1999, p. 11), ese es el caso de estas dos figuras que representan la fuerza pasional que invita al hombre a romper sus propias reglas, creencias y apropiaciones; a romper con lo instituido para probar nuevos caminos, aunque estos sean considerados por él como bajos, oscuros o escandalosos. Esta hibridez inmoral en la obra nos presenta al hombre contemporáneo atacado continuamente por diversas fuerzas externas y extrañas que lo llevan a tener nuevas experiencias y al mismo tiempo lo hunden en un mundo banal lleno de riquezas materiales haciéndolo abandonar su riqueza espiritual.

En esta obra la adopción de nuevas creencias (el cambio del dios de la religión por el dios de la economía [el dinero], de la castidad por la lujuria, del amor idílico por el mundano) señala, por una parte, la destrucción moral del mundo y, por otra, acoge la idea de la flexibilidad intercultural como forma de sobrevivir a los tiempos cambiantes y a la sociedad global (García Canclini, 2016). Tanto la metamorfosis de los hombres-demonio de *Bizarro* como su incitación al cambio del protagonista, un ángel caído, nos hablan de la posibilidad de la integración de nuevas formas de ver el mundo como solución a la inestabilidad permanente percibida en estos tiempos. La hibridez de estos seres, incluso la del ángel caído, un hombre-ángel, reflexiona sobre la autopercepción del yo; del cómo se ve el hombre a sí mismo dentro del inmenso magma de posibilidades de ser hoy, de la cultura global, y las múltiples seducciones con las que somos tentados cada día a ser otros. Esta obra nos impele a ver el fenómeno de la hibridación como “parte de un proceso de construcción permanente de la autopercepción, de la manera en que nosotros soñamos o pensamos que podríamos o no ser” (Mantilla, 2016).

El empeño por comprender quiénes somos y quiénes queremos ser en este mundo multicultural y diverso nos lleva ceder y a negociar nuestra identidad otras comunidades diferentes, lo que relativiza la noción de identidad y de pureza; los procesos de hibridación en un mundo interconectado ponen en vilo la idea de lo auténtico y reestructuran constantemente las apropiaciones identitarias. La hibridación vista bajo este lente “es un proceso necesario para el cultivo” (García Canclini, 2016), para el nacimiento de lo nuevo, conlleva la potencia de la creación y la transformación: la fecundidad que permite la evolución.

Conclusiones

El prisma de lo híbrido

Como hemos visto a través de este texto, lo híbrido como mecanismo ficcional en la dramaturgia colombiana contemporánea dibuja al hombre en una crisis en la que sus dos naturalezas, la humana y la animal, luchan entre sí, una crisis en la que ve perdida su “humanidad” y en la que percibe su “animalidad” como una potencia intensa, exacerbada desde donde se “distribuyen deseos, pulsiones y violencias” (Giorgi, 2014, p. 177). Esta animalidad exacerbada, monstruosa, voraz, es la fuente metafórica desde donde los dramaturgos cuestionan el control biopolítico que se ejerce sobre los cuerpos de los “otros”, es la excusa para hablar de esa otra naturaleza del hombre que lo lleva a gobernar despóticamente sobre los demás, que lo lleva a expulsar a los “otros” fuera de las fronteras de lo humano, de la exclusión política. Y, al mismo tiempo, es la excusa para retrotraer el tiempo y dejar eco en la memoria de aquellos acontecimientos históricos que enlutaron la sociedad colombiana.

Junto a los ejemplos mencionados, las obras teatrales de este periodo despliegan una gran cantidad de figuras híbridas como hombres-gallina, hombres-cerdo, hombres-vaca, etc., para representar el cuerpo reducido, cosificado, animalizado, sometido a un régimen biopolítico que distingue entre “las vidas valiosas y las vidas superfluas; que expone una dislocación entre la persona y la no-persona; que presenta la vida reducida, consumida, explotada, cortada, agónica; la vida inscrita en el umbral de lo animal” (Ortega, 2018, p. 226). Una figuración compleja que utiliza la metáfora animal para develar todas aquellas realidades sociopolíticas vividas en una época cargada de violencias, y dar al cuerpo híbrido una doble función: mecanismo ficcional y revelación testimonial.

Esta dramaturgia también presenta los cuerpos híbridos como cuerpos politizados mediante los cuales la cultura escenifica, a través de lo animal, sus angustias acerca del hombre, del ocaso de lo que se ha venido llamando “lo humano”, de la crisis de la “humanidad” como se había concebido. Los personajes de esta dramaturgia dan cuenta de una mixtura de naturalezas muchas veces desconocidas o no reconocidas, de un sin sentido de su accionar en contra de la “naturaleza humana” o “de lo humano”, de una pérdida de los mandatos sociales por los intereses personales o los deseos pulsionales, de una coexistencia entre un cuerpo interior y uno exterior, para descubrir que la hibridación en ellos es un borramiento de la identidad o una identidad en tránsito, difusa, indefinible, inacabada. Así, la angustia por la identidad se pone en presente porque ya no podemos hablar de una identidad nacional, por ejemplo, o de una identidad pura e incorruptible sino de la construcción de identidades que hablan con la alteridad (que pasan por el otro), de una identidad nómada que pasa por múltiples alianzas para reconstruirse cada día.

Las diversas formas de representación del cuerpo híbrido se constituyen como mecanismos ficcionales que permiten visibilizar un nuevo cuerpo que emerge también como imagen de un acontecimiento nuevo, la metamorfosis del antiguo cuerpo social, producto de una serie de entrecruzamientos de procesos socioculturales, estructuras y prácticas las cuales estaban antes separa-

das (García Canclini, 2016). Este nuevo estado del cuerpo que no es definible, que está siempre en una brecha entre una naturaleza y otra, es un cuerpo en tránsito, abierto, que pone en evidencia la existencia de lo plural, lo diverso y lo coexistente, la presencia de redes transculturales que permanecen en constante construcción y transformación. La existencia de nuevas comunidades que se construyen más allá de los muros y las fronteras de las naciones.

La representación de la hibridez en la dramaturgia colombiana contemporánea, por una parte, señala lo exiliado, lo excluido para cuestionar la categoría de lo “humano” en tanto persiste un régimen biopolítico de ordenamiento de los cuerpos que crea categorías entre ellos y privilegia la existencia de unos cuerpos sobre otros. Y, por otra, subraya el territorio de lo extraño, lo incierto e inestable para señalar a la vez una crisis de identidad en el hombre y una fuerte potencia que lo proyecta a habitar mundos no conocidos, a interrelacionarse con el otro de diversas formas, a conquistar nuevos espacios, a hibridarse como forma de convivencia en un mundo globalizado.

En suma, el cuerpo híbrido como creación en el arte responde a la necesidad de los artistas de plasmar lo intangible, lo indescriptible y lo incomprensible, como la violencia exacerbada del mismo hombre. Manifiesta una carencia en el mundo existente, una necesidad ancestral de reinventar lo real que tiene límites (Mercier, 2016) para arrojarlo a lo desconocido y descubrir así nuevos universos. Las representaciones híbridas traen consigo una suma de interrogantes, de aberturas que desean ser llenadas, de intersticios que pueden ser habitados; por ello, ellas son un campo fértil tanto para cuestionar la vida y la naturaleza humana, como para plantear la existencia de un cosmos de posibilidades de “ser” en el mundo.

Referencias

- Ahumada, J. C. (2014). *Hienas beben brandy*. Proyecto 7 Pecados.
- Ahumada, J. C. (2017, 19 de junio). A propósito de *Hienas beben Brandy*. (S. Ortega, entrevistador). Bogotá.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Manantial.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- Castoriadis, C. (1977). El imaginario social instituyente. *Zona Erógena* 35, 1-9.
- Castoriadis, C. (1987). *The imaginary institution of society*. The MIT Press.
- Chanady, A. (1999). La hibridez como significación imaginaria. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 265-279.
- Chevalier, J. (1986). *Diccionario de los símbolos*. Herder.
- De la Garza, M. (1995). *Aves sagradas de los mayas*. Facultad de Filosofía y Letras y Centro de Estudios Mayas del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.
- Derrida, J. (2010). *Seminario La bestia y el soberano (2001-2002)* (vol. I). Manantial.

- García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas*. Grijalbo.
- García Canclini, N. (2016). Para una geopolítica de la hibridación. Coloquio internacional sobre híbridos en el arte. Ciudad de México: Museo del Palacio de Bellas Artes del Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA) y el Museo Nacional de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). <https://www.youtube.com/watch?v=pADTI5-YGGc>
- Giorgi, G. (2014). *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*. Eterna Cadencia.
- Girard, R. (1972). *La violencia y lo sagrado*. Anagrama.
- INBA-INAH. (2016). Coloquio Internacional sobre Híbridos en el arte. Híbridos El cuerpo como imaginario. México.
- Mantilla, A. (2016, 4 de febrero). Híbridos en el arte (M. d. Artes, entrevistador). México.
- Marzano, M. (2010). *La muerte como espectáculo*. Tusquets.
- Merchant, S. (2017). *La cabeza del pato*. Editorial Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Mercier, T. (2016, 4 de febrero). Híbridos en el arte (M. d. Artes, entrevistador). México.
- Mier, R. (2016). Quimeras inaprensibles, procesos de configuración y construcción de la imagen híbrida. Híbridos. El cuerpo como imaginario. México.
- Ortega, S. M. (2018). *De hombres y de bestias: figuras animales de lo político en la dramaturgia contemporánea colombiana*. Universidad Autónoma de Barcelona.
- Rubiano, F. (1998). *Cada vez que ladran los perros*. Ministerio de Cultura.
- Vergara, F. (2013). *Coragyps Sapiens*. En *Dramaturgia colombiana contemporánea antología II* (pp. 179-205). Ministerio de Cultura.

Visto desde arriba. ¿Cómo pueden incidir en la perspectiva del cuerpo y su relación con el entorno los dispositivos que ponen al observador desde una vista superior?

Felipe Andrés Amaya Ríos

Julieth Natalia Castelblanco Montañez³⁸

Introducción

Una mirada construye el mundo que cada cual percibe, acerca a esa posible realidad que cambia y afecta constantemente nuestro cotidiano, ya que el entorno está construido de un sinnúmero de imágenes que establecen y configuran nuestra forma de relacionarnos con este. Desde hace un tiempo, lo que consideramos una realidad ha cambiado con los dispositivos electrónicos. Desde el momento de su creación, estos irrumpen en la forma en que observamos el mundo y algunos se convierten en un elemento indispensable de vigilancia. Se entiende aquí que estos dispositivos electrónicos han tomado un gran protagonismo en la actualidad y han empezado a mediar la relación del sujeto con su entorno, con lo otro y con el otro, que, por lo demás, ya no solo es un entorno cercano o un sujeto a la vista de nuestra mirada general, sino que permite el acceso a lugares antes impensables o a observaciones desde perspectivas diversas; en cierta medida, incidiendo en la construcción de nuestra forma de ver y entender el mundo, marcando una experiencia interesante tanto para el que observa, como para el que es observado.

Es así, como se intuye que, cuando los dispositivos electrónicos determinan nuestra forma de mirar y marcan la perspectiva desde la que observamos o se nos observa, las dinámicas relacionales entre sujetos y espacio se ven alteradas, pues, al proponer otra forma de mirar, se desencaja la mirada que el ser humano ha utilizado desde siempre como única opción ante sus limitaciones naturales. Ahora el plano de observación es mucho más amplio y la tecnología nos ofrece un lugar de privilegio en cuanto a la capacidad de observación que nos extienden estos dispositivos.

Si bien las posibilidades de perspectivas que nos ofrece la tecnología son múltiples y variadas, sería difícil pretender abarcarlas todas en este momento, por lo cual, en el presente capítulo buscamos compartir con el lector nuestro interés y nuestras reflexiones, sobre el estudio de la incidencia que pueden tener sobre nuestra forma de mirar aquellos dispositivos tecnológicos que le han permitido al hombre acceder a una vista desde arriba, es decir una vista en picado o lo que en el cine se entiende como “la vista de Dios”.

Ver desde arriba ya no hace referencia al sujeto que se encuentra en una posición física y tampoco a la posibilidad de unos cuantos privilegiados; se trata más bien, de la tecnología, que se ha extendido bastante y, hoy en día, resulta más accesible, permitiendo a más personas la perspectiva desde arriba. El observador ya no es un simple espectador, sino que puede interactuar desde su

³⁸ Estudiantes de décimo semestre del Pregrado en Artes Plásticas y Visuales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Facultad de Artes ASAB.

posibilidad, entendiéndose como parte de un conjunto donde él y otros cuerpos hacen parte de una gran extensión que ha aprendido a comprender e implementar este punto de vista como herramienta en su cotidiano.

¿A qué nos referimos con arriba?

Cuando nos referimos a que algo está arriba, nos referimos a una posición, sin embargo, con esta sola palabra estamos describiendo una gran cantidad de datos intrínsecos, pues indica que hay una referencia sobre la cual se marca una orientación, así por oposición al “arriba” existe también un “abajo”, habiendo como mínimo dos posiciones distintas.

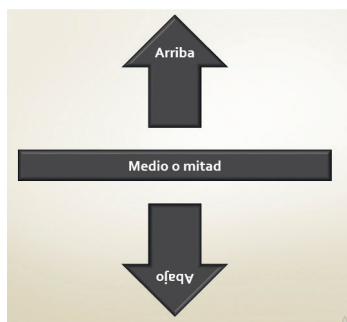


Imagen 1. Esquema de posiciones
Fuente: archivo personal

Por otro lado, desde el punto de vista espacial, lo que está arriba (a menos que estemos hablando de un ser con capacidad para volar o levitar) siempre está mediado, es decir que para llegar del punto de referencia superior a uno inferior necesita tener algo en el medio, en este caso, el dispositivo que lo permite. Si hablamos específicamente del género humano, para llegar hasta arriba por supuesto necesitamos un medio, y a través del tiempo hemos producido un sinnúmero de estos no solo para llegar hasta “arriba”, sino para ir cada vez más alto de que los ojos permiten ver.

Alcanzar una posición superior ha sido parte de la historia del desarrollo humano, desde la “conquista de las montañas” escalando y explorando territorios, pasando por la mítica Torre de Babel, construyendo torres y rascacielos, pasando por aviones, aeroplanos y cohetes, hasta satélites, cámaras de vigilancia y drones.

Vale la pena señalar que, dentro de estas construcciones arquitectónicas, se ven involucrados los sistemas de creencias de determinada cultura; por ejemplo, las edificaciones griegas y romanas hallaron en el análisis del cuerpo humano lo que llaman un sistema de geometría corporal que “era utilizada para imponer orden en el mundo que gobernaban como conquistadores imperiales y constructores de ciudades. De esta manera, los romanos combinaron el deseo de mirar y creer con el mandato de mirar y obedecer” (Sennett, 1994). Así, pues, las edificaciones occidentales no solo existen con propósitos prácticos, sino que se emplean también como expresiones del poder humano, por lo que la búsqueda de altura, de posicionarse en el “arriba” se corresponde con una búsqueda

de expresión de dominio y poder, debido a que, la mirada se dirige hacia abajo, reforzando la noción de, no solo percibirse superior, sino también mejor, privilegiado y de alguna manera poderoso.

Así mismo, el dibujo es una de las más antiguas expresiones humanas que da cuenta de las formas de representación y dentro de su carácter técnico muestra el análisis de un aspecto que nos interesa abordar: la perspectiva. En la búsqueda de una representación que diera cuenta de la profundidad del mundo observable, los artistas se ayudaron con la matemática para desarrollar esta forma de dibujo e idearon la pirámide visual que se basa en “la relación óptica del ojo del observador y del objeto que está mirando [...] por medio de un sistema de líneas rectas que, partiendo de cada uno de los puntos de la superficie frontal del objeto va a parar al ojo” (Arcas *et al.*, 2003). La descripción de la relación entre el cuerpo del sujeto y el objeto se ubican en una situación en la que comparten el mismo espacio, por lo que de aquí se desarrolla la noción de horizonte, que corresponde a la altura a la que ven los ojos humanos, así como la noción del punto de vista; se comienza a resaltar entonces la posición de un sujeto que observa. Así encontramos diferentes tipos de perspectiva en función de la relación sujeto- objeto: perspectiva paralela, oblicua y aérea, que resalta entre las otras dos, porque involucra una relación donde sujeto y objeto no comparten horizonte y, por lo tanto, se establece una relación menos equilibrada.

Ubicarse arriba implica un desequilibrio, una expresión de la búsqueda de poder y vigilancia, al tratar de posicionarse por encima de otros y esta separación del horizonte compartido se aleja de la vista “natural” que permite la sola corporalidad del sujeto humano. Sin embargo, aunque en apariencia todo esto parece estar asociado a una cuestión de altura, como nosotros concebimos el “ver desde arriba” implica no solo inclinar la vista y tomar la posición consciente desde la que el sujeto está viendo, sino que esta posición y mirada, hoy en día se encuentra mediada por dispositivos electrónicos que además permiten interactuar con aquello que vemos. El desarrollo de la perspectiva permitió el posterior progreso a dispositivos ópticos que derivaron en los medios que en este documento enunciamos como fundamentales para establecer la “vista desde arriba”.

Cambio de escenario

Cabe destacar que nuestras reflexiones alrededor de este tema son también producto de algunas vivencias en nuestro campo de trabajo como artistas plásticos. Dentro de nuestras indagaciones se destacan algunos ejercicios que nos han permitido experimentar con lo que implica la *consciencia* de la propia corporalidad.

En 2015 desarrollamos un ejercicio de instalación de nombre *Paso a paso*, que fue descrito como una instalación sonora para exaltar el carácter rutinario y cotidiano que suele tener una acción como caminar. La obra invita al público a transitar sobre un espacio construido a partir de *film* alveolar (plástico de burbujas), con el objetivo de generar una experiencia lúdica, que involucra más de un sentido e impulsa el reconocimiento del entorno inmediato. Sin

duda, Paso a pasillo se constituye como un ejercicio interesante, que cambia el accionar mecánico del ser humano a uno contemplativo.

El sonido que se produce con cada paso no solo da cabida a una reflexión en cuanto a la existencia de aquel que está pisando el plástico y su lugar dentro de ese espacio específico, sino que también genera una sensación de relajación y bienestar ligada al hecho de explotar las burbujas. De esta manera, también se impulsa el acto de observar y escuchar, en vez de ver y oír, un cambio que pretende alertar al espectador con respecto a las mecánicas de su día a día.



Imagen 2. Instalación *Paso a pasillo* - Fuente: www.revistaexclama.com

Esta reflexión nos abrió las puertas a pensar sobre qué otras acciones y entornos hemos mecanizado, además de plantearnos la posibilidad de cómo podemos vernos afectados nosotros mismos con algo tan sencillo como un cambio en el medio, en este caso, transitar sobre burbujas de aire, a la vez que este cambio a medida que se repite puede normalizarse.

En realidad, lo que hemos normalizado ha sido un sistema entero, objetos y formas de ver el mundo fabricadas por los propios seres humanos, de manera que todo aquello que vemos hace parte de lo que somos. Formamos parte de un circuito tan amplio que abarca las experiencias que tenemos con nuestros sentidos, los lenguajes utilizados interactúan haciendo cada imagen única, trasladándonos a mundos imaginarios, donde nosotros somos los actores y ejecutores de esa exquisitez de lenguaje visual.

Hay ocasiones en que nos gusta cambiar de rol y nos ponemos en lugares distintos, bien sea por curiosidad o cualquier otro motivo. Algo como esto fue lo que sucedió cuando llevamos a cabo “desde adentro”. Este es un ejercicio realizado en 2017 cuando pusimos a filmar una cámara de video tipo GoPro dentro de gavetas, cajones, cajas, casilleros y bolsos que más adelante se abrirían y como resultado quedaba la grabación de estos contenedores cuando abiertos desde un punto de vista que simula ser el del objeto guardado. Debido a las características del dispositivo GoPro, como su pequeño tamaño, gran capacidad de almacenamiento y calidad de grabación, un video como este pudo ser registrado en lugares que antes parecían imposibles.

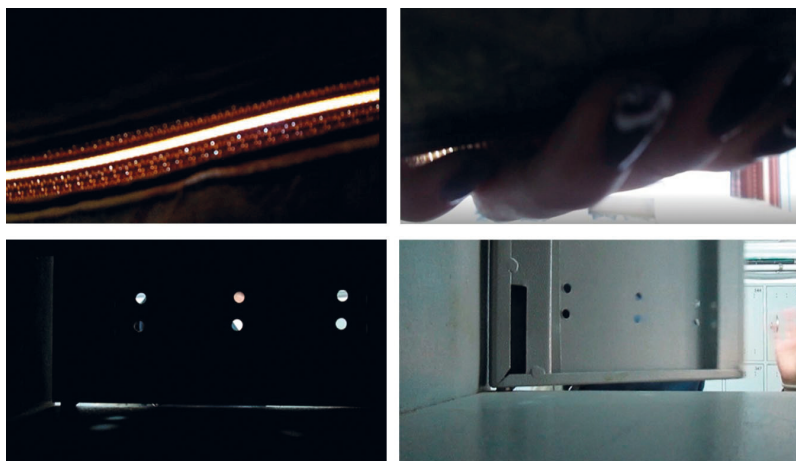


Imagen 3. *Video Desde adentro* - Fuente: archivo personal

Gracias a este ejercicio se dieron una serie de reflexiones acerca de uno de los medios a los que más nos hemos habituado recientemente y que han sido detonantes de un sinnúmero de prácticas que aún se están modelando. Estamos hablando del video y las cámaras de video, las cuales hace poco en las manos de cada vez más y más diversos sujetos, se han vinculado a lo cotidiano de diferentes maneras y presentan nuevos retos para situaciones que no habíamos afrontado antes.

No se había producido tanto material audiovisual de manera tan rápida y tan económica, pero tantos cambios en tan poco tiempo han parecido vincularse de manera casi natural a nuestra cotidianidad. ¿Por qué?

Una alternativa que vimos como posible indicio de esta rápida adaptación a la imagen en movimiento y su lenguaje, corresponde a la forma en que nos hemos nutrido previamente con las imágenes del cine y la televisión, pero resaltamos el papel del cine porque ha sido una disciplina que, al pasar los años, ha teorizado y construido toda una forma de comunicar a través del uso de cámaras, encuadres, planos, ángulos, entre otros. Las películas emplean numerosos recursos para transmitir al público una narrativa que sea comprensible no solo desde la lógica, también desde lo sensible y, con el tiempo, el público consumidor de imágenes ha aprendido a recibir estos códigos, mismos que ahora es capaz de emplear para interpretar lo que ve en una pantalla o en sus propias creaciones con la facilidad de uso y manipulación de los dispositivos audiovisuales, teniendo o no consciencia de ello.

Es así como nosotros, que hemos sido parte del público consumidor de cine y TV, notamos la forma en que hemos normalizado las imágenes producidas por perspectivas y ángulos de cámara que en su momento de novedad sorprendieron a los espectadores recientes. En esta línea de ideas pensamos en la perspectiva que más impacto nos ha generado recientemente, y que hoy, poco a poco se está viendo con más frecuencia incluso en la televisión.

Zoom

Años atrás, en alguna de nuestras experiencias observamos un video en el que, desde un plano aéreo, se mostraba un bombardeo. Desde ese ángulo no era posible distinguir entre objetos o personas con toda claridad, sin embargo, la escena llena de movimiento no dejó de ser impactante, dado que, aunque se conocían de antemano los hechos que intentaba registrar esa filmación, hechos bélicos y con incidencia directa sobre seres humanos, esta carecía de una noción real del hecho en sí mismo. Se percibía como algo surreal, puntos, líneas, objetivos y explosiones en una imagen que no dejaba ver la afectación real de los sucesos; al igual que la experiencia visual enunciada, podemos hablar de otra experiencia que nos ha sido significativa y es la imagen que nos proporciona el microscopio, desde el cual podemos observar seres extraños y diminutos, que generan la idea de mundos enteros de vida y movimiento invisibles a simple vista.

¿Qué tienen en común estas imágenes de orígenes tan distintos?

En un primer momento sorprende la similitud entre ambas visiones, aunque la primera registra el alejamiento desde el suelo y la segunda se adentra en lo profundo de la materia, se puede decir que ambas vistas posicionan al observador desde el mismo punto de vista: arriba.

En cine, el ángulo de toma para este tipo de imagen se denomina *picado*, y cuando la toma es perfectamente vertical recibe el nombre de *picado perfecto* o *punto de vista de Dios*; su mayor valor proviene del carácter panorámico, dominante y abarcador, en que los personajes disminuyen su presencia y jerarquía, desacelera el movimiento y también es descriptivo de la magnitud de un evento (Frías, 2013).

Con el fin de eliminar la diferencia de magnitud entre ambas perspectivas creamos Zoom, un video que recopila clips de tomas aéreas e imágenes de microscopios disponibles en internet para resaltar lo insignificantes que podemos llegar a percibirnos al ser vistos desde otros ángulos. A través del *datamosh*, una técnica de manipulación de datos que aprovecha errores gráficos aleatorios, eliminamos la separación entre imágenes y generamos una mezcla entre ambos mundos.



Imagen 4. Captura Zoom - Fuente: archivo personal

En el proceso de realización de *Zoom* comenzamos a notar el potencial artístico de las imágenes, así como la abundancia de material captado con drones que se encuentra en las plataformas digitales de video con mucha mayor frecuencia que las escenas captadas desde helicópteros, microscopios u otros medios. Los drones son un medio que se ha popularizado entre personas del común, tal como las imágenes cenitales, las imágenes satelitales, las cámaras de vigilancia y aplicaciones como Google Maps que han permitido que este punto de vista resulte menos extraño para muchas personas, pero no solo como imágenes en movimiento, sino que permiten cierta interacción con lo que se ve en vivo.

Así, tenemos sujetos interactuando desde su vista panorámica, mediada generalmente por pantallas, mientras percibe a los otros desde un lugar cómodo, pues no implica desplazarse para que la vista abarque un panorama amplio o para navegar por él; también parece seguro, ya que quien controla la interacción es el sujeto que observa, al punto que hay cámaras de video que se mueven a su voluntad, e incluso pueden emitir sonido o en una situación militar dirigir un bombardeo. Así, el sujeto se ubica en un lugar superior, sin estar físicamente allí y sin tener incidencia directa sobre los cuerpos que observa en vivo, aunque obtenga registro de ellos o acciones sobre ellos.

Aquí el factor de la distancia es importante, pues a mayor altura hay menor reconocimiento de las identidades de los sujetos, lo cual podría generar la extrañeza suficiente para dejar de ver cuerpos humanos e interpretarlos como conjunto, de la manera que mejor se acomode a la necesidad del observador: objetivos, puntos, bacterias, etc.

Ver sin ser visto

Una de las particularidades de la vista desde arriba es que facilita la acción del ver sin ser visto, manteniendo distancias e intenciones razonables. No solo quienes son observados pierden identidad para su observador, sino que también el observador es inadvertido por el observado. Cabe notar que siempre existe la posibilidad de que alguien cruce las fronteras del respeto y utilice esta ventaja de perspectiva para espiar sujetos con total impunidad.

Por otro lado, tenemos los sujetos que están siendo observados, quienes la mayor parte del tiempo ignoran que están siendo registrados, o bien dependiendo del contexto advierten que están siendo monitoreados y deciden ignorar el acontecimiento o reaccionar con miedo y agresividad a la acción de filmación.

Las problemáticas sobre privacidad, espionaje u otro tipo de conflictos derivados del uso de dispositivos para “ver desde arriba” es un tema de debate muy reciente y merece ser tratado con mayor profundidad, por esta razón, no haremos afirmaciones sobre dilemas legales o éticos, aunque reconocemos que se han dado estas situaciones.

A manera de conclusión

El humano, como un ser terrestre, se ha configurado para ver las cosas desde un plano general, aun estando en partes elevadas, tiende a estar limita-

do por el lugar en donde se encuentre y por sus capacidades físicas. Esto hace que ya tenga una limitación espacial visual, pero cuando tiene la oportunidad de poder explorar ese mundo que lo rodea, gracias a la tecnología, aparece una nueva configuración tanto mental como visual.

Las nuevas exploraciones abren, a su vez, nuevas rutas para explorar, el estar desligadas de la humanidad del otro al observarlos a la distancia, favorecen la posibilidad de que se deshumanice al otro, por ejemplo, en cualquier acto con intención bélica. Además, con los mapas satelitales, el hombre traspasa fronteras sin ninguna restricción, ve de cerca mundos ínfimos desde la distancia; cuando vemos o se nos ve desde arriba con estas herramientas, hechas por el hombre, estamos sacando del contexto natural la realidad a la que podríamos acceder con nuestras capacidades primarias y, en este sentido, cambiamos nuestra percepción de dicha realidad.

Sin embargo, si bien no toda la población humana tiene acceso completo a la tecnología, para gran parte de las sociedades occidentalizadas o que están en contacto con dispositivos, poco a poco, se irá normalizando la visualización cenital quizás al punto que deje de sorprendernos para convertirse en algo corriente. Entre las ventajas que presenta esta normalización se encuentra la posibilidad de crear a partir de esta perspectiva plenamente accesible. Tal como en algún momento las cámaras de video de los celulares permitieron la existencia de plataformas para compartir todo el material audiovisual producido, al punto de observar videos en los que el tema es la cotidianidad de los individuos, vislumbramos el total aprovechamiento de la generación de mapas, tomas aéreas y de toda la información que se pueda obtener. Esto, así como nuestros comportamientos cotidianos en su totalidad, para vernos de una manera “más objetiva”, aprovechando quizás todas las posibilidades de esta perspectiva, hasta el punto de encontrar más alternativas que alteren la forma en que nos percibimos.

Referencias

- Frías, R. B. (2013). *Ojos bien abiertos. El lenguaje de las imágenes en movimiento*. Fondo Editorial Universidad de Lima.
- Jiménez, J. L. (2014). *Arte panóptico: control y vigilancia en el Arte contemporáneo*. Universidad de Granada.
- Julna. (2018). Zoom. <https://www.youtube.com/watch?v=0tSODnEBiuc&t=6s>
- López, S. R. (2015). Del campo de batalla a las calles: el derecho a la intimidad en la era de los drones. *Revista Derecho del Estado*, 181-199.
- Santiago Arcas, J. F. (2003). *Perspectiva para principiantes*. Arco Editorial.
- Sennett, R. (1994). *Carne y Piedra: El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Alianza.

Jugrafía: procesos de un ejercicio coreográfico sobre relaciones familiares que comenzó jugando en la Universidad de Artes de Nanjing (NUA)

*Parsifal David Plazas Forero*³⁹



Fotografía 1. Ejercicio coreográfico A, Ivan Dubovenko (2019) - Fuente: archivo del autor

Reporte de caso

Este estudio incluye los elementos estructurales de un ejercicio de coreografía sobre relaciones familiares, una composición estructurada en el juego que sirvió como un recurso principal para este estudio, así como un trabajo que se realizó para el público. La identificación de esta investigación-creación de danza abstracta con cuerpos precursores de la creación de danza en colaboración.

Esta investigación es un estudio de caso que explora una experiencia encarnada de coreografía sobre relaciones familiares. Como educador de arte y artista de danza capacitado, el autor ha asumido el papel de investigador y coreógrafo de danza, y esta experiencia se ha convertido en el tema de este estudio de investigación. Se lanzó y se llevó a cabo en la Universidad de Artes de Nanjing (NUA), en China, en un proyecto de doce horas de duración denominado “Traductores de movimientos”, en colaboración con un grupo de ocho estudiantes de danza de investigación de pregrado para hacer una pieza de danza. Este proyecto fue el caso de investigación del cual se presenta una narrativa biográfica en la sección de hallazgos y discusión de este documento.

³⁹ Licenciado en Educación Artística de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas y magister en Coreografía de Nanjing University of Arts (NUA).

Esta exploración destaca la importancia de las relaciones familiares. Trabajar con estudiantes de danza de investigación con niveles variados de habilidades de baile no inhibió la creatividad ni disminuyó la calidad del trabajo producido, en su lugar, reunió a personas de la vida real con diversas perspectivas, soluciones creativas y una pasión por el baile para compartir un ejercicio de coreografía eficaz en su capacidad de tocar a la audiencia y atraerlos a un lugar común y familiar.

Este proyecto apunta hacia la posibilidad de que la danza, como forma de arte, desempeñe un papel más importante en la educación de las comunidades acerca de las relaciones sensibles y vitales con los familiares y se pueda pensar en los recuerdos de la familia mientras se explora lo que significa disfrutar de la vida.

Retroalimentación

Se abordaron las prácticas de composición de los participantes y los miembros de la audiencia observada en los periodos de ensayo, actuación y posproducción. Se puso énfasis en los medios por los cuales cada miembro del equipo asume la relación familiar de su propio rol, así como las implicaciones sociales asociadas. Cada proceso es examinado y discutido en relación con el marco conceptual. Este destaca los hallazgos en la medida en que se relacionan con la siguiente pregunta de investigación: ¿cómo impactan las prácticas de composición a los participantes y a los miembros de la audiencia al despertar su relación familiar a través de juegos de baile? Las prácticas de observación utilizadas incluyen discusión de actuaciones, asistencia a miembros, análisis de pares, notas personales y entrevistas, que se citan para proporcionar detalles para las siguientes componentes:

Presentación de hallazgos y discusiones

Durante el proceso de reproducción se trabajó con ciertos juegos estructurados que se comunican de forma no verbal, con la excepción de algunas palabras clave en chino de parte del coreógrafo a los jugadores. Se les pidió a los participantes que jugaran en equipos. Los que no estaban jugando, observaban y analizaban el proceso de ensayo.

Estos juegos estructurados son parte de un laboratorio de danza para explorar la forma, el contenido y la expresión de cada composición. Durante un tiempo designado, los bailarines investigaron y probaron espontáneamente sus manifestaciones externas de movimiento, mientras el coreógrafo observaba y tomaba notas. Al comienzo de la exploración, parecía que una representación literal con el tiempo se volviera abstracta con asociaciones libres, como consecuencia de la dinámica individual y grupal.

Basado en esas exploraciones, el coreógrafo construyó frases de movimientos que consistían en formas variables, transferencias de peso, ritmos y dinámicas, externalizadas principalmente a través de demostraciones físicas con dirección verbal limitada en chino. Los jugadores se replicaban con su propio cuerpo y condiciones físicas. La demostración de las secuencias comenzó lentamente, repitiéndose según fuera necesario, con la mención de elementos

formales. Al transcribir el material en sus registros, la precisión de la forma, el inicio del movimiento, el ritmo, la dinámica y el uso espacial se aprendieron de manera más efectiva para que se facilitara recordarlo. Al final de cada sesión, mediante un proceso personal, cada bailarín integraba y encarnaba las instrucciones de su registro, lo que mejoraba la expresión personal y la eficiencia de cada intento.

Las siguientes razones se expusieron para los desafíos en la fase de pre-producción:

- En primer lugar, un desacuerdo de las expectativas del equipo para la precisión se reflejó a través de una asistencia deficiente, que afectó duetos y tríos. Como resultado de reunirse solo una vez por semana, las brechas de tiempo causaron problemas con la construcción-deconstrucción de esta pieza, redujeron los inter-intra cambios cíclicos y marginaron la calidad del rendimiento.
- En segundo lugar, los pies descalzos son inusuales para el equipo. Como resultado, se perdió la conexión simbólica con la tierra. Incluso, después de varias solicitudes, insistieron en que la danza contemporánea se combinara con medias brillantes ¿La capacidad de demostrar movimiento y confianza es afectada por el vestuario?
- En tercer lugar, los comentarios se notificaron a través de Wechat® como medio de traducción. La calidad de la comunicación es vital para realizar la visión de este trabajo de danza. Al final de cada sesión, los participantes especificaron el origen de su insatisfacción y propusieron una solución para realizar mejoras, una y otra vez.
- En cuarto lugar, el nivel de reproducción de los bailarines era más alto que el nivel de interpretación interna. Para mitigar esta limitación, a los bailarines se les recordaba constantemente el concepto clave: vincular su propia experiencia con la delicia del movimiento en el momento. Como parte integral de una composición que está a favor de las elecciones formales y expresivas en movimiento, los bailarines fueron alentados a encarnar sus propios procesos y expandir su conciencia a las reacciones habituales.
- Quinto, la identidad y las acciones chinas limitan la creación para representar los resultados de los juegos. Intentar encontrar relaciones alternativas entre la invención de los bailarines y un ojo coreográfico es un desafío.

A la luz de esas observaciones, se proporcionó una secuencia cíclica de ilustraciones para narrar la historia y vincular su expresión interna al movimiento, expandir y aclarar cada escena. Otra recomendación fue comenzar a revisar las últimas notas de cada uno durante el ensayo como un proceso individual para que el equipo pudiera conservar energía y abordar un refinamiento respectivo del material. Además, surgió que el coreógrafo les permitiera a los jugadores elegir sus propias habilidades de composición y conciencia para discernir el proceso de trabajar al unísono y expandir el material de baile existente.

Se requería que el vocabulario coreográfico fuera visualizado todas las mañanas por los mismos bailarines, permitiendo la repetición ininterrumpida de movimientos con música durante los ensayos. Idealmente, la manipulación del material de baile se transforma así por un grado de refinamiento, especificidad, precisión, ejecución mínima y simple.

A través de un proceso particular de interacción coreógrafo-jugador, se proporcionó una descripción adicional para lograr imágenes internas, confirmar la aceptación de sus elecciones y redirigirlas, si era necesario. Durante este periodo hubo tiempo para comunicar los cambios, el estrechamiento de los parámetros y/o explorar nuevas instrucciones para avanzar en las indicaciones.



Fotografía 2. Ejercicio coreográfico
B, Ivan Dubovenko (2019) Fuente: archivo del autor

Procesos destinados a crear variaciones

Las partes ensayadas se distinguieron por su naturaleza de improvisación y su contenido emocional. Las exploraciones progresaron desde las tareas del juego. Dichas actividades revelaron los siguientes conceptos:

- Escena uno: extracción del movimiento de peatones y expansión de elementos relacionales para expresar imprudencia.
- Escena dos: las relaciones inusuales entre jugadores y perchas de ropa generan material para comunicar el intercambio y el apoyo familiar. Cuando se trabaja en solos, toma tiempo intercambiar ideas sobre hacia dónde va la composición y qué impresiones personales le surgen al jugador.
- Escena tres: a medida que surgen demostraciones representativas sobre las pesadillas, se utiliza una exploración de la ansiedad a través del movimiento para completar el material.
- Escena cuatro: experimentar rituales de comida fundamenta la escena para construir un tono vibrante y dinámico.
- Escena cinco: se utiliza un ejercicio de reflejo para traducir la palabra clave

aislamiento en movimiento. Además, cuando se trabaja en dúo, se dirige y se dan instrucciones claras y simples para capturar la idea de dar forma a la arcilla, que superpone diferentes imágenes de asuntos existenciales.

- Escena seis: la referencia a la acción de abrazar proporciona un parámetro productivo. La redacción ininterrumpida tiene como objetivo desarrollar esta versión particular del material.
- Escena siete: a través de la expresión verbal de dichos de sus parientes, los bailarines encarnan un tono melancólico de frustración.
- Escena ocho: los movimientos asociados con el tono de la empatía evocan el material coreográfico a través de la construcción-deconstrucción.
- Escena nueve: los juegos estructurados permiten a los bailarines abrazar su lado salvaje como un medio para explorar el tono de ira y realizar el material situacional dado con esa emoción inherente.
- Escena diez: se fomenta la solidaridad a través de la concentración en el movimiento escultórico grupal como un medio para descubrir la identidad propia. La repetición de la introducción simbólica se utiliza para poner énfasis en la naturaleza cíclica de las relaciones familiares.

Al final de la semana, los profesores de danza observaron esta composición estructurada y proporcionaron comentarios constructivos, que incluyeron una discusión sobre la autonomía en la conducción de la creación de trabajo debido a los métodos por los cuales cada participante toma notas, piensa y trabaja individualmente para contribuir durante todo el proceso.

Proceso observado

Como se señaló en observaciones personales, hay un desarrollo continuo de secuencias construidas a través de la negociación de respuestas conscientes e inconscientes a medida que los jugadores realizan movimientos creativos al comienzo de los juegos. El desempeño consistente en una interacción de experiencias personales y colectivas, creando material que juega dentro del proceso colaborativo. La posición de negociación se convierte en un diálogo entre composición, habilidades creativas y significado, ejecutando una interacción viva de invención y contextualización familiar.

Sin embargo, durante las actividades de rendimiento, parece que hubo un abandono del interés en el material existente debido a varias causas, como las demandas físicas e intelectuales de las numerosas tareas asumidas en el estilo de vida académico actual. Además, se observó que los jugadores experimentaron molestias en las secciones con ascensores y saltos. Como iniciativa para resolver este problema, dichos movimientos fueron reemplazados por cambios de peso y movimientos de brazos. Se animó a los participantes de este proceso a reconocer y aumentar su nivel de comodidad al ejecutar el juego-baile acordado.

Responder a este ejercicio requiere más apoyo para crear y ejecutar efectos especiales, que mejoran un enfoque multidisciplinario. Un enfoque en el uso de objetos de utilería durante este trabajo para expandir la atención,

aumentar los elementos expresivos y mejorar la eficacia de la producción. Un juego activo antes del rendimiento se utiliza para calentar, crear una conexión entre los jugadores y abordar y aliviar la ansiedad de rendimiento. Después de una explicación de los parámetros del juego, el bailarín pasa el balón entre un equipo mientras el equipo contrario intenta robar el balón y lograr un mínimo de cinco pases. El coreógrafo atrae la imaginación de los jugadores a través de este juego activo para alimentar la conexión entre los participantes y desarrollar gradualmente imágenes y acciones en un escenario interior lleno de energía.

Se alientan las respuestas instantáneas de los jugadores durante los periodos de ensayo en lugar de las actuaciones. Los resultados deseados del juego cambian espontáneamente a directivo en preparación para actuaciones para que los jugadores puedan ejecutar mejor el material mientras están bajo presión y en presencia de jueces. La combinación simultánea de diferentes formas de generación de movimiento y evolución lleva tiempo y viene después de la repetición coreográfica acordada.

En el día de las muestras se empleó un parámetro de estrechamiento de material. La emisión y verbalización de estás normalmente ocurre durante la escena nueve, pero el jugador lo olvidó. Parece que, bajo presión, los artistas tienen una capacidad limitada para la exploración interna, poniendo énfasis en una apariencia externa. Como resultado, el material adicional, como estas frases, se superpone a su técnica pre construida que habían aprendido desde niños, con restricciones de contacto entre ellas. El vocabulario de las frases es idiosincrásico y expresa afinidades con las referencias cruzadas actuales de las culturas. Para lograr el nivel deseado de calidad de la pieza, los bailarines también son físicamente desafiados en términos de encontrar variedad en la velocidad, los cambios de movimiento y la precisión combinados con la secuencia de repetición-observación-retroalimentación verbal. Además, la práctica de visualización de movimientos precisos y detallados ayuda a lograr la ejecución deseada.

Mientras actuaban frente a una audiencia, los bailarines tendían a manipular el material, volviendo a sus hábitos originales, lo que resultaba en una paleta limitada de expresiones faciales, tensiones físicas, restricciones motoras y variación del tempo generado frente al gremio de expertos y audiencia. Por ejemplo, en lugar de ejecutar los levantamientos en la escena ocho, los jugadores viajaron individualmente en un círculo, disminuyendo el movimiento de la frase. En la escena dos, para mantener el unísono, el movimiento disminuyó de velocidad y, como resultado, se realizó con un ritmo inapropiado. Algunas de las dudas de los jugadores para comunicar alegría en la escena siete o su expresividad reservada en la escena tres, podrían deberse al nerviosismo. Además, durante las escenas dos y nueve, los solistas tendieron a presumir sus extensiones y mostrar sus habilidades en lugar de expresar emociones o pasiones internas. Parece que el tiempo de actuación es otro medio de exploración que revela luchas y desafíos.

Hallar la paciencia para lograr un trabajo en grupo cohesivo, refinar la mecánica de las interacciones de los bailarines y encontrar la lógica cinética, narrativa y simbólica en el desarrollo de las acciones es parte de la compren-

sión de este proceso creativo. Además, el coreógrafo necesita mejorar sus habilidades para intervenir cuando sea necesario y para proporcionar sugerencias y actividades instructivas e interesantes.

Se alienta la retroalimentación de los jugadores como un medio para verificar la experiencia del equipo, mientras se examina, redirige y mantiene un entorno creativo para los jugadores. A menudo está precedido por autoobservación de la propia comprensión de los participantes de su cultura, familia e identidad personal. Un ambiente de trabajo constructivo es necesario para cultivar la confianza, la decisión y el juego. Durante los juegos, ciertas acciones y accesorios provocan que los bailarines se arriesguen y obtengan una respuesta auténtica. El puntaje continuo permite a las personas ejercer autonomía en un proceso de discernimiento personal. La progresión de este proceso alimenta el rol autodirigido de los participantes en colaboración para demostrar gratitud y contribución del equipo.

Dichas sesiones de retroalimentación permiten a los estudiantes hablar sobre sus experiencias de vida. Una de las bailarinas habló sobre crecer sin madre, con sus abuelos para reemplazar el amor perdido de sus padres y permitirse tener una infancia normal. Como respuesta a su historia, creó material de movimiento inspirado en sus abuelos, que ahora son demasiado viejos y enfermos para cuidarse y están en el hospital. En su movimiento, ella expresa su experiencia de tener que brindarles atención y cuidado. Su proceso es una invitación a sentir gratitud por sus abuelos y centrar su atención en cuidarlos. Su movimiento, en relación con los sentimientos sobre las relaciones familiares, expresaba la importancia y el sentido de responsabilidad que cada miembro debe asumir para cuidarse unos a otros. Este ejercicio le ayudó a desarrollar sus habilidades coreográficas físicas y no físicas, permitiéndole crear movimientos frescos y auténticos, sin ataduras a ninguna técnica. Lo que es más importante, este proceso crea una oportunidad para las personas y que puedan apoyarse mutuamente, generando un espíritu genuino de colaboración y creando un proceso coreográfico dinámico al compartir una amplia gama de experiencias de coreógrafos individuales.

El valor de la aplicación práctica

No solo el énfasis en la reproducción precisa de las elecciones de este coreógrafo tiene un impacto significativo en el contenido y la calidad de cada ejercicio coreográfico, sino también en el discernimiento de cada miembro. La capacidad de participar en respuestas espontáneas y cambios dinámicos también contribuye a los procesos en general. Aunque el proceso creativo es siempre continuo, la siguiente sección considera varias formas en que este ejercicio coreográfico podría mejorarse.

En primer lugar, trabajar para crear una producción precisa de una partitura de baile a menudo crea una atmósfera tensa. Como resultado, cada participante debe tener el derecho de expresar incomodidad con el éxito colectivo de las actividades emprendidas. Las disculpas y los descansos personales son bienvenidos en cualquier momento como una forma potencial de mantener relaciones cooperativas. En segundo lugar, un proceso continuo requiere una

mayor cantidad de atención y compromiso para construir, probar, recordar el material y mantenerse en forma para realizarlo. Las demostraciones del proceso creativo deben circular previamente en los eventos de la comunidad como una oportunidad potencial para observar, discutir y modificar las acciones en función de la experiencia de cada coreógrafo.

Además, sentir conciencia y expresar el material con facilidad requiere un alto nivel de responsabilidad. Todos los días los bailarines deben participar plenamente en el proceso en equipo, incluidos los ensayos mentales, las negociaciones en curso entre los participantes, las contribuciones para intercambiar diferencias, las resoluciones artísticas, la observación aguda para informar la retroalimentación, todo como un medio para reproducir movimientos ilimitados, detallados y precisos que integra las expectativas del coreógrafo con las discusiones grupales.

Luego, mientras ejecutan el material, los bailarines deben desarrollar un diálogo interno para experimentar el proceso de interpretación, ser traductores creativos, aprender de los malentendidos y dar forma efectiva a la visión de un trabajo como esfuerzo continuo. La curiosidad es crucial para expresar y vincular experiencias personales al construir una idea común. Para crear un trabajo con el que todos estén satisfechos, los bailarines deben trabajar juntos para superar los momentos de vacilación, sentirse cómodos y comprometidos en un ambiente creativo, y encontrar y creer en sus propias respuestas, mientras cuestionan simultáneamente el proceso.

En términos de encontrar soluciones para una composición de baile más efectiva, se animó a los bailarines a mirarse en el espejo y grabar videos de su movimiento. Ambos métodos son herramientas útiles para que los jugadores se vean a sí mismos, representen el diseño deseado y creen contenido imaginativo basado en sus experiencias, incluidos detalles contextuales en sus secuencias para estimular la memoria cinética y una perspectiva significativa.

Parte de este proyecto de investigación y de creación también debe incluir actividades de construcción y deconstrucción, negociar experiencia y adoptar una atmósfera caótica para desarrollar una nueva ejecución y un vocabulario de movimiento distinto, que favorezca la eficiencia del movimiento y adopte el estilo minimalista.

Si bien se han reconocido los desafíos a la comunicación que enfrentó el coreógrafo, a menudo esos errores de comunicación verbales y físicos podrían sugerir alternativas para abordar las elecciones artísticas, lo que a su vez crearía experiencias inolvidables y dinámicas para los participantes.

Finalmente, la autonomía entraría más en juego en este proyecto grupal si cada participante es capaz de articular el significado interno y las demandas cinéticas al expresar su propia herencia cultural y participar en un intercambio de momento a momento para desarrollar esta composición.

Conexiones

La siguiente es una lista de observaciones destacadas de esta experiencia compositiva: jugar con enfoque, estructura de movimiento, discusiones de escenarios, expandir elementos expresivos, aclarar elementos relacionales y

manipulación de materiales de baile. Este tipo de trabajo es una forma alternativa de componer. Los juegos de baile amplían la concentración, permiten ser testigos de vínculos íntimos y experimentan procesos de improvisación de los juegos planeados, al tiempo que impresionan sus propias experiencias.

Otra actividad para facilitar la conexión grupal se desarrolla cuando un grupo de jugadores realiza una secuencia mientras los demás observan y describen formas de superponer y transformar sus acciones. Ese proceso de capas apiladas continúa agregando o sustituyendo elementos formales y/o expresivos.

Las discusiones son útiles para expresar diferencias o mejorar el material. Un panorama narrativo no solo provoca la imitación de juegos y exploraciones con indicaciones, sino que también propone una interacción con un escenario abstracto. Crear una relación interna y externa es crucial para lograr compromisos de alta calidad. La retroalimentación verbal interna que permite a un bailarín aceptarse a sí mismo tal como es y respetar a los demás, crea una zona de confort para intercambiar y hacer sugerencias en apoyo de la creación coreográfica.

Las directivas continuamente guiaron, pero no restringieron las elecciones de los jugadores y les permitió acceder a participar en el continuo conocimiento y usar la autoexpresión como una fuerza en la que se centra el contenido y por el cual se impulsa. Ciertamente, este proceso tiene como objetivo impresionar a los participantes al ponerlos en contacto con su experiencia personal con las relaciones, exponer sus vulnerabilidades humanas y buscar aceptación donde su experiencia familiar resuena a través de esta composición.

Una parte de la vida

Después de la presentación inicial, un intercambio verbal entre los maestros y el coreógrafo suscitó comentarios con precaución al elegir y aceptar componentes de una composición para exigir calidad. El objetivo es desarrollar más interacción. La escena con la utilería era poner el cuerpo en un estado de percepción elevado a partir del cual se generaba movimiento y se convertía en material de baile interesante. Con respecto a las relaciones temporales y espaciales, el grupo llevó a cabo una instrucción clara para evolucionar las secuencias. La evolución de los juegos casuales al compromiso de nivel de rendimiento completo toma tiempo. Este ejercicio de composición demuestra un proceso que se define por el proceso de aprendizaje constante del coreógrafo.

Más tarde, durante una discusión individual con una de las bailarinas, ella comentó que sintió una mejor cooperación gradual con los participantes en el proceso de tocar y a familiarizarse con su cuerpo e ideas sobre el contenido, de modo que, a su vez, ella y las amistades de clase se hicieron más fuertes. Necesitaba más comprensión entre los otros bailarines para hacer una mejor creación colectiva. Su soledad en la niñez inspiró en ella esta creación.

Sin embargo, el autor expresó cierto grado de frustración acerca de cómo construir su trabajo, cómo crear la visión tal como la tiene, cuánto control creativo se justifica para guiar su proceso artístico y cómo entrenar a los bailarines para que ejecuten más allá de su interpretación operativa. Ese sentimiento de confrontación demostró la necesidad de tener más tiempo para la observación, la retroalimentación y la consolidación de la capacitación. En general, este es-

fuerzo artístico solicitó una tendencia a insistir y desarrollar una forma de experimentar con el movimiento, y finalmente conectar el propio universo con la audiencia para sellar un vínculo de admiración mutua. De hecho, ese tipo de satisfacción y deleite vienen con el compromiso y la plena responsabilidad por el aporte y el resultado de este proceso creativo.

Recuperar y unir la memoria a través del baile puede crear un ejercicio de coreografía que se relaciona con las experiencias de las relaciones familiares. Mediante un conjunto de sesiones de baile que facilitaron el proceso de recordar, compartir e incorporar experiencias personales sobre las relaciones familiares, se pudo estudiar a las personas y sus procesos creativos. El uso de métodos individualistas al compartir historias y permitirse sentir, crecer e incluso hacerse amigos alimentaron un sentido de solidaridad. Continúa disfrutando, creando conciencias y encontrando algo con que conectarte.

Referencias

- Ailshire, J. y Burgard, S. (2012). Relaciones familiares y problemas de sueño entre los adultos de EE. UU.: Examinar las influencias del contacto y la calidad de las relaciones. Estados Unidos de América. *Revista de Salud y Comportamiento Social* 53(2), 248-262.
- Anderson, J. (2010). *Mundo de la danza: danza moderna*. Editores de la Casa de Chelsea.
- Bhatia, G. (2012). Un estudio de la relación familiar en relación con la inteligencia emocional de los alumnos de nivel secundario. India. *Revista Internacional de Publicaciones Científicas y de Investigación*, 5 (4), 378-390.
- Cremer, D. (2017). *La encarnación de la danza: yo, valores e identidad convergentes. La enseñanza de la danza como un viaje personal*. (Tesis doctoral). Universidad de Hawái, Estados Unidos.
- Dong, J. (2007). *Danza china contemporánea*. Nueva Estrella Imprenta.
- Dykstra, P. A., Lietbroer, A. C., Kalmijn, M., Knijn, G. C. M., Komter, A. E., Mulder, C. H. (2000). *Relaciones familiares: los lazos que unen. Un programa de investigación sociológica y demográfica*. Dutch University Press.
- Emmons, H., Bourgerie, S., Denton, C. y Kacher, S. (2012). *El cuaderno de química de la alegría*. Nuevas Publicaciones de Harbinger.
- Kloetzel, M. y Pavlik, C. (2009). *Site dance: coreógrafos y el atractivo de espacios alternativos*. Universidad de Florida.
- Legg, J. (2011). *Introducción a las técnicas de danza moderna*. Princeton Book.
- Luciani, J. (2007). *Auto coaching*. John Wiley & Sons.
- Mederos, K. y Proudfit, S. (2013). *Creación colectiva en la performance contemporánea*. Palgrave Macmillan.
- Naranjo, M. (2011). *El práctico libro electrónico de la historia de la danza contemporánea*. Contemporary-dance.org
- Nettl-fiol, R. y Vanler, L. (2011). *La danza y la técnica de Alexander: explorando el eslabón perdido*. Universidad de Illinois.

- Newell, P. (2007). *Los bailarines hacen danza: el papel de los bailarines en el proceso creativo y sus implicaciones de salud somática y sociopolítica*. (Tesis de maestría), Universidad de Quebec de Montreal. Quebec, Canadá.
- Partsch-Bergsohn, I. y Bergsohn, H. (2003). *Los creadores de la danza moderna en Alemania: Rudolf Laban, Mary Wigman, Kurt Jooss*. Routledge.
- Ronen, R. (2011). *Educación en danza: coreografiando el camino de los profesores de danza dentro de las escuelas de Israel*. (Tesis doctoral). Universidad de Lesley, Estados Unidos.
- Sawyer, K. y DeZutter, S. (2009). *Creatividad distribuida: cómo hacer creaciones colectivas. Surgir de la colaboración*. Universidad de Washington.
- Smith-Autard, J. M. (2004). *La composición de la danza: una guía práctica para el éxito creativo en la creación de danza*. A&C Black.
- Trexler, A. (1976). *"Femina ludens" en comparación con los juegos ejemplares: un análisis estructural de un baile de proceso derivado de Avan-Garde*. (Tesis doctoral), Universidad de Nueva York, Estados Unidos.

Tensiones documentales: apuntes sobre una exploración corporal del dolor

Francisco Urtubia Arancibia⁴⁰

Dolor psíquico y trauma

En la Europa de inicios del siglo XIX, el neurólogo J. Bayle gestó el desarrollo de la denominada *psiquiatría organogenética* al definir la parálisis general como una alienación mental. Araya Ibacache y Leyton Robinson (2009) explican que “[e]sta concepción somática del trastorno mental, y su localización cerebral, se constituyeron en el punto de partida de la asimilación de la locura a la corporalidad del individuo”. En Chile, en el año 1889, la psiquiatría apareció vinculada a la neurología en la Clínica de enfermedades nerviosas y mentales de la Universidad de Chile (UCH), siete años después de la creación de la cátedra de neurología en Francia. Las primeras generaciones de docentes estuvieron integradas por Lorenzo Sazié, Augusto Orrego Luco, Joaquín Luco Arriagada, Hugo Lea Plaza y Oscar Fontecilla, siendo los cuatro últimos admiradores del método anatomoclínico y de las investigaciones de Jean-Martin Charcot en el hospital parisino La Salpêtrière⁴¹. La proliferación de la electroterapia en Europa desde fines del siglo XIX, la consolidación académica de una psiquiatría organogenética y en especial la gestión de Arturo Vivado Orsini condujeron a la experimentación del *shock* a fines de la década de los treinta en el Manicomio Nacional⁴². Luego, su uso se extendió en la reforma del Hospital Psiquiátrico, infringiendo terror y nuevas dolencias en los cuerpos con la promesa de cura o de mejoría radical.

Javier Moscoso (2011) explica que para que la categoría de dolor psicogénico fuera legitimada en la medicina clínica europea durante la segunda mitad del siglo XIX:

[...] fue necesario que las enfermedades ya no estuvieran definidas tan solo a partir de lesiones o daños morfológicos, sino por medio de accidentes funcionales que remitían a formas de somatización o pautas de conducta de origen psicológico [...] y cuya única y principal fuente de credibilidad dependía de la coherencia discursiva del paciente. (pp. 244-245)

Moscoso describe que tanto la historia del dolor nervioso, como la del dolor subconsciente e inconsciente transcurren en paralelo y que su consolidación médica estuvo íntimamente ligada al desplazamiento del concepto tradicional de trauma a uno de naturaleza psicológica, proceso que comenzó a gestarse desde el siglo XVIII en el estudio del sonambulismo y luego de la am-

⁴⁰ Estudiante de Licenciatura en Artes con mención en Danza en la Universidad de Chile.

⁴¹ Si bien su construcción fue anterior, Luis XIV fue quien convirtió aquel lugar en hospital en el año 1656 “para el encierro de los pobres mendigos de París” (Pérez Rincón, 1998, p. 48). Tan solo cinco años después, en 1661 Luis XIV dio pie a la profesionalización del *ballet* con la creación de la Academia Real de Danza. Me parece interesante esta coincidencia en el contexto de la monarquía francesa como maneras institucionalizadas de gestión del cuerpo.

⁴² Cardiazolterapia, insulino terapia y terapia electroconvulsiva o *electroshock*.

nesia psicogénica⁴³. Ya en el siglo XIX, Charcot, desconfiado de la perspectiva organicista que él mismo había reforzado en el estudio de la histeria⁴⁴, estableció lo traumático como el principal detonante de los síntomas de origen psíquico. Posteriormente, a finales del siglo XIX, Sigmund Freud y Joseph Breuer expandieron la noción de neurosis traumática hacia la histeria. Freud fue el primero que destacó el fracaso del enfoque neurológico en el estudio de las patologías psíquicas y del uso de electricidad estática como tratamiento. A partir de la Primera Guerra Mundial, Freud comenzaba a prescindir de la teoría de la seducción para referirse a lo traumático, vinculándolo luego a acontecimientos catastróficos que pondrían al límite la vida y que causarían una ruptura en la protección antiestímulo.

A propósito de las relaciones entre trauma y lenguaje, es pertinente tener en consideración las reflexiones de Jacques Lacan que expanden los postulados de Freud. En palabras de Miguel Gutiérrez Peláez (2013):

Si bien la tríada imaginario, simbólico y real es una construcción de Lacan, es posible leer en los escritos freudianos una dimensión del trauma que excede el orden del discurso, que agujerea lo simbólico; gran parte de su insistencia es justamente que el trauma opera como un agujero que, si bien nunca va a ser capturado por el lenguaje, es motor permanente del aparato del lenguaje. (p. 300)

Es crucial para esta investigación la forma en que Moscoso esclarece las relaciones entre el dolor, o su ausencia, y los trastornos psíquicos, trátase de su dimensión sintomática (por ejemplo, las cefalalgias, los dolores reumáticos, las pleuralgias, anestesia, espasmos, convulsiones, hiperestesias, ataques nerviosos, tristeza, entre otros asociados a la histeria durante el siglo XIX) o en su dimensión inconsciente (memorias reprimidas, según los términos de Freud). Se consolida así “[...] una única historia de sufrimiento, al mismo tiempo consciente y no consciente” (Moscoso, 2011, p. 273). La tercera forma en que pueden relacionarse los trastornos psíquicos y el dolor es en el proceso de recuperación de la memoria traumática, en la cual el sufrimiento emerge a partir de la instalación de la experiencia en el lenguaje.

Comunicabilidad del dolor

A partir de la segunda mitad del siglo XX, las ciencias sociales retomaron y reelaboraron los planteamientos en torno al trauma presentes en las investigaciones psicoanalíticas. Su interés se centró en la comprensión de los fenómenos de violencia política, consolidando un campo teórico transdisciplinario en

43 Moscoso (2011) pone énfasis en que la idea de dolencias bajo el umbral perceptual ya se encontraba presente en la psicología experimental, en la filosofía (mencionando a Nietzsche y Schopenhauer) la fisiología y la psiquiatría, y que luego el psicoanálisis clasificó la dolencia inconsciente en dolores psicogénicos, neuróticos y psicóticos (p. 265).

44 Claudia Araya Ibacache y César Leyton Robinson describen una carta emitida por el médico chileno Germán Greve a su colega Augusto Orrego Luco, en la cual Greve indica que es Charcot el impulsor del uso de electricidad estática en la medicina, especialmente, en pacientes con histeria. Explican también que al mismo tiempo George M. Berd utilizaba corriente eléctrica como tratamiento para la neurastenia (colapso del sistema nervioso por estrés).

torno a la categoría de trauma social⁴⁵. Francisco Ortega (2011) adopta tal noción

[...] para designar los procesos y los recursos socioculturales por medio de los cuales las comunidades encaran la construcción, elaboración y respuesta a las experiencias de graves fracturas sociales que se perciben como moralmente injustas y que se elaboran en términos colectivos y no individuales. (p. 30)

La inscripción del terror sobre los cuerpos forma una hendidura en la capacidad de simbolizar el acontecimiento y el trabajo que implica dar testimonio se ve contrariado por la imposición de narrativas oficiales. La memoria social de lo acontecido se transforma en un ejercicio de resistencia política contra el negacionismo y el silenciamiento forzado.

Veena Das, desde un estudio del dolor y sufrimiento social que constituye los cimientos de toda esta investigación, profundiza en torno al escenario de la abducción, violación y tortura masiva de mujeres durante la partición de la India (1949). Tras el acontecimiento traumático la sociedad ha sido incapaz de desarrollar un espacio terapéutico para la recomposición pública de las voces de las mujeres heridas: sus testimonios constituirían un peligro para la estabilidad de la nación libre de la subyugación colonial. La ruptura del esquema tradicional del duelo de las familias punyabi las ha sometido a beber en silencio todo su dolor. Al inicio de su ensayo *Lenguaje y cuerpo: transacciones en la construcción del dolor*, Das (2016) invita a las ciencias sociales a ser los cuerpos textuales donde los lenguajes del dolor pueden escribirse (p. 57). En un trabajo por abordar el problema filosófico de la comunicabilidad del dolor, ella vuelve sobre los *Cuadernos azules y marrones* de Ludwig Wittgenstein (1958) para retomar el argumento en el cual la expresión “me duele” no se reduciría al señalamiento de un estado emocional privado, sino que sería el punto de inicio de un juego del lenguaje en el cual el ser adolecido esperaría ser recibido: “[e]l dolor, en esta interpretación, no es algo inexpresable que destruye la comunicación o señala una salida de nuestra existencia en el lenguaje. Por el contrario, se afirma al pedir reconocimiento, y este puede otorgarse o negarse” (Jimeno, 2008, p. 62). Señala también respecto a esto último que “[...] negar el dolor de los otros no tiene que ver con los defectos del intelecto sino con los del espíritu” (Jimeno, 2008, p. 89). Myriam Jimeno (2008), en su investigación *Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia*, se sumerge en este análisis rescatando la naturaleza social de los juegos del lenguaje en la propuesta de Wittgenstein. Destaca también lo crucial de la verbalización pública y las expresiones culturales en el proceso de reconstitución del tejido social:

[...] considero relevantes las narrativas y los testimonios sobre experiencias de violencia —también su expresión ritual o ficcional— porque son tanto claves de sentido, como medios de creación de un campo intersubjetivo en el que se comparte, al menos parcialmente, el sufrimiento y se pue-

⁴⁵ Las aseveraciones, problemáticas y debates en torno a la categoría de trauma cultural están abordadas en Ortega (2011, pp. 17-59).

de anclar la reconstitución de la ciudadanía [...] en el acto de rememorar y relatar a otros, la persona comienza a encontrar caminos para reconstruir el sentido subjetivo de la vida (pp. 267-268)

En una entrevista realizada en 2016 (Lumen, 2016), la antropóloga refiere cómo las familias indígenas de Kitek Kiwe, sobrevivientes de una masacre dirigida por los paramilitares del Bloque Calima en la región de El Naya (Colombia) en 2001, mantienen una actividad cultural en la que narran los acontecimientos y realizan rituales, actos de conmemoración, representaciones dramáticas, e incluso exhibiciones en donde se instalan elementos de las personas asesinadas. Todo esto como experiencias colectivas de reparación emocional.

Danza y educación somática

Los sistemas somáticos son un conjunto de prácticas y discursos educativos que tienen como finalidad el desarrollo de una conciencia corporizada (esto es, la superación de la división cultural de cuerpo y mente) a través del movimiento, promoviendo herramientas para la regulación propioceptiva y para el bienestar físico-emocional en relación con el contexto. Francisca Morand (2016, p. 231) explica que los sistemas establecidos por Gerda Alexander (eutonía), Moshé Pinchas Feldenkrais (autoconciencia por el movimiento e integración funcional), Rudolf von Laban (análisis Laban), Mabel Elsworth Todd (ideokinesis), Irmgard Bartenieff (fundamentos de Bartenieff), Frederick Matthias Alexander (técnica Alexander) y Bonnie Bainbridge Cohen (body mind centering) han estado fuertemente vinculados a la danza moderna y posmoderna en los Estados Unidos de América durante el siglo XX, expandiéndose posteriormente al resto de América y a Europa desde finales de siglo e inicios del siglo XXI.

Glenna Batson y Ray Eliot Schwartz (2016) describen que la entrada de la educación somática al currículum de danza ha producido resistencias principalmente por la cultura del rigor que ha permeado la pedagogía de las técnicas corpóreas más tradicionales (como, por ejemplo, el *ballet* y las técnicas modernas)⁴⁶. Explican que esta noción del rigor “[...] puede a menudo connotar una definición más estricta de rigidez, implicando que la vida y el trabajo deben ser, necesariamente, dificultosos, desafiantes o incómodos” (p. 196). Unas de las características de los sistemas somáticos es que otorgan un valor al equilibrio entre la acción y el descanso, principalmente porque este último permite a “[...] las sensaciones propioceptivas y cinestésicas emerger, ser procesadas, integradas y organizadas en preparación para la acción cinética futura” (p. 196). También ponen énfasis en lo fundamental del uso de la respiración y de la disminución del esfuerzo y la velocidad de los movimientos para la percepción y la sustitución tanto de los patrones automa-

46 “La cultura de la danza ha modelado diversas autoridades externas (señales de los profesores, espejos, imitación del movimiento) validando y definiendo los principios del éxito. Mientras muchas prácticas de danza, particularmente aquellas que se encuentran dentro de las formas occidentales clásicas del ballet y de las técnicas de la danza moderna, han adoptado el modelamiento visual para elucidar y comunicar la forma y el patrón del cuerpo ideal, la somática tiende a adoptar inmediatamente el uso de la experiencia verbal, cinestésica y propioceptiva en la definición de la forma” (Batson y Schwartz, 2017, p. 195).

tizados⁴⁷ como de la amnesia sensomotora⁴⁸. Hilde Aquino López (2016), al abordar una serie de intervenciones del método Feldenkrais en trabajadoras y trabajadores de un campo universitario en México, destaca lo importante de establecer pausas activas en la jornada laboral para la concientización somática. La autora establece las causas de las dolencias esquelético-musculares y del estrés crónico, y todas aquellas asociadas al síndrome *burnout* y al síndrome del computador, en la precarización de las condiciones laborales, de modo que la práctica somática ayudaría a aliviar las marcas que esta inscribe sobre las corporalidades.

En mi aproximación a dos sistemas somáticos en la universidad percibí que, si bien ellos no se implementan con la ambición explícita de disolver dolencias físico-emocionales, su presencia e influencia sobre la formación académica sí ha tenido efectos humanizantes⁴⁹. Respecto de la potencialidad de la educación somática sobre la vida, Adriana Almeida Pees (2016) señala que su democratización en un futuro

[...] deberá abrir nuevos espacios para revisar y equilibrar los parámetros y supuestos de evaluación del alumno en la enseñanza formal, pauteados todavía por una visión cuantitativa, de notas y eficiencia que no están pautados en su proceso, y los descubrimientos individuales en su camino, sea como educador, intérprete-creador, investigador en el arte escénico y en la actuación fuera de las academias formales de enseñanza, para encontrar el lugar de la voz ante ciertas comunidades y propiciar que ese sujeto habite su cuerpo. (p. 221)⁵⁰

Tensiones documentales

Tensiones documentales constituye una investigación transdisciplinaria, independiente, autogestionada y de sitio específico, que ejercita la rememoración estética de experiencias de dolor psíquico por medio de la intersección de estrategias visuales, sonoras y de movimiento. El grupo creativo lo integro con Cora Pérez Vergara, estudiante de teoría de la música y *performer* de la Universidad de Chile, Lucas Núñez Saavedra, esteta, artista visual de la Pontificia Universidad Católica de Chile (PUC) y encargado de comunicaciones en el Círculo de Estudiantes Viviendo con VIH+ (CEVVIH), Juan Diego Rivas Espinosa, diseñador teatral de la Universidad de Chile, y Matías Marambio de la Fuen-

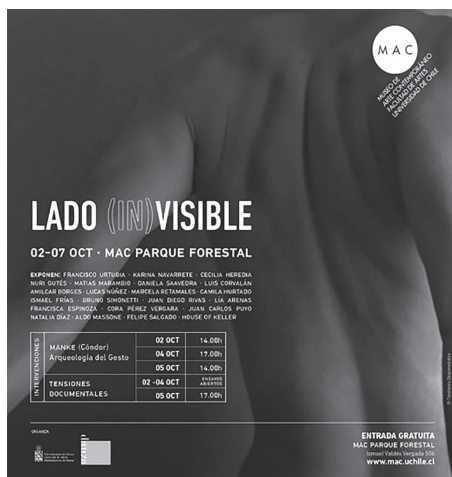
47 Respecto a esto, Francisca Morand (2016) refiere que “[...] [u]na vez que un patrón anterior se hace consciente, creando además la voluntad para modificarlo, es importante que el sistema nervioso reintegre el hábito modificado a nivel inconsciente. Para ello se requiere identificar las funciones sensomotoras necesarias, de modo de adquirir las habilidades motrices que correspondan a la nueva destreza” (p. 234).

48 “La amnesia sensomotora es un estado provocado (la mayoría de las veces), y es el resultado condicionado de la repetición constante o de condiciones de estrés mantenidas por largo tiempo. Cuando ello ocurre, hay partes de los músculos que ya no sienten ni se pueden controlar, poniéndose rígidos e inmovilizándose. El aprendizaje somático es un procedimiento a largo plazo que permite darse cuenta y acceder al control voluntario de la musculatura” (Morand 2016, p. 234).

49 Con esta expresión me refiero al trato del cuerpo y de la psiquis por parte de los profesores hacia el estudiantado. Para un comentario respecto a esta problemática véase Hurtado, y Alcaíno (2018, pp. 238-239).

50 La traducción al español la hizo Matías Marambio de la Fuente.

te, historiador de la Universidad de Chile, docente de la Universidad Alberto Hurtado y miembro del comité editorial de *La Raza Cómica*. El proyecto tuvo su primera y única muestra pública en octubre de 2018 en el Museo de Arte Contemporáneo (MAC), a través del formato de la instalación performativa. Su exhibición estuvo enmarcada en el encuentro Lado (In)visible organizado por Nuri Gutés Miñano, Amílcar Borges y Luis Corvalán Correa, docentes del departamento de Danza de la Universidad de Chile. Para esta primera ocasión, *Tensiones documentales* presentó un ejercicio de diálogo entre cuatro estrategias estéticas de memoria: la intervención de más de cien documentos provenientes de los campos de la salud y la educación, ejercicio en el que participaron Lucas, Matías y Juan Diego; un trabajo de composición electroacústica, cuya autoría corresponde a Cora; uno de iluminación cenital, del cual Juan Diego estuvo a cargo; y uno de exploración somática, del cual yo fui responsable. Esta última fue presentada como mi trabajo final para el diplomado Violencia Política, Memoria y Producción Cultural en América Latina.



Departamento de Danza de la Universidad de Chile

Estrategias estéticas

La exploración corporal tuvo su punto de partida en mis aproximaciones al sistema de fundamentos Bartenieff con Francisca Morand García-Huidobro y *body mind centering* con Sonia Araus Vilches. Los sistemas somáticos son un conjunto de prácticas y discursos educativos que tienen como finalidad el desarrollo de una conciencia corporizada (esto es, la superación de la división cultural de cuerpo y mente) a través del movimiento y el descanso alternados, promoviendo herramientas para la regulación propioceptiva y para el bienestar físico-emocional en relación con el medio. En el marco de este proyecto, la somática es un conducto a través del cual reconozco determinados patrones automatizados en mi corporalidad: la tensión muscular y la respiración discontinua, las cuales interpreto como emanaciones psíquico-materiales de mis experiencias en el mundo. Las experiencias de violencia, tanto de los fenóme-

nos de la cotidianidad como los de las grandes rupturas sociales, son inscritas y cicatrizadas sobre las corporalidades afectadas. La presencia de tensión muscular y de momentos de apnea durante el ciclo de la respiración deben concientizarse y sustituirse durante las clases técnicas en la universidad (*ballet*, modernas, contemporáneas) debido a que obstaculizan la eficiencia del movimiento y pueden resultar perjudiciales a largo plazo. Para efectos de esta investigación, los patrones mencionados son rescatados como claves de sentido del pasado desde donde se ensaya y bosqueja una poética corporal de la dolencia psíquica, de manera que dichos patrones son recuperados como premisas para el movimiento en la kinesfera. La exploración prestó especial atención a los principios Bartenieff de alineación dinámica, soporte interno, soporte de la respiración e intención espacial, y a las conexiones básicas coronilla-coxis, talón-isquion y dedos-escápula⁵¹. También se puso énfasis en los patrones vertebrales de ceder-empujar y alcanzar-traer investigados por Bonnie Bainbridge Cohen a partir de Bartenieff. También trabajé en la recuperación de movimientos que Sarah Ahmed (2017) denomina de reorganización y de reformatión, especialmente, el de replegarse hacia el centro del cuerpo como efecto de la experiencia de intensificación del dolor.



Fotografías capturadas por Patricio Ortega Fuentealba

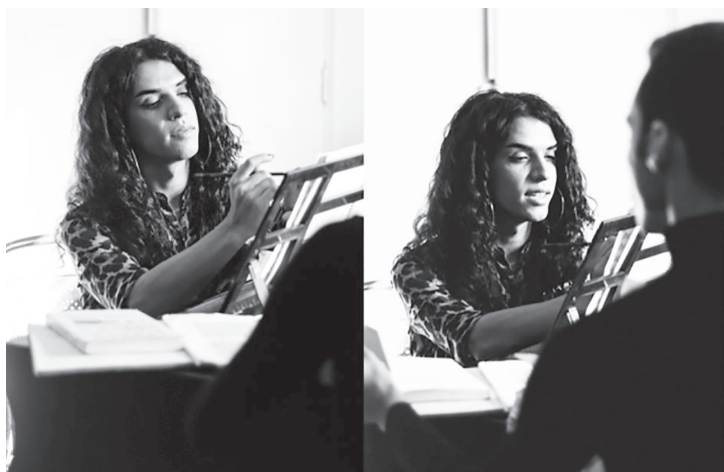
Editadas por Francisco Urtubia Arancibia - Museo de Arte Contemporáneo, Parque Forestal

Museo de Arte Contemporáneo, Parque Forestal

La composición electroacústica de Cora incorporó registros de caminatas por pasillos, escritura y movilización de archivos, apertura y cierre constante de cajones, entre otros signos sonoros con los que buscó representar los circuitos burocráticos por donde transitan las corporalidades en la búsqueda de

⁵¹ La exploración desarrollada en torno a la conexión dedos-escápula fue presentada posteriormente en una evaluación del ramo Técnicas y Teorías Contemporáneas II, impartido por la profesora Sonia Araus durante el segundo semestre de 2018.

alivio para sus dolencias emocionales (hospitales, clínicas, farmacias, instituciones de salud previsual, otros). También incorporó sonidos de ciclos respiratorios intermitentes, algunos sometidos a un proceso de distorsión cuyos resultados constituyen la metáfora de una fuerte contracción muscular, mientras que otras remiten a fricciones de la piel con estructuras sólidas. También compuso melodías que consideró que retrataban las experiencias de sentir un hueco en el estómago y de tener pensamientos intrusivos. Los sonidos y los movimientos presentados son el fruto del diálogo y la interacción permanente con Cora durante la investigación.



*Fotografías de Matías Tolosa Roza
Sede Alfonso Letelier Llona, Facultad de Artes de la Universidad de Chile*

Si bien es en la corporalidad donde la experiencia del dolor encuentra uno de sus lugares de inscripción⁵², la documentación recopilada operó como una estrategia para comunicar las experiencias dolorosas, y su intervención y puesta en vínculo con el resto de las estrategias estéticas buscó efectos desestabilizadores sobre su hegemonía discursiva⁵³. Más que constituir una pugna por la memoria entre las narraciones médicas oficiales y las testimoniales, se trabajó por posicionar a mi corporalidad como enunciativa crítica respecto de mis propias experiencias de dolor y de los discursos psicomédicos. Aquí se vuelve a una de las ideas que se conversó durante el proceso: lo que falta en esas narraciones es el cuerpo, a pesar de que se habla de él de manera incesante. El documento del diagnóstico y el de la licencia médica han mediado (o reemplazado del todo) las experiencias del dolor en las instituciones laborales y educativas, por lo que su exhibición tuvo la finalidad de evidenciar cómo estas

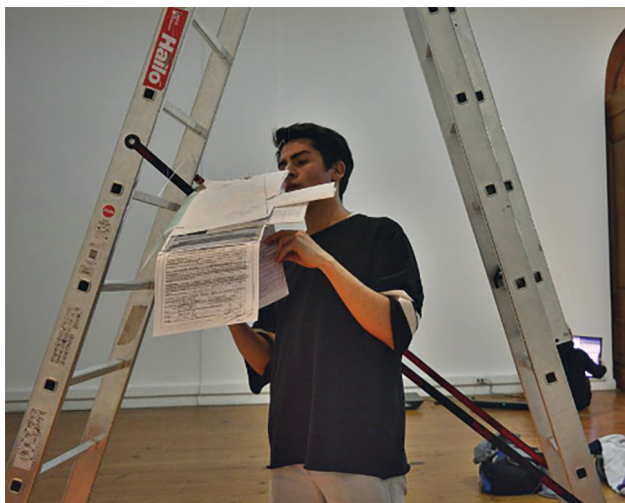
⁵² Tomo esta idea de Araya (2017, p. 120) que sin embargo problematiza los límites de la comunicabilidad del dolor (entendido como horror) a partir de casos judiciales coloniales.

⁵³ "Marc Angenot (2010) señala que la hegemonía discursiva 'solo es un elemento de una hegemonía cultural más abarcadora, que establece la legitimidad y el sentido de los diversos «estilos de vida», de las costumbres, actitudes y «mentalidades» que parecen manifestar' [...]. Define la hegemonía discursiva como el 'conjunto complejo de las diversas normas e imposiciones que operan contra lo aleatorio, lo centrífugo y lo marginal, indican los temas aceptables e, indisociablemente, las maneras tolerables de tratarlos e instituyen la jerarquía de las legitimidades'" (Stolkiner, 2013).

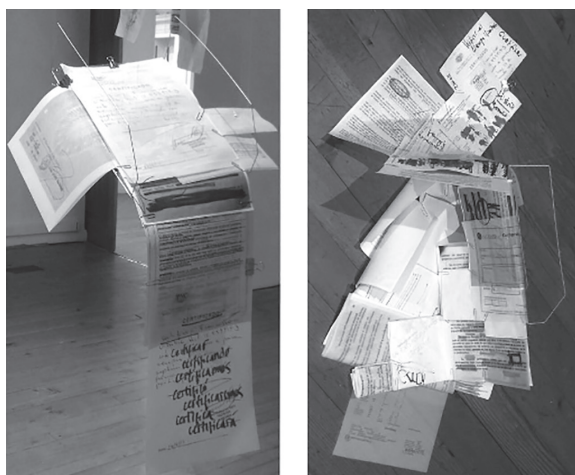
ejercen su poder legitimador respecto de las experiencias emocionales. Durante la primera reunión del grupo de trabajo, Lucas Núñez compartió los registros audiovisuales de la exposición de Voluspa Jarpa “En nuestra pequeña región de por acá” (2016). En ella, Jarpa estudia e instala archivos desclasificados de los servicios de inteligencia de Estados Unidos (entre 1948 y 1994) y los vincula con la muerte de 47 líderes políticos latinoamericanos durante el periodo de la Guerra Fría. En ella emergen los conceptos de censura, represión y trauma que la artista extiende de sus investigaciones y trabajos instalativos en torno a las corporalidades históricas (Plaga, 2008; *L'effet Charcot*, 2010). El diseño documental esbozado por Lucas y Matías es el resultado de la digestión crítica de los trabajos de Jarpa, los cuales fueron el punto de inicio para la confección de cinco tableros médicos, y en los cuales se intervino documentación proveniente del Sistema de Garantías Explícitas en Salud (GES) y de la Universidad de Chile.



Fotografía de Cecilia Heredia González
Museo de Arte Contemporáneo, Parque Forestal.



Fotografía de Cecilia Heredia González
Museo de Arte Contemporáneo, Parque Forestal.



Fotografía y edición de Francisco Urtubia Arancibia
Museo de Arte Contemporáneo, Parque Forestal.

El foco fue instalado por Juan Diego en la parrilla que disponía la sala del museo, y alrededor, en conjunto con Lucas, colgaron los tableros con hilos de caña transparente a diferentes distancias del suelo. Durante la semana de exhibición, y ante el público asistente, el equipo intervino y profundizó el material visual, de sonido y movimiento. El resto del tiempo los artefactos eléctricos se mantuvieron apagados. La muestra final fue convocada para el viernes a las 17 horas, instancia en la que el grupo de personas asistentes rodeó la instalación performativa durante aproximadamente 15 minutos. Al apagar la luz ambiental, la iluminación cenital suave y cálida se posó levemente sobre la documentación y permitió un juego de luces y sombras que resaltó el trabajo muscular. Finalizada la presentación se abrió el espacio para comentarios y recomendaciones.



Fotografía de Cecilia Heredia González
Museo de Arte Contemporáneo, Parque Forestal

Breve diagnóstico

Se detectó la persistencia del lente biologicista. Si bien en Chile el *shock* fue usado como técnica de tortura durante la dictadura cívico-militar (1973-1990)⁵⁴, su uso previo data del 13 de mayo de 1937 en el Manicomio Nacional: se trataba de 15 mujeres viviendo con esquizofrenia a las que se les aplicó terapia de choque con insulina, una de ellas murió dos días después por lesiones degenerativas de las células nerviosas cerebrales, cerebelosas y del tronco del encéfalo (Araya y Leyton, 2009). Hoy, en el Instituto Psiquiátrico de la Universidad de Chile y en diversas instituciones médicas de carácter público y privado, amparadas por las garantías explícitas en salud, se aplica terapia electroconvulsiva (TEC) e insulino-terapia con miorrelajantes a personas que viven con esquizofrenia. Para el caso del resto de las patologías cubiertas por el Estado (en la que el *borderline* o trastorno límite de la personalidad es excluida) los medicamentos constituyen la principal garantía de bienestar diario, debido a que las disponibilidades de horas para control psicológico y psiquiátrico son escasas respecto de la cantidad de personas que ingresan al sistema a diario. Finalmente, diagnosticamos un Estado de Chile que no toma acción sobre las dimensiones culturales y político-económicas que desembocan, sostienen o empeoran las experiencias de dolor en el país.



Fotografía de Cora Pérez Vergara
Sede Pedro de la Barra, Facultad de Artes de la Universidad de Chile

54 Respecto a las técnicas de tortura véase en Villa Grimaldi (s. f), Formas de tortura. <https://villagrimaldi.cl/historia/formas-de-tortura/>

Conclusión

Tensiones documentales ha sido el resultado de la circulación y consolidación de saberes desde donde nos es posible esbozar, en el contexto de las políticas de la muerte (Achille Mbembe), un ejemplo más respecto de cómo las artes pueden transformarse en cuerpos críticos para los lenguajes del dolor. Es crucial que nuestras disciplinas se sumen tanto a la línea argumentativa que afirma la comunicabilidad del dolor, como a la ética de su respuesta formulada por Ahmed (2017, pp. 63-64), con el objetivo de constituir un frente heterogéneo respecto de los reduccionismos patológicos del dolor. El respeto irrenunciable a los derechos fundamentales constituye la base del bienestar social y la principal garantía de formas plurales y genuinas de felicidad. Esto no contradice la existencia del campo médico, sino más bien hace hincapié en la urgencia de un enfoque transdisciplinario en el estudio del dolor psíquico y subraya la responsabilidad estatal de financiar tratamientos que protejan la dignidad de las personas. La violación sistemática a los tratados internacionales de derechos humanos constituye por sí misma el principal atentado contra la integridad psicológica y física.

También defendemos la idea de un repertorio plural de prácticas corporales que cultiven la autoconciencia y la horizontalidad, y que en conjunto a las reflexiones transfeministas en torno a las emociones, el género, la interseccionalidad y la sexualidad responsable, sean integradas a la educación pública y a las garantías que los estados otorgan al bienestar integral en Latinoamérica. El trabajo realizado tiene como resultado ampliar nuestros repertorios corporales y plantear la pregunta por su lugar dentro de las discusiones sobre la dimensión social del dolor.

Referencias

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ahmed, S. (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Caja Negra Editora.
- Aldunate, V. (2017). *Borderlain: relatos desde un feminismo lesbiano y resentido*. Subalterna Ediciones.
- Aquino, H. (2016). El método Feldenkrais como estrategias para paliar trastornos profesionales. *Nuances: Estudos sobre Educação*, 27 (1), 203-224. DOI: <https://doi.org/10.14572/nuances.v27i1.4388>
- Araya, A. (2017). Maltrato: el cuerpo sufriente de los “indios” ante los ojos y oídos del rey. Meridional. *Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, (8), 97-126. DOI: 10.5354/0719-4862.2017.45397
- Araya, C. y Leyton, C. (2009). Atrapados sin salida: terapias de *shock* y la consolidación de la psiquiatría en Chile, 1930-1950. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. DOI: 10.4000/nuevomundo.52793
- Bainbridge, B. (2014). *Sensing, feeling and action. The experiential anatomy of body-mind centering* (3.ª ed.). Contact Editions.

- Cohen, D. (2010). *Por mano propia. Estudio sobre las prácticas suicidas*. Fondo de Cultura Económica.
- Das, V. (2016). *Violencia, cuerpo y lenguaje*. Fondo de Cultura Económico.
- Errázuriz, P. y Eltit, D. (2010). *El infarto del alma*. Ocho Libros Editores.
- Fischer-Lichte, E. (2011). *Estética de lo performativo*. Abada Editores.
- Hurtado, L. y Alcaíno, G. (2018). Textos finales. En *Danza contemporánea en Chile 2000-2015. Autobiografía de una escena*. Hueders.
- Illouz, E. (2007). *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Katz Editores.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI.
- Martínez, C., Tomicic, A. y Del Pino, S. (2019). Disparidades y barreras de acceso a la salud mental en personas LGBTI+: el derecho a una atención culturalmente competente. En *Informe Anual sobre Derechos Humanos en Chile 2019* (pp. 397-446). Universidad Diego Portales.
- Morand, F. (2001). El sistema de fundamentos Bartenieff. En *Curso con aproximación Somática para el Currículum de Danza en Chile* (tesis de Magíster). American University, Estados Unidos.
- Moscoso, J. (2011). *Historia cultural del dolor*. Santillana.
- Ortega F. (Ed). (2011). *Trauma, cultura e historia: reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio*. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Centro de Estudios Sociales.
- Pérez, H. (1998). *El teatro de las histéricas: de cómo Charcot descubrió, entre otras cosas, que también había histéricos* (3.ª ed.). Fondo de Cultura Económico. Cuarta parte

Cuarta parte
Cuerpos y géneros

El cuerpo trans como potencia creativa: prácticas *noviolentas* de resistencia

Leidy Yolima Martínez Molina⁵⁵

Introducción

Pensar el tema del cuerpo implica pensar el tema del poder. Esto quiere decir que en cada cuerpo se encarna una posibilidad de ejercicio de este. Un poder corporeizado que se enfrenta a métodos de sujeción y posibilidades otras de existencia. En consideración a lo anterior, este capítulo se encarga de sopesar las posibilidades actuales de apropiación trans y experiencia de las corporeidades desde la resistencia *noviolenta* frente a los devenires actuales que afronta la población trans en el contexto de Bogotá. Para ello analizará en primera instancia la construcción de algunos de los discursos anatomopolíticos vigentes frente a la existencia de corporeidades trans. En segundo lugar, mostrará algunos de los procesos de resistencia que se dan desde comunidades y colectivos trans y, finalmente, presentará algunas reflexiones frente a los retos y posibilidades del cuerpo trans como potencia creativa en el marco de la resistencia *noviolenta*.

Dinámicas de dominación y resistencia anatomopolíticas en el contexto trans

Pensar el tema del poder involucra, como lo señala Rauber (2000), ir más allá de la visión tradicional del poder como dominación, pues las dinámicas de la sociedad de hoy llevan a replantearlo como una *conquista* que construye *nuevas formas de poder*, en las que surge un “desarrollo de las conciencias, de las culturas, y con múltiples formas encaminadas a la transformación global de la sociedad en cuestión” (p. 4) y, por tanto, en las que se hace necesaria la consolidación de una *hegemonía popular* para resistir y replantear las dinámicas sociales, culturales y políticas que perpetúan procesos de dominación.

Dentro de la construcción de colectividades que hace parte de dichos procesos de conquista, se puede situar a la población trans (transexual y transgénero), en la que se identifican mecanismos de resistencia ante las formas institucionalizadas y binarias de configurar el cuerpo y la subjetividad; a su vez los procesos de resistencia conllevan a prácticas de poder que desde la creatividad y la construcción ética, estética y política, posibilitan el reconocimiento de identidades emergentes que en palabras de Guattari (2006) permitan “romper con esa máquina de producción de personas individualizadas y de división binaria de los sexos” (p. 98). Sin embargo, comprender otras formas de existencia requiere en primer lugar reconocer los mecanismos en que el cuerpo y la subjetividad son dominados, en una forma tradicional de poder *arriba-abajo* reflejado en la anatomopolítica.

⁵⁵ Licenciada en Educación Básica con énfasis en Humanidades y Lengua Castellana de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas (UDFJC). Estudiante de la Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria de la UDFJC.

Las formas de poder desde *arriba* son la consecución a las formas de dominación capitalista, Fernández (2011) en referencia a Gramsci, afirma que en estas sociedades se crea un sistema “de relaciones sociales, legitimador y reproductor de la dominación burguesa, que aparece ante nosotros como natural y necesario cuando en realidad no es más que cultural y artificial” (p. 8). Las formas de dominación sobre la producción del cuerpo como maquinaria disciplinada no escapan a esta lógica.

Desde los planteamientos de Foucault (1999), se observa cómo el ejercicio de poder ha tenido cambios estructurales a partir de las formas de gobierno y por tanto del desarrollo de los sujetos que pertenecen a una sociedad. De modo que la conformación del modelo capitalista llevó a la conformación de sociedades que cerraron las *mallas* de poder que antes no alcanzaban a controlar al individuo, generando técnicas de disciplinamiento para las sociedades y los individuos que Foucault define como “procedimientos que han sido inventados, perfeccionados y que se desarrollan sin cesar” (y en donde se pasa) “a un poder continuo, anatómico e individualizante, es decir que cada uno, que cada individuo en sí mismo, en su cuerpo, en sus gestos, pudiera ser controlado, en lugar de controles en masa” (p. 256). Esto implica que el cuerpo más que como desarrollo de la subjetividad, dentro de la lógica capitalista se observa como un objeto de disciplinamiento sobre el cual recaen los ideales de las clases dominantes y que por tanto está culturalmente condicionado a formas corporales, afectivas y comportamentales que en apariencia no podrían ser transgredidas.

En este punto se observa que el condicionamiento del cuerpo se naturalizó en la sociedad a partir de prácticas disciplinarias que establecían un modelo de cuerpo que fuese productivo socialmente y al que se le revistió de discursos de carácter biológico, pero también moral y religioso que aún se encuentran incorporados en el pensamiento colectivo de las masas. Dicha naturalización de discursos y prácticas sobre el cuerpo, denominadas prácticas anatomopolíticas por Foucault, consisten en el control de conductas y aptitudes que son vigiladas; el cuerpo, que en apariencia se observa como un ámbito privado, se convierte en parte del control institucional y de la mirada pública que busca su regulación y homogenización de acuerdo con roles biológicos asignados, aquello que Butler (1999) denomina *matriz heterosexual*.

La concepción del cuerpo está regulada por dicha matriz heterosexual, en donde de manera naturalizada se asignan roles de género, construcciones sobre la identidad, la sexualidad y el deseo que violentan toda posibilidad de diferencia. En el caso de las corporeidades trans se observa que esta es incardinada, genera procesos constantes de emergencia que le otorgan acción al cuerpo, transgresión que cuestiona la forma en que se ha censurado y regulado el cuerpo. Por tal razón se habla del cuerpo trans como proceso de politización y culturización en el que se enfrentan las formas estatales que regulan el cuerpo, de ahí que Thoreau (2005) afirme que “el Estado no se enfrenta nunca intencionalmente contra el sentido del hombre, intelectual y moral, sino contra su cuerpo, sus sentidos” (p. 34). El cuerpo se convierte entonces en un campo de guerra, en conflicto, censura, pero también en resistencia, resiliencia y potencia creadora. De ahí la necesidad de esa desobediencia civil de la que habla Tho-

reau, en la que se generen individuos concienzudos, que generen resistencia la dominación constante y naturalizada que se hace de sus cuerpos.

Dentro del escenario trans se observa el peso que ha tenido la anatomo-política sobre la emergencia de cuerpos no normativos, en donde se generan intentos de igualdad social a partir del marco de derechos al que este puede acceder pero que generan tensión con los constructos sociales y culturales que se tiene sobre las personas trans. Caso dado se encuentra en investigaciones como las realizadas por el CNMH (2015), en las que se muestra cómo las personas trans presentan mayor dificultad para encontrar trabajo u ocupar ciertos cargos. Sus labores se reducen a la estética o la prostitución, lo cual sedimenta imaginarios y reduce el espectro profesional del trans a partir de su corporeidad. Así mismo, el marco legislativo ha tenido avances lentos, pues de acuerdo al CNMH fue hasta 1936 que se permitieron legalmente las relaciones homosexuales (solo refiriéndose a los hombres); en 1980 se omite esto, pero se producen nuevas formas de violencia, iniciando por la misma policía, y es hasta 1991 que se abre un marco de derecho para la diversidad. Como se observa, la lucha por el cuerpo y por la libertad de emergencias de subjetividades trans implica el reconocimiento y la garantía de derechos en un marco cultural, social y político, de ahí que se afirme que las luchas de los nuevos movimientos sociales tienen un alto carácter cultural que gestiona otros procesos como los políticos, económicos y sociales, en general.

A partir de este panorama se puede comprender el peso e impacto del cuerpo trans dentro de sus resistencias sociales, el cuerpo, tan cotidiano y propio, se convierte en blanco de censura, discriminación y prohibición. Boaventura de Sousa (2001) afirma que el mundo de intersubjetividad, es el espacio en el que se dan los procesos más efectivos de *regulación y opresión*, el cuerpo en el caso trans está expuesto a dinámicas de censura y rechazo desde el momento que se enfrenta al espacio público, en donde su corporeidad sale de su intimidad para ser visible a los ojos del mundo. Por ello se requiere, como lo señala De Sousa, “una reconversión global de los procesos de socialización y de inculcación cultural” (p. 180) en donde el cuerpo politizado del trans pueda transformar e incidir sobre las representaciones sociales que violentan su cuerpo, generando procesos colectivos que incidan en la cultura, empoderando sus prácticas, legitimando las formas emergentes de existir y logrando procesos de reconocimiento y garantía de derechos que incidan bien en la construcción de políticas públicas como en los procesos culturales que inviten al respeto de la diferencia sexual, a la legitimación de distintas formas de devenir, entendiendo este último en términos de Guattari:

Devenires subjetivos que se instauran a través de los individuos y de los grupos sociales; y que pueden hacerlo porque ellos mismos son procesos de subjetivación, porque configuran la propia existencia de esas realidades subjetivas. Sin embargo, no pueden existir en sí mismos, sin un movimiento procesual; es eso lo que les da su potencia para atravesar todas las estratificaciones —estratificaciones materiales, de sentido, de sistemas maquínicos, etc. (Guattari, 2006, p. 92)

Como se observa, se concede en el poder popular, en los grupos sociales, la capacidad de generar procesos que reivindiquen otras formas de existencia que resistan a las lógicas homogenizantes y binarias que no son más que el resultado del control institucional sobre el cuerpo y las formas de vida en la sociedad. En el caso trans, las colectividades posibilitan el reconocimiento de cuerpos disidentes mediante el reconocimiento de diversas formas de subjetividad, cuya validez puede y debe legitimarse para evitar la constante violencia que la comunidad trans sufre. Ante las formas de violencia, las colectividades trans ofrecen resistencias no violentas que usan el cuerpo, la subjetividad y la esperanza de una vida digna como procesos de creación que reivindican al trans como una apuesta ética, estética y política.

El cuerpo trans como potencia creativa: prácticas *noviolentas* de resistencia

Se ha intentado dejar en claridad que a pesar de la existencia de dinámicas de poder arriba-abajo, el poder contiene diferentes dinámicas que atraviesan lo local, lo cultural, lo social y lo político, en las que los procesos colectivos que surgen *desde abajo* pueden tensionar las dinámicas de dominación, generando prácticas que resistan y promuevan posibilidades de legitimación de territorios, sectores y comunidades que han sido excluidos históricamente. Al respecto, Rauber (2016) señala que la construcción de una hegemonía popular, implica “Modificar los modos prácticos en que transcurren los procesos sociales, en los que se forman, reafirman o modifican los valores, etc.” (Y en donde ocurre una) “deconstrucción simultánea (teórico-práctica) de los modos de existencia de la hegemonía de dominación. Por ejemplo, de las viejas prácticas y modalidades de construcción jerárquicas” (p. 35). Se observa en el caso trans que las diferentes colectividades que se han conformado han permitido un tensionamiento de dichas prácticas y valores dominantes que permiten situar al sujeto trans como sujeto de derecho y diferencia legítima.

Uno de los procesos de lucha *desde abajo* en la comunidad trans se puede observar desde la constitución de comunidades, entidades sin ánimo de lucro, colectivos culturales y otros, cuyo trabajo se encuentra orientado a consolidar una red de apoyo a las personas trans para que estas puedan, por una parte, construir libremente su subjetividad y, por otra, generar resistencias colectivas que les posibiliten derechos y garantías que si bien se presentan como inalienables para todos los ciudadanos, no les han sido completamente otorgados en tanto sujetos. De modo que una de las conquistas de poder se observa en la construcción de estas redes, las cuales, mediante procesos jurídicos, pero también alternativos (pedagógicos, artísticos) han logrado generar procesos de visibilización, denuncia de violencia recibida y propuestas legales para garantizar el derecho y bienestar de los sujetos trans.

Sin embargo, en la comunidad trans operan dos procesos de manera simultánea, uno el proceso de lo trans como colectividad, en la búsqueda de principios solidarios y comunes que trasciendan los intereses individuales y egoístas característicos de la sociedad actual, pero por otra parte, el desarrollo de la subjetividad, que lejos de ser una búsqueda individualista, es la realización de sujeto en tanto diferente; el sujeto se observa como acontecimiento, como

posibilidad de creación de sí mismo en una perspectiva ética, estética y política. Ético, en tanto su diferencia le permite una posibilidad de percibir las relaciones sociales, la forma de devenir ser humano y la valoración de la diferencia. Estético, entendido en términos de una hermenéutica del sujeto, que permite al individuo concebirse como obra de arte, cuidando de sí y generando modos de subjetivación que van más allá de prácticas institucionalizadas y político en tanto incide sobre su contexto por medio de su corporalidad. Así mismo, los sujetos trans cada día adquieren más conciencia de la construcción de su corporalidad como escenario político, tal y como lo afirmaron algunas de las y los participantes trans del Panel Conversatorio sobre la Memoria Trans (Cuerpos Políticos) realizado en noviembre de 2018:

Nosotros logramos liberarnos de todos esos poderes que se ejercían sobre nuestro cuerpo y logramos decir este cuerpo si es mío. Y logré decirte a ti sociedad que me dices que yo no le pertenezco a este cuerpo, decirle sí, este cuerpo es más mío que de nadie. Intervención de Máximo Castellanos. Panel conversatorio sobre la memoria trans (cuerpos políticos).

En cuanto tú aceptas tu cuerpo tal y como es, se vuelve un cuerpo político, porque el sistema vive de tus frustraciones y de tus amarguras y de tu odio a ti mismo y de eso se alimenta y se fortalece. (Intervención de Amarantha Wass, 2018, Panel conversatorio sobre la memoria trans [cuerpos políticos])

Uno de los aspectos evidenciados en estas intervenciones es la forma como se comprende que el cuerpo es un territorio de resistencia, en donde las prácticas discursivas, simbólicas y culturales en general han permeado en la construcción de cuerpos, generando cuerpos que importan, que son válidos, bonitos, aceptados frente a otros que no importan, etiquetados como inválidos, desagradables o prohibidos, bien afirma Rauber que lo privado también es susceptible de ser político, razón por la que, en cuestión de diversidad de identidades sexuales y de género, se debe lograr una

[...] Democratización de las identidades sexuales aceptando su diversidad, y de las relaciones varón-mujer, en lo público y en lo privado. No será posible construir un mundo equitativo, plural e intercultural sobre la base de la explotación, opresión, negación, discriminación o subordinación de una parte de la humanidad nuevos nodos de significación, modificando raizalmente los modos de producir subjetividades acordes con estos retos. (Rauber, 2016, p. 45)

Lo anterior permite comprender cómo los procesos de empoderamiento y participación trans han perseguido la mitigación de la opresión y negación de cuerpos emergentes, como la subordinación a unos cuerpos naturalizados y/o normalizados frente a unos cuerpos que aún buscan legitimidad. Los mecanismos para lograr tanto una mitigación de la violencia como una visibilización que permita su dignificación tienen su mayor campo de acción dentro de las prácticas *noviolentas*.

Higuera, Vargas y Vargas (2011) retoman la propuesta del profesor Oscar Useche, quien plantea que las poblaciones y grupos adquieren nuevas formas

de vida que se enmarcan en estrategias sociales, en las que no se responde a las situaciones por medio de la violencia, sino que acuden a la resistencia como un despliegue de la potencia creativa de la vida, en donde la resistencia social se entiende “como acción política y liberadora, como punto de fuga de las fuerzas controladoras del poder hegemónico actual” (p. 243). Dentro de estas prácticas de resistencia se rescata entonces una forma de evidenciar la exclusión que se realiza a ciertos grupos poblacionales, entendiendo el poder no como dominación sino como “potencializador, generador y dador de vida” (p. 244).

Abordar entonces la lucha trans como una forma de resistencia no violenta permite reconocer y darles valor a las prácticas performativas, creativas y artísticas que esta población hace a diario dentro de sus redes de apoyo, las cuales también han sido estigmatizadas como impropias, ineficaces o sin sentido, pero cuyo poder radica en la construcción de respuestas y evidencias de subjetividades diferentes que plantean de manera creativa una forma de visibilizarse en la sociedad, de hacer memoria de sus muertes, del abandono del que han sido víctimas, pero también de la fuerza y el deseo de ser visibles en una sociedad que las censura. Las formas *noviolentas* de resistencia trans son una celebración de la vida y el deseo de que esta no les sea arrebatada. A modo de ejemplo, se puede citar la construcción del Altrans (altar trans), resultado de un ejercicio colectivo planteado por el Grupo de Atención y Apoyo Trans (GAAT), que se llevó a cabo el 25 de septiembre de 2019 y cuya intención era la construcción de un altar que permitiera rememorar la muerte de las 109 mujeres trans asesinadas en 2017. Ejercicio que desde la puesta en escena logró un emotivo ejercicio de memoria con un concreto mensaje: la situación de violencia que sufren los trans y la necesidad de recordar a estas 109 personas como cuerpos que importan.

Otro ejemplo de este tipo de resistencia se encuentra en el documental *La primavera trans* realizado y divulgado por la Red Comunitaria Trans y Juan David Cortés Hernández; en este se presenta uno de los escenarios más interesantes de visibilización de lo trans, en tanto crítica y propuesta de las actuales formas de construcción de la participación y visibilización trans. El documental proyectado el 30 de mayo de 2019 en el Espacio Odeón, cerca de la Avenida Jiménez en el centro de Bogotá, permite evidenciar primero cómo lo diverso se toma parte del espacio público para transmitir un mensaje claro y cómo el documental en sí contiene una fuerte crítica ante las formas de reconocimiento de lo trans en la comunidad LGBTI.

El documental, con una duración aproximada de 30 minutos, presenta cómo desde la acción colectiva del barrio Santa Fe se pueden generar propuestas de visibilización que articulan lo popular y lo creativo. El mayor ejemplo de esto es el proceso del Transinflable, un inflable realizado con materiales a bajo costo por personas trans de diferentes lugares y que buscaba la elaboración de un cuerpo de 15 metros de alto para mostrarlo en la marcha del orgullo LGBTIQ. El documental no solo muestra los procesos creativos sino cómo estos permiten consolidar una red de trabajo en la que se resignifican los espacios y los símbolos del cuerpo materializados en el Transinflable. Como se observa en los ejemplos presentados la resistencia *noviolenta*, tiene

la capacidad de producir reflexiones y acciones que articulan las subjetividades y las identidades colectivas para resignificar el papel de los cuerpos, en este caso cuerpos trans que desde sus acciones están marcando un hito en el reconocimiento de la diferencia.

Reflexiones finales

La aproximación a las dinámicas de poder de la comunidad trans permitió identificar que, a pesar de que existen unas prácticas de poder hegemónico arriba-abajo que son el resultado de la naturalización de discursos anatomopolíticos, no se puede ignorar el lado del poder que se da en la comunidad trans como un constante deseo y acción de resistencia, que si bien se manifiesta en el desarrollo de la subjetividad y la posibilidad de devenir cuerpo diferente también se nutre de los procesos colectivos, cuyas prácticas posibilitan redes de apoyo que invitan a la visibilización, a la no marginalización y a la construcción de procesos que garanticen el bienestar del sujeto transgénero en el contexto social.

En las prácticas o conquistas de poder transgénero se resalta la resistencia *noviolenta*, pues las prácticas de carácter performativo que reúnen el desarrollo estético, ético y político del sujeto trans son abordadas desde dinámicas creativas, que exaltan el poder de la vida, el valor de la diferencia y, por tanto, el derecho y legitimidad de los cuerpos que devienen diferente. Así mismo, se resalta la necesidad de las colectividades trans para generar procesos de desobediencia civil, en los que se resiste a las formas de control sobre el cuerpo y los sentidos, en las que se busca construir fuertemente un poder popular desde abajo, que como se plantea en Rauber, genere “pequeños logros” que promuevan en la sociedad la imagen de que otros mundos, otros cuerpos y otras existencias son posibles.

Referencias

- Butler, J. (1999). *El género en disputa*. Paidós.
- Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). (2015). *Aniquilar la diferencia: Lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas en el marco del conflicto armado colombiano*. CNMH; Uariv; Usaid; OIM.
- De Sousa Santos, B (2001). *Los nuevos movimientos sociales*. OSAL: Observatorio Social de América Latina, (5), 177-188.
- Fernández, A. N. (2011). La teoría del Estado y del poder en Antonio Gramsci: claves para descifrar la dicotomía dominación-liberación. *Nómadas Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 29 (1), 245-264.
- Foucault, M. (1999). Las mallas del poder. *Estética, Ética y Hermenéutica*, 3, 235-254.
- Guattari, F. (2006). *Cartografías del deseo*. Editora Vozes.
- Higuera, S. G., Vargas, J. C. C. y Vargas, V. R. S. (2011). La resistencia social: una resistencia para

la paz. *Hallazgos*, 8 (15), 237-254.

Thoreau, H. D. (2005). *Del deber de la desobediencia civil* (vol. 28). UNAM.

Panel Conversatorio sobre la Memoria Trans (Cuerpos Políticos). (2018). Registro sonoro, 20 de noviembre.

Rauber, I. (2000). Construcción de poder desde abajo. Claves para una nueva estrategia. *Revista Pasado y Presente XXI*. Propuesta Comunista PCPE.

Rauber, I. (2016). Hegemonía, poder popular y sentido común. *Agora USB*, 16 (1), 29-62.

Estética política de la diferencia sexual en Colombia

Christian Rincón⁵⁶

Amamos tanto la verdad que, si
amamos a otra cosa, queremos que lo
que amamos sea la verdad.
San Agustín

Breve introducción a las representaciones estéticas

En el contexto de la industrialización en Colombia y la renovación estructural y arquitectónica de las ciudades, comienzan a prosperar varias revistas publicitarias que hacia 1910 definen sus contenidos alrededor de una presunta estética política de la diferencia sexual y cuyo propósito es producir y sostener los imaginarios sociales del cuerpo y el sexo. En este sentido, gran parte de sus contenidos alternaban entre la promoción de los avances agrícolas y urbanos con las recomendaciones de salud y belleza. Ahora, lo nuevo no era que estos contenidos circularan de forma abierta en la sociedad, sino que lo hacían con una estética diferenciada entre hombres y mujeres, trazando una línea de continuidad entre los cuerpos y sus funciones dentro de la sociedad. Por ejemplo, cuando la farmacéutica alemana Bayer se estableció en Colombia en 1916, pautó con la revista *Cromos* para publicitar las Cafiaspirinas, las cuales trataban los dolores de cabeza. Sin embargo, este compuesto se exhibió en las páginas de la revista elaborando la siguiente relación: si eras hombre, trabajabas; si trabajabas duro, tenías estrés, pero no había problema con esto, porque si tenías estrés, por supuesto, tendrías a la mano una Cafiaspirina. Por otro lado, si eras mujer, tu estrés estaba ligado a los cuidados de la casa y la multitud de tareas domésticas que demandaban una mayor concentración, por lo que una Cafiaspirina era todo lo que necesitabas para seguir adelante y no decepcionar a nadie. Es importante destacar que, ante la emergencia del dispositivo farmacéutico en Colombia, hubo fuertes resistencias entre las juventudes católicas y la medicina conservadora de la época, pero lo extraño no era que ellas tuvieran lugar, sino que se expresaran en el mismo tono diferenciado en el que se manifestaban sus adversarios:

Según sea su salud y fortaleza, así será también la de sus hijos, y la debilidad de usted se irá aumentando a medida que la vaya pasando a su prole, que quizá renegará de usted por la herencia de miseria que les habrá dejado. Esta es la ley de la herencia que nadie puede evitar. No se atreva a pasar por alto esto sino piense en ello seriamente y resuelva ahora, antes de que sea tarde. No arriesgue a casarse y arruinar la vida de una muchacha que tiene fe en usted si errores juveniles, malas costumbres o excesos han minado su vitalidad, convirtiéndolo en la sombra solo de un verdadero hombre. No crea que se salvará con drogas, pues estas materias

56 Magíster en Escrituras Creativas del Instituto Caro y Cuervo.

antinaturales nunca removerán la causa de su debilidad y además le harán daño. La única manera de que puede recuperar sus pérdidas fuerzas es por medio de las leyes naturales que nunca fallarán si usted las sigue al pie de la letra. (*Cromos* 306, 20 de mayo de 1922)

Es por eso que se puede decir que a la racionalidad nutritiva que comenzaba a emerger como consecuencia de la modernización y el descubrimiento de las vitaminas, se le sumó lo concerniente a los roles sociales y sus condiciones biológicas, pues los cuerpos debidamente clasificados y determinados por su organismo, debían producir todo lo que se esperaba de ellos. Diseñar y sostener este guion sociosexual (Carrillo, 2005) no era una tarea fácil, así que se tuvieron que implementar múltiples estrategias, pasando por la regulación de las leyes sanitarias y políticas, hasta la administración de la imagen del cuerpo. Es decir, crear un dispositivo estético.

Es este último punto el que nos llama la atención, pues establece una evidente conexión entre la construcción de la imagen del cuerpo en Colombia y la representación política de la diferencia sexual. Para ello, nos remitimos a 1917, cuando el presidente José Vicente Concha elaboró el *Libro azul*, el cual fue el primer proyecto editorial de escala nacional e internacional y que significó la apertura iconográfica del país. Uno de sus propósitos iniciales era incentivar la migración europea, pero, sobre todo, la inversión americana. Ahora, dentro del marco de este texto, interesa especialmente las 50 páginas dedicadas a las “Bellezas colombianas” y que sirvió para consolidar una estética hegemónica del cuerpo mediante un recurso fotográfico. Para elaborar esas 50 páginas el Gobierno realizó concursos de belleza en distintas regiones con el propósito de hacer un “estado del arte” de la belleza en Colombia digna de importación iconográfica.

Junto con este tipo de proyectos y los procesos de higienización, que hasta entonces habían tenido como principal objeto de intervención la mortalidad infantil y el combate preventivo contra la tuberculosis, el paludismo, la sífilis, el alcoholismo, ahora se anexaba a la agenda nacional de la modernización, la feminidad como punto nodal entre los problemas nacionales en materia de salud y las pequeñas circunstancias que hacían posible luchar desde la casa propia. Es decir, se internalizó el dispositivo de vigilancia clínica y estética al hogar. Esto llevó a que el cuerpo de la mujer sufriera un cambio en la forma y la función dentro del campo social, pues la industrialización del país y los discursos de lo que Santiago Castro ha denominado la emergencia del *dispositivo cinético*⁵⁷, llevaron a que la mujer, no solo estuviera pendiente del cuidado de su familia, y con ello, de la estabilidad de la salud y la conducta de los individuos (como ya lo venía haciendo desde el siglo XIX), sino que ahora estaba llamada a ocuparse de sí misma. Desde 1917 se intensificaron los discursos que interpelan directamente a la mujer y la llaman a ocupar un rol mucho más activo dentro de la sociedad.

57 Aceleración de la vida urbana mediante la formación de discursos en torno a la movilidad. Piénsese en la llegada de los primeros automóviles, la gestión del espacio mediante la construcción de cercas y divisiones que ayudaban a dinamizar las relaciones sociales y las políticas públicas destinadas al control más fluido de la apariencia. El nuevo modelo de ciudad toma como referencia a Nueva York en el emplazamiento de redes de comunicación y puntos articuladores del comercio y la política.

En el mundo comercial y social, tanto como en el mundo deportivo, hombres y mujeres están batallando constantemente para la supremacía, y empiezan a comprender que el éxito y la felicidad dependen de la salud más que de cualquier otra cosa. (*Cromos* 506, 15 de mayo de 1926)

Esta modernización de la feminidad implicó la progresiva apertura de la esfera privada a sectores como el de la salud y la cosmética, así como también supuso la apropiación de accesorios y prótesis identitarias que fueron alterando no solo las prácticas políticas de los sujetos, sino también las formas de experimentar su corporalidad. Un claro ejemplo de ello es el surgimiento de anuncios publicitarios que relacionaban la salud, los objetos propios del avance técnico industrial y la vida económica:

La elegancia de la vida es la más ardiente aspiración de la mujer moderna. El automóvil, que representa hoy el ápice de la comodidad y la elegancia, proporciona a una dama satisfacciones y goces incomparables. En efecto, ¿que hay más grato para su vanidad que cruzar las calles en una *limousine* de último estilo, ni cuál de sus placeres se iguala al de vencer las distancias con la rapidez del viento en un carro de excursión? (*El Tiempo*, 14 de sep., 1919, 7)

Es entonces que se puede decir que hubo una aceleración de la feminidad en los términos de que ese cuerpo decimonónico, que solo se movilizaba en espacios precisos, es orientado a experimentar la modernidad a través de la salud, del uso de la industria y, sobre todo, a partir de la promoción de su propia apariencia. Vemos cómo empieza la transición en la pintura de la representación de la mujer cuando se comienzan a pintar menos vírgenes como modelo de maternidad y surgen nuevas posibilidades corporales y estéticas, que si bien no dejan de ocupar un rol subalterno, al menos sí se ve configurado en cuanto a disposición y visibilidad de otro tipo de prácticas.

En Bogotá, particularmente, comenzarían a circular discursos que producirían determinadas estéticas de la diferencia sexual basada en la gestión de la imagen y su relación con el estatus social.

Hoy es absolutamente necesario que uno se ocupe de su fisionomía si espera ser algo y seguir adelante en esta vida. No solamente debe hacer uno lo imposible por ser atractivo para satisfacción propia, sino que el mundo, por regla general, juzgará a una persona enteramente por su fisionomía. Por tanto, vale la pena ser lo mejor parecido en todas ocasiones. No deje que los demás formen mala opinión sobre usted. (*Cromos* 154, 15 de marzo de 1919)

Y entonces, ese *ocúpate de tu propia imagen* que se publicitaba en los periódicos y revistas de la época, ese cambio en los colores y la transición de la representación pasiva del modelo mariano hacia la mujer agente de su propio cuerpo, comienza a poner en evidencia el tránsito hacia el surgimiento del régimen cosmético en Colombia, que a partir de la relación que planteó entre los productos que ofrecía y la reafirmación del estatus social, proponía que la belleza femenina no radicaba en su naturaleza, sino en saber hacer uso del conocimiento y las técnicas suficientes para mejorar la apariencia.

Es así que, mediante el uso estratégico de los discursos de la salud, la cosmética y la publicidad se logra elaborar una estética política de la diferencia sexual en Colombia que se consolida en su progresiva ejecución. De tal suerte que cuidar a otro (salud), cuidarse a uno mismo (cosmética) o cuidar a los demás (política) se convirtió en una práctica de reafirmación de los roles de género, y todo ello posible a través de un dispositivo estético que permitió crear y administrar la imagen del cuerpo e insertarla dentro de un circuito afectivo y productivo.

Esto se entiende mejor si observamos cómo los discursos hegemónicos comienzan a articularse alrededor de un dispositivo estético en emergencia. Piénsese que la herramienta de la educación fue la cartilla ilustrada, la propaganda y los imaginarios iconográficos que empezaron a circular en las revistas y los primeros salones de arte que se organizaron en la capital. En el ensayo *El arte colombiano a través de la prensa bogotana de 1910 a principios de 1941* (2013), merecedor del Premio Nacional de Crítica y Ensayo, Camilo Vampa, señala cómo los artistas colombianos pasaron una transición entre la pintura oficialista y los estilos emergentes dentro del continente. Sin ir más lejos, podemos observar cómo la primera portada de la revista Cromos la diseña el pintor Coriolano Leudo y la cual tiene por concepto central una mujer que ha pasado de la obediencia al recato.

Es evidente entonces, que “la prensa siempre fue aliada incondicional de las artes, y que por medio y gracias al desarrollo de las artes gráficas, el país lograba aspectos de modernidad” (p. 14). Ahora, uno de los efectos de este conjunto de procesos políticos y visuales dentro de la producción estética del cuerpo fue el cambio en los modos de representación corporal. Zandra Pedraza, en *Políticas y estéticas del cuerpo: la modernidad en América Latina* (2007), sostiene que:

En los años veinte y treinta del siglo XX aparecen los primeros síntomas hiperestésicos en la sociedad y los principales argumentos que en las décadas siguientes se convirtieron en recursos para el ejercicio de la estético-política. No solamente el temor a la sensualidad y a la condición femenina, también el temor al pueblo y a los efectos democratizadores está presente en las tensiones corporales de la época. El uso alegórico del cuerpo femenino resume las tensiones en torno de los conflictos instaurados por la biopolítica: la raza, las clases, los sexos, aparecen todos feminizados en los desnudos. (p. 30)

De este modo, se hace visible cómo el uso estratégico de ciertos elementos estéticos ayuda a asentar la noción de estilo de vida, y con ello, los usos posibles del cuerpo, las direcciones del deseo. Las representaciones que se ofrecen de la vida saludable tienen un fundamento estético claramente orientado a la consecución de ciertas experiencias de lo femenino y lo masculino. Piénsese en los trabajos tempranos de Pedro Nel Gómez, el dolor masculino en Santiago Martínez Delgado y la progresiva configuración de los roles sociales mediante el humor, como en las primeras historietas de prensa de Adolfo Samper, la mediática acogida de la Negra Nieves, de Consuelo Lago o las obras de Blanca Sinisterra o Ignacio Gómez Jaramillo.

La aceleración de la masculinidad y la feminidad en los discursos científicos

En 1920 surge uno de los mayores debates nacionales, el cual va a articular múltiples discursos hegemónicos que encontraron su renovación en las publicaciones científicas de la época. El debate sobre la *degeneración de la raza colombiana* llegó a su punto máximo cuando, impulsado por el psiquiatra y político conservador boyacense Miguel Jiménez López, publica una serie de libros que argumentan la inferioridad del trópico y la inviabilidad de la mujer como sujeto activo. Surge la necesidad institucional de afrontar la migración de ciudadanos “superiores”. A la fecha, al país solo ingresaban olas de venezolanos y sirios, y muy pocos europeos que embarazaran y mejoraran “nuestra raza”. En este contexto, se promulga la ley de 1847, inspirada en la política migratoria del Perú, y en la que se preveía la posibilidad de importar mano de obra asiática: la idea de una inmigración japonesa, impulsada por la Sociedad de Agricultores en 1920, seguía siendo un tema polémico por la simple razón de que según los imaginarios sociales, las personas orientales podrían a lo sumo mejorar la economía, pero no nos salvarían de la decadente cultura tropical que se expandía por todas las regiones. El 21 de enero de 1929 el diario *El Espectador* publicó una entrevista al excónsul general de Colombia en el país del sol naciente, José Macía, en la que sostenía que la inmigración japonesa no convenía a nuestro país por potentes razones de costumbres e inferioridad intelectual. Con ello se suponía que el acoplamiento hombre-mujer en el marco de la nacionalidad colombiana estaba determinada a la decadencia, pues no contaba dentro de su código genético con algún rasgo de la superioridad que tanto se anhelaba.

Otro aspecto en la construcción de la diferencia sexual en Colombia tuvo lugar en ese mismo periodo, pues comenzando 1921, la revista jurídica de la Universidad Nacional publicó una serie de estudios y recomendaciones de orden práctico para la prevención del crimen. Esta prevención estaba ligada a la pubertad (la adolescencia como factor de riesgo), pues se sostenía que la *pubertad* (como concepto emergente) se distinguía de la infancia por su ignorancia maligna. Es decir, después de los 12 años, los sujetos eran proclives a la maldad y el crimen. La pubertad era ese espacio de libertad que había entre estar con la madre y luego con la esposa. Por eso, era un campo de intervención. De este modo, se refuerzan las políticas de la masculinidad con la inclusión del deporte en la escuela, a fin de que el disciplinamiento atenuara su libertad y su libido. Con respecto a la mujer adolesc ente, se decía lo siguiente:

La deshonestidad de la mujer, más que la del hombre, da cabida a prácticas antisociales. Por eso, hay que reforzar y recalcar en su conducta antes de que ella entre a la adolescencia, pues se hace menester conservar con todas nuestras fuerzas, su noble y dedicada naturaleza (1921, p. 34)

Lo interesante de esta primera mitad del siglo XX en términos de producción estética, es que el niño, salvo pocas excepciones, aparece como un apéndice del seno materno, o como figura accesorio dentro de la composición.

En ese contexto, los dibujantes que contrataban las revistas y los que diseñaban las ilustraciones eran hombres que no duraban más de un periodo administrativo y cuyo nombre no se registraba en ningún lado. Sin embargo,

este conjunto de dibujantes anónimos se encargó de representar la infancia y la adolescencia femenina del siguiente modo:

Un hecho bastante ilustrativo de estos procesos que buscaban ligar políticas educativas con políticas sexuales dentro de uno u otro marco de conocimiento, es la tesis presentada en 1936 por María Josefa Cáceres para obtener el título de institutora de la Universidad Nacional de Colombia, llamada Cáceres, tal como sostiene (Ariza, 2012) pretendía “señalar la existencia de una fuerte relación entre los caracteres anatómicos, los caracteres funcionales, las formas afectivas, intelectuales y las capacidades sociales”.

Diferencias	Caracteres anatómicos primarios	Caracteres funcionales primarios	Caracteres anatómicos secundarios	Caracteres funcionales secundarios
Mujeres	"genitales: ovarios, trompas, útero, vagina. vulva y mamas bien desarrolladas" (Cáceres, 1936:16)	"libido hacia el hombre, orgasmo sexual lento y no preciso para la fecundación, aptitud concepcional (menstruación, embarazo, parto, lactancia)" (Cáceres, 1936:16)	"predominio del desarrollo pelviano sobre el escapular [sic], sistema locomotor poco enérgico, mayor desarrollo y distribución típica de la grasa subcutánea, sistema piloso infantil y cabello largo y persistente, laringe de desarrollo infantil" (Cáceres, 1936:16)	""instinto de la maternidad y cuidado directo de la prole, mayor sensibilidad a los estímulos afectivos y menos disposición para la labor abstracta y creadora, menor aptitud para la impulsión motora activa y para la resistencia pasiva, marcha y aptitudes características y voz de timbre agudo (soprano hacia contralto) (Cáceres, 1936: 16)
Hombres	"el testículo, el epidídimo, las vesículas seminales, la próstata, el pene, el escroto, y las mamas rudimentarias" (Cáceres, 1936:15)	"libido hacia la mujer, orgasmo sexual rápido y necesario [sic] y aptitud fecundante" (Cáceres, 1936:15)	"predominio del desarrollo escapular sobre el pelviano, sistema locomotor muy enérgico, distribución típica de la grasa subcutánea, sistema piloso desarrollado y cabellos corto y caduco, laringe bien desarrollada" (Cáceres, 1936:16)	"instinto de la actuación social, menor sensibilidad a los estímulos afectivos y mayor capacidad para la abstracción mental y la creación, mayor aptitud por el impulso motor y la resistencia pasiva, marcha y aptitudes características y voz de timbre grave (bajo hacia tenor)" (Cáceres, 1936:16)

Fuente: Ariza (2012, p. 28)

En esta confluencia de hechos aparece el debate sobre la educación mixta. Si bien se comenzaba a entender al sujeto adolescente como la entrada en el circuito sexuado de la interacción, lo importante era controlar dicho periodo. En ese sentido, los detractores de que la educación fuera mixta vieron reforzada su creencia en las conclusiones que aportó al debate el Primer Congreso Médico en Colombia (1928), y en el que se concluyó que la igualdad de los sexos, si es cuantitativa no es cualitativa: a saber, cada uno tiene características que no se deben perder por medio de la educación. A esto se le anexó la encíclica papal *Divinis Illus Magistri*, en la que sostenía que la única institución legítima en la que hombres y mujeres se pueden relacionar es la familia. Es entonces que los discursos hegemónicos se articulan en un régimen de verdad técnico-teológico que disuade a la mayoría de la población. Por otro lado, los argumentos que

apoyaban la educación mixta se centraron en una serie de estudios científicos que sostenían que la sobreexposición de un individuo a su mismo sexo podía recalar en conductas homosexuales. En el campo de la estética, cabe resaltar que, para mayor difusión de dichos argumentos, se comenzaron a hacer ilustraciones para resaltar uno u otro posicionamiento. De esta forma, la imagen permitió sintetizar y movilizar ciertos imaginarios del cuerpo en la sociedad que se veían respaldados por discursos aparentemente rigurosos. Esta alianza entre la ilustración y la caricatura y el desarrollo científico ayudó a consolidar los roles de género en cuanto el discurso académico legitimaba la imagen, y con ello, la percepción de las representaciones estéticas de la diferencia sexual se iba asentando con mayor solvencia.

Construcción bibliográfica e iconográfica de la feminidad

Las prácticas políticas y estéticas del capitalismo industrial y su influencia sobre las nuevas experiencias de la feminidad y la masculinidad entraron en confrontación directa con las prácticas religiosas vigentes. De esa tensión y antagonismo latente surgieron un conjunto de textos que buscaban reapropiarse del sentido del cuerpo y de sus usos posibles dentro y desde el lenguaje. Por ello, se comenzaron a publicar una serie de cartillas pedagógicas que buscaban atenuar la aceleración de la feminidad y reterritorializar la posición discursiva de la mujer, pues representaba una impugnación al orden natural de la diferencia sexual. El cardenal Gibbons, por ejemplo, publicó en el periódico *La Patria* de Cartagena, varios artículos en los que exhortaba a las mujeres a corresponder a su naturaleza:

Sois reinas del imperio doméstico, no manches vuestra pureza con las inmundicias de la lucha política, ningún hombre, ninguna mujer, pueden gobernar correctamente dos reinos. Que es bastante el reino doméstico. Gobernad vuestra casa y vuestros hijos y no penséis en política. Si queréis gobernar dos reinos, los perderéis ambos. Si dividís vuestro tiempo entre los asuntos domésticos y los negocios públicos, encontrareis el desastre de vuestras casas. Limitaos a vuestros hogares, de los cuales sois dueñas y guardianas. Cada una de vosotras tiene una misión especial recibida de Dios, y es preciso que os consagréis a cumplir ese deber. La mujer es superior al hombre, a los sacerdotes, a los obispos, y en sus manos está el desarrollar los más altos ideales que son los de las madres, las hijas, las hermanas. Para que haya luz en el mundo, conservad ardiente la llama de vuestra fe y no penséis en vanidades ni en luchas estériles. (AHC. *La Patria*, Cartagena, 6 de nov. de 1923)

En el mismo periódico se publicaría, el siguiente año, un decálogo en el que se crea un modelo especial del tipo de esposa ideal que debería existir en los hogares cartageneros y que tuvo mucha influencia a la hora de asimilar la aceleración femenina dentro del resto del país y su progresiva representación estética:

Decálogo de la esposa

- I. Ama a tu esposo más que a cualquier otra cosa en el mundo, y a tu prójimo lo mejor que puedas; pero acuérdate que la casa es de tu esposo y no del prójimo.
- II. Trata a tu esposo como si él fuera un huésped de consideración y como un precioso amigo; no como una amiga a quien uno le cuenta las pequeñas contrariedades.
- III. Prepara para tu esposo una casa ordenada y un semblante risueño; pero no te des quites si algunas veces él no se da cuenta de ello.
- IV. No le pidas lo imposible para tu casa; pídele, si es que puede, una casa alegre y un poco de espacio para los niños.
- V. Que tus hijos estén siempre ordenados y limpios; que tú estés siempre limpia y aseada como ellos; que él sonría viendo a sus amados y piense en vosotros cuando esté lejos.
- VI. Acuérdate que te casaste con él para la buena y la mala suerte. Si todos lo abandonaran, tú debieras poner todavía tu vida en sus manos.
- VII. Si tu esposo tiene todavía a su mamá, acuérdate que nunca llegarás a ser demasiado buena con ella, que le ha protegido desde niño en sus brazos.
- VIII. No pidas a la vida lo que nunca le ha dado a nadie. Y si eres útil puedes ser feliz.
- IX. Si las penas llegan, no te acobardes, no te desespere; lo bueno vuelve. Ten fe en tu esposo; él tendrá valor para los dos.
- X. Si él se aleja de ti espérate. Si tarda en volver, espéralo. Aun cuando te abandonara, espéralo; porque tú no eres solamente su esposa, sino también la honra de su nombre, y él volverá un día, y te bendecirá.

(AHC. *La Patria*, 16 de diciembre de 1924)

Hay, a saber, otro tipo de publicaciones periódicas que tenían como objetivo poblacional otras formas de feminidad, y cuyo propósito era construir la diferencia sexual a partir de las nuevas configuraciones estéticas que estaban atravesando los cuerpos en la primera mitad del siglo XX. Ya desde finales del siglo XIX, con la publicación de la *Biblioteca de señoritas*, surgió en el circuito editorial colombiano una serie de textos literarios relacionados con la mujer y sus intereses. De este modo, comenzaron a circular textos eróticos y otros más ambiciosos en los que se narraba la vida de la mujer en primera persona, pero firmados por lo general con seudónimos masculinos. Ahora bien, con la inminente modernización de la mujer, los textos que comienzan a circular tienen un tinte mucho más político en el que se explicita el origen obrero de las madres y su adhesión a estructuras de trabajo mucho más concretas. En 1938, por ejemplo, apareció uno de los textos más acogidos y de mayor interés académico para analizar las relaciones entre los discursos emergentes marxistas en el país y la relación que se establece entre las esferas pública y privada. De este modo, se publica *La cartilla del hogar, modelo obrero* por iniciativa de mujeres obreras con el auspicio de la Alcaldía de Bogotá y que tenía dentro de sus ilustraciones mujeres felices y hombres anónimos. Los dibujos eran realmente básicos, pues no había un propósito estético, a menos no directo, sino que se concentraba en la producción espacial y económica de los cuerpos.

Dentro de este texto se establece, de forma pormenorizada, la manera en que debe ser entendido el matrimonio, los cuidados del jardín e, incluso, viene con un menú para alimentar a los obreros de la casa con el número de calorías indicado. Sin embargo, ya en 1933, la *Revista de Salud y Sanidad* publica cartillas en las que establece una relación directa entre la tifoidea y la desobediencia de los niños. El dispositivo higienista crea grupos móviles de enfermería, para enseñar sobre los cuidados básicos y como los deben ejecutar otras mujeres. Internalizar el sistema de vigilancia clínica en el hogar. También habla sobre la incapacidad de los niños de transitar por las calles y cómo la mujer es la herramienta de enlace de ellos para su movilidad. La mujer mueve a la sociedad y no es una espectadora. Lo interesante de esto es que, en la producción de imagen y los procesos de sexuación estética y científica, la figura del hombre se disuelve por completo, haciendo creer y parecer que la construcción identitaria, la modelación del cuerpo y las prácticas biopolíticas no tuvieron mayor repercusión en él. Esta invisibilización premeditada puede ser categorizada bajo el carácter fantasmal de la masculinidad. Es decir, un estar presente sin estar presente, un estar a la distancia, pero un estar en todo caso.

En 1940, la *Revista de Salud y Sanidad* comienza a elaborar otro tipo de asociaciones clínicas, sociales y estéticas, y una de ellas es la política de la proximidad mediante la sexuación de la saliva. Se sostuvo a partir de publicidad y la escuela que el beso llevaba bacterias de transmisión de enfermedades que podían llegar a matar a una persona. Una de las recomendaciones principales era la siguiente:

Evítese a las mujeres que se saludan o se despiden de beso en la mejilla, no permita que pongan sus labios a la ligera sobre su bebé y por sobre todas las cosas, dificulte que los adolescentes se besen en la calle, porque de ello depende que no se propaguen estos malos hábitos dentro de la sociedad bogotana. (*Revista de Salud y Sanidad*, 1940, p. 34)

Entonces, el beso se suscribía exclusivamente a la familia, pero entre menos visible fuera tanto mejor. Evidenciado esto, no es descabellado pensar en la influencia que tuvieron los discursos económicos y religiosos en la construcción de un discurso científico. Por lo tanto, la construcción sexual de la diferencia se llevó a cabo mediante tres registros que se han venido nombrando y ejemplificando, a saber, el régimen farmacéutico que ayudó a la aceleración de la feminidad y su entrada como cuerpo activo a la producción de capital, otro es el régimen estético, por el cual los cuerpos fueron representados en relación con su salud y su posicionamiento dentro de la economía, y otro político en el que se materializó la hegemonía y por el que se promulgaron leyes que vieron la necesidad de adaptarse a los desarrollos industriales y científicos. Estos tres registros no siempre se acoplaron para modelar de forma unificada la diferencia sexual, sino que se crearon tensiones constantes que se evidenciaron en las prácticas específicas y ello se refleja en la producción editorial que hubo en el periodo de 1910 a 1940 y que se siguió disputando luego la neurología a partir de la década de 1970.

Entonces, se puede decir que la intervención sobre el cuerpo en Colombia a partir de los dispositivos estéticos permitió la elaboración de una estética política de la diferencia sexual, lo cual quiere decir que en lo concerniente al cuerpo y la sexualidad en Colombia, toda estética es política, y que las formas en las que emerge la experiencia de la feminidad y la masculinidad están orientadas por estrategias muy concretas, tales como las que se planificaron desde la salud, la cosmética o farmacéutica y la política-pedagógica y que consolidaron una forma de sentir, consumir e incluso de moverse. Con esto se quiere decir que los discursos que se encargaron de planificar y administrar la diferencia sexual se vieron dinamizados por los recursos estéticos de cada época. De este modo, la publicidad, la propaganda y la cartilla ilustrada, entre otros recursos, consolidaron un dispositivo estético que posibilitó y difundió ciertas experiencias del cuerpo en relación con su género.

Referencias

- Ariza, V. (2012). *Atar a la sociedad: adolescencia, riesgo y población en la primera mitad del siglo XX*. (Tesis de grado), Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Cáceres, M. J. (1936). *La adolescente femenina en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia.
- Carrillo, H. (2005). *La noche es joven: la sexualidad en México en la era del sida*. Océano
- Cartilla del hogar*. (1938). Archivos de la Biblioteca Nacional de Colombia.
- Castro Gómez, C. (2009). *Tejidos oníricos*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Concha, J. (1918). *Libro azul*. The Library of Congress.
- Cromos*. (1921). Revista Semanal Ilustrada. Archivos de la Biblioteca Nacional de Colombia, y Biblioteca Luis Ángel Arango. Sin título en el registro - sin autor fichado - vol. 4. # 15, p. 34
- Jiménez López, M-. (1920). *Degeneración de la raza colombiana*.
- La Patria. (1923). 6 de noviembre. Sin registro oficial - vol. 43. #32, p. 48.
- Periódico el Tiempo*. (1932). Archivos de la Biblioteca Nacional de Colombia. Cosas del común. autor: editorial El Tiempo, vol. 54, p. 78.
- Revista Jurídica de la Universidad Nacional*. (1921). Archivos de la Biblioteca Nacional de Colombia.
- Revista de Salud y Sanidad*. (1940). Archivos de la Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.
- Vampa, C. (2013). *El arte colombiano a través de la prensa bogotana de 1910 a principios de 1941*, Bogotá. Ministerio de Cultura; Universidad de los Andes.

Ser “verdaderamente mujer” para ser mujer⁵⁸

Atzin Batres Gaytán⁵⁹

A Montse, a mamá Chuchita, a mi mamá, a Almis, a Eli, a mis amigas. A nosotras.

Introducción

Ya no se sabe a ciencia cierta si aún existen mujeres, si existirán siempre, si hay que de-searlo o no.

(De Beauvoir, 1999, p. 15)

¿Cómo debemos ser las mujeres para ser verdaderas mujeres? ¿Hay un sentimiento, un rol, una forma de comportarse que lo determine? “En primer lugar, ¿qué es una mujer?”

(Beauvoir, 1999, p. 15).

“Todo el mundo está de acuerdo en reconocer que en la especie humana hay hembras; [...] y, sin embargo, se nos dice que “la feminidad está en peligro”; se nos exhorta: “Sed mujeres, seguid siendo mujeres, convertíos en mujeres”. Así, pues, todo ser humano hembra no es necesariamente una mujer; tiene que participar de esa realidad misteriosa y amenazada que es la feminidad. (Beauvoir, 1999, p. 15)

Por medio de este texto propongo una lectura crítica, feminista y latinoamericana de la disidencia de género, haciendo particular énfasis en las contradicciones lógicas que hay entre el abolicionismo del género y la transición de género.

Es fundamental señalar de dónde quiero partir: la teoría *cuir* no es la única alternativa para disentir con el género; es la hegemónica en el discurso progre, blanco y rico de la posmodernidad, y por ello se pretende presentarla como el deber (y único) ser para poder rechazar al género en tanto impuesto. No obstante, es imprescindible no restringir la manifestación de la disidencia de género al acto de la transición de género y como, con cualquier pronunciamiento político, es necesario discutirlo y discutir sus implicaciones.

El debate que propongo es sobre la conceptualización y teorización de las disidencias de género, pues una discusión teórica, abstrae y generaliza, crea y refuta sujetos políticos ideales, no concretos, además de ser la ideología de la que se nutren las decisiones individuales, y nuestra coincidencia con uno u otro pronunciamiento se supedita a cómo se configura el mundo para nosotras, en cuanto a *raza, género y clase*. Desde de ahí resulta más claro que pueden existir, y existen, otras teorías llevadas a la praxis de las disidencias de género, que no son la teoría *cuir*, y que además, son lógicamente incompatibles con esta. Negarlo y cerrar el debate juzgando a la Otra de transfoba revela que es

58 Artículo derivado de la ponencia originalmente titulada *De la misoginia liberal y su temor a la radicalidad. Un acercamiento a la irreconciliabilidad de las teorías del feminismo radical y lo trans*, presentada en el IX Congreso Internacional El Cuerpo en el Siglo XXI. Aproximaciones heterodoxas desde América Latina

59 Estudiante de la Licenciatura de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

inexistente la siquiera intención de diálogo, y es pedirnos que aceptemos lo cuir sin cuestionar ni dudar y que seamos otra vez lo Otro, lo que existe como no-Yo, como contraposición al sujeto de la norma.

En un escenario político en el que se homologa la tolerancia, el respeto y la inclusión con lo *bueno* y lo deseable, como línea unívoca de progreso, se tilda el discurso abolicionista de odio y exclusión y se cierra el debate desde su mismo inicio, desacreditando a la interlocutora. No hay debate de ideas, porque lo que diga, no importa qué, será *malo*. Žižek (2010) menciona que esta es una de las estrategias para despolitizar y callar el debate político: desacreditar al interlocutor. Por lo tanto, el principio del debate político es tener derecho a la voz y que esta sea reconocida como legítima.

Argumentar que las cosas son así y que, de no aceptarlo, se es transfóbica, es, además, una trampa retórica, no un argumento; puesto que la fórmula exige aceptar la primera o lo segunda premisa. O no lo acepto y entonces soy transfóbica o no quiero ser transfóbica y entonces tengo que aceptar que “es así”. Es recurrir a la falacia, presentando un falso dilema y una apelación a la emotividad.

Más formas de existir

La disidencia de género, si bien es un debate actual, no es nuevo, pues se ha presentado una infinidad de caminos para lidiar y romper con el orden que el género establece. Y esa infinidad de formas, esos discursos de *lo Otro*, también son dignos de tener voz para nombrarse desde el Yo y proclamarse sujeto político, debatir y argumentar.

Uno de estos pronunciamientos, primero a lo trans y al abolicionismo, es el de la comunidad muxe, al sur de México. Las muxes nacen hombres y luego desempeñan funciones tradicionalmente femeninas, visten ropa tradicionalmente femenina e indígena zapoteca y se relacionan sexo-afectivamente con hombres.

Es necesario visibilizar que existe toda otra línea crítica del género que no puede ser enmarcada bajo las premisas de lo cuir, pues la lectura necesariamente trans que se les da a Otras formas de disidencia de género plantea una colonización ideológica y cultural de la concepción del género mismo y de cómo disentir con él. Aunque haya quienes han descubierto en lo cuir formas de ejercer su sexualidad y accionar políticamente, hecho que puede encontrar razón en que es de esa manera, configurándose bajo las pautas de lo hegemónico, que se te presta voz, tienen claro que no es igual.

Amaranta Gómez Regalado, que es muxe, se identifica como trans, pero sobre lo LGBTI+, pide que se le nombre +LGBTI+ por reivindicación histórica. Porque antes de la conceptualización de lo LGBTI+, y hoy, al unísono de esto, existen más formas de conceptualizar y vivir el género. Es necesario nombrarles y reconocerles como sujeto político, como el Yo que se enuncia, y no como eso que es Lo Otro, el no-sujeto, las “comunidades no blancas” (Butler, 2002, p. 61).

Tienen principios diferentes, por lo que lo muxe no puede ser leído desde lo trans sin que ello implique anular parte de su interpretación y representa-

ción del sexo, el género y la sexualidad. El ser muxe es un tercer género. En el Istmo de Tehuantepec hay hombres, mujeres y muxes (Synowiec, 2018, párr. 3) y no tienen la pretensión de nombrarse mujeres, sino muxes. “Si me dieran la oportunidad de volver a nacer y pudiera escoger nacer mujer o muxe, escogería ser muxe”, dice Darina (citada en IDB, s. f., párr. 13). Nombrar trans a lo muxe es borrar lo muxe, es colonizarlo, vaciarlo de contenido y no reconocer que además de ser atravesadas por el género, las muxes son racializadas.

Lo trans y el abolicionismo de género

Los roces que existen entre lo trans y el abolicionismo de género y la razón por la que sostengo que son radicalmente irreconciliables es justo eso: que su planteamiento, de raíz, lo es. Para el feminismo radical (de raíz), el género es un mecanismo de opresión construido socialmente, que se fundamenta en la diferencia sexual entre hombres y mujeres; son las interpretaciones y representaciones que se le asignan al cuerpo biológico en lo social. De la diferencia sexual se infiere injustificadamente la naturalidad de la diferencia social y ella se perpetúa con el género como mecanismo.

De Lauretis “considera el género como una tecnología con la función (que lo define) de *construir*⁶⁰ individuos concretos como varones o como mujeres” (parafraseada por Pons Rabasa y Garosi, 2016, p. 317). En cambio, en la conceptualización de la teoría cuir, tanto género como sexo son construcciones sociales, y se hace uso de ambas categorías de manera indistinta, refiriéndose a ello como la “correspondencia” sexo-genérica. Es necesario que profundicemos en la importancia de conceptualizar al género y al sexo como categorías diferentes y cuáles son las razones que presentan tanto la teoría cuir como el abolicionismo para decidir hacerlo o no.

El sexo como categoría de análisis

La teorización cuir se opone a reconocer al sexo como categoría de análisis de la diferencia en la dimensión física. Al respecto, Monique Wittig, dice que

No hay ningún sexo. Solo hay un sexo que es oprimido y otro que oprime. Es la opresión la que crea el sexo, y no al revés. Lo contrario vendría a decir que es el sexo lo que crea la opresión, o decir que la causa (el origen) de la opresión debe encontrarse en el sexo mismo, en una división natural de los sexos que preexistiría a (o que existiría fuera de) la sociedad. (2006, p. 22)

Y que se rehúsa a aceptar la enseñanza de “que antes de cualquier pensamiento, de cualquier orden social, hay ‘sexos’ que son ‘naturalmente’, ‘biológicamente’, ‘hormonalmente’ o ‘genéticamente’ diferentes y que esta diferencia tiene consecuencias sociológicas” (Wittig, 2006, p. 25). Sin embargo, no explicita por qué propone que, de esas premisas, la diferencia biológica, hormonal, genética, se puede concluir “que esta diferencia tiene consecuencias sociológicas”.

Parte del problema dialéctico y epistémico con la exposición de Monique

60 Las cursivas son mías.

Wittig, y de la teoría cuir en general, es que el rechazo a la diferenciación de lo físico y lo social como categorías de análisis provoca falacias y errores de conceptualización que obstaculizan el debate. Esto porque las preguntas ontológicas que surgen de la vivencia a través del cuerpo tienen que ver con las distintas formas en que este se configura. Su configuración en lo social no es idéntica y no debe confundirse con su configuración física. Aunque ambas se alimenten y se interrelacionen, la correlación no implica causalidad. Es decir, que la relación entre lo físico y lo social no implica que sea lo físico por sí mismo lo que manifieste consecuencias sociológicas. Y es un error, “tanto teórico como político...” (Žižek, 2010, p. 20), no diferenciar entre el sexo como materialidad y el género como social (algo construido, interpretado y representado), pues se cae en la falacia de equívoco al inferir que de la diferencia biológica se sigue la diferencia social, dada la polisemia de lo sexo-genérico, naturalizando y presentando como inamovible la diferencia social y política en tanto opresión. “La mujer, como el hombre, es su cuerpo: pero su cuerpo es algo distinto de ella misma” (Beauvoir, 1999, p. 40).

Cuando Monique Wittig afirma que “la categoría de sexo es la categoría que establece como ‘natural’ la relación que está en la base de la sociedad” (2006, p. 26), lo establece como hecho, pero no argumenta. De modo que, o bien oculta las premisas que la llevaron a esa conclusión, o tal vez no las hay y entonces solo es un conjunto de aseveraciones, pero no un argumento. Y al escribir que “la categoría de sexo es el producto de la sociedad heterosexual que impone a las mujeres la obligación absoluta de reproducir ‘la especie’” (Wittig, 2006, p. 26) cae en una anfibología, pues por la ambigüedad de la afirmación se puede deducir tanto que es el sexo por sí mismo el que impone a las mujeres la obligación de reproducir la especie como que es la “sociedad heterosexual” quien lo impone. Dice que la dominación enseña “que antes de cualquier pensamiento, de cualquier sociedad, hay ‘sexos’ (dos categorías innatas de individuos) con una diferencia constitutiva, una diferencia que tiene consecuencias ontológicas” (Wittig, 2006, p. 26).

Cuando hablamos de que el sexo existe como realidad material, lo decimos de la misma forma en que hablamos de que *hay* piernas y brazos, de que hay manos y ojos; que es una generalidad de la construcción fisiológica humana, pues. Y que, tal cual, la forma en que se vivencia a través del cuerpo, implica la posibilidad de hacer preguntas ontológicas diferentes, más qué inicuo afirmar que el sexo tiene *consecuencias ontológicas*.

Pero, lo que creemos que es una percepción directa y física, no es más que una construcción sofisticada y mítica, una “formación imaginaria” que reinterpreta rasgos físicos (en sí mismos tan naturales como cualquier otro, pero marcados por el sistema social) por medio de la red de relaciones con que se los percibe. (Ellas son vistas como negras, por eso son negras; ellas son vistas como *mujeres*, por eso son mujeres. No obstante, antes de que sean vistas de esa manera, ellas tuvieron que ser hechas de esa manera). (Wittig, 2006, p. 34)

A pesar de que admite la existencia de los rasgos físicos en tanto materialidad, el que de ellos infiera una consecuencia social, vuelve a deberse a una argumentación falaz. Juega con las acepciones de la palabra *percepción*, al proponer que “no es más que una construcción sofisticada y mítica” lo que creemos “una percepción directa y física”, pues se refiere, a la vez, al percibir como observar, observar directamente la materialidad, y al percibir como interpretar, según la propia subjetividad, lo captado por los sentidos, lo observado. Lo mismo hace cuando dice que “ellas son vistas como *negras*, por eso *son negras*”, pues manipula la polisemia de *ser*, que se refiere a la vez a que ellas *son negras*, en tanto afirmación del atributo, que ellas *son negras*, en tanto ser como devenir de esta forma y que ellas son negras como ser así en absoluto, ser como haber y existir así. También hay un equívoco en el ser *vistas* como negras, pues puede que sean vistas como observadas o vistas como interpretadas de esa forma. Además de tomar la causa por la consecuencia al sostener que el que sean *vistas negras* es lo que las *hace ser* negras.

La interpretación que se hace de lo observado, claro que existe, pero es ideológica, es un aspecto social, que el rasgo físico no implica por sí mismo. El cómo eres tratada, el cómo se te vivencie, cómo eres *vista* en función de tu cuerpo es la respuesta social al cuerpo físico.

La siguiente analogía hace aún más evidente que su argumentación es falaz.

La categoría de sexo es una categoría que determina la esclavitud de las mujeres, y actúa de forma muy precisa por medio de una operación de reducción, como en el caso de los esclavos negros, tomando una parte por el todo, una parte (el color, el sexo) por la cual tiene que pasar todo un grupo humano como a través de un filtro. (Wittig, 2006, p. 28)

El color es el fundamento de la opresión (como el sexo), pero el color en sí mismo es nada más que un carácter biológico de la materialidad del cuerpo. No se puede destruir el color como se planea (y tampoco se puede) destruir el sexo, al menos no sin mutilación corporal; lo eliminable son las interpretaciones y significaciones sociales creadas y atribuidas al sexo y al color. Pero ni al color ni al sexo le es intrínseca la esclavitud y la opresión.

La similitud en cómo se pretende implantar la violencia en el cuerpo físico para naturalizarla y perpetuarla es también exhibida por Simone de Beauvoir (1999), quien escribe que

Hay profundas analogías entre la situación de las mujeres y la de los negros: unas y otros se emancipan hoy de un mismo paternalismo, y la, en otros tiempos, casta de amos quiere mantenerlos en “su lugar”, es decir, *en el lugar que ha elegido para ellos*⁶¹; en ambos casos, se deshace en elogios más o menos sinceros sobre las virtudes del “buen negro” de alma inconsciente, pueril, reidora, del negro resignado y de la mujer “verdaderamente mujer”, es decir, frívola, pueril, irresponsable: la mujer sometida al hombre.

61 Las cursivas son mías.

En ambos casos, extrae argumentos del estado de hecho que *ha creado*⁶². Conocida es la ocurrencia de Bernard Shaw: “El norteamericano blanco— dice en sustancia— relega al negro a la condición de limpiabotas, y de ello deduce que solo sirve para limpiar las botas”. Se tropieza con este círculo vicioso en todas las circunstancias análogas: cuando un individuo o grupo de individuos es mantenido en situación de inferioridad, el hecho es que es inferior; pero sería preciso entenderse sobre el alcance de la palabra *ser*; la mala fe consiste en darle un valor sustancial cuando tiene el sentido dinámico hegeliano: *ser* es haber devenido, es haber sido hecho tal y como uno se manifiesta; sí, las mujeres, en conjunto, *son* hoy inferiores a los hombres, es decir que su situación les ofrece menos posibilidades: el problema consiste en saber si semejante estado de cosas debe perpetuarse. (p. 26)

Sí, las mujeres, en conjunto, *somos* hoy femeninas, es decir que llevamos el cabello largo, vestimos falda, nos maquillamos...: “el problema consiste en saber si semejante estado de cosas debe perpetuarse” y debe ser la esencia, inmutable y definitoria, de las mujeres.

La abolición del género

El feminismo radical exige que el género y el sexo sean dos categorías de análisis diferentes. Conceptualiza al sexo como una realidad material, biológica y que se refiere únicamente a los caracteres sexuales (genitales, hormonas, cromosomas ...) que nos definen como seres humanos hembras o machos. El sexo no implica o determina ni identidad ni comportamiento.

Se propone la abolición del género porque es una construcción social empleada como mecanismo de opresión hacia las mujeres. El género puede abolirse porque, al ser social y construido, es falso y eliminable, destruible, deconstruible o reconstruible.

Esta propuesta epistemológica es diferente a conceptualizar, y luego politizar el género simplemente como un conjunto de características identitarias e intrínsecas a cierto cuerpo sexuado.

Siendo el cuerpo el instrumento de nuestro asidero en el mundo, este se presenta de manera muy distinta *según que sea asido de un modo u otro*. Por esa razón los hemos estudiado tan extensamente; constituyen una de las claves que permiten comprender a la mujer. *Pero lo que rechazamos es la idea de que constituyan para ella un destino petrificado* [la feminidad]. No bastan para definir una jerarquía de los sexos; no explican por qué la mujer es lo Otro; no *la condenan a conservar eternamente ese papel subordinado*. (Beauvoir, 1999, p. 43)⁶³

Así, una de las razones de incompatibilidad epistemológica, metodológica y ontológica entre el abolicionismo de género y lo cuir es que hacen una conceptualización y politización diferente de sus categorías de análisis. No obstante, la razón por la cual sostengo que son no solo incompatibles sino irreconciliables es que lo son lógicamente: tienen premisas contradictorias.

⁶² Las cursivas son mías.

⁶³ Las cursivas son mías.

Irreconciliabilidad

Para tener un argumento necesitamos premisas y una conclusión que se siga lógicamente de ellas. Puede ser que parezca que así es, pero en realidad la consecuencia no es lógica o las premisas no necesariamente implican llegar a esa conclusión, entonces tenemos una falacia, no un argumento.

Una de ellas es la proposición de “Si Dios puede hacerlo todo, ¿podría hacer una piedra tan pesada que ni él mismo fuera capaz de levantarla?”. Si respondemos que sí, estaríamos equivocadas, pues si puede hacerlo todo, entonces puede levantar la piedra. Si respondemos que no, también estaríamos equivocadas, porque si puede hacerlo todo, entonces puede hacer la piedra.

No hay respuesta, porque la construcción misma del argumento es incorrecta, el argumento es falaz, no se puede llegar a una conclusión lógica de él y no se puede porque sus premisas se contradicen. O Dios lo puede todo o no lo puede todo, pero no ambas al mismo tiempo.

De la misma forma, no pueden ser enunciadas juntas las premisas de lo cuir y del abolicionismo y concluir algo de ello: porque se contradicen.

No pueden conciliar teóricamente porque aceptar la transición de género implica:

1. Aceptar (la necesidad de) el género.
2. Que al sexo biológico le corresponde, intrínsecamente, un género
3. Uno en específico) y reconocerse como el opuesto
4. El género es dicotómico) requiere un tránsito, un rompimiento (o solo acomodo, más bien) con el orden ya dado
5. El orden ya está dado, o sea que es inamovible y azaroso).
6. Hay un deber ser (que lo identifica y define) para cada género.
7. Que el género funciona (¿para quién?) y solo hay que adaptarlo, flexibilizarlo, fluirlo y/o elegirlo.
8. Una reivindicación del género (de la feminidad, sobre todo) desde una postura de poder y opresión (haber sido socializado varón) donde la posición de oprimida la seguimos ocupando nosotras.

No se puede coincidir lógicamente ni sostener ambas teorías a la vez porque hacerlo es contradictorio. Tampoco se puede siquiera aceptar las premisas de ambas a la vez, porque de hacerlo, se viola el principio de no contradicción, por el que algo no puede ser y no ser al mismo tiempo.

Regresando al ejemplo de antes, las premisas mismas presentarían también violaciones al principio de no contradicción.

Dios puede hacerlo todo, pero Dios no puede hacer una piedra tan pesada que ni él mismo sea capaz de levantarla. Si no puede levantarla, entonces no puede hacer todo. Y si puede levantarla, entonces tampoco puede hacer todo porque no pudo hacer que la piedra fuera tan pesada que ni él mismo pudiera levantarla. Entonces no puede hacerlo todo y, entonces, una de las dos premi-

sas es falsa: o puede hacerlo todo o no puede hacerlo todo, no es posible que pueda y no pueda a la vez.

Así, no se puede abolir y no abolir el género a la vez y en el mismo sentido. Y si se acepta y se reivindica el género, entonces no se abole. Y si se abole, entonces no se reivindica.

Lo transgénero no puede sostener el abolicionismo porque eso contradiría sus propias premisas. El abolicionismo no puede sostener lo transgénero porque eso contradiría sus propias premisas. Lo transgénero no puede aceptarlo, además, porque eso lo borraría, aboliría sus máximas, el mecanismo que le es elemental: el género. Por definición, abolir el género implicaría abolir lo transgénero. Y el feminismo radical no está dispuesto a sostener lo transgénero, además, porque si el género, así como existe, funciona y es inamovible, entonces es una condena perpetua. Conlleva una necesidad de vivir el género que se supone corresponde al sexo con el que nació o una necesidad de transitar.

Aceptar el género como natural o aceptar que hay una tendencia natural a él, que es un sentimiento o una esencia, que es intrínseco al cuerpo biológico, al sexo, es aceptar la eternidad de la condena. Si hay algo intrínseco al sexo, si hay algo natural, inamovible, una esencia en el ser mujer, y eso es la feminidad, entonces estamos eternamente condenadas a ello. No es más que la afirmación del orden como dado y de la propia superioridad: Él puede elegir libremente performar lo que a las otras se les impone para perpetuar la opresión patriarcal.

“‘El eterno femenino’ es homólogo del ‘alma negra’ y del ‘carácter judío’” (Beauvoir, 1999, p. 25) y “rechazar las nociones de eterno femenino, de alma negra, de carácter judío, no es negar que haya hoy judíos, negros, mujeres” (Beauvoir, 1999, p. 16), sino negar que a los judíos les sea innato el “carácter judío”, negar que a los negros les sea innata el “alma negra” y que a las mujeres nos sea innato el “eterno femenino”, nociones que se nutren de las características que el opresor ha considerado virtuosas en nosotras y a las que nos reduce.

Y es que al hombre le resulta difícil calibrar la extrema importancia de las discriminaciones sociales que desde fuera parecen insignificantes y cuyas repercusiones morales e intelectuales son tan profundas en la mujer que pueden parecer tener sus fuentes en una naturaleza originaria. (Beauvoir, 1999, p. 28)

Les resulta también difícil calibrar la importancia de las implicaciones de una teoría que perpetúa nuestro devenir actual y lo naturaliza y eterniza; una teoría que exige a las mujeres ser lo otro, el no-sujeto. Exige que quienes no sean trans, se definan cis, que acepten que hay concordancia entre su sexo y su género. Si en las personas trans no hay concordancia “original” entre género y sexo, presumiblemente en las personas cis hay una alineación entre el género que deberían desempeñar y su sexo.

Esto también *borra al sujeto político del feminismo*, pues ¿qué es ser mujer?, ¿cómo definir a las mujeres? Si se hace a través del género, entonces eso nos determina y no se puede cambiar y entonces, ¿cómo para qué el feminismo? ¿Cuál es la razón de la opresión y cómo se combate?

Yo no estoy conforme con “mi” género, con que vivir en el cuerpo en el que vivo me someta a sentirme, actuar o ser de *determinada manera*. El vivir

incómoda e inconforme en mi cuerpo no cambiaría al hormonarme, dejar de usar vestido, cortarme el cabello o mutilarme porque lo que me hace sentir incómoda e inconforme es el género por sí mismo, no mi cuerpo. El género es la imposición de cómo debería actuar por vivir en el cuerpo en que vivo. El género es una categoría de análisis de cómo se expresa la desigualdad sexual en lo social, no una esencia definitoria de mujer u hombre. Y no estoy dispuesta a aceptarla como tal.

Identificarnos y querer definirnros por nuestra opresión, nos reduce a nuestra opresión.

¿Qué es ser mujer? La mujer es la hembra humana.

Noe Gall y Eduardo Mattio (2017) lo rechazan, sosteniendo que “tal estrategia hace prácticamente imposible articular las diferencias de las mujeres en plural respecto del universal Mujer” (p. 3). Pero la universalización de la categoría *Mujer* no pretende tomar la parte *mujer* como el todo de *las mujeres*, sino nombrar *mujer* como calificativo del sujeto que tiene las características universales comunes a todo sujeto que es *mujer*. Es decir, *Mujer* es un sujeto político ideal, definido por las características universales de *las mujeres*: el sexo.

¿Qué es universalizable para *las mujeres* si no el sexo?

Esas características se interseccionan con otras características de las mujeres en plural y como sujetos concretos, lo que hace la pluralidad y multiplicidad de las mujeres como colectivo.

De la disforia

lesbiana es el único concepto que conozco que está más allá de las categorías de sexo (mujer y hombre), pues el sujeto designado (lesbiana) *no es* una mujer ni económicamente, ni políticamente, ni ideológicamente. Lo que constituye a una mujer es una relación social específica con un hombre. (Wittig, 2006, p. 43)

Monique Wittig no solo les niega a las lesbianas la calidad de mujeres, también naturaliza el devenir de lo femenino y lo perpetúa como el *deber ser* de la mujer. Y quien no lo obedece *no es* mujer. Lo cree deseable y transgresor, pues “para una mujer, querer ser un hombre significa que ha escapado a su programación inicial” (Wittig, 2006, p. 35). Como si las mujeres tuviéramos una programación inicial y querer ser hombre fuera una alternativa para escapar de ella.

Simone de Beauvoir lo niega tajantemente, diciendo, al contrario, que “la niña no envidia el falo más que como símbolo de los privilegios concedidos a los muchachos” (1999, pp. 47 y s.). El rechazo a lo que socialmente conlleva vivir en un cuerpo sexuado de mujer conduce a ubicar el “problema” en el cuerpo mismo en lugar de en la lectura social que se hace de él, provocando disforia de *género*.

No obstante, la disforia de género, por definición:

–Reconoce (necesita) la existencia del género.

- Se origina debido al deseo de afinidad (o rechazo de afinidad) hacia la feminidad o masculinidad.
- Reafirma la relación del género como esencial del sexo. Intrínseco y natural.
- Reivindica el género.
- Plantea como obligatoria la correspondencia sexo-genérica.
- Existe porque existe el género. Si no hay género, tampoco hay disforia de género.

La disforia es explicada como una enfermedad, cuya única cura aceptable, para los devotos de lo cuir, es la transición: la mutilación genital y las hormonas.

La transición de género

Pero en nuestra sociedad del riesgo asistimos a algo mucho más radical; lo opuesto a la elección forzada que menciona Lacan, esto es, esa situación en la que soy libre de elegir siempre que elija correctamente, de modo que lo único que puedo hacer es realizar el gesto vacío de pretender realizar libremente aquello que me viene impuesto. (Žižek, 2010, p. 87)

¿Cómo te atreves a ser una mujer, lesbiana y rechazar la feminidad? Si eres masculina, si te relacionas sexualmente con mujeres, entonces lo que pasa es que es tu cuerpo el que se equivoca, en “realidad” *eres* hombre. Un hombre heterosexual y masculino, como los hombres “de verdad”.

Parece imposible anular la obligatoriedad de la correspondencia. Y si se cambia de género, entonces es porque inicialmente hubo una no-correspondencia, un “error”. Y ello significa también que hay errores en el cuerpo que entonces, sumado a los ocho puntos anteriormente expuestos y que implican la aceptación de la transición de género, (9.) hay cuerpos *equivocados*.

Y al proponer la transición para “arreglar” los cuerpos “equivocados” y curar la disforia de género, se exige modificar el sexo en lo material o el género en lo social, para que haya correspondencia entre ellos y que así el cuerpo, físico y social, pueda ser leído según las reglas ya dadas (que son, esas sí, no modificables).

El discurso dominante en el campo médico construye como natural y normal la correspondencia entre cuerpo sexuado e *identidad de género*; todas las experiencias que no encajan en este esquema son definidas, de alguna forma, como patológicas, y se vuelven objeto de procesos de normalización con la finalidad de restablecer el “orden natural” entre sexo y género. Debido a la legitimidad social de la medicina se produce una verdad hegemónica sobre lo trans: por un lado, se presentan estas experiencias como un estado patológico que puede ser diagnosticado (y curado) y, por el otro, se construye lo trans como una condición identitaria esencial e inmutable (transexual, transgénero y travesti). (Pons Rabasa y Garosi, 2016, p. 311)

En diálogo con *Gender: An ethnomethodological approach*, de Kessler y MacKenna, Pons Rabasa y Garosi (2006) comentan que la

transición de género visibiliza las prácticas cotidianas a través de las cuales los individuos construimos, a diario, el *género*, como una realidad que tiene sentido para todos. El género no se considera una propiedad natural de los sujetos, sino un proceso de actuación constante y de reproducción de normas sociales naturalizadas. (p. 316)

E incluso Judith Butler (2002) admite que

el drag alegoriza un conjunto de fantasías melancólicas de incorporación *que estabilizan el género*⁶⁴ [...] el drag expone o alegoriza las prácticas psíquicas y performativas mediante las cuales los géneros heterosexualizados se forman a sí mismos mediante una renuncia a la posibilidad de la homosexualidad (p. 71)

La respuesta del abolicionismo es negar que el cuerpo se “equivoque”, y localizar el “problema” en la construcción social que exige correspondencia entre sexo, género y deseo sexual. Es ello lo que hay que abolir. Del sexo no debe inferirse una correspondencia genérica ni de deseo sexual, porque no hay razones para hacerlo.

De las implicaciones políticas

Las y los teóricos de lo cuir ignoran las implicaciones políticas y de conceptualización ontológica que se derivan de su posicionamiento y pretenden centrar el debate en la identidad, pero al empezar desde ahí, en el género como performativo e identitario, nos están pidiendo dar de *facto* al género como esencial e identitario, imponiéndolo, sin discusión previa. Así, cuando se politiza y lleva a la praxis, se hace sobre la identidad, el disfrute y la modificación del propio cuerpo, pero no de cuáles son sus implicaciones políticas, desde y para el sistema y opresión patriarcal, con la cual la teoría cuir es perfectamente compatible, pues no toca las causas de la asimetría ni cuestiona las reglas del juego: el sistema de correspondencia sexo-genérico; las da por hecho y propone fluirlas y plantear una falsa libre elección entre ser oprimida u opresor. Y qué privilegio cuestionar exclusivamente desde ahí cuando esa discusión coexiste con la violencia feminicida y de tortura hacia las mujeres por haber nacido en un cuerpo sexuado de mujer y haber sido socializadas en lo femenino.

Ya dice Prosser que “*la teoría queer* presenta la experiencia transgénero como práctica subversiva que pone en evidencia la no necesidad de la matriz heterosexual, etiquetando implícitamente la figura del transexual como esencialista y conservadora, ya que reproduce las normas de *género* dominantes” (parafraseado por Pons Rabasa y Garosi, 2016, p. 319).

Y aunque Judith Butler (2002) sostenga que “todos aquellos que hemos puesto en duda las premisas presentistas de las categorías contemporáneas de la identidad somos acusados de despolitizar la teoría” (p. 59), ello resulta una falacia de la causa falsa pues, si bien, al menos los teóricos de lo cuir, son acusados de despolitizar la teoría, no es porque hayan puesto en duda “las premisas presentistas de las categorías contemporáneas de la identidad”, sino por

64 Las cursivas son mías

negarlas como mecanismo de opresión y presentarlas como “performatividad” desde una posición privilegiada y de ejercicio, reproducción y perpetuación de la opresión.

Aquí entra en juego otra discusión, la de la elección entre las reivindicaciones puntuales y particulares o las conquistas estructurales y colectivas. No siempre es una u otra, pero ¿qué pasa cuando las unas contradicen y dificultan que se logre la otra?

[...] (de ahí que los manifestantes se suelen sentir engañados cuando los gobernantes, contra los que iba dirigida la protesta, aceptan resolver la reivindicación puntual; es como si, al darles la menor, les estuvieran arrebatando la mayor, el verdadero objetivo de la lucha). Lo que la postpolítica trata de impedir es, precisamente, esta universalización metafórica de las reivindicaciones particulares. La postpolítica moviliza todo el aparato de expertos, trabajadores sociales, etc. para asegurarse que la puntual reivindicación (la queja) de un determinado grupo se quede en eso: en una reivindicación puntual. (Žižek, 2010, p. 43)

En este caso, cuando se manifiesta la disidencia de género, el sistema patriarcal crea alternativas para dar soluciones a reivindicaciones puntuales que puedan seguir funcionando bajo su propia lógica.

He aquí la verdadera política: ese momento en el que una reivindicación específica no es simplemente un elemento de la negociación de intereses sino que apunta a algo más y empieza a funcionar como condensación metafórica de la completa reestructuración de todo el espacio social.

Resulta patente la diferencia entre esta subjetivación y el actual proliferar de “políticas identitarias” posmodernas que pretenden exactamente lo contrario, es decir, afirmar la identidad particular, *el sitio de cada cual en la estructura social*. La política identitaria posmoderna de los estilos de vida particulares (étnicos, sexuales, etc.) se adapta perfectamente a la idea de la sociedad despolitizada. (Žižek, 2010, p. 51)⁶⁵

Es decir, si la queja es que exista una relación obligada entre la mujer y lo femenino y el hombre y lo masculino, la solución enmarcada en la lógica patriarcal es proponer al género como “libre elección”, así se consigue su reivindicación como bandera, se evita su abolición y se responde parcialmente a la exigencia de erradicación del género como mecanismo de opresión. Sin embargo, esta universalización metafórica, la de la discordancia con el género por sí mismo, se queda sin respuesta.

Conclusiones

Aunque en teoría estemos muy listos para criticar al género y ser disidentes de él, existen muchas formas de hacerlo. Ni hacerlo desde lo trans, ni desde

⁶⁵ Las cursivas son mías

el abolicionismo de género, ni desde cualquier otro acercamiento debe significar para nosotras que es la única forma de hacerlo. Que sea lógicamente incompatible, no significa que no haya diálogo ni posibilidad de acción conjunta.

Sin embargo, sí hay que pensar cuáles son las implicaciones de cada uno de estos acercamientos. Desde una crítica feminista, en especial, hay que pensar cuáles son las implicaciones para las mujeres.

La discusión está indudablemente abierta, pero ello no me impide adelantar una conclusión: Este debate y análisis es de teorías y lo siento necesario porque, como ya he dicho, es de la ideología de donde nacen las decisiones individuales. Es indispensable discutir por qué es irreconciliable en lo teórico y qué hacer o no ante ello, pero, en otras situaciones concretas, que sobrepasan lo abstracto, como puntos de la militancia y la cotidianidad, podemos encontrar coincidencias para existir y resistir juntas a este sistema de violencia patriarcal.

Referencias

- Banco Interamericano de Desarrollo (IDB). (s. f.). *Muxes: el tercer sexo de México*. IDB. <https://www.iadb.org/es/mejorandovidias/muxes-el-tercer-sexo-de-mexico>
- Butler, J. (2002). II. Críticamente subversiva. En R. Mérida Jiménez, (ed.), *Sexualidades transgresoras, una antología de estudios queer*. Icaria.
- Casa de América. (2019, 24 de junio). Amaranta Gómez Regalado. <https://www.youtube.com/watch?v=S6H8R2u-9Iw>
- Casa de América. (2019, 19 de junio). Nuevas narrativas de participación de las identidades de género indígenas, Amaranta Gómez Regalado. https://www.youtube.com/watch?v=Nt-6jVj_KxNO
- De Beauvoir, S. (1999). *El segundo sexo*. J. García Puente (trad.). Sudamericana.
- Gall, N. y Mattio, E. (2017). Biopolítica y dispositivo de la sexualidad: una revisión de las críticas feministas. *Boletín Onteaiken*, 24.
- Pons Rabasa, A. y Garosi, E. (2016). Trans. en E. Alcántara y H. Moreno (coord.), *Conceptos clave en los estudios del género*. PUEG-UNAM.
- Synowiec, O. (2018). *Quiénes son los muxes, el tercer género que existe en el sur de México: "Hay hombres y mujeres, y hay algo en medio"*. (s. l.): BBC Travel <https://www.bbc.com/mundo/vert-tra-46374110>
- Wittig, M. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. J. Sáez y P. Vidarte, (trad.). Egales.
- Žižek, S. (2010). *En defensa de la intolerancia*. J. Eraso Ceballos y A. Fernández (trad.). Diario Público.

Quinta parte

Cuerpos y salud

El cuerpo del otro. Vida, enfermedad y muerte

Yolanda Hernández Peña⁶⁶
Nohora Aydée Ramírez Sánchez⁶⁷

Es en el cuerpo donde la existencia humana adquiere una dimensión espacio-temporal, y es este el que hace al ser humano parte activa de la naturaleza y del proceso de la vida. (Gómez y Sastre, 2008, p. 120)

Introducción

Ante todo queremos plantear que esta reflexión nace de un homenaje a nuestros seres queridos, surge de nuestra experiencia personal sobre la manera como amamos sus cuerpos y como fuimos testigos de su decadencia, de su enfermedad y de su muerte, las cuales estuvieron mediadas por una cantidad de factores, desde la ideología subyacente sobre la enfermedad y la muerte, las perspectivas científicas y también los aparatos tecnológicos que de alguna manera nos extrañaron en momentos de una relación más esencial al final de sus vidas.

Para entender las distintas versiones sobre el significado del cuerpo y su trascendencia histórica, es necesario revisar cómo a lo largo del tiempo han existido algunas tendencias que, si bien han sufrido transformaciones, también es cierto, aún tienen influencia en nuestra manera de ver nuestros cuerpos y los de los otros. Los cuerpos que no se ajustan a los ideales o prototipos propuestos por la economía, o los cuerpos en decadencia por algún tipo de enfermedad, los cuerpos de los ancianos o los cuerpos de otras especies.

Hasta finales del siglo XIX el cuerpo era tenido en cuenta de manera accesorio, bien fuera como objeto de alabanza, de admiración, de explotación entre otras, pero no había sido visto como objeto de reflexión ni análisis histórico epistemológico, hecho que tan solo se vino a dar de manera muy importante a partir de finales de este siglo, época en la cual se le aprecia de manera integral como cuerpo y espíritu. En el siglo XX, el psicoanálisis mostró cómo “el inconsciente habla a través del cuerpo” (Courtine, 2006). De tal manera, el cuerpo tuvo importancia en la construcción de la subjetividad. Para Husserl, de acuerdo con Courtine, se constituyó en el inicio de todo tipo de significados y, más tarde, según el autor, para Merleau-Ponty, el cuerpo se constituyó en la encarnación de la conciencia apoyo de la concepción del mundo a través del tiempo y el espacio. También a lo largo del siglo XX, los defensores de teorías biologicistas y culturalistas estuvieron enfrentados en cuanto a las explicaciones sobre las diferencias entre humanos; por una parte, los biologicistas planteaban una secuela de aspectos hereditarios, genéticos y raciales que explicarían las diferencias y similitudes de las culturas; por otra parte, los culturalistas o desbiologizadores de los antropólogos culturalistas atribuían una mayor influencia tanto a los aspectos educativos como al entorno (Harris, 2000).

66 Antropóloga, magíster en Planeación y desarrollo, Ph. D. en Geografía, docente titular de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas (UDFJC).

67 Antropóloga-socióloga, especialista en resolución de conflictos, Ph. D. en Educación, docente titular de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas (UDFJC). Docente de la Universidad El Bosque.

En efecto, la discusión sobre el cuerpo del otro, fenotípicamente distinto, se constituyó en objeto de indagación, de esta manera, durante las primeras décadas del siglo XX, se afirmaba que la población se encontraba distribuida en razas que tenían distintas lenguas y culturas que estaban estratificadas de superiores a inferiores, de acuerdo con el establecimiento dictaminado por europeos y norteamericanos. De esta tendencia nació la eugenesia con sus respectivas consecuencias como posturas hereditarias radicales, los datos históricos muestran como en distintas sociedades se trató de eliminar al otro, por ser diferente y no ajustarse a los modelos ideales del momento.

En el contexto de la Segunda Guerra Mundial y de la posguerra se orientó la perspectiva académica del lado de los principios boasianos. En las décadas de los sesenta y setenta, el cuerpo fue un protagonista importante en la historia a través de los movimientos sociales con objetivos en contra del racismo, en busca de la igualdad de género, contra la prohibición del aborto, además, las luchas de los trabajadores y la búsqueda por parte de la sociedad de la eliminación de las jerarquías tanto políticas como culturales tradicionales. Sin embargo, los setenta se distinguieron por ser una década de represión contra el cuerpo que se expresaba a través de las marchas sociales. Por supuesto, el arte ha tenido un papel preponderante en las concepciones y reflejo de los momentos históricos de la sociedad con relación al cuerpo, lo señala Fernández (2014), al recordar cómo en la posguerra de finales del siglo XX, el cuerpo se convierte en el soporte de reivindicaciones de la época, un tanto influida por los horrores de la guerra, comunica la necesidad de transformaciones de la sociedad y, aún ahora, el cuerpo desnudo se muestra en muchas de las manifestaciones de los grupos sociales contra el statu quo; es el ente de reivindicación y por tanto en él se plasman las rupturas de los paradigmas y se erige como instrumento de la libertad de expresión.

Otro aspecto importante durante el siglo XX es el avance en la medicina y la genética, que desde el punto de vista médico marcan diferencias entre el cuerpo normal y el patológico, pero a la vez hace al cuerpo sujeto de experimentación.

Hoy resulta claro e imposible, en el siglo XXI, percibir el cuerpo de forma simple como ente sencillamente natural, sin entender el carácter de su complejidad y diversidad en su existencia, no existe tan solo un cuerpo. Por una parte, es necesario reconocer que en el planeta existen diversidad de especies y “el cuerpo humano”, y con ellos diversidad de cuerpos con necesidades universalmente reconocidos en su existencia, con sensaciones diversas ante su presentación estética y ante el dolor, que resultan afectados por las diversas culturas e ideologías humanas, es necesario mirarlo a partir su percepción integral, superando la dualidad histórica percibida principalmente durante los dos últimos siglos: “mente -cuerpo biológico”. En esta época, el homocentrismo ha sido una manifestación importante y el mismo cuerpo humano tiene distintas connotaciones relacionadas con modelos ideales, con las concepciones sobre la enfermedad y la muerte, con el individualismo.

Este capítulo tiene como objetivo realizar una reflexión amplia sobre el sentido de la corporeidad no humana y humana, y la manera como se concibe

y nos afecta en la sociedad actual. Para ello el texto presenta dos narraciones referidas al cuerpo del otro, el cuerpo del enfermo o el de otros estándares, “el cuerpo del muerto”; y el cuerpo de otra especie, que nos une en el estado de vida o muerte, o nos separa en la especie y en la clase.

La reflexión se hace a partir de la reflexividad etnográfica, es decir, se validó la experiencia vivida por las autoras frente a la enfermedad y la muerte, de los seres queridos, humanos y no humanos. Este conocimiento permitió hacer una reflexión sobre el significado del cuerpo frente a las ideas prevalentes y cómo la medicina tiene también un cuerpo de conocimiento influenciado por el momento histórico y protocolos de intervención y manipulación del cuerpo del otro.

El cuerpo desde diferentes perspectivas

Diferentes campos del conocimiento estudian el cuerpo en relación con la posición que ocupa tanto el espacio social como físico. Por ejemplo, para Espinel (2020), desde la sociología es entendido este como el estudio de la socialización del rótulo personal expresado a través de la corporeidad; de tal manera, tiene preocupación por entender la relación en el ámbito social, el vínculo afectivo y el movimiento, enlazados como una unidad integral que da respuesta a diferentes estímulos que están en la sociedad. Se trata de un cuerpo que a su vez es versátil, dinámico y emprendedor, un cuerpo que manifiesta todo lo que hacemos a través de su presencia física que lo hace ente natural y se presenta mediante movimientos y reflejos, pero además expresa emocionalidades, pensamientos, subjetividades y sentimientos. Todo ello da razón de su expresión como lenguaje bien sea en su estado activo como en su presencia inerte, entendiendo que este último estado no da información, aunque no de manera consciente.

El cuerpo como ente dinámico se adapta al contexto y se constituye en una estructura referencial, hedonista, productiva o trabajadora dependiendo de la concepción ideológica donde se le inscriba, así, desde esas miradas se ve como objeto de manipulación y de explotación, pero, sobre todo él es el vehículo a través del cual se manifiesta la corporeidad, como expresión de la estructura observable del individuo, capaz de manifestar emociones, pensamientos, voluntad, al igual que estados de ánimo y manifestación o expresión de la personalidad, entendida de tal manera como integración de esos sentires, maneras de ser y de pensar con que el sujeto corporal se enfrenta al mundo como seres únicos e integrales.

Para Guidens (1999), citado por Espinal, las influencias sociales involucran las acciones que dirigen las operaciones del individuo en un espacio concreto y que se va a manifestar como socialización, involucrando tanto la estructura orgánica, fisiológica y comportamental del individuo que hace de su vida una experiencia significativa.

Por otra parte, de acuerdo con David Le Breton (2002), “el cuerpo es una construcción simbólica, no una realidad en sí mismo” (p. 13), dentro de cada sociedad se construye una visión del mundo, con ello una particular visión del cuerpo con sus partes integrantes, modas y relaciones a partir de lo cual se le

da sentido, “nunca es un dato indiscutible, sino el efecto de una construcción social y cultural” (p. 14). Ello nos lleva a preguntarnos por el esclarecimiento de los asuntos contenidos respecto al estudio del cuerpo desde su significancia para los sujetos. Uno de ellos es el tema de los sentimientos que están arraigados en nosotros y presentes en las normas como orientaciones culturales que se encuentran en las colectividades y, como tal, están presentes en cada uno de los individuos que componen dichas colectividades. Como un signo, los sentimientos se manifiestan en los gestos corporales, “para que el actor tenga sentimientos y los exprese, estos deben pertenecer de algún modo al repertorio cultural de su grupo” (Le Breton, 2002, p. 55). El dolor es un hecho fehaciente de lo dicho, el sujeto que se enfrenta al dolor, e incluso cuando se habla del umbral del dolor al que el individuo se debe enfrentar en una situación dada, están íntimamente unidos a su contexto sociocultural al que pertenece, con todo lo que implica tener unas creencias místico-religiosas, experiencias de vida, “el dolor no es un simple hecho producto del flujo nervioso que corre de una manera determinada por el nervio. Es el resultante de un conflicto entre un estímulo y el individuo por completo” (René Leriche citado por Le Breton, 2002, p. 55). Además, se encuentran normas subyacentes que escapan a la valoración del sujeto, ellas son determinantes al establecer la relación con el hecho provocador del dolor.

El cuerpo del otro humano, de la otra especie, enfermo, en decadencia por el tiempo, o muerto

El concepto de cuerpo no se desliga del concepto de naturaleza, porque es parte de ella, está sometido a las mismas leyes de nacimiento, crecimiento, muerte y tal vez transcendencia. Por tanto, el cuerpo se considera una máquina perfecta y en consecuencia sometido a leyes explicativas que emergen en ocasiones de un proceso cuidadoso de disección para el entendimiento de ese cuerpo. En este sentido,

El modelo occidental del cuerpo continúa apoyándose en la explicación mecanicista de Descartes, circunstancia que lo opone al modelo corporal orgánico de la medicina oriental y especialmente al de la medicina china regida por la ley del equilibrio (*el ying y el yang*); o a los modelos indígenas de sanación que poseen un carácter psico-socio-somático. (Acuña, 2001, p. 43)

Y esto marca un aspecto muy relevante a tener en cuenta en los procesos de intervención y manejo de la enfermedad, una bifurcación entre cuerpo y alma, por ejemplo, o una especialización en el manejo del cuerpo, al respecto

el término *soma* no hace alusión propiamente al cuerpo como contraposición al alma, sino que hace referencia al cadáver. Es más, el cuerpo no se concibe como una “unidad de partes” armónicas, sino como una yuxtaposición de órganos y elementos separados. (Gómez y Sastre, 2008, p. 121)

Cuando nos enfrentamos a la enfermedad, la vejez o la muerte, ya sea de humanos o no humanos, nos encontramos con esa especialización y con esa disección que, a decir de Bateson (1991), ha generado la pérdida de la gracia,

estamos divididos entre mente y cuerpo y ello resta posibilidades para su entendimiento y tratamiento, por tanto, es necesario mirarlo a partir de su percepción integral, superando la dualidad histórica percibida sobre todo durante los dos últimos siglos: “mente, cuerpo biológico” (el homocentrismo).

El cuerpo entonces está sometido a diferentes connotaciones relacionadas con modelos ideales, con concepciones sobre la enfermedad, la muerte y el individualismo, basta analizar la publicidad, y también los torneos sobre algunas especies no humanas, allí se observan las medidas, ángulos y tallas que se consideran “perfectas” ajustadas a esos modelos impuestos por relaciones de poder y que también corresponden a un momento histórico.

Cuando no se ajusta a esos modelos o empieza a ser influenciado por el tiempo o las enfermedades, se genera todo un corpus científico e ideológico, por tanto,

Otro imaginario del cuerpo [...] se ocupa más bien de la precariedad de la carne, su falta de resistencia, su imperfección frente a lo sensorial del mundo, el envejecimiento progresivo de las funciones y de los órganos, la falta de fiabilidad de sus rendimientos y la muerte que siempre amenaza. (Le Breton, 2002, p. 94)

En este momento puede intervenir la tecnología, esta interviene el cuerpo en la enfermedad, en las vejeces y en ocasiones nos aleja del cuerpo del otro y también prolonga una vida que a veces ya no quiere ser vivida, llenando el espacio más de sufrimiento que de paz y armonía para la inevitable partida.

En ocasiones, cuando el cuerpo está enfermo o sufre de alguna discapacidad, el cuerpo es del otro, lo miramos a distancia y generamos todo un aparato ideológico sobre esa circunstancia “La relación social que se anuda con el hombre que sufre de una ‘discapacidad’ es un analizador fructífero de la manera en que un grupo social vive su relación con el cuerpo y con la diferencia” (Le Breton, 2002, p. 77). Nuestra sociedad occidental hace de la discapacidad un estigma, lo distingue como lo patológico. En nuestra relación se pone una pantalla de angustia o de compasión (Le Breton, 2002). Pero, peor aún, el imaginario de la enfermedad y la discapacidad puede manifestarse en indiferencia, la invisibilidad y el maltrato. Ante esto, es conveniente entender que no existe solo “un cuerpo”, no solamente el cuerpo sano, bello, joven, ni solamente el cuerpo humano occidentalizado con un estándar clásico, sano y vivo, ni tampoco el cuerpo humano, dentro del “cuerpo del otro”, se encuentra el cuerpo del enfermo, del discapacitado, del muerto, el cuerpo de la otra especie, que hemos cosificado y vuelto objeto de la sociedad de consumo.

La producción social del cuerpo

En la sociedad capitalista el cuerpo como cualquier otra mercancía es producido, es enajenado hasta el punto que a veces ya no lo reconocemos, se nos vuelve ajeno, tanto nuestro propio cuerpo como el cuerpo del otro. No podemos reconocerlo porque hemos erigido una serie de artefactos ideológicos y tecnológicos que nos extrañan de ese cuerpo. Acuña (2001, citando a Buñuel, 1994) señala tres entradas para entender esa producción social del cuerpo a saber:

- El cuerpo como signo y mercancía en la sociedad de consumo.
- El cuerpo como lenguaje, productor de sentidos.
- El cuerpo como lugar de control y de poder.

El cuerpo es signo y se cosifica en la sociedad de consumo, esto va unido al imaginario ideal de cómo deber ser ese cuerpo, que talla debe tener, su peso y que ropa o aditamentos debe vestir para estar acorde con el momento. El cuerpo del joven, sano y bello, es objeto de idealización y a la vez permite intercambiarse simbólicamente y erigirse como un fin que se debe alcanzar.

El cuerpo establece un código de comunicación que habla sobre a qué tipo de sociedad se pertenece. En la comunicación icónica, el cuerpo puede expresar lo que el lenguaje hablado no puede o está limitado a expresar, por eso el cuerpo puede ser un objeto transgresor a partir de los tatuajes, los *piercings*, o las posturas mismas frente al otro.

El cuerpo es objeto de control y de poder, de una especie sobre otra, pero también de un género sobre otro o de una clase social sobre otra. Si no acepta ese ejercicio de poder puede ser objeto de desaparición, de muerte o de invisibilización.

Cada una de estas entradas tiene lugar en la sociedad contemporánea y su manera como concibe y trata el cuerpo. El cuerpo de otras especies y el cuerpo enfermo, el cuerpo muerto, son susceptibles de analizarse desde estas perspectivas y constituyen un producto social.

En el planeta existen diversidad de especies y con ellos diversidad de cuerpos con necesidades universalmente reconocidos en su existencia, con sensaciones diversas ante su presentación estética y ante el dolor, que resultan afectados por las diversas culturas e ideologías humanas.

La producción social del cuerpo del otro y el sentir de su muerte

Sentir, facultad de la vida misma, nos liga a los otros, a nosotros y a la naturaleza. Agnes Heller (1982) dice que “[...] Sentir significa estar implicado en algo... ese algo puede ser cualquier cosa: otro ser humano, un concepto, yo mismo, un proceso, un problema, otra situación, otro sentimiento... otra implicación” (pp. 17-18). En el sentir hay producción de sentido, es la mediación perfecta de la esencia del cuerpo con lo otro, llámese otro cuerpo o la naturaleza externa, pero en esa mediación intervienen otros factores que dirigen y transforman el sentir, desde la tecnología, la ideología, los medios masivos, la publicidad, las sustancias psicotrópicas. Para el caso de esta reflexión, la ideología, las relaciones de poder, inciden en nuestras formas de sentir y en la expresión de estas. En el sentir está el dolor y la alegría, y muchas veces la negación para no sentir. A través de nuestros sentidos transformamos la información del otro en sensaciones, que con nuestros bagajes culturales se convierten en percepciones e influyen en nuestros patrones de pensamiento y comportamiento. Si hay mediaciones que no percibimos a simple vista, como son las tendencias ideológicas, económicas y políticas que nos llegan como información, ese sentir se transforma y modifica nuestras relaciones con el cuerpo del otro. Entonces

podemos justificar políticas de exclusión, especismo o estrategias de “blanqueamiento” o invisibilización del otro que consideramos extraño.

Con relación al sentir y a la muerte del otro, que es sin duda una experiencia profundamente dolorosa cuando se trata de un ser querido, Aguilar, Dorantes y Ortega (2010) señalan cómo en ese sentir sobre la pérdida se ha operado un cambio en nuestra sociedad occidental contemporánea, específicamente en nuestras prácticas simbólicas funerarias y que tienen que ver con nuestra vida psíquica. Para los autores, el tiempo de la producción capitalista ha incidido en la generación de un prototipado del duelo,

es decir, su conversión en una norma o proceso a realizarse bajo cierto número de etapas, se encuentra en una dificultad cada vez mayor para respetar la temporalidad única, personal, de la experiencia subjetiva de la pérdida. No hay tiempo para el dolor, para personalizar una despedida e incluso para desplegar el ritmo propio, la vivencia propia de la significación de la muerte del ser amado. (Allouch, 1995, citado por Aguilar, Dorantes y Ortega, 2010, p. 89)

Sobre la muerte, Garza (2017) se pregunta y nos pregunta de paso: ¿podemos vivir la muerte del otro?, y responde citando a Heidegger con que la única muerte que experimentamos con toda fuerza tal vez sea la muerte del ser amado, la cual nos llena de una sensación de pérdida y genera un sentimiento de soledad. Por tanto, continúa con su razonamiento, la muerte del otro es algo que nos pasa a nosotros, porque, en otras palabras, los muertos se van y somos nosotros quienes nos quedamos con el vacío. La muerte del otro nos recuerda nuestra propia finitud, nos recuerda que la máxima certeza de nuestra vida, es esencialmente su terminación.

La muerte es la evidencia del fin de la existencia, es decir, con ese hecho el cuerpo entra en una dimensión distinta, está inerte, está frío, miramos ese cuerpo y representa nuestro ser querido, pero ya no es nuestro ser querido, es un espacio-tiempo especial, no está y debemos hacer un ritual para la despedida final en la que esa corporeidad es otra, de nuevo es objeto de una serie de artilugios y mediaciones, que permiten administrar la disposición final del cuerpo. Se deben tomar decisiones sobre cómo vestir ese cuerpo, el ritual de despedida, y personas especializadas “se encargan” de su arreglo; en ocasiones, el cuerpo se exhibe en un ataúd y se dispone en una sala especial para los últimos homenajes, y existen unas normas a cumplir y unas tendencias o dictámenes de acuerdo con la época histórica. Hace algunas décadas, esa exhibición del cuerpo muerto y los rituales relacionados, tenían lugar en las casas familiares, en la actualidad eso parece inconcebible, hay salas especializadas y la posibilidad de la cremación. Hace unas décadas, los cuerpos de nuestros seres queridos no humanos eran dispuestos en los jardines de las casas o en los parques, ahora existen servicios funerarios para darles el último adiós.

El sentir y nuestras vivencias personales

Todos los humanos hemos de pasar por la experiencia de sentir y de vivir la vida, ello es ineludible. Pero en la experiencia de la vida, la enfermedad, el

envejecimiento y la muerte son certezas a las cuales nos acercamos de diferentes formas, estas son influenciadas por nuestra cultura y por las percepciones que tenemos como integrantes de un determinado grupo social. A continuación, presentamos nuestras experiencias en relación con “el cuerpo del otro”, que hablan de cómo fuimos tocadas por la enfermedad, la vejez o la muerte de nuestros seres queridos.

La historia de Orión

Yo, como sujeto, me hallo inscrita dentro de un contexto de realidad que de alguna manera incide en mí, en mi proceso de expresión y crecimiento.

Al abordar la aparición de la realidad podemos decir que esta consiste en que de buenas a primeras, sin saber ni cómo, dónde, ni cuándo, se presenta un orden contundente sin que uno hubiera hecho algo efectivo para merecerlo, al nacer, llegamos a un mundo extraño al cual debemos adaptarnos, acomodarnos o terminar siendo doblegados por este, en tal caso, ese mundo que se nos impone limita nuestras posibilidades para expandirnos y para ser auténticamente libres, ello lo vemos expresado a través de todo el proceso de socialización. (Ramírez, 2017, p. 1)

Este fue el caso de Nacho Orión Ramírez Sánchez, quien llegó a mi vida un día en marzo de 2010. En ese instante, me hizo consciente de su existencia, de su maravillosa existencia, pero también, de sus limitaciones como sujeto, al igual y una vez más, me hizo tomar consciencia de mis propias limitaciones al acatar su llegada como una responsabilidad que me imponía límites y a la cual debía enfrentarme no sabía entonces si temporal o permanentemente.

Nacho Orión nació en la Universidad Nacional, en algún rincón de un edificio y bajo el amparo de su mamá gata NN y en compañía de un hermanito. Cuando un profesor se percató por vez primera de su existencia, debió tener una fuerte sensación que lo indujo a admirarlo, enseguida el impulso lo llevó a acariciarlo y a acogerlo, lo separó de su familia por un instante y, cuando volvió la mamá NN, había abandonado el nido con su hermanito. Entonces, el profesor esperó a que volvieran, pero eso no sucedió, ante tal circunstancia no supo qué hacer, consiguió leche, pero el gatico aún no comía solo, así que optó por mojar su dedo con leche y dejar que el chiquitín lo chupara. Al ver que la mamá no regresó, y con sentimiento de culpa, llamó a una profesora de biología para ver si podían hacer algo con él. Enseguida ella me contactó e inmediatamente acudí a recogerlo, no sabía entonces que era tan pequeño y desvalido, me lo entregaron en una cajita. Al verlo me llené de una ternura nunca imaginada. Sin hacerlo explícito, aún supe que en adelante yo lo adoptaría y, con una amiga, quien me acompañó a recogerlo, lo bautizamos con el nombre de Nacho Orión —Nacho, porque todos los de la Nacional nos llamamos “nachos” y “nachas” (soy egresada de la Universidad Nacional), y Orión porque justo ese día estaban avistando por microscopio la constelación que lleva ese nombre—. Me dirigí a la veterinaria adonde llevaba a consulta el gatito que tiempo atrás había adoptado y que finalmente fue adoptado por mi mamá en otra ciudad. A partir de aquel

día de marzo de 2010 mi vida cambió, me hice responsable del gatito, tuve que contratar a una señora por días para que lo atendiera mientras aprendía a comer solo y se adaptaba a su nueva casa y familia. Cada vez me fui encariñando más y más con él, al punto que nunca nos separamos. Entonces, yo corría del trabajo a la casa para que no se sintiera solo, mutuamente fuimos creando un lazo que nos unió durante nueve felices años.

Desde entonces, me encontré ante una certeza de la realidad, algo inequívoco que me hizo tener conciencia de mis propios límites, en concreto, se trata de imaginar una realidad, el lugar en el cual, yo como observadora y el otro coincidimos en nuestro encuentro, en ese instante en que el prójimo Orión se hizo real y también yo, porque fui consciente de mí misma, de una realidad, en ella advertí la existencia del otro. Ahora confieso que fui y continúo siendo afectada por él, hago consciencia de mi mismidad en un fluir de sensaciones y emociones, en un mundo que me traspasa, que me hace reconocer que no estamos solos, descubriendo una relación donde, al reconocer al otro, me contraigo y me impongo límites internos en el proceso de socialización, que me limita, me hace reconocer al otro con condiciones diversas, con derechos y deberes; de este modo, trato de comprender las necesidades del nuevo integrante de mi familia. ¡Ya no me encuentro sola! Voy reconociendo sus cualidades, sus gustos, las expresiones de amor, de disgusto, etc. A la vez que reconozco esas cualidades efectúo el reconocimiento de otro, a los otros, reconozco en el/la otro/a sus conocimientos y su propio lenguaje para tratar de establecer una comunicación que no lo excluya y en la que tan solo se impongan mis criterios y mi forma de ser, con mis limitaciones. Sé que debo alimentarlo, cuidarlo, acompañarlo, llevarlo a las citas médicas, brindarle entretenimiento y tratar de descubrir en él su fuerza, su posición en el mundo. Reconozco a la misma naturaleza ecológica en la medida en que dichas cualidades existen como identificación en el mundo social en el cual me inscribo y que para nada son ni se trata de mi propia creación.

En esta situación comienzan mis problemas éticos pues ya no tenía tan solo que subsistir, sino que debía vivir con un otro, entender a ese otro, convivir realizando actividades que nos unen, construyendo e intercambiando símbolos, entre otras cosas, reconociendo también que su libertad tenía límite, un límite que me hace reflexionar frente al hecho de que los humanos tenemos cautivos a esos otros seres, los vemos como “nuestra propiedad” al llamarlos “mi mascota”, pero que también el mismo espacio que compartimos hace parte de mi propio límite.

De tal forma, Orión fue creciendo, se convirtió en un gatito adorable y necio, entretenido, juguetón, del que decían mis allegados que estaba malcriado por mí, porque asumían que debía comportarse según nuestros propios criterios y normas sociales, que yo lo dejaba hacer lo que él quería, lo cual me causaba gracia pues se trataba de un sujeto diferente a nosotros y vivía en su propia casa. Entonces, ¿por qué lo debía coaccionar? Ya era suficiente con tenerlo cautivo, haberlo separado abruptamente de su familia, de su entorno

silvestre, darle comida fabricada por multinacionales que nada tenía que ver con sus propias necesidades, sino que se trataba de alimentarlo de acuerdo con una política consumista. Pues bien, le brindaba esa comida, pero, también, la que yo consumía como la carne y se la servía cuando él la pedía, ya que aprendí a entenderlo desde mis limitaciones, por supuesto. Sin embargo, ese no saber qué ni cómo controlar su alimentación lo llevó a subir de peso, él comía con ansiedad, entonces la dieta lo enfermó de diabetes. Luego siguió un tortuoso camino para los dos, entraba y salía de la clínica, los médicos lo señalaban de hostil, aunque veían que conmigo el comportamiento cambiaba y se convertía en el gatito más tierno de este mundo cuando me veía a su lado, de mí se dejaba hacer todo lo que los veterinarios indicaban, se tomaba las pastillas, se dejaba aplicar la insulina, aunque me negué radicalmente a seguir poniendo agujas para medirle la glucosa, por ello tenía que llevarlo cada ocho días a la clínica. En el proceso de la vida de Orión tuve la fortuna de contar con el apoyo irrestricto de mi familia y amigas vecinas quienes compartían sus cuidados cuando yo debía ausentarme; también conté una terapeuta física, que aprendió sobre la estructura corporal del gato para ayudarlo con la terapia requerida para superar su postura plantígrada, dicha terapia fue de gran ayuda, sin embargo, después de un año, sucumbió por la enfermedad.

¿Qué me queda? Un recuerdo y amor sin igual por un animal, un no humano, al que aprendí a valorar, a respetar, y con el que aprendí a comunicarme de otra manera, a defender sus derechos como ser viviente, que siente, que piensa. Son seres a los que infortunadamente doblegamos mediante una equivocada percepción del otro y un total irrespeto por su dignidad. Ya hoy la Comisión Primera de la Cámara de Representantes aprobó la ley que obliga a la protección de los animales y castiga el maltrato, ley que ya existía en países como Francia, Holanda y Argentina.

Mi vida, la muerte de mi padre y la enfermedad de mi madre

La relación con el cuerpo del otro inicia con la relación con el propio cuerpo, ese cuerpo que de un momento a otro ya no es igual, empieza a transformarse en la pubertad; a pesar de uno mismo cambia y ahí se empiezan a entender de los procesos irreversibles en la vida, el cuerpo ahora sangra sin que uno sepa por qué o cómo, ese cuerpo antes plano ahora es más sinuoso. Luego se hace más evidente la curiosidad por el cuerpo del otro, el de los padres (que son cuerpos sacrosantos) y el cuerpo de los otros iguales, y el cuerpo estético, el cuerpo de las esculturas, preparado para representar la perfección. Mi encuentro con esos últimos tipos de cuerpos fue en la Facultad de Artes de la Universidad Nacional, fue una sorpresa que le gente viera, contemplara, dibujara y esculpiera ese cuerpo del otro sin el filtro de la represión cultural, que en mí había sido determinante en los primeros años; ante esos cuerpos desnudos descubrí que me generaba vergüenza la desnudez del otro.

Avanzan unos pocos años y viene el cuerpo del deseo, se hace un objeto a través de las vivencias personales, pero también de la publicidad, de las can-

ciones, de la poesía, también viene la relación del cuerpo con la medicina, este último cuerpo como objeto de estudio, relación que luego nos acompaña por el resto de la vida, mi propio cuerpo expuesto para que estudiantes de medicina lo vieran, yo era el cuerpo del otro en esos momentos y mi cuerpo se vería ajeno y objeto de la auscultación médica.

Pero cuando pasa el tiempo, el cuerpo se envejece aún más a través del cuerpo de los padres, nuestro referente más próximo con la vida en primer lugar, con la enfermedad y con la muerte, al final, y caemos en cuenta que de eso se trataba. Los cuerpos de mi madre y de mi padre empiezan a tener otra connotación. Mi padre, antes con sus risas, su delicadeza al hablar, su tradición andina, su alegre melancolía, empieza a enfermarse y los médicos le dicen que ya no lo operan, no se hacen responsables y que debe vivir el resto de sus días con una sonda uretral, pero él todavía se siente fuerte y en su lucidez me plantea que no quiere vivir de ese modo, yo le replico que eso es orgullo y que debe resignarse, pero una madrugada me viene la idea de que “es su cuerpo” y que son sus decisiones y decido apoyarlo para que se realice una operación en la mejor clínica, con el mejor especialista y con la supuesta mejor tecnología láser, sin embargo, la cirugía no funciona y su cuerpo empieza un proceso de deterioro; debo aprender a ser su cuidadora, a hacer procedimientos invasivos, a entrar en su intimidad porque de ello también depende su vida. Mientras tanto, mi madre inicia un proceso vertiginoso de pérdida de sus procesos cognitivos y se convierte casi en una niña, y luego en una bebé, la vida empieza un proceso de regreso hacia la etapa inicial.

Es el cuerpo intervenido, a veces con instrumentos, el cuerpo deja de ser sacrosanto; ante la enfermedad y la muerte, el cuerpo tiene otro significado y trata de responder otras preguntas. ¿Qué se puede hacer aún?, ¿qué ha hecho con ese cuerpo? La vida en su ciclo demuestra un cambio similar al de la adolescencia, pero hacia el declive final, irremediablemente. Lo plantea sabiamente el personaje del emperador Adriano:

Es difícil seguir siendo emperador ante un médico, y también es difícil guardar la calidad de hombre. El ojo de Hermógenes solo veía en mí un saco de humores, una triste amalgama de linfa y de sangre. Esta mañana pensé, por primera vez que mi cuerpo, ese compañero fiel, ese amigo más seguro y mejor conocido que mi alma, no es más que un monstruo solapado que acabará por devorar a su amo. (Yourcenar, 1984, p. 9)

El cuerpo de mi padre y el cuerpo de mi madre son el cuerpo que ya no responde, que ya no habla, el cuerpo que a duras penas se mueve, el cuerpo mediado por instrumentos para respirar, para caminar, para moverse, para comer, es un cuerpo separado y mediado por la tecnología que aparta los cuerpos y los enajena.

Hicimos unas preguntas a doctores cercanos a la vida, que conocen nuestro devenir y ellos respondieron: “El cuerpo del enfermo habla a través de sus sensaciones generalmente perturbadas y de cambios objetivos en su materialidad”, por su parte, el cuerpo del anciano “generalmente enfermo, además entra

en un proceso de desmaterialización a fin de facilitar a la persona el ingreso a dimensiones espirituales” (Dr. J. B.).

Y así ese cuerpo que antes suscitaba deseo, ahora entra en un proceso de desmaterialización como dice (Dr. J. B.) y las decisiones en relación con ese devenir del cuerpo, con su manejo y mantenimiento empiezan a ser tomadas por otros, qué comer, qué vestir, cuándo moverse y qué medicamentos tomar. El cuerpo se vuelve algo ajeno a su dueño, hay fracturas entre ese cuerpo y la realidad y paulatinamente comienza a ser objeto de la medicina, mediado por decisiones sobre el qué hacer para mantenerlo, no es un cuerpo como todos, es un cuerpo en franca decadencia que inspira muchas cosas, desde ternura por reconocer toda la vida que debió transcurrir, hasta pena por el sufrimiento emanado de su decadencia, indiferencia desde la ciencia y melancolía al saber que es el tramo final. Es un cuerpo que escasamente reconocemos, lo evitamos, no queremos pensar que en algún momento será así, lleno de arrugas, de dolencias y de experiencia, de una sabiduría que solo da llegar a ese tiempo y a ese lugar.

Sabemos que el final se aproxima y le tememos, pero también tenemos la certeza de su inevitabilidad. Mi padre me dice: “me siento mal pero ya sé que los médicos no pueden hacer algo por mí”, pero, aunque no tenemos la certeza de que es el final debemos llevarlo a la clínica, y empieza el tormento de la sala de urgencias, la espera, las decisiones rápidas, el papeleo administrativo de los consentimientos y la cirugía, que de nuevo no sirve. Los médicos se alejan, no dicen nada... deberían hacerlo, los signos vitales se desploman, los otros son testigos de los momentos finales. No hay nada más doloroso que una clínica con su olor, su color, los rituales médicos, la prepotencia de algunos, la indiferencia de otros. Siento que hemos perdido el reconocer ese sentir del otro, solo esperamos que el cuerpo por fin deje de funcionar y la medicina se protege con los filtros de su jerga científica para hacer extraño ese cuerpo, para no enfrentar el proceso con los seres que lo quieren, porque antes de morir ya hemos matado ese cuerpo simbólicamente.

Al final, cuando disponemos de su cuerpo, realizamos un ritual como a él le hubiera gustado, con su pompa, con un homenaje a su existencia y el vacío es una dimensión oscura que solamente se siente cuando se tiene la certeza de haber perdido a alguien o algo muy valioso que nunca se volverá a tener a pesar de lo mucho que queramos o que hagamos.

Consideraciones finales

El cuerpo del otro es nuestro propio cuerpo a los ojos de los otros, en este sentido, sabemos que nuestro cuerpo es una producción social que se encuentra enmarcada en un espacio- tiempo determinado, y con esto es producto de un momento sociohistórico. Los cuerpos no han tenido ni tendrán los mismos significados a lo largo del tiempo, sobre el concepto de cuerpo se han generado una serie de discusiones, rituales, bagajes simbólicos y tabús que nos ponen de presente relaciones de poder e intereses económicos.

En la actualidad, somos tal vez más conscientes de la importancia de una perspectiva no antropocéntrica para entender el papel que tenemos como especie y la responsabilidad de preservar la vida en sus diversas manifestaciones, la vida humana y la no humana deben recobrar su valor sagrado. Reconocer la importancia de la tecnología, pero conocer igualmente sus limitaciones a la hora de relacionarse con la vida y con la muerte, no puede ser un instrumento para la prolongación del sufrimiento, ni tampoco para hacernos olvidar el sentir del otro sin la mediación de una serie de instrumentos que al final de la vida nos alejan de nuestros seres queridos.

Agradecimientos

Las autoras agradecen a los organizadores del Congreso del Cuerpo, el espacio abierto y la oportunidad de haber compartido nuestros más profundos sentimientos sobre la enfermedad, la muerte y la vejez a través de nuestro sentir y el de los otros.

Referencias

- Acuña, A. (2001). El cuerpo en la interpretación de las culturas. *Boletín Antropológico*, 1 (51), 31-52.
- Aguilar, M., Dorantes, P. y Ortega, P. (2010). Muerte y subjetividad: reflexiones a propósito de la formación de los profesionales en salud. *Revista CES Psicología*, 3 (1), 83-98.
- Allouch, J. (1995). *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca*. Edelp.
- Bateson, G. (1991). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Carlos Lohle Planeta.
- Buñuel, A. (1994). *La construcción social del cuerpo de la mujer en el deporte*. REIS, 68, 97-116.
- Courtine, J. J., Corbin, A. y Vigarello, G. (2006). *Historia del cuerpo (III)*. El siglo XX. Taurus.
- Espinell, G. (2020). La sociología del cuerpo. www.monografías.com
- Fernández, C. (2014). El simbolismo social del cuerpo: *Body art*. *Revista de Antropología Experimental*, 14, 301-317.
- Garza, A. (2017). La muerte del otro. *Andamios*, 14 (33).
- Harris, M. (2000). *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Crítica.
- Heller, A. (1982). *Teoría de los sentimientos*. Fontagrama.
- Le Breton, D. (2002). *La sociología del cuerpo*. Ediciones Nueva Visión.
- Ramírez, N. (2017). *La expansión del sujeto*. Una historia de vida. Publicia.
- Yourcenar, M. (1984). *Memorias de Adriano*. Traducción de J. Cortázar. Sudamericana.

Saberes sobre el cuerpo y la belleza en la venta formal y aplicación de maquillaje en Ciudad de México

Andrea Carolina Urrutia Gómez⁶⁸

Introducción: delimitación de la investigación y metodología

Este capítulo está centrado en mi investigación de doctorado. Mis interlocutores fueron los trabajadores de la industria cosmética formal que se dedican a la atención directa al cliente, tanto para venta como aplicación de maquillaje en un contexto determinado dentro de la Ciudad de México. En contacto directo con el público, los trabajadores deben ser capaces de manejar los conocimientos de las marcas y de la industria cosmética, y tener *performances* corporales que indiquen su autoridad en el campo estético. Asimismo, tienen formaciones e involucramientos particulares con el sector, que influyen las demostraciones estéticas en sus apariencias y en sus desempeños laborales. Me concentraré en demostrar el vínculo entre los saberes compartidos por los trabajadores dentro del sector cosmético y las concepciones que estos tienen de la belleza, y cómo se articulan para la elaboración de corporalidades estéticamente ajustadas.

Para la presente investigación hice siete entrevistas semiabiertas a profundidad desde julio de 2017 hasta julio de 2018 con trabajadores que encajaban en este perfil. Seis de ellos laboraba en una empresa distribuidora o productora de maquillaje y uno era maquillador⁶⁹ independiente. También hice nueve observaciones participantes abiertas de eventos y servicios organizados por dichas empresas y por otras más con algún vínculo de auspicio o pertenencia al mismo subsegmento en la oferta cosmética. Entre lo observado figuran aniversarios de tiendas, servicios de aplicación pagos, talleres abiertos y un congreso internacional de maquillistas. En cada intervención etnográfica se realizó registro audiovisual, grabaciones de audio y recolección de material impreso.

Los trabajadores estudiados están en un contexto determinado dentro de Ciudad de México. Se escogió cubrir en campo a empresas formales, por facilidades de acceso a la información y por la formación que estas proveen a sus empleados. Aunque la etnografía no se delimitó por áreas urbanas, los eventos que las empresas promocionaban se remitían a ciertas alcaldías y sus funcionarios terminaban citándome en las mismas zonas⁷⁰. Relaciones entre personas de distintas adscripciones de clase se dan en espacios de venta como en los que presencié, abiertos al público y cuya mayoría estaban dentro de centros comer-

68 Antropóloga peruana, doctora en la UAM-Iztapalapa y magíster en Antropología Visual de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Investigadora enfocada en temas de cuerpo y género. Feminista, con experiencia activista en salud sexual y reproductiva, así como en neurodiversidad.

69 Sinónimo de maquillista. Profesional dedicado a servicios pagos de aplicación de maquillaje, se usa en ciertos casos para distinguirlos de otros trabajadores.

70 En mi investigación, las incursiones etnográficas fueron hechas en las alcaldías de Álvaro Obregón, Benito Juárez, Coahuacán, Cuauhtémoc y Miguel Hidalgo.

ciales. Sin embargo, el sector cosmético atendido se dirige a la población que tiene poder de compra de bienes suntuarios, y escapa al consumo mayoritario concentrado en las ventas por catálogo (Marketline, 2016).

Objeto teórico: nociones sobre belleza, estética y cuerpo

En el corazón de esta investigación se sitúan los discursos, prácticas y valores que circulan sobre la *estética*. Este es el conjunto de valores y de saberes considerados apropiados para determinar la percepción de la *belleza*, siendo esta una característica que proveería placer sensorial y que es subjetiva y cambiante. De esta manera, la estética juzga qué es bello y qué no, teniendo una función normativa. La estética entra en todas las esferas de la vida contemporánea, y está fuertemente ligada a la individualidad y la responsabilidad: cada aspecto de la propia cotidianidad es susceptible de ser bello, y depende del individuo de hacerlo (Frankenberger, 1998, pp. 5- 6).

Dentro de un sistema capitalista de mercado, cada uno de nosotros somos nuestra elaboración a fin de presentarla al mercado y a las redes sociales que nos permitirán actuar o no en los dominios que queramos (Bauman, 2003, pp. 83- 88). Siendo bienes de consumo, la posesión de belleza pasa a regir nuestra forma de participar en un sistema de estratificación estética, que abre la puerta al reconocimiento y a la aprobación social y, al mismo tiempo, orienta hacia una cierta apariencia asociada a cierto comportamiento. Para este estudio se comprende la estética como preceptiva y los actos para alcanzar sus estándares como estrategias de integración social. Por la conformación histórica desde Estados Unidos y Europa del sector observado, y que estos aún son el origen de la porción considerable de sus compañías productoras, la belleza es entendida como una experiencia dominante y compartida, mediada por lo afectivo y lo subjetivo.

El trabajo en la industria cosmética incluye la intervención activa sobre los cuerpos de los consumidores y de los propios trabajadores. Asimismo, lo comprendido por belleza necesariamente lleva a discernimientos estéticos y clasificadores del *cuerpo*. Aquí, lo abordo como primera referencia identitaria y figura dentro de un proceso continuo donde nunca está completamente “hecho”: está siempre siendo afectado y deshecho (Whitehead, 1978). Emerge como campo de prácticas donde los individuos expresan sus propias necesidades psicológicas y sociales (Turner, 1986, Introducción). La representación y la (re)apropiación de la corporalidad avivan el sentimiento de la importancia de uno mismo, democratizando el deseo de reconocimiento social. Aunque opino que el cuerpo no puede ser separado del individuo, en los datos recopilados se le entiende como mayormente instrumental y como distinto al sujeto que verbalizaba sus ideas durante la etnografía.

El cuerpo es el centro de las sensaciones, donde se origina el cambio físico y emocional en la experiencia. La identidad se sedimenta a través de las sensaciones y del movimiento del cuerpo, que dan un sentido del estado de nuestro

cuerpo y su posición en el contexto que lo rodea (Turner, 1986, pp. 21- 24). En tanto que apariencia, es lo que se muestra al otro y lo que se exige arreglar. El cuerpo es crucial para los nuevos patrones de expresividad e intimidad puesto que lo entendemos como su canal de expresión. En especial, el *rostro* es espacio de singularidad y posesión del sujeto. El individualismo coincide con la promoción del rostro en tanto que núcleo de diferenciación. Este transmite la evidencia del sujeto, quien presencia su existencia sin acceder a ella y acaba observando la ficción material que el sujeto ha construido para sí (Taussig, 1999, pp. 223-229).

Resultados

Normas estéticas

Gino⁷¹ nos preguntó: “Nosotros tenemos color uniforme en el rostro y queremos que se vea todo de un solo color sin diferencias entre la cara y el cuello ¿verdad?”. Con ello, da por sobreentendido que quienes éramos audiencia de un evento sobre maquillaje concordábamos con *ciertas normas estéticas*, como la de una piel “uniforme”. Un segundo componente es la diferencia del color del rostro con el resto del cuerpo. Ello fue frecuentemente mencionado, pues los entrevistados señalaban que su clientela les consultaba sobre el asunto y generalmente tenían ideas “erróneas” sobre el modo de elegir el color de productos para la piel.

Otro factor era la proporción del rostro. Este concepto fue abordado por los interlocutores al explicar cómo hacían la aplicación de maquillaje. José explicaba que la distribución de la cara que buscaba lograr era un “rostro ovalado” para hacer ciertas partes de la cara como la mandíbula y la frente más delgadas. Según Kevin, la morfología de la cara es uno de los puntos clave en la formación estética. Él rehusó la teoría que todas las formas de cara⁷² pueden ser agrupadas en un número pequeño de tipos. La tarea del maquillista es justamente detectar las diferencias morfológicas y adaptar sus conocimientos a los rostros sobre los que maquillará. Aun así, señaló que el rostro ovalado es el menos trabajoso y sigue estando más próximo a la forma “ideal” según parámetros actuales en la industria. Estos comentarios aluden a la visión calculable de belleza que se origina en la Grecia antigua, que según Eco (2010 [2004]) entiende que cada parte del cuerpo está en relación por medio de mediciones geométricas y donde la materialidad del cuerpo entero es idealmente ajustada a proporciones numéricas.

71 Se usarán seudónimos para los informantes citados en este capítulo.

72 Clasificaciones nativas respecto a la morfología existente en la clientela y en normas estéticas que recrean proporciones de partes del cuerpo ideales.

En las entrevistas, los trabajadores consideran que los cuerpos pueden alterarse para verse más atractivos, por lo que reproducen la dualidad entre cuerpo vivido y cuerpo deseado sobre la clientela y sobre ellos mismos. Dicha brecha fue introducida por Kathy Davis: la identidad femenina se elabora en función de un ideal que se alcanza a través de materialidades y corporalidades. Los cuerpos femeninos se transforman en esferas de opresión, en un agente potente detrás de los discursos compartidos sobre la feminidad, entre los cuales está la belleza. Cuando las mujeres confrontamos discursos culturales que nos instruyen que nuestros cuerpos son inferiores, los pensamos como deficientes y como objetos para ser remediados (Davis, 1997, pp. 10 -11 y 14- 15).

Nociones y clasificaciones de cuerpo

Las experiencias y opiniones personales de los entrevistados con el maquillaje se mezclan con el bagaje cosmético aprendido por medio de estudios y en sus funciones laborales, por lo que explayan conocimientos específicos relacionados a la cara y al cuerpo en general que comparten con el cliente. El cuerpo como espacio laboral donde se altera la apariencia del cliente y del propio trabajador, se entiende como modificable a estándares masificados, y plausible de ser categorizado. Las *clasificaciones* del cuerpo pretenden indicar que ellos tendrían las armas necesarias para construir corporalidades estéticamente agradables adaptadas a dicha organización. Legitiman su “escudo de estatus” que, para Lan (2003), son estrategias profesionales la vigilancia continua al cuerpo, y cierto grado de flexibilidad y autonomía en el trato con una gran variedad de clientes. Este trasfondo confiere legitimidad para sugerir cambios —y cuestionar— presentaciones corporales. Aun así, están conscientes de que puede haber momentos en los que el resultado escapa a su control. Uno de ellos, al colocar sombras, se mostraba muy didáctico explicando su aplicación, pero posteriormente confesó que es lo más difícil de aplicar y que a veces no sabe qué colores usar. En una clase magistral⁷³ otro interlocutor instó al público a disponer de tiempo y empeño para manejar las técnicas de maquillaje, colocando la responsabilidad de la corporalidad resultante en este: es cada persona quien debe evitar verse “mal”, aprendiendo conocimientos estéticos en espacios como en el que nos encontrábamos.

El ajuste de la corporalidad a tasaciones exactas trae consigo la idea de que el cuerpo es medible y moldeable. Esta perspectiva donde la ciencia como herencia europea llegada a Latinoamérica desde la imposición colonial, fue usada para el beneficio de élites y todavía perdura en el contexto estudiado, justificando y naturalizando adscripciones de clase y étnicas mientras incita al deseo de generar representaciones de sujetos reconocibles desde un estándar exclusorio de, entre otros valores, belleza. Esto no incluye únicamente la construcción de aspectos sino el uso de instrumentos que los miden y restringen a

⁷³ Aplicación completa de maquillaje acompañada de una sesión de preguntas. En ciertos casos, se pide replicar a los asistentes la apariencia realizada. En la mayoría de empresas los dictaban maquillistas invitados.

ciertos patrones. Tatiana utilizó un escalímetro⁷⁴ para medir los ojos, las cejas y el entrecejo de la modelo antes de empezar a maquillarla. Así, ella ya determinaba tipos de maquillaje⁷⁵ que podría aplicar.

Para que el uso del cuerpo sea comparado y asemejado a un modelo privilegiado, el deseo de alcanzar la armonía en ciertos niveles de experiencia personal produce correspondencia en las maneras de expresión. En este contexto, la armonía personal es definida en términos de la autonomía del individuo de transformarse, y categorías como la estética son incluyentes o excluyentes del objetivo de ser exitosos y felices (Gilman, 1999, p. 18). Este modo contemporáneo de representación es un movimiento cultural característico del capitalismo avanzado, pero aún anclado en categorizaciones atadas a una imagen determinada previamente por el entorno. Lo bello es un juicio ya establecido por concepciones históricas, culturales y sociales que se conjugan con otros valores contenidos en los sujetos como bienes de consumo. El no entrar en dichas categorías puede causar rechazo y aislamiento social y, por ende, pérdida de oportunidades materiales.

Inclusión y racismo en la belleza

Pero la audiencia con su compra refleja la apreciación de otros valores como la *inclusión*, altamente repetida en campo. Esta categoría nativa apareció en reemplazo de *raza o racismo*, expresiones que casi no fueron mencionadas por los interlocutores: este último término refiere al rechazo de ciertas identidades colectivas, suponiendo alteridades naturalizadas que amenazan a modelos de ser jerarquizados (Wieviorka, 2003, pp. 23 y 25 -26). La palabra *inclusión* saltó por la presencia de una marca estadounidense. Lo más llamativo eran sus cuarenta tonos de base, cuyos colores más oscuros no existen en marcas de mayor difusión. Muchos de los más oscuros no existen en muchas de las marcas de maquillaje de mayor difusión, y en el mismo establecimiento fue muy difícil hallar otros similares. Durante su clase magistral, la audiencia fue la más mixta en género de todas a las que asistí, y los productos más consultados eran los dirigidos a pieles más oscuras. La consideración respecto a un discurso más inclusivo ha generado críticas hacia otras empresas, por lo que su personal aparentaba estar precavido sobre este hecho. Aunque estos sesgos se encuentren presentes, se espera que los maquillistas sepan trabajar en cualquier persona, independientemente de su etnicidad.

Ello se contrapone a la experiencia de compra. Quienes fueron empleados para demostrar maquillaje eran casi siempre mujeres delgadas, jóvenes y con tez clara; las excepciones que registré fueron siempre personas del público y no personal contratado. En ciertos eventos casi todos los trabajadores eran de

74 Regla de sección triangular de forma prismática, el cual tiene graduaciones de diversas escalas en cada una de sus caras. Herramienta empleada para medir el rostro y sus partes.

75 Estilos y divisiones en la forma de emplear el maquillaje que se clasifican por su finalidad y contexto.

tez blanca y regularmente empleaban términos en inglés traducibles al español, el primero funcionando como un sociolecto. Maquillistas invitados que, al hablar solo inglés o provenir de otros países, se comunicaban con una cantidad limitada de personas. Junto con la ubicación física de los espacios comerciales, se abre la reflexión sobre qué audiencia tienen las empresas en mente, y si es efectivamente el que se presenta. Además, el mismo empleo de maquillaje se dirige a reproducir formas y ángulos en el rostro que se vinculan directamente con etnicidad: en la mitad de incursiones se ha hecho algún comentario respecto a “abrirme” el ojo. Por medio de las aproximaciones registradas donde mi cuerpo se volvió el sitio a alterar, se resaltan patrones de belleza que sería difícil verbalizar.

Hay predominancia en la demanda registrada del *contouring*⁷⁶ donde el consenso entre los entrevistados fue que las mejillas, la nariz y la zona debajo de la mandíbula tienen que hacerse más flacas y oscurecerse; mientras que los pómulos, el centro de la frente y el mentón resaltarse e iluminarse. Los trabajadores explicaban la recurrencia en la demanda de esta técnica por estar de moda y ser usada por celebridades, además de motivos anatómicos. No obstante, la demanda respecto a borrar facciones específicas ligadas a lo racial se puede mirar en esas mismas figuras, y en campo encontraron eco en la oferta cosmética. Un caso particular fue el contorno de la nariz, pues casi todos los entrevistados indicaron su pedido explícito. No apreciar ciertas fisonomías significa no admitir a dicha persona como tal; la nariz se ha vuelto un foco corporal que es empleado como indicador no solo de belleza, sino también de fijeza racial (Jarrín, 2017, pp. 144- 145).

Belleza como salud y juventud

Otro factor es la valoración exaltada de la salud y de la juventud como bienes adquiribles, la cual proviene de la estrecha vinculación de la cosmética con la anatomía y la medicina. Estas ciencias vehiculan formas de entender el cuerpo fraccionándolo y proveyéndole de reglas bajo el cual funcionarían; de allí se obtiene vocabulario para partes del cuerpo y rostro, así como parámetros que hacen calculable la belleza. Usando expresiones que suenan científicas, los trabajadores certifican su rol como orientadores. La *salud* es el estado de total bienestar físico, mental y social, no meramente la ausencia de enfermedad o dolencias (OMS, 1948). Actualmente, esta se comprende como una necesidad y una mercancía adquirible mediante bienes y servicios que brindan atención al estado físico, como es la cosmética. Al desarrollarse paralelamente los sectores de la higiene y de la cosmética, se asimiló la belleza con la limpieza y esta a su

⁷⁶ Sinónimo de contorno. Técnica de maquillaje proveniente del teatro, donde se alteran superficialmente los ángulos y la morfología del rostro por medio de pigmentos claros y oscuros. Esta técnica después se empleó en la comunidad drag de Estados Unidos para emular la cara de una mujer cisgénero. En los noventa, el maquillista Kevyn Aucoin lo popularizó en la industria de la moda (Aucoin, 2000), y en los últimos años se ha difundido a través de celebridades y redes sociales en su versión drag.

vez con la blancura. Los cosméticos y productos de limpieza personal sirvieron como componentes de la contribución occidental a “civilizar” pueblos colonizados, ignorando las prácticas de sociedades africanas, asiáticas y americanas (Jones, 2010, pp. 84- 85).

Varias de las descripciones respecto a cómo usar el maquillaje y a lo que se desea conseguir con él referían a la salud física. La mención de una “piel perfecta” fue repetitiva: *saludable* (emparejando de un solo color todo el rostro con base), *lozana* (usando iluminadores para dar impresión que la piel está hidratada y nutrida), y sin rastros de enfermedad (acné, rosácea) ni edad (líneas de expresión). Los consumidores estarían respondiendo a normas estéticas donde se elogia la no revelación del maquillaje, elevando lo “natural”⁷⁷ mientras se oculta parte del cuerpo donde “sublimar la piel es una manera elegante de decir que hay que borrar todo el trabajo del cuerpo” (Le Bréton, 2010, p. 194). Zara, maquilladora y creadora de productos, nos informó que se enfocaría en hacer una apariencia de piel brillante, por lo que puso en la modelo aceites ⁷⁸en toda la piel descubierta. Explicó que el aceite seco en interacción con la grasa que produce el cuerpo, la encapsula y evita que produzca más. De esta manera, ella modeló una cara que encarnara salud, controlando lo que esta secreta.

La salud mental está presente en los discursos manejados bajo el término *bienestar*, que también fue la respuesta más frecuente a la pregunta sobre lo que significa belleza para los empleados de la industria. El bienestar se define por medio de las posibilidades de realización dentro de una sociedad dada, que se darán a su vez según las libertades y circunstancias materiales al alcance (Sen, 1997, pp. 82-84). Cuando es producido por la estética, tiene la capacidad de generar una mejora en las relaciones sociales que el consumidor lleva en su vida diaria y provee de un espacio separado de la cotidianidad en la que la prioridad del sujeto es el cuidado de sí mismo. La apariencia “natural” mencionada surge de la idea de que a través del maquillaje se puede conseguir una apariencia ideal que necesita de las herramientas cosméticas para “dejarlo salir”. La salud es un capital adquirido que debe ser mantenido y demostrado como un símbolo de logro personal (Blaxter, 1990, pp. 14- 16). Ninguno de mis interlocutores se preguntó por el motivo del efecto de “sentirse bien” adquiriendo bienes y servicios estéticos, pero sí se han hecho frente al autocuidado o *self care* en inglés, término que continuamente acompaña la publicidad de ciertas marcas incluidas. Dicho término fue apropiado de un origen activista para vender productos cosméticos, bajo el que se iguala el concepto de cuidado al de responsabilidad y perpetúa la descalificación de cuerpos que no encajan en ideales que quedan sin cuestionar (Tolentino, 2017). Tener una piel y un

77 Sinónimo de makeup-no-makeup, en que la aplicación de maquillaje no haga evidente que la persona lleva puestos productos con y sin color en la cara.

78 Sustancia que sirve de medio para conducir propiedades en la piel, cuyo principal ingrediente es oleoso y deja una ligera película sobre el cutis.

rostro de apariencia ideal se ha vuelto una mercancía exclusiva al uso de estos componentes, al mismo tiempo que el acceso a servicios de salud, alimentos nutritivos y habitar espacios con medios ambientes no contaminados severamente se tornan más difíciles y costosos de obtener (Varagur, 2018).

Los propios interlocutores no comparten necesariamente que belleza equivalga a salud. Uno de ellos lo negó directamente, sino que belleza se refiere a la imagen en que los cosméticos estén cercanos a lo imperceptible. Sus declaraciones se vinculan con el concepto *acabado profesional*, ya que se emplean los saberes necesarios para traslucir aplicaciones aprobadas de maquillaje dentro de la industria. Luego, él junto a otros lo vincularon a *juventud*, en tanto que el ideal estético incluiría para ellos corporizar rasgos saltantes de este como mejillas rosadas, labios pulposos y piel lisa. De manera universal, en la etnografía se asumió que la clientela lo busca entendiéndolo como etapa cronológica durante la cual el cuerpo se encuentra en un estado óptimo de salud física. Esta definición contrasta con la venta de la juvenilización del cuerpo por medio de la oferta cosmética, como “conjunto de atributos puestos que ocultan la vejez y lo que ella trae consigo en cuanto a patrones de disciplinamiento estético” (Rivera, 2018, p. 106). La diferencia entre los dos conceptos es clave, pues se encontró que los informantes tienen una idea muy fija de la juventud que excluye la elaboración social, cultural, económica y política de dicha segmentación poblacional. En cambio, la juvenilización como signos a adquirir que permiten autoidentificarse con una idealización de la juventud es uno de los motores de consumo en el sector observado.

En una de las demostraciones de maquillaje vistas, Wayra dedicó una buena parte de tiempo a eliminar espinillas⁷⁹, líneas de expresión⁸⁰ y manchas⁸¹ de la cara de la modelo, quien de por sí tenía una cantidad mínima. Según ella, la intención del corrector es eliminar todo signo de envejecimiento. Tatiana definió lo que para ella era una “piel madura”: “¿Ustedes saben a qué edad empieza a envejecer la piel? 25 años. ¿A qué edad se considera una piel madura? 35 años. [...] ¿Cuáles con las características que presenta una piel madura? Deshidratación⁸². Un rostro con signos de vejez se entiende como indeseable, por lo que se lucha contra este evitando la flacidez, las líneas de expresión y la oxidación⁸³ del tejido epidérmico, según lo recopilado en las declaraciones. Encarnar juventud también fue resaltado como un factor que garantiza que el maquillaje se aprecie como los entrevistados planearon su trabajo, lo cual implica que para que el maquillaje se luzca es necesario un rostro joven.

79 Granos de la córnea de 1 a 3 milímetros, que se localizan en la abertura del conducto pilosebáceo. Cuando persisten o empeoran, pueden provocar que se desarrollen granos (La Roche Posay, 2019).

80 Huella de movimiento repetitivo en la piel que forma pliegues en esta. Con el tiempo, pueden volverse arrugas.

81 Coloración distinta a la del tono de la piel, por sobreproducción de melanina o traumatismo capilar (La Roche Posay, 2019).

82 Pérdida del agua de la piel, reconocida como signo de envejecimiento.

83 Producción de óxido, combinación de metal con oxígeno en una sustancia.

Preferencias locales y belleza “personal”

Sin embargo, existen *preferencias locales* que los empleadores de los sujetos de investigación han integrado a su oferta, dándoles a los segundos la tarea de negociar periódicamente entre las exigencias subjetivas de los consumidores y los discursos del sector al que pertenecen. El hábitus es un principio creador que imputa un proyecto durable y suficientemente flexible, en el que aparecen elaboraciones innovadoras que ofrecen un espacio de libertad restringida (Miceli, 1982, p. XLI). Si a ello añadimos que en América Latina existen campos simbólicos fragmentados donde no hay una supeditación unilateral hacia clases y/o culturas dominantes sino hibridación y retroalimentación en condiciones desiguales (Miceli, 1972, pp. 42-43), no es posible hablar de una industria cosmética que simplemente impone modelos estéticos a imitar. Entre la mercancía vendida estuvieron iluminadores⁸⁴ iridiscentes⁸⁵ que dan a la piel tonos verdosos, azules y púrpuras, mientras algunos trabajadores emplearon pigmentos metálicos en todo el rostro con tal de empujar una línea de maquillaje específica. Dichos casos van directamente en contra del principio de “piel perfecta”; estamos ante realidades donde los consumidores se encuentran con un número de fuentes de información y repertorios de prácticas cosméticas de las cuales alimentarse y adaptar a sus propias preferencias.

Los trabajadores reconocieron apreciaciones locales de los consumidores, a las que las empresas apelan sin cuestionar. Una palabra repetida fue *cobertura*, que significa alta durabilidad y pigmentación del maquillaje. No obstante, en campo el término indicaba el uso obvio de maquillaje de color. Osvaldo explicó que esta era la preferencia de las clientas mexicanas, por lo que estaba empleando artículos a prueba de agua. Luego declaró: “[En esta empresa] hay productos en Asia [que] no hay acá: cremas⁸⁶ hidratantes⁸⁷, bloqueadores, lo traes aquí a México y es como ‘a mí dame maquillaje, algo que me cubra, que me tape’”. Un punto sobre el que las marcas incidían era la calidad de su maquillaje, correspondiendo su significado con la cobertura. Dana me mostró una base⁸⁸ diciendo fue que era “un maquillaje de alta cobertura”. Ella asumía que yo, como potencial cliente, quisiera tener maquillaje que me cubriera la piel. Esto no significó que ella compartiera dicha preferencia: “la idea no es poner capas de maquillaje para tapar y tapar sino trabajar sobre eso que quieres tapar”. Tatiana mostró una paleta⁸⁹ para contorno presentándola como una de

84 Producto cosmético que sirve para colocar brillo en determinadas áreas del rostro humano.

85 Efecto de maquillaje que contiene brillo o produce destellos.

86 Sustancia grasa de consistencia pastosa y suave que se coloca sobre la piel y se disuelve con mayor lentitud que los fluidos, sueros y aceites.

87 Sustancia que imparte o restaura el agua de la piel si esta se encuentra deshidratada.

88 Artículo de maquillaje que se emplea para simular el tono del color y unificarlo en las áreas deseadas.

89 En este caso, envase plano con agujeros donde se encuentran pigmentos para maquillarse.

alta cobertura, y acto seguido pasó a incentivar a los maquillistas presentes que adquieran una: “Todos deberíamos tener [...] para tatuajes, vitiligo⁹⁰, manchas⁹¹. Gente que tiene la ceja mal tatuada necesitas bloquearla, cancelarla y necesitas cobertura”. Al preguntar qué se quiere cubrir con el maquillaje, pienso que su demanda obedece al precepto de una piel lozana y saludable que encarna versiones estéticamente y socialmente aceptadas, pero además a la ostentación del maquillaje aplicado: sus usuarios quieren hacer notar que incorporan a través de él patrones de belleza.

Fueron registrados productos surcoreanos que dejan la piel brillante por ser un signo de belleza en su país de origen, al contrario de la interpretación entre el público mexicano como lo explicó la vendedora Dana: “aquí en México, una piel brillante es una piel sucia”. Cruz recolectó declaraciones más frontales: las mujeres chamulas usan aceites en la piel con tal de encajar en la imagen de mujer robusta y preparada para el trabajo recio que aún comparten, aunque ya esté siendo abandonada por generaciones jóvenes. Las mujeres autoidentificadas mestizas entendían ponerse aceite como “una corrientada” y que dichos gustos: “son objeto de rechazo y discriminación [...]. La asociación de una piel grasosa con la suciedad toma lugar” (Cruz, 2014, p. 110). En dicho contexto, ponerse aceite ingresa en el repertorio de prácticas corporales que diferencian grupos raciales y de clase. Aunque sea apurado argüir que esta diferenciación se manifiesta de manera similar en Ciudad de México, las disposiciones corporales estudiadas por Cruz se concatenan con la predilección de apariencias que se definen étnicamente en la metrópoli y que se unen además con la ya mencionada refutación de hábitos de limpieza e higiene de poblaciones colonizadas.

Llegamos a una pregunta que apareció de forma continua en la etnografía: si la *belleza* puede ser algo *personal*, que cada individuo define. Un trabajador expuso que es necesario experimentar con los productos: con sus colores, texturas⁹² e incluso con el modo de aplicación. Solamente así se encontrarán inclinaciones estéticas propias, empleando la imaginación y la improvisación. Sin decirlo, está abordando el concepto de *estilo*, recursos formados a partir de (re)construcciones y constantes ensayos en la corporalidad propia, los cuales contribuyen a concretar orientaciones negociadas y coherentes (Roe, 1995). Cada vez más los individuos se encuentran en situaciones en las cuales sectores diferentes de sus vidas cotidianas los ponen en relación con “mundos de significados” y de experiencia marcadamente distintos (Esteinou y Millán, 1991, p. 58). Este concepto también se puede encontrar en el mismo trabajo de

90 Enfermedad cutánea que se caracteriza por la aparición de manchas blanquecinas debidas a una deficiencia de pigmentación.

91 Coloración distinta a la del tono de la piel, sobre la producción de melanina o traumatismo capilar (La Roche Posay, 2019).

92 Forma en que se presenta la superficie del artículo de maquillaje o su aplicación en la piel, la cual produce una sensación táctil y/o visual.

cada maquillista, lo cual conllevaría a admitir que cada uno desenvuelve preferencias estéticas y, por lo tanto, produce distintas corporalidades. Aunque se exaltan la subjetividad de estas prácticas cosméticas no se dejó de posicionar como una figura autorizada en lo que es belleza. A veces, uno de ellos denotaba un conflicto entre lo que realmente creía que era un buen uso de maquillaje y el respetar los estilos cosméticos de a quienes atiende: “Como el maquillaje es personal, yo no me meto con eso [...] pero yo le estoy mostrando el camino correcto”. En ciertas empresas hicieron alusión al miedo en el consumo de maquillaje, entendiendo al público como un grupo que requeriría aliento para emplear presentaciones distintas con el maquillaje. Ellos no solamente perfilan a la audiencia cosmética como expectante a que alguien los incentive a innovar, sino que exhiben los productos como elementos lúdicos que cumplirían la necesidad adicional de diversión.

Conclusiones

Las intervenciones en el cuerpo que ocurren por medio del maquillaje reflejan cómo se conceptualiza la belleza, y que no existe una única versión del sector cosmético: cada actor (maquilladores, vendedores, la misma clientela) intervienen en su (re)definición. La presentación de la persona proyecta valores y adscripciones que permiten la aceptación o el rechazo social. Frente a ello, preferencias estéticas locales que circularían no se generan necesariamente en contraposición a la estratificación de la estética desde el sector estudiado, sino que funciona como un elemento complementario hacia una forma de definir y materializar la belleza. Estas se alimentan de sistemas de creencias y prácticas que tienen una situación actual subordinada, pero no por ello dejan de ser social e históricamente notables.

Todo ello se da dentro de la suposición declarada por los interlocutores de que el cuerpo es suficientemente maleable para reflejar ideales y normas estéticas. Las distintas tecnologías que rodean al sujeto globalizado contemporáneo enfatizan su particularidad visual, y es en el rostro donde se marca “la singularidad del individuo y señalarla socialmente” (Le Bréton, 2010, p. 50) pero que a la vez se tipifica y se emplea como herramienta de estigmatización. A través del rostro, se expresa la alteridad mediante lo sensible y a la vez esta puede ser negada si no es reconocida (Lévinas, 1987 [1961], p. 216). En países antes colonizados, el rostro fue y es utilitario en la institución de un modelo político y racial, donde el reconocimiento de los miembros de la nación pasa por que estos encarnen dicha abstracción. Éste aun funciona “como huella de un pasado presente inscrito en un cuerpo sujeto a escudriñamiento racial y étnico” (Zapata, 2014, p. 13).

Dentro del contexto investigado hay valores que se imponen por el trasfondo histórico, político y racial de la industria cosmética como la salud y la juventud. Aquello que representa salud se establece mediante un proceso en

el cual la estética y el estado fisiológico del cuerpo humano se vuelven ligados: los símbolos que se desean imitar por medio del maquillaje ejemplifican la búsqueda de un estado cualitativo de bienestar en lugar de la ausencia de enfermedad (Edmonds, 2008, p. 153). La potencialidad de mejorar la apariencia se hace deseable y posible de acuerdo con modelos aspiracionales que coexisten con desigualdades ya presentes: la industria observada es parte de la minoría del mercado mexicano, donde el mayor consumo radica en ventas por catálogo. En los ejemplos no se entiende una demarcación fija entre belleza y salud, sino más bien una fluidez que puede ser peligrosa si la primera se empieza a concebir como requisito de la segunda (Edmonds, 2008, p. 155).

La juvenilización orienta apariencias hacia la anulación de signos corporales que denoten vejez, como si estos fueran no solo deseables sino parte de la autovigilancia individual que cada persona tiene que ejercer. La juventud, o más bien, la instrumentalización de la juventud con fines de venta cosmética, junto con la performance de salud, configuran un discurso estético de lo “natural”. En cambio, junto con el deseo de alteraciones sutiles que procurarían disimular que siquiera fue colocado algo en el rostro, están la demanda y la práctica estéticas de alterar los ángulos y las dimensiones de la cara. Lo entendido por “natural” termina siendo más complejo, y los conceptos de salud y juventud no son suficientes para explicarlo: las preferencias de consumo local y la producción evidente de belleza completan este cuadro.

La etnicidad es un concepto fluido que se presta a interpretaciones variantes, en un país donde la promesa de la inclusión pasaba por el mestizaje, así como en la reproducción de jerarquías raciales (Moreno y Saldívar, 2016, p. 521). Mi cuerpo denotó una posición desestimada dentro de esa jerarquía, y por lo mismo no encarnaría belleza a menos que modifiquen los rasgos que me señalan en dicha ubicación social; lo cual me hizo ver por qué había encontrado una demanda cosmética de productos “inclusivos”. Si “el dominio de otros internacionales ha dependido de dominar al otro en casa, y en uno mismo” (Lott, 1993, p. 476) y la actuación del otro racializado hace posible su dominancia y lo mantiene cercado, son los productores (dentro del trabajo de campo, en su mayoría no autoidentificados como blancos) que toman la inclusión como bandera para desafiar desde dentro barreras simbólicas y comerciales.

Para concluir, las versiones de belleza mayoritariamente aceptadas son una continuación de la historia del sector. Los trabajadores han heredado ideas valorizadas a través de su participación en el mercado, y sirven como actores que difunden una estética normativa. En interacciones cara a cara con la clientela, tienen estrategias particulares mediante las cuales vehiculan las propuestas comerciales y subjetivas de la industria. Los consumidores sin antagonizar generan demanda de corporeidades y materialidades ajustadas a preferencias locales. Nos encontramos dentro de un capitalismo afectivo que empuja hacia la felicidad obligatoria donde salud, bienestar y demás conceptos son actitudes a incorporar; accesibles mediante la compra de productos como el maquillaje (López, 2018).

Referencias

- Aucoin, K. (2000). *Face forward*. Little, Brown and Company.
- Blaxter, M. (1990). *Health and lifestyles*. Routledge.
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Cruz, T. (2014). *Las pieles que vestimos, corporeidad y prácticas de belleza en jóvenes chiapanecas*. El Colegio de la Frontera Sur.
- Davis, K. (1997). *Embodied practices. Feminist perspectives on the body*. Sage.
- Eco, U. (2010 [2004]). *Historia de la belleza*. M. Pons (trad.). Debolsillo.
- Edmonds, A. (2008). Beauty and health: Anthropological perspectives. *Medische Antropologie*, 20 (1), 151-162.
- Esteinou, R. y Millán, R. (1991). Cultura, identidad y consumo. *Debate Feminista*, (3), 54-62.
- Frankenberger, R. (2008). Learning from Baudrillard and Foucault: Consumer culture, social milieus and the governmentality of lifestyle. Ensayo presentado en la 31a Conferencia Annual ISPP, París. http://www.allacademic.com//meta/p_mla_apa_research_citation/2/4/6/1/5/pages246153/p246153-2.php
- Gilman, S. L. (1999). *Making the body beautiful. A cultural history of aesthetic surgery*. Princeton University Press.
- Jarrín, A. (2017). *The biopolitics of beauty. Cosmetic citizenship and affective capital in Brazil*. University of California Press.
- Jones, G. (2010). *Beauty imagined. A history of the global beauty industry*. Oxford University Press.
- La Roche Posay. (2019). Glosario de belleza. <https://www.laroche-posay.es/glosario-de-belleza>
- Lan, P.- C. (2003). Working in a neon cage: Bodily labor of cosmetics saleswomen in Taiwan. *Feminist Studies*, 29 (1), 21- 45.
- Le Bréton, D. (2010). *Rostros. Ensayos de antropología*. Letra Viva.
- Lévinas, E. (1987 [1961]). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Kluwer Académie.
- López, S. H. (2010). Workers, managers, and customers: Triangles of power in work communities. *Work and Occupations*, 37 (3), 251-271.
- Lott, E. (1993). White like me. Racial cross-dressing and the performance of American Whiteness. En A. Kaplan y D. Pease (eds.), *Cultures of United States Imperialism* (pp. 474-498). Duke University Press.
- Marketline. (2016). Make-up in Mexico. Perfil de industria. Código de referencia 0071-0700. Publicado en junio de 2016. Marketline. Miceli, S. (1972). *A noite da madrinha*. Editoria Perspectiva.
- Miceli, S. (1982). Introdução: A força do sentido. En P. Bourdieu, *A economia das trocas simbólicas* (pp. VII-LXI). Editora Perspectiva.

- Moreno, M. y Saldívar, E. (2016). "We are not racists, we are Mexicans": Privilege, nationalism and post-race ideology in Mexico. *Critical Sociology*, 42 (4-5), 515-533.
- Organización Mundial de la Salud (OMS). (1948). Preámbulo de la Constitución de la Organización Mundial de la Salud. <http://www.who.int/suggestions/faq/es/index.html>
- Rivera, Á. (2018). *Estéticas cooleras. Representaciones del cuerpo juvenil y el cuerpo generizado: la propuesta desde la estética en la agencia de modelos "Güerxs" de la Ciudad de México*. (Tesis de Maestría en Antropología Social). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Roe, P. G. (1995). Style, society, myth and structure. En C. Carr y J. E. Neitzel (eds.), *Style, society and person: Archaeological and ethnological perspectives* (pp. 27-71). Plenum.
- Sen, A. (1997). *Bienestar, justicia y mercado*. Paidós y Universidad Autónoma de Barcelona.
- Taussig, M. (1999). *Defacement. Public secrecy and the labor of the negative*. Stanford University Press.
- Tolentino, J. (2017). The year that skin care became a coping mechanism. *The New Yorker*, 18 de diciembre. <https://www.newyorker.com/culture/cultural-comment/the-year-that-skin-care-became-a-coping-mechanism>
- Turner, V. (1986). The anthropology of performance. En *The anthropology of performance*. En V. Turner (ed.). PAJ Publications.
- Varagur, K. (2018). The skincare con. *The Outline*, 30 de enero. <https://theoutline.com/post/3151/the-skincare-con-glossier-drunk-elephant-biologique-recherche-p50?zd=2&zi=sdbcfp5c>
- Whitehead, A. N. (1978). *Process and reality*. Free Press.
- Wieviorka, M. (2003). Diferencias culturales, racismo y democracia. En D. Mato (coord.), *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización* pp. 17-32. Faces-UCV.
- Zapata, L. (2014). "Ser y no ser indio mapuche". ¿Qué significa ser/no ser indio/a mapuche?: "Pueblo indígena" y diseminación". En R. Guber (comp.), *Prácticas etnográficas*. Editorial Miño y Dávila.

Estrategias de promoción y prevención frente al zika: cuerpo, mujer y subjetividad⁹³

Vladimir Alejandro Ariza Montañez⁹⁴

Introducción

Entre 2015 y 2017 el virus del zika (ZIKV), transmitido por los vectores *Aedes aegyptus* y *Aedes albopictus*, tuvo una importante difusión en el país. Se trata de una enfermedad transmitida por vector (ETV) emergente que desde su llegada se ha establecido en buena parte del territorio. La mayoría de los casos se identificaron en la región Caribe, territorio que por sus condiciones climáticas de trópico húmedo ha facilitado la rápida adaptación y reproducción de los vectores responsables de su transmisión. No obstante, su propagación no se limitó a dicha región, sino que se ha extendido a las zonas centro y sur, favorecido por la movilidad de la población.

De acuerdo con las autoridades de salud pública, por el desconocimiento sobre el alcance de los efectos de la enfermedad en los pacientes, el zika fue catalogado por la Organización Mundial de la Salud (OMS) y la Organización Panamericana de la Salud (OPS) como una emergencia de salud pública de importancia internacional (ESPII); definición que se dio por las presuntas consecuencias que podría traer el zika en las mujeres embarazadas, pues se había encontrado una tendencia entre las mujeres infectadas y el nacimiento de niñas y niños que presentaban afectaciones en su sistema nervioso, además de trastornos neurológicos como la microcefalia. Dicha situación dio pie a la movilización de acciones inmediatas concertadas a nivel mundial para prevenir o controlar la propagación internacional de una enfermedad. Dichas condiciones, junto a evidencia que señala que la infección se puede propagar por otras vías, como la transmisión sexual (Cucunubá, 2016), han favorecido que el fenómeno del zika sea más complejo —en comparación al chikunguña o el dengue— y hayan sido objeto de pánico o “ansiedad social” (Van Loon, 2002).

Adicionalmente, en el zika, al no existir vacuna, ni contar con tratamientos específicos, buena parte de las medidas del sistema de salud —tanto a nivel nacional, como de los actores locales— se ha enfocado en las campañas de comunicación y de prevención; estas tienen entre sus diferentes objetivos la divulgación de la información sobre el virus y las afecciones asociadas a la enfermedad, así como la generación de cambios conductuales que favorezcan la

93 Este capítulo presenta algunas reflexiones derivadas del estudio de caso de La formación para la salud, que realizamos junto a las investigadoras Juliana Robles y Mariana Calderón en el marco del proyecto de investigación Prácticas formativas por fuera de la escuela, y cuyos principales resultados se exponen en el documento “La biopedagogización de las personas, las comunidades y el medio ambiente: análisis del programa CAZ como experiencia de control y prevención del Zika en Colombia” [en publicación]. Dicho proyecto de investigación es desarrollado por el grupo de investigación Gobierno, Subjetividad y Prácticas de Sí (GOSI) de la Universidad Nacional de Colombia con el apoyo de Colciencias.

94 Sociólogo y magíster en Educación de la Universidad Nacional de Colombia. Docente de la Licenciatura en Educación Infantil de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas (UDFJC). Miembro del grupo de investigación GOSI.

prevención. De igual forma, orientados por el principio “sin mosquito no hay enfermedad” —de larga data en el combate contra el dengue— dichas campañas buscan la reducción de criaderos y la mejora de condiciones ambientales en los hogares (Organización Panamericana de la Salud, 2016). Pero además, en el caso del zika junto a las anteriores estrategias, se han sumado también medidas en las que se recomendaba a la población de mujeres que vivían en áreas de riesgo de infección posponer la posibilidad de embarazo entre seis meses y hasta dos años con el fin de disminuir la probabilidad de microcefalia, iniciativa que generó algunas controversias (Cucunubá, 2016).

En particular, han sido las mujeres las que han sido objeto-sujeto de intervención en las medidas de comunicación y prevención. Quisiéramos subrayar dos aspectos: en primer lugar, en las estrategias se da como un supuesto su responsabilidad en los cuidados de la vivienda y de la salud y bienestar de los miembros que hacen parte de ella, bajo la idea de ser madres, esposas y amas de casa (Lupton, 1999)⁹⁵; en ese sentido, son un sujeto aliado ideal para que las intervenciones alcancen un escenario tan íntimo y esquivo a las intervenciones de salud pública como es el hogar. Segundo, las mujeres, en especial embarazadas o en edad de gestación, se consideran sujetos que comparten el estatus —en apariencia contradictorio— de *víctimas y peligrosas*. Por una parte, dentro del sistema de salud pública, ellas debían ser sujetas prioritarias de atención por las posibles consecuencias que tanto a su salud como a la del feto podría acarrearles la infección; pero a su vez, el cuerpo de la mujer embarazada se vislumbra como “peligroso”, al ser potencial transmisor hacia las nuevas generaciones de una situación de discapacidad, altamente incapacitante, como es la microcefalia, y que es virtualmente costoso para el sistema de salud.

A continuación, se presentan algunas de las orientaciones y políticas de salud pública que promueven las acciones educativas e informativas en salud pública. Posteriormente, se realizará un acercamiento preliminar de las estrategias de prevención y promoción de la salud que emergieron en la situación epidémica del zika, a partir de dos mensajes claves emitidos por proveedores de salud y dirigidos a la población —y en especial a las mujeres— que participaron de la situación epidémica.

La promoción de la salud, la comunicación de riesgo y los mensajes clave

Con el concepto *promoción de la salud* (PDS) se designan diferentes tipos de acciones y estrategias que tienen por objeto la intervención de los procesos sociales y ambientales asociados a la salud-enfermedad. Esta se encuentra caracterizada por proporcionar directamente a la población —tanto individual como colectivamente— de las herramientas que le permitan mejorar precisamente sus condiciones de salud, potenciar estilos de vida saludables y reducir la exposición a factores que causen enfermedades (Eslava-Castañeda, 2006).

⁹⁵ Sobre la configuración de la mujer como responsable moral del hogar véase Sáenz y Salcedo (2020).

Desde la mirada de la PDS se advierte de los límites de los sistemas sanitarios estatales para garantizar la salud y el bienestar de forma universal, de allí que se convoque a la población para que a través de la modificación de sus estilos y hábitos de vida contribuyan a esta; para ello, la PDS plantea sus intervenciones desde el marco de la prevención y el cuidado más que el de la curación. La denominada Carta de Ottawa —que surge de la Primera Conferencia Internacional de Promoción de la Salud en 1986— inauguró esta perspectiva al señalar que:

La promoción de la salud es el proceso de capacitar a las personas para que aumenten el control sobre su salud, y para que la mejoren. Para alcanzar un estado adecuado de bienestar físico, mental y social, un individuo o un grupo debe ser capaz de identificar y llevar a cabo unas aspiraciones, satisfacer unas necesidades y cambiar el entorno o adaptarse a él. La salud se contempla, pues, como un recurso para la vida cotidiana, no como el objetivo de la vida. La salud es un concepto positivo que enfatiza recursos sociales y personales, junto con capacidades físicas. Por tanto, la promoción de la salud no es simplemente responsabilidad del sector sanitario, sino que va más allá de los estilos de vida saludables para llegar al bienestar. (OMS; Asociación Canadiense de Salud Pública, 1986, p. 20)

Como orientación de programas y prácticas sanitarias, la carta de Ottawa promueve la elaboración de políticas públicas, la creación de ambientes favorables, el reforzamiento de acciones comunitarias y el desarrollo de aptitudes personales.

En correspondencia con las orientaciones de la PDS, se han venido redefiniendo las respuestas institucionales frente a las situaciones de riesgo de la salud pública, cambios que se pueden evidenciar en las estrategias de comunicación que le conceden un mayor grado de involucramiento y participación a la población en cuanto a la prevención, contención y gestión de la amenaza. Así, dichas estrategias ya no se limitan a la divulgación del evento, sino que tienen como principal objetivo brindar a la población información técnica, clara y veraz que permita tomar las “mejores decisiones” para la protección de su salud y bienestar en el ámbito individual, familiar y comunitario; esto, bajo el supuesto de que el acceso y la comprensión de la información es un parámetro suficiente para la transformación o modificación de los comportamientos en torno a la prevención y gestión del riesgo:

Una población informada tiene mayor capacidad de reaccionar y actuar sobre los riesgos que la amenazan porque está al tanto de las manifestaciones de la emergencia y de los signos del evento que los amenaza. En ese sentido, la población es una parte importante de la vigilancia comunitaria del evento y de la notificación de nuevos casos. (Brennan y Gutiérrez, 2011, p. 2)

Una de las preocupaciones de las estrategias de comunicación de riesgo en la actualidad se trata de la emisión de *mensajes claves*. Se trata de mensajes breves dirigidos a las comunidades y a las familias frente a una situación de

riesgo. Dichos mensajes no solo deben ser oportunos, sino también contar con criterios como facilitar la comprensión de la población, contar con claridad técnica y ser un referente unificado para las diferentes autoridades e instituciones encargadas de la salud de la población (“ser una sola voz”).

Para el caso del zika podemos encontrar algunas estrategias de comunicación de riesgo orientadas por la promoción de la salud (Caprara y Ridde, 2016) en la que se invita a la población, en términos de coparticipación y corresponsabilidad, a llevar a cabo estrategias sanitarias de gestión del agua, además de la colaboración activa con las autoridades de salud para las actividades de monitoreo y vigilancia de la enfermedad. A continuación, quisiéramos analizar dos *mensajes clave* derivados de estas estrategias, subrayando el contenido del mensaje, las actividades de intervención que proponen y el papel que definen a los actores involucrados (autoridades sanitarias, mediadores, población usuaria), destacando el papel de las mujeres.

Mensaje clave 1. Las mujeres, el zika y los derechos

Dentro de las campañas de promoción de la salud y de prevención del zika circularon diferentes mensajes clave en los que se divulgaban acciones y actuaciones de los involucrados, además de aconsejarse varias medidas en pro de contener la situación epidémica. En varios de estos mensajes, las mujeres eran mencionadas señalándoles una serie de orientaciones y cuidados del hogar y su cuerpo, sobre todo cuando estaban embarazadas.

En varios de estos mensajes se inscribe a la mujer como sujeto prioritario de atención, solamente en cuanto es *población* en situación de *vulnerabilidad* (contagiada, en situación de riesgo, susceptible de infección, o ser transmisora de la infección al feto). En esta relación, las autoridades de salud se enfocan en garantizarle un mejor bienestar a través de la prelación de su atención, pero solamente en cuanto es susceptible de ser/estar infectada y de poner el riesgo el desarrollo del feto. A propósito, es bastante diciente mensaje que emitió el Ministerio de Salud y Protección Social en 2016:

¿Qué se debe hacer si es una mujer en embarazo y presenta los síntomas de la enfermedad por zika? Se debe acudir de MANERA INMEDIATA⁹⁶ a la institución prestadora de salud por el servicio de consulta externa o por urgencias, para la valoración clínica, la toma de muestra de sangre y la notificación al Sistema de Vigilancia en Salud Pública (Sivigila). Se aclara que si la gestante consulta dentro de los primeros 5 días de sintomatología se podrá confirmar el diagnóstico de zika por laboratorio. (INS, 2016, p. 3)

Dicha situación, es decir, asegurar su protección solamente con la condición de vivir o haber padecido situaciones de riesgo, ha sido recurrente en la atención de otras experiencias como la desnutrición crónica (Ardila, 2013), y las víctimas de maltrato intrafamiliar (Daza Navarrete, 2006). Así, dichas

⁹⁶ Mayúsculas del texto original.

medidas de atención solo comienzan a activarse una vez que la persona ya se ha visto afectada. Esto a través de una red de salud que busca contener la epidemia simultáneamente a llevar un monitoreo individual del embarazo de la mujer, previendo el riesgo de la microcefalia. Entonces, no son objeto de intervención los factores que, en primer lugar, dispusieron a las personas a comportamientos riesgosos (gestión del agua, manejo de residuos y excretas), etc. Bajo estas medidas

el deber del Estado de reconocer y proteger los derechos adopta frecuentemente la forma de la prestación de una ayuda, que opera como paliativo o como la puesta en ruta para alcanzar un estado similar al que se tenía antes de la vulneración del derecho. (Daza Navarrete, 2006, p. 114)

Esta situación se puede ver especialmente en el siguiente volante emitido por la OMS/OPS y que circuló como mensaje clave durante el episodio epidémico:

Mujeres:
en tiempos del virus del Zika,
¡conozcan sus derechos!

#ZIKA
#COMBATEADES
#VIRUSZIKA
#DERECHOSDEASMUJERES

La decisión de quedar embarazada es tuya.

Los rumores que asocian las vacunas con la microcefalia son falsos. La vacunación es un acto preventivo que fomenta y protege la salud. Las vacunas recomendadas que se ofrecen en las clínicas son seguras y efectivas.

Los condones ayudan a evitar la transmisión sexual del zika. Recuerda que las mujeres y los hombres deben practicar sexo seguro, usando condones masculinos o femeninos.

Las madres con zika también pueden amamantar. Las madres que tienen sospecha de tener el virus o lo han confirmado, como todas las madres, deben recibir ayuda profesional para empezar a amamantar. El amamantamiento debe continuar también cuando el bebé está o puede estar enfermo por el virus del Zika.

Para evitar picaduras de mosquito y para reducir el riesgo de infección, la OPS/OMS recomienda:

- Durante el día, descansa bajo mosquiteros.**
- Usa repelentes.** Los repelentes que contienen DEET (N N-diethyl-3-metilbenzamid), IR3535 (3-(N-aetil-N-butil)-éster etil ácido aminopropiónico) ou Icaridina (ácido-1 piperidinedicarboxílico, 2-(2-hidroxiethyl)-1-metilpropilester) pueden ser aplicados a la piel siguiendo las instrucciones del producto. No hay evidencia que sugiera que el uso de repelentes que contienen estos agentes principales sean inseguros durante el embarazo si son utilizados correctamente.
- Viste con ropa que reduzca la exposición de la piel,** como los pantalones y camisas de manga larga.
- Usa mosquiteros en puertas y ventanas.**
- Adopta prácticas de prevención para controlar el mosquito *Aedes aegypti*.** Mantén los depósitos de agua, tales como contenedores, barriles, tanques y cisternas, completamente cerrados. No dejes agua en floreros, botellas, llantas, latas, canalatas de los techos o en otros lugares donde el agua de lluvia se puede acumular.
- Busca servicios de salud profesionales si tienes síntomas de dengue, chikungunya o zika.**

Organización Panamericana de la Salud, Organización Mundial de la Salud, ONU MUJERES, UNFPA, Simposio sobre la salud y los derechos sexuales y reproductivos

Ilustración 1. Material de comunicación OMS/OPS

Visto desde una perspectiva multimodal de la comunicación (Haquin *et al.*, 2016)⁹⁷, en este volante se pueden destacar tres discursos acompañados de sus respectivos recursos semióticos: en primer lugar, una alusión al sujeto de derechos, haciendo mención a los derechos de las mujeres y a los derechos sexuales

⁹⁷ Los mensajes claves que se van a caracterizar cuentan con diferentes recursos semióticos que incluyen textos, imágenes, mapas, lengua escrita, etc. Por lo que para Haquin (2016): “el abordaje multimodal del discurso responde a la toma de conciencia de que en los textos siempre se produce un diálogo entre recursos semióticos, lo que requiere de una ampliación de la noción de alfabetización”

y reproductivos. En segundo lugar, el volante cuenta con una imagen en la que hay una representación de las mujeres en la que claramente se reconoce y celebra la pluralidad étnico-racial. Finalmente, en el tercer discurso, una serie de prescripciones —bien detalladas— en cuanto a la atención a la salud, la formación de hábitos preventivos y el cuidado del hogar.

Ahora bien, en este caso, tanto la mención de los derechos sexuales y reproductivos como la imagen de la diversidad de las mujeres tienen un fin instrumental. En efecto, la mención a los derechos se presenta en tanto estos son útiles en la prevención de la infección, o de contagio al feto, enfocándose (limitándose) a informar sobre la importancia del uso del preservativo y de la prevalencia de la toma de decisión de la mujer sobre el embarazo. Situación que se vislumbra en los *hashtags* (#) en los que la prioridad es la divulgación del “combate” contra el *Aedes*, mientras la mención a los derechos de las mujeres aparece en último lugar. Además, no se señalan instituciones que aporten a la garantía de dichos derechos, y estos son tomados como si su ejercicio efectivo dependiera exclusivamente de una práctica o decisión individual (“conozcan sus derechos”, “la decisión es tuya”). Un efecto similar tiene la imagen, pues aunque esta busca dar a entender que los derechos sexuales y reproductivos no son exclusivos a un grupo específico, sino que pueden ser ejercidos por todas las mujeres —independiente de su grupo, etnia o edad— lo cierto es que en ese tipo de publicidades se “elogia la diferencia sin preguntarse por su relación con la desigualdad, como si todos los grupos fueran iguales socialmente y como si la diferencia perteneciera únicamente a la cultura (Fraser, 1997)” (Viveros, 2004, p. 176).

Pero, también, esta mención al sujeto de derechos y a la diversidad comienza a desvanecerse en cuanto continúa la lectura del texto, ya que en la medida en que se avanza en el volante, desaparece cualquier mención sobre los derechos y la diversidad, y simultáneamente comienzan a aparecer —cada vez con más ahínco— indicaciones que hacen mención a las responsabilidades de la mujer frente al cuidado del menor (acceso al esquema de vacunación, alimentación), así como las estrategias “clásicas” para la contención del vector y la prevención, basadas en cuidado sobre el cuerpo (forma de vestir) y la prevención en el hogar (repelentes, aseo, etc.). Se trata así de indicaciones que se referencian con imperativos tales como *usa, viste, adopta, busca*.

Mensaje clave 2. La convocatoria de las mujeres en la guerra contra el vector de la enfermedad

Una organización que desarrolló estrategias para la promoción de la salud y prevención del zika en Colombia fue la Cruz Roja Colombiana, quienes, con apoyo de la Federación Internacional de la Cruz Roja, la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (Usaid) y Save the Children implementaron en el país el programa Acción Comunitaria Frente al Zika (CAZ) entre 2016 y 2019. Este programa comprendía una serie de acciones y estrategias

para la prevención, monitoreo y tratamiento del virus del zika. El programa CAZ se caracterizó por buscar reducir la transmisión del zika a partir de la *participación comunitaria*, lo que permitía fortalecer las capacidades de la población en sus respuestas a la enfermedad. Así, entre los objetivos del proyecto se encontraban mejorar, fortalecer y aumentar la capacidad de individuos y comunidades para el control y prevención de enfermedades transmitidos por vector.

Con el fin de convocar a las mujeres, la Cruz Roja Colombiana se sirvió de diferentes materiales educomunicativos acompañados de mensajes clave: pendones, rotatolios, folletos, etc., los cuales se entregaban en sus visitas a las comunidades afectadas, tales como estos:

Acción Comunitaria Frente al Zika (CAZ)

RECUERDA

1. Usar repelente de zancudos para reducir el riesgo de transmisión del Zika por picadura de zancudos durante el embarazo. 
2. Usar el condón durante el embarazo para prevenir la transmisión sexual de Zika. 
3. Asistir a las consultas de control prenatal para el seguimiento del embarazo, e informarse sobre el riesgo de contraer el Zika. 
4. Eliminar regularmente el agua estancada que se acumula dentro y fuera de la casa y en áreas de uso comunitario. 
5. Tapar los recipientes de almacenamiento de agua de uso poco frecuente en todo momento con una tapa bien ajustada. 
6. Eliminar semanalmente los huevos de zancudo/mosquito de las paredes de los recipientes de agua de uso frecuente por medio de cepillado. 

MÁS INFORMACIÓN:
www.cruzrojacolombiana.org
www.cruzroja-zika.org






 @CruzrojaCol
  Cruz Roja Colombiana
  @CruzrojaCol
  Cruz Roja Colombiana

Ilustración 2. Material de comunicación de la Cruz Roja Colombiana

Las campañas de intervención en salud, de manera recurrente, están acompañadas de recursos semióticos (narrativos y visuales) que hacen parte de lo que, siguiendo a Lupton (2012), se podría denominar “retórica de guerra”, la cual se encuentra caracterizada por hacer uso de alegorías y metáforas que buscan movilizar sentimientos, generar compromisos y reclutar a participantes en

cuanto “apela[n] a la necesidad de movilizarse contra una emergencia, a hacer sacrificios, a hacer cuanto sea por contrarrestar una amenaza contra la vida” (2012, p. 73). Asimismo, dichas retóricas también son usadas para argumentar —justificar— las acciones de las autoridades en salud (por ejemplo, jornadas educativas, de salubridad, de recolección de residuos, de fumigación, etc.).

En el caso de los mensajes del CAZ encontramos precisamente el uso de esta serie de retóricas; primero, se visualiza la identificación del *enemigo*: se trata de la imagen del mosquito encerrado en una señal de prohibido —figura clásica del control de los vectores— en la que se establece a este como el enemigo, y cuya presencia en el hogar convida al desorden y a la enfermedad (ilustración 2). En segundo lugar, es claro que el público para el cual están pensados dichos mensajes son las mujeres. En el mensaje se busca que ellas sean “reclutadas” en las intervenciones o campañas de salud propuestas en CAZ, con un lugar protagónico como encargadas de limpiar los tanques, de evitar las aguas estancadas, de cuidar la salud de los hijos e hijas, de transmitir el voz a voz entre sus vecinos sobre los medios eficaces de evitar la enfermedad, así como tomar acciones y decisiones para prevenir el contagio del virus en términos de higiene.

Esta asignación de responsabilidades implica una doble carga para las mujeres, pues a los deberes del hogar se suman aquellos correspondientes a la prevención y control de los mosquitos para evitar el contagio de sus hijos u otro miembro de la comunidad. La forma prescriptiva del mensaje advierte la urgencia o la necesidad de las prácticas y comportamientos que las mujeres deben adoptar, a riesgo de que la vida misma esté en riesgo: en este caso, la de sus hijos y, por extensión, la de los hijos e hijas de los demás miembros de la comunidad. Pero, además, las campañas convocan —con carácter de emergencia— también a las “futuras madres”, situación que se puede evidenciar en el mensaje que les lanza a ellas una advertencia: “Recuerda que el futuro de tu hijo está en tus manos. El control del zika lo tienes tú”.

A manera de conclusión

En la actualidad, las campañas de prevención frente al zika se encuentran orientadas por el discurso sobre la *promoción en salud*, en el que las prácticas de información y educación se consideran centrales en pro de asegurar el bienestar de la población. En estas se exhorta a la población —y en particular a las comunidades, familias e individuos— a participar de manera activa en dichas estrategias. Para ello se hace uso de actividades como los *mensajes clave*, cuyo alcance es brindar una información clara y específica a la población para que reaccione adecuadamente a la situación epidémica. Dicha estrategia es importante, sobre todo, en situaciones de riesgo que se encuentran asociadas a estados de incertidumbre.

En el caso del zika, sin embargo, pudimos ver que los mensajes se enfocaron especialmente a las mujeres, bajo el entendimiento de que ellas son las

“encargadas del hogar”. Para ello, se usaron varios elementos: desde menciones a los derechos sexuales y reproductivos, celebraciones de la diversidad étnico-racial, retóricas de “guerra” e incluso el llamado a los afectos. Aunque no podemos establecer los efectos de estos mensajes, investigación que requeriría estudiar las audiencias, es claro que se sigue privilegiando en dichas medidas a la mujer en tanto actor que puede —debe— incidir en un escenario tan esquivo como es el hogar. En razón a lo anterior, podemos ver cómo se traslapan estrategias relativamente contemporáneas (como es la promoción de la salud), junto a regímenes de gobierno en los que se considera la participación de la mujer circunscrita al hogar.

Referencias

- Ardila, F. (2013). *Ciudadanía alimentaria, hambre y malestares en Soacha, Cundinamarca. Salud, normalización y capitalismo en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia, Universidad del Rosario, Ediciones Desde Abajo.
- Brennan, B. y Gutiérrez, V. (2011). Guía para elaborar la estrategia de comunicación de riesgos. OPS/OMS. Washington.
- Caprara, A. y Ridde, V. (2016). *Zika: nuevo revelador de la necesidad de promoción de la salud en América Latina*. Sage Publications.
- Organización Mundial de la Salud (OMS). (1986). Carta de Ottawa para la Promoción de la Salud. Conferencia Internacional auspiciada por la OMS y la Asociación Canadiense de Salud Pública.
- Cucunubá, Z. (2016). De la epidemia de zika en Latinoamérica y la toma de decisiones bajo incertidumbre. *Salud. Revista de la Universidad Industrial de Santander*, 48, 158-160.
- Daza Navarrete, G. (2006). Las víctimas en la socialización. *Nómadas*, 25, 110-117.
- Eslava-Castañeda, J. C. (2006). Repensando la promoción de la salud en el sistema general de seguridad social en salud. *Revista de Salud Pública*, 8, 106-115.
- Haquin, D. M., Torres, D. G., Urrutia, E. E., Martínez, C. M., Vega, P. R. y Morales, V. G. (2016). Leer para aprender a partir de textos multimodales: Los materiales escolares como mediadores semióticos. *REXE-Revista de Estudios y Experiencias en Educación*, 12 (24), 77-91.
- Instituto Nacional de Salud (INS). (2016). Abecé sobre el virus zika. <https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/RIDE/VS/ED/VSP/abc-zika.pdf>
- Lupton, D. (1999). Risk and the ontology of pregnant embodiment. En *Risk and sociocultural theory: New directions and perspectives*, p. 59. Cambridge University Press.
- Lupton, D. (2012). *La medicina como cultura: La enfermedad, las dolencias y el cuerpo en las sociedades occidentales*. Universidad de Antioquia.
- Organización Panamericana de la Salud. (2016). Acciones de comunicación de riesgos y movili-

zación comunitaria con respecto a la infección por el virus zika. OPS.

Sáenz Obregón, J. y Salcedo Ruiz, M. (2020). Prácticas formativas de la familia: la configuración de la mujer formadora. *Pedagogía y Saberes*, 52.

Van Loon, J. (2002). *Risk and technological culture: Towards a sociology of virulence*. Routledge.

Viveros, M. (2004). El gobierno de la sexualidad juvenil y la gestión de las diferencias. Reflexiones a partir de un estudio de caso colombiano. *Revista Colombiana de Antropología*, 40, 155-184. Sexta parte

Sexta parte

Cuerpos, tecnología y virtualidad

El cuerpo *cyborg* en *RoboCop* (1987) de Paul Verhoeven. Aproximaciones intertextuales

Hermann Omar Amaya Velasco⁹⁸

Introducción

El primer estimulador cardíaco (*pacemaker*) fue introducido en un cuerpo humano en 1958; los implantes cocleares, que permiten a algunos sordos la incorporación de sonido o simplemente mejorar su agudeza auditiva, fueron inventados y probados en la década de 1960; retinas artificiales han sido ya testadas en personas con debilidad visual; el cerebro humano es incluso susceptible de ser estimulado electrónicamente a través de aparatos llamados “*pacemaker* cerebral”, los cuales son empleados para tratar algunos problemas neuronales; las prótesis biónicas destinadas a personas con miembros inferiores amputados son ahora aparatos sofisticados que se integran perfectamente al cuerpo humano.

En este universo de invenciones tecnológicas es donde se ubica nuestro texto. La reflexión obedece a una inquietud investigativa de naturaleza antropológica que aspira incorporarse al debate acerca de la relación hombre-máquina. De forma concreta, nos interesa profundizar en las implicaciones y transformaciones de la identidad humana ocasionadas por la implementación de dispositivos tecnológicos en el cuerpo.

El fenómeno no es reciente, de hecho, podría argumentarse que las primeras prótesis humanas fueron las piedras afiladas empleadas por el *Homo habilis* para cortar carne. A juicio personal, la cuestión central consiste en averiguar si el empleo de la tecnología tiene implicaciones en la naturaleza humana, si bien es cierto que el cuerpo humano es una composición orgánica y funcional, ¿qué ocurre cuando en su interior se le introduce un elemento externo, de naturaleza artificial? ¿Existe acaso una naturaleza exclusivamente humana? ¿La fusión de un organismo vivo y de la técnica representa realmente la condición para nuevas formas de vida?

Cyborg es un término que sintetiza esta relación; su etimología proviene de la conjugación de dos palabras inglesas: *cyber* (cibernético) y *organism* (organismo). Un *cyborg* parece remitirnos a una especie de oxímoron, en el sentido de que se trata de una criatura que acoge en su interior dos entidades opuestas: órganos vivos y mecanismos artificiales, es una mezcla de elementos orgánicos y dispositivos tecnológicos que parecen encontrar una armonía para mejorar las condiciones de un ser vivo.

Cyborg representa una oportunidad de comprender lo humano y su relación con la técnica. En 1948, en su libro *Cybernetics: Or control and communica-*

⁹⁸ Licenciado y maestro en Filosofía por la Universidad de Guadalajara. Doctor en Arte y Cultura por la Universidad de Guanajuato. Profesor universitario y diseñador de cursos en línea en el Sistema de Universidad Virtual de la Universidad de Guadalajara.

tion in the animal and the machin (1961), el matemático estadounidense Norbert Wiener acuñó el término *cibernética* para referirse a una nueva disciplina centrada en el estudio de las relaciones entre la persona y la máquina, en nuevas teorías de control, automatismos y programación computacional. En *Ciencia, cyborgs y mujeres* (1995), Donna J. Haraway construye una visión feminista del *cyborg*, se trata de una criatura que señala las fronteras difusas entre la ciencia ficción y la realidad social, entre la “naturalización” de la mujer y su dominación, es un organismo híbrido, con tendencias políticas, de sometimiento, que fabrica subjetividades, formas de racionalidad e ideologías.

Katherine Hayles, por su parte, en su obra *How we became posthuman: Virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics* (1999), analiza la condición histórica de la figura del *cyborg*, para descubrir que fue justamente en el ambiente de posguerra de 1960 cuando el cuerpo logró fusionarse con las prótesis, para dar lugar a un ícono de la cultura occidental: al cuerpo poshumano, es decir, a una entidad híbrida, hecha de órganos y artefactos tecnológicos.

Así, al mismo ritmo de las invenciones tecnológicas se construyen discursos especializados y ficciones literarias que especulan sobre la condición de lo humano. La Revolución Industrial, por ejemplo, dio cabida a la idea de la técnica y a la posibilidad de pensar a la máquina como un instrumento no tan alejado de la naturaleza humana, así fue como René Descartes, en el *Tratado del hombre* (2012), encontró en el mecanismo de un reloj la mejor analogía para explicar el funcionamiento del cuerpo humano, pues fue Dios quien introdujo en el interior del hombre *las piezas necesarias para que ande, coma, respire* (p. 675), todas las funciones corporales representaban un conjunto mecánico de músculos, líquidos, gases y tubillos de nervios.

Esta imagen se extendió a lo largo de los siglos y alimentó diversos discursos e ilusiones sobre el hombre, sobre las invenciones técnicas y, en especial, sobre la máquina como una entidad autómatas al servicio de la humanidad. Seleccionamos la figura de *RoboCop* como un personaje particularmente poshumano, en el que se reúne la ficción y la ilusión de los encuentros posibles entre el hombre y la revolución tecnológica, así como un ícono de la civilización y la cultura contemporánea que dice algo importante acerca del hombre y su relación con la técnica.

El propósito de este trabajo es reconstruir la discusión antropológica que se articula en la imagen del cuerpo *cyborg* propuesta por Paul Verhoeven en su película *RoboCop* (1987), largometraje estadounidense de 102 minutos, con guion de Edward Neumeier y Michael Miner, y fotografía de Sol Negrin y Jost Vacano. Recuperamos la noción de *intertextualidad* introducida por Julia Kristeva en *Semiótica I* (1981), y redefinida más adelante por Gérard Genette (1989) como “una relación de copresencia entre dos o más textos, es decir, eidéticamente y frecuentemente, como la presencia efectiva de un texto en otro” (p. 10), para reconocer la complejidad de referencias subyacentes al filme del cineasta holandés.

Primera parte: aspectos conceptuales y metodológicos

Esta reflexión es palimpsestosa, se trata de una lectura hecha desde la poligamia de referentes, del intertexto como un infinito mutante que se desliza en la superficie del cuerpo del *cyborg* de Verhoeven, para recorrer y reconocer sus texturas compuestas de piel, de cables eléctricos y superficies de metal, para identificar sus filiaciones, sus incestos, sus perversiones, sus desviaciones.

Como corazón de la intertextualidad, Julia Kristeva y Roland Barthes introducen la noción de productividad: todo texto, escribe Barthes (1975) en *Theorie du texte*, es un intertexto, una productividad, no solo porque se elabora a partir de otros textos asimilados y transformados, leídos e interpretados, sino porque es necesario de un lector para producir significación.

Desde entonces el texto es algo más que un todo cerrado que significa en y por sí mismo; su abertura es algo más complejo que una simple filiación a una fuente inicial, de hecho, de acuerdo a Bajtín (1999) en *Estética de la creación verbal*, existe una interacción entre voces o sujetos múltiples que es necesario considerar durante el reconocimiento del dialogismo que se conforma al interior de un texto. La idea del dialogismo está presente en esta concepción del texto como productividad, pues un autor no se encuentra bajo una tradición, tampoco plagia o es heredero de una tradición, más bien dialoga con sus lectores, son estos últimos quienes, finalmente, interpretan el texto nuevo desde diferentes hipotextos.

Kristeva (1981), en su obra *Semiótica I* introduce el texto como parte de los objetos de conocimiento de una semiótica, es ella misma quien explica lo que debe entenderse por texto:

El texto no es un conjunto de enunciados gramaticales o agramaticales; es lo que se deja leer a través de la particularidad de esa reunión de diferentes estratos de la significancia aquí presente en la lengua cuyo recuerdo evoca: la historia. (p. 20)

El texto es pues una unidad significativa y comunicativa, es un espacio concreto donde tiene lugar un acto específico de significados y diálogos distintos. En este sentido, una obra cinematográfica puede ser también tomada como una unidad de significación que comunica algo, es decir, como un texto.

Recuperamos en seguida lo que Genette llama hipertextualidad (1989, p. 17): la relación de derivación de un texto B, o hipertexto (o de un conjunto de textos) al texto inicial A, o hipotexto, ya sea como una parodia, un pastiche o una transformación seria. Particularmente, nos interesan las formas de pastiche, es decir, la de la imitación que no se limita a un texto preciso, sino a un conjunto basto de la obra de un escritor, o de un conjunto de obras pertenecientes a una misma corriente literaria, sobre este concepto intentaremos rastrear las relaciones paródicas que ocurren al interior del filme *RoboCop*.

Finalmente, empleamos una última categoría de Genette (1989): la arquitecturalidad. El término es definido por el intelectual francés como una relación muda, como un “conjunto de categorías generales o trascendentes —tipos de

discurso, modos de enunciación, géneros literarios, etc.— del que depende cada texto singular (p. 9), el concepto se refiere a un estatus genérico, no explícito, pero también a la inscripción de un texto en códigos distintos.

Vale la pena recuperar la etimología de *arché* (del griego ἀρχή: principio u origen), la palabra nos remite a la idea de un principio originario de donde provienen las cosas. Lo anterior no se contrapone a la postura acerca del texto que aquí sostenemos, pensemos, por ejemplo, en Roland Barthes (1964), para quien “la escritura es la destrucción de toda voz, de todo origen” (p. 65). Un texto es un espacio de múltiples dimensiones donde concuerdan y se contrastan diversas escrituras, es un tejido proveniente de hilos distintos.

Así pues, la idea de architexto es tomada en el sentido de un patrón ejemplar, de una fuente o una estructura funcional desde la cual se construyen textos. Lo que se busca en este escrito es reconocer la emergencia de algunos de esos hilos, para incorporarnos al diálogo que es el texto a través de la lectura intertextual de *RoboCop*, en la que creemos que prevalecen algunas figuras o modelos architextuales abstractos sobre la relación hombre-máquina, que de alguna manera se han sedimentado en la cultura occidental.

Segunda parte: la intertextualidad en *RoboCop*

La intertextualidad es una cuestión consciente, implica un diálogo por parte de los creadores, o del lector. A veces se trata, incluso, de cuestiones estructurales o morfológicas, en el sentido de la propuesta de Vladimir Propp en *Morfologías del cuento* (1974), donde se afirma que las formas de un cuento consisten en el reconocimiento de las funciones de los personajes, en sus acciones. No obstante que la propuesta de Propp está centrada en el estudio particular de cuentos maravillosos, encontramos ciertos parentescos estructurales en la obra de Verhoeven.

RoboCop está situado en un ambiente apocalíptico, forma parte de un género literario de ciencia ficción llamado *cyberpunk*, aunque a diferencia de películas como *Blade Runner* dirigida por Ridley Scott en 1982, o de *mangas* como *Ghost in the Shell*, creado en 1989 por Masamune Shirow, su historia no se desarrolla en futuros devastados, sino en un tiempo presente, en la crisis de corrupción e ingobernabilidad de la ciudad de Detroit de 1980.

En la primera secuencia de imágenes se utiliza el recurso de un noticiero televisivo llamado *NotiInformes* para contextualizar la situación de caos, violencia y corrupción que se vive en la ciudad. En la misma trama se introduce la familia que soporta al personaje central: el cuerpo de policías de la Policía Metropolitana del Oeste de Detroit. Alex J. Murphy, un agente transferido de otro departamento policiaco, se incorpora al departamento de policías en un ambiente hostil, de crisis laboral e ingobernabilidad, su trabajo comienza a lado de su nueva compañera Louis, una agente policiaca ruda y eficiente.

De acuerdo con las funciones descritas por Propp (1974, pp. 37-74), concretamente en el capítulo tres titulado “Funciones de los personajes”, hay un “alejamiento” de ambos personajes, cuando a pesar de la advertencia de ausen-

cia de refuerzos deciden perseguir a una peligrosa banda de criminales hasta un sector industrial abandonado. La “prohibición” y la “transgresión” ocurren de forma tácita cuando los policías deciden ingresar al espacio abandonado y separarse entre ellos para hacer frente a los delincuentes. El agente Murphy es emboscado y atrocemente mutilado por la banda de mafiosos; la secuencia ocurre en una serie de planos americanos donde se visualiza a los agresores de la rodilla hacia arriba, para mostrar con detalle la violencia de los disparos, haciendo visible, al mismo tiempo, un fenómeno de intertextualidad que nos remite a un par de obras pictóricas: *Los fusilamientos del tres de mayo* (1814) de Francisco de Goya, obra en la que se plasma la lucha del pueblo español contra la dominación francesa, en el marco del levantamiento del 2 de mayo de 1808, al inicio de la guerra de independencia española, y la serie de pinturas hechas por Édouard Manet entre 1867 y 1869, en las que se relata el fusilamiento del emperador de México, Maximiliano I.

Aunque las temáticas sean distintas y las diferencias significativas, en las pinturas de Manet y Goya subyace un acto de violencia que se vuelve visible en el momento en que los agresores parecen estar introduciendo la carga de disparos en el cuerpo de los fusilados, de igual forma, el agente Murphy es masacrado como en un ritual de fusilamiento y el acto de violencia es explícito, detallando la cantidad de disparos sobre su cuerpo, incluso la mutilación de algunos de sus miembros.

En el minuto 24, los restos de Murphy son trasladados en helicóptero, el agente ha sobrevivido y un grupo de médicos intentan salvar su vida. A través del empleo del recurso cinematográfico de un plano subjetivo, o plano PDV, la cámara se introduce en el ángulo ocular del agente Murphy para observar desde su interior su propia experiencia médica: las luces del quirófano, la introducción de tubos de oxígeno, imágenes de su hijo mirando un programa de televisión titulado *TJ Lazer*, recuerdos de su familia y una serie de descargas eléctricas acompañadas de un *flashback* de su fusilamiento; en el último *electroshock* la imagen queda oscura y una última conciencia que escucha la voz de la enfermera diciendo: 6:15, la hora de su muerte.

Casi en seguida la imagen de la pantalla oscura se transforma en un ruido blanco o nieve de televisión, exactamente como comienza el libro *Snow Crash* (2000) de Neal Stephenson: “Puntos blancos que aparecen en la pantalla del televisor como resultado de una recepción débil de la señal” (p. 5). Aunque la obra *cyberpunk* de Stephenson haya sido escrita después de la película que analizamos aquí⁹⁹, vale la pena recuperar la importancia de la nieve de televisión como una falla de interferencia de una imagen en pantalla, los ruidos de estática nos remiten a un estado previo, en reparación o en descomposición de una imagen.

Así, bajo el mismo recurso cinematográfico de planos subjetivos, comencemos a observar la evolución de una imagen que se transmite en la pantalla y que al mismo tiempo es testigo de su propia reparación por medio de la imple-

⁹⁹ *Snow Crash* fue publicada por primera vez en Estados Unidos en junio de 1992.

mentación tecnológica que progresivamente mejora su forma de observar. Presenciamos, pues, el renacimiento de Murphy como máquina, su mirada cambia cuando se introduce una inteligencia artificial, una memoria computarizada que le permite registrar la información, almacenarla y categorizarla.

Aquí la imagen computarizada que observa una discusión sobre su propia condición, su brazo izquierdo había sido salvado, no obstante, se ordena amputar cualquier resto orgánico, incluso su memoria; la totalidad de su cuerpo deberá ser una prótesis. Murphy, el agente, el ser humano, el de carne y hueso, está legalmente muerto, su identidad y su condición de persona, es decir, su vida privada, parecen haber quedado suprimidos, sus restos son el resultado de un experimento y una propiedad de la Omni Consumer Products (OCP), empresa privada responsable de los problemas de seguridad y de la policía de Detroit, así, RoboCop es un objeto público y una propiedad con *copy right*.

La primera aparición del *cyborg* ocurre en el minuto 30, a través de una serie de imágenes en un plano medio observamos a RoboCop ingresando al departamento policiaco de Detroit ante el asombro de los policías. El personaje recorre los pasillos con una serie de pasos mecánicos, sus movimientos se oponen a la agilidad humana: su forma de hablar y de caminar son robotizados, lentos, pesados. Su comunicación es mecánica, automatizada, como una respuesta condicionada a una demanda externa, pero no todo es mecánico en RoboCop, aún prevalece un vestigio orgánico en su cuerpo que debe ser alimentado.

Encontramos pues la imagen del *cyborg*, la de un organismo vivo sometido a una intervención médica con la intención de mejorar sus funciones. En este caso, tan solo su rostro, sus respuestas cerebrales y el sistema nervioso fueron conservados, el resto consiste en una superficie de metal, sistemas informáticos y procesos algorítmicos que hacen de RoboCop una entidad de movimientos automáticos regidos por cuatro principios: 1) *Serve the public trust*, 2) *Protect the innocent*, 3) *Uphold the law* y 4) *(Classified)*.

Recuperamos la idea del architexto: en *RoboCop* se encuentra la amalgama, o quizá mejor, un palimpsesto donde se vislumbran escrituras anteriores, modelos estructurales de tipo abstracto acerca de la noción del concepto de técnica y de tecnología. Gilber Simondon, filósofo francés del siglo XX, puede ayudarnos a desentrañar el elemento arquitectual que se encuentra en la figura del *cyborg* de Verhoeven.

En su obra *Du mode d'existence des objets techniques* (2012) escribe lo siguiente:

La cultura ignora en la realidad técnica una realidad humana [...] la oposición entre cultura y técnica, entre hombre y máquina, es falsa y sin fundamentos, está rodeada de ignorancia y resentimiento, oculta una realidad rica en esfuerzos humanos y fuerzas naturales, constituida por los objetos técnicos, mediadores entre la naturaleza y el hombre.¹⁰⁰ (p. 9)

100 La traducción es mía. El texto original es este: "La culture ignore dans la réalité technique une réalité humaine [...] L'opposition dressée entre la culture et la technique, entre l'homme et la machine, est fautive et sans fondement ; elle ne recouvre qu'ignorance ou ressentiment. Elle masque [...] une réalité riche en efforts humains et en forces naturelles, et qui

La premisa resulta relevante principalmente por dos razones, primero porque se sostiene que en la cultura existe una oposición radical entre una realidad humana y otra técnica, y en seguida porque se afirma que la causa de dicho antagonismo proviene del desconocimiento de la naturaleza de los objetos técnicos, de su reducción a simples objetos con una utilidad, y de su desprecio generalizado por haber reemplazado la fuerza laboral humana por una mecánica. La técnica moderna es entonces el resultado de un nuevo sistema cultural, de una revolución de la industria, de un sistema de los objetos masificados, de una reproducción en serie regulada por el criterio de la eficacia y la plusvalía.

RoboCop representa una entidad híbrida, una convivencia inédita entre los objetos técnicos y el ser humano, el organismo vivo entabla una comunicación con la máquina para conformar, así, un discurso acerca de las invenciones tecnológicas y su utilidad para el bienestar de la humanidad. El elemento mudo, arquitextual, que prevalece aquí proviene de la Revolución industrial, nos referimos a la idea del objeto técnico, de la máquina como una entidad mecánica, deshumanizada, como un mero producto de utilidad y eficiencia, como una entidad amenazante de libertad del hombre, de sus condiciones laborales, de su propia libertad.

En contraste con RoboCop, la OCP propone otra entidad completamente mecánica: el policía ED209, un androide que no necesita comer ni dormir, con buenos reflejos, se trata de un robot completamente mecánico que rápidamente muestra los errores de una programación defectuosa. En su proceso de automatización, capacitado para asesinar a un delincuente que se oponga a un arresto, un empleado de la OCP participa en una simulación de agresión con una pistola al androide ED209, pero la máquina no reconoce el acto de rendición del agresor y vacía su carga de proyectiles sobre el cuerpo de la víctima.

En este universo de contrastes, supuestos y especulaciones acerca de las posibilidades de una máquina, en el minuto 33 los policías de Detroit se cuestionan la identidad de la criatura que dispara con la eficiencia y puntería propia de una máquina perfectamente programada. Louis, por su parte, la antigua compañera de Murphy, reconoce un signo distinto: la forma de guardar su arma.

En un diálogo previo a la persecución de los delincuentes, en el minuto 14, Murphy dialoga con Louis acerca de su forma enfundar su pistola: "Mi hijo ve el programa de policía de TJ Lazer [explica Murphy mientras hace una pirueta de pistola con el dedo índice, antes de guardarla en su funda] y el sujeto hace eso cada vez que atrapa a un maleante. Él cree que todo buen policía debe hacerlo". La intertextualidad presente en esta imagen nos remite a las películas del oeste, de forma concreta a la imagen de un justiciero del oeste norteamericano.

En la película dirigida por Sergio Leone, titulada *Por un puñado de dólares* (1964), por ejemplo, un cazarrecompensas apodado Joe (protagonizado por

constitue le monde des objets techniques, médiateurs entre la nature et l'homme".

Clint Eastwood) se bate a duelo con tres personajes y, al final, enfunda su arma con la misma pirueta que hacen Murphy y RoboCop. Se trata de un recurso paródico, de la transposición del objeto de un texto a otro, retomando el estilo de las películas del oeste para anclar la idea de justicia y humanidad en una entidad de apariencia mecánica, de un héroe solitario que combate, a su modo, los defectos de su sociedad, pero también se convierte en un síntoma que advierte algo que va más allá de una programación algorítmica, su modo de enfundar la pistola resulta ser un acto que evoca una reminiscencia de humanidad que parece florecer del fondo de una armadura de metal.

La trama de RoboCop se construye en la tensión de un dualismo discursivo que contrapone la imagen de lo mecánico, engranes, máquinas y procesos automáticos de producción, frente a la condición de lo humano caracterizada por su capacidad de actuar libremente, de disponer una voluntad propia. Tal arquetipo ha adquirido formas distintas, Mary Shelley, por ejemplo, en su obra *Frankenstein o el moderno Prometeo* (2013) cuestiona la arrogancia humana de intervenir en la vida humana, o en *El Golem* (1995), de Gustav Meyrink, se reconstruye la historia judía de un ser de arcilla animado por una cábala. Para el caso del *cyborg* de Verhoeven, este es presentado como el dilema entre el sometimiento y la violencia de la máquina sobre el hombre, y la capacidad humana de superar cualquier mecanicismo y sometimiento de las industrias corporativas.

Pero en los procesos mecánicos implementados en RoboCop aparece un elemento nuevo, de orden informático. Su inteligencia parece estar compuesta de una secuencia de símbolos, de una tecnología que procesa y calcula información de forma automática. Este artificio consiste en una operación de entidades simbólicas que permite al *cyborg*-policía actuar de acuerdo con principios, generar juicios y jerarquizar acciones, individuos, comportamientos, reglas, espacios y representaciones.

Sin embargo, su automatización, propia de un ser compuesto de inteligencia artificial, queda interrumpida en el minuto 46 cuando en un sueño RoboCop revive los traumas de su asesinato. En este acontecimiento se introduce la cuestión de la conciencia como otro elemento arquetípico, como un asunto exclusivo de la inteligencia humana que se distingue de cualquier artificio tecnológico. En este sueño RoboCop tiene la capacidad de actuar fuera de su programación, de dialogar consigo mismo para intentar reconocerse, para identificarse a sí mismo como algo más que una serie de piezas ensambladas y procesos algorítmicos.

RoboCop no tiene nombre, es una máquina que reconstruye un pasado que no le pertenece, con una memoria orgánica supuestamente amputada. Así emprende la persecución de los asesinos del agente Murphy hasta reconocer en Richard “Dick” Jones, vicepresidente de la OCP, a un personaje que solventa los actos de corrupción de la ciudad de Detroit; pero su intento de detenerlo queda frustrado, debido a que sus acciones están condicionadas por un sistema

automático que impide arrestar a un oficial de la OCP, en eso consiste el cuarto principio que define su comportamiento automatizado: 4) (*Classified*).

En el minuto 74 podemos observar otro elemento morfológico reconocido por Propp en los cuentos maravillosos, el vicepresidente Dick Jones emprende una persecución contra el *cyber*-policía a través de una estrategia de “engaño” y de “complicidad involuntaria”. RoboCop se ve implicado en un acto de rebeldía en contra de la OCP, el héroe es puesto en cuestión, justificando así su persecución y aniquilamiento. A través de una serie de angulaciones distintas, que van desde el plano medio para aproximar al espectador, de semi primer plano para reconocer facciones y actitudes de los personajes, y grupales para reconocer lo que está a punto de suceder, observamos un nuevo fusilamiento del policía robot, sin embargo, esta vez sus agresores no son delincuentes, sino policías.

Finalmente, el reconocimiento de sí mismo ocurre a través de una serie de procesos distintos: la exploración y reparación de su propio cuerpo, el desmontaje de su casco para enseguida observar sus restos humanos, su rostro, en un espejo. RoboCop logra reconstruir una imagen de sí mismo a través de la exploración de su propio cuerpo y del desdoblamiento de su imagen en un espejo. En El estadio del espejo como formador del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica (2009), el filósofo y psicoanalista francés Jacques Lacan nos explica cómo el espejo cumple una función esencial para la reconstrucción de la imagen del yo a través de una relación del organismo y la realidad. La representación que RoboCop tiene de sí mismo es puesta en cuestión al observar una imagen desdoblada de su rostro como una entidad híbrida, donde fragmentos de carne parecen convivir armónicamente con una armadura de metal, así, la *imago* contemplada es una unidad que reacomoda los restos oníricos de Murphy, los recuerdos de una muerte, de una familia y los componentes de metal que son su cuerpo. Se trata de un diálogo consigo mismo, con la imagen que es.

Pero su identidad termina por reconstruirse a través de un proceso de comunicación dialógico con otro, con la agente Louis. RoboCop reelabora su propia identidad habiendo reconocido su propia muerte, así, a través de una serie de tomas en semi primer plano, el *cyborg* pregunta sobre su pasado: “Murphy tenía una esposa y un hijo, ¿qué les pasó?”, la pregunta es en tercera persona pues ha sido capaz de reconocer la diferencia entre el policía asesinado y lo que es él, inmediatamente después *el cyber*policía reconoce una emoción humana: “puedo sentirlos, pero no puedo recordarlos”.

Conclusiones

Hemos sostenido que en la noción de máquina subyacen algunos elementos arquetípicos provenientes de la Revolución industrial. Esta ha sido definida como un objeto mecánico que transforma, manipula o ensambla formas de objetos físicos; es también un aparato, es decir, una entidad compuesta de piezas mecánicas articuladas cuyo funcionamiento supone al hombre como el que organiza, habilita, emplea o acondiciona el objeto técnico; pero es importante resaltar que su grado de complejidad es inversamente proporcional a su automatización, es decir que un objeto programado para cumplir exclusivamente una función reduce su capacidad de respuesta al entorno exterior, en cambio, un aparato dotado de alta tecnicidad permite la apertura del objeto a respuestas diversas e inesperadas.

RoboCop es presentado como un objeto técnico complejo, como una entidad dotada de tecnología informática para responder a las circunstancias de acuerdo con los principios programados. Pero el personaje también padece una crisis de identidad, ¿es un hombre o una máquina?

La extracción de su memoria humana le impide recordar su vida pasada, su programación algorítmica somete su cuerpo a una serie de principios al servicio de la impartición de la justicia y de la OCP. En contraste, lo humano se relaciona, en primer lugar, con una voluntad, con la capacidad de actuar libremente sin coerción alguna y, en segundo lugar, con la capacidad de sentir, de generar emociones como reacción a las acciones vividas. De esta forma, las piezas de metal que componen al policía programado para mantener el orden quedan actualizadas, o humanizadas, gracias a las emociones que brotan desde un lugar oculto en los elementos orgánicos conservados, RoboCop siente tristeza, melancolía, enojo.

En realidad, su complejidad proviene de sus componentes orgánicos, de su naturaleza humana que le otorga la capacidad de responder de forma inesperada. Así, en los últimos minutos de la película, el policía pone en evidencia la corrupción del vicepresidente de la OPC, su programa no le permite actuar en contra de un oficial de la corporativa, sin embargo, su inteligencia humana le otorga la capacidad de adaptarse a otras circunstancias, una vez que Dick Jones es despedido de su cargo directivo, RoboCop tiene la capacidad de someterlo sin oponerse a su programación informática.

Las reflexiones contenidas aquí representan una aproximación al debate cuerpo-máquina a través de la imagen del *cyborg* de Verhoeven. La figura poshumana de RoboCop pone de manifiesto una idea proveniente de la máquina como un elemento eficiente, pero también como una entidad en cuyo mecanicismo se ilustra la amenaza de la libertad humana, como una imagen de poder y de sometimiento apropiada por las grandes empresas corporativas.

El dilema antropológico de RoboCop queda resuelto cuando la entidad híbrida, compuesta de elementos orgánicos y metálicos, logra reconocerse como un organismo distinto al del humano y al de una máquina, RoboCop es un *cyborg* porque en él conviven elementos de naturales y artificiales.

Referencias

- Bajtín, M. (1999). *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI.
- Barthes, R. (1980). S/Z. Siglo XXI.
- Barthes, R. (1994). *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Paidós.
- Barthes, R. (2018, 24 de noviembre). *Théorie du texte*. *Encyclopædia Universalis*. <https://www.universalis.fr/encyclopedie/roland-barthes/>
- Descartes, R. (2012). *Obras*. Gredos.
- Fiévet, C. (2012). *Body hacking. Pirater son corps et redéfinir l'humain*. FYP Éditions.
- Genette, G. (1989). *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Taurus.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Cátedra.
- Hayles, K. (1999). *How we became posthuman: Virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics*. The University of Chicago Press.
- Kristeva, J. (1981). *Semiótica I*. Fundamentos.
- Lacan, J. (2009). El estadio del espejo como formador del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En J. Lacan, *Escritos 1* (pp. 99-105). Siglo XXI.
- Meyrink, G. (1995). *El Golem*. Tusquets.
- Propp, V. (1974). *Morfología del cuento*. Fundamentos.
- Shelley, M. (2013). *Frankenstein o el moderno Prometeo*. Valdemar.
- Simondon, G. (2012). *Du mode d'existence des objets techniques*. Aubier.
- Stephenson, N. (2000). *Snow crash*. Gigamesh.
- Varenne, F. (2009). *Qu'est-ce que l'informatique?* Vrin.
- Wiener, N. (1965). *Cybernetics: Or control and communication in the animal and the machine*. The MIT Press.

El estudio del cuerpo desde el enfoque de la realidad virtual y la actividad física en población en situación de discapacidad *

Jorge E. Moreno¹⁰¹

Iván D. Pinzón¹⁰²

Introducción

La fisioterapia como disciplina de salud ha generado un interés desde sus procesos de análisis del objeto del estudio de cuerpo y movimiento en establecer elementos centrales investigación del cuerpo como sujeto importante desde la subjetividad. También, con elementos que constituyen un avance desde la visión holística del concepto de persona en el que trasciende un manejo clínico terapéutico para constituir un sujeto desde el componente social que comprende relaciones desde el concepto sujeto- cuerpo. Aquí la discapacidad resulta un área de interés para poder reflexionar sobre las dinámicas actuales en el mundo de la rehabilitación que podrían mejorar los procesos de emancipación de la actividad física.

En todo el mundo, se estima que las personas en situación de discapacidad (PSD) permanente están alrededor de un 10% (aproximadamente 600 millones de personas). Si a esto se le suma que el 15% de la población presenta una discapacidad transitoria y cerca de un 12% son adultos mayores con alguna limitación, se llega casi al 40% de la población mundial con algún impedimento o restricción —permanente o temporaria— en sus capacidades (García-Sánchez y Ospina-Rodríguez, 2008). Aunque la discapacidad es un problema de salud pública debido al incremento que ha tenido su prevalencia en los últimos años, han ocurrido cambios en su conceptualización y se han fortalecido las políticas públicas a nivel internacional y nacional. Sin embargo, las PSD continúan experimentando barreras que dificultan su inclusión y participación social; cuyos principales factores limitantes son de orden físico, político, personal y social, y los cuales evitan su interacción en escenarios relacionados con la práctica de actividad física (AF) y recreación, las actividades laborales y con el acceso a servicios de salud y educación (Serrano-Ruiz, Ramírez-Ramírez, Abril-Miranda, Ramón-Camargo, Guerra-Urquijo y Clavijo-González, 2013).

Este colectivo es muy heterogéneo, tanto en sus diferentes etiologías, estadios evolutivos y la complejidad de las plurideficiencias. Las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) a la par que son una esperanza también pueden constituir una barrera entre ciudadanos si no incorporan para su utilización por PSD, la accesibilidad de ser utilizadas por cualquier persona (García Bilbao y Rodríguez-Porrero, 2000). A lo largo de la historia, los avances tecnológicos han ido ofreciendo soluciones para mejorar las condiciones de vida

101 Ph. D. en Fisioterapia, director del Programa de Fisioterapia de la Fundación Universitaria de Ciencias de la Salud (FUCS), Bogotá, Colombia.

102 Magíster en Ciencias de la Actividad Física y Deporte, Fundación Universitaria de Ciencias de la Salud (FUCS), Bogotá, Colombia.

y en particular de PSD. En primer lugar, fueron tecnologías de tipo mecánico como las sillas de ruedas y los bastones. En una segunda etapa se incorporó la electrónica a las ayudas técnicas existentes y se crearon sistemas de control de entorno, sistemas braille informatizados, audífonos, entre otros. Gracias a la realidad virtual (RV) se puede mencionar de una tercera generación, y en la medida en que sea la tecnología la que se adapte a las posibilidades de la persona simplificando el modo de interactuar con las máquinas, se irá consiguiendo que esta sea equitativa y no para aquellos que tienen unas determinadas capacidades (González Franco, 1994). Actualmente las TIC permean todos los sectores sociales, permitiendo el logro de metas que parecían inalcanzables. Sin embargo, las PSD experimentan dificultades para acceder a estas tecnologías y situaciones como ver un video en internet o escribir un correo electrónico pueden tornarse complejas. Afortunadamente, se han desarrollado herramientas como los sistemas de comandos por voz o sistemas de eye-tracking, para la ejecución de estas tareas (Fernández del Pozo, 2016).

Desde esta óptica, la RV es una de las TIC con mayor auge, constituida por un sistema informático que genera representaciones de la realidad en tiempo real. Los movimientos del mundo real se proyectan un mundo virtual que le permite al usuario experimentar la sensación de estar dentro del espacio ficticio viviendo todas las emociones que este puede ofrecerle (Sunrise Medical, 2018). Basado en esto y analizando los patrones de movimiento descritos en PSD, se puede desarrollar un sistema que les permita una interacción con el sistema en la ejecución de actividades funcionales y recreativas (Fernández del Pozo, 2016). Han pasado más de 15 años desde que comenzaran las primeras discusiones acerca de la aplicación de RV en la neuropsicología. Desde entonces, se han desarrollado una serie de aplicaciones neuropsicológicas de RV en personas con disfunciones del sistema nervioso central (parálisis cerebral, daño cerebral por traumatismo y trastorno de déficit atencional, entre otras), mejoran las funciones atencionales, amnésicas, ejecutivas y/o visoespaciales. Los resultados de las investigaciones, referidos especialmente a la precisión alcanzada en la manipulación de los estímulos y a la relevancia y validez de las tareas cognitivas presentadas, fueron dando crédito a las altas expectativas iniciales respecto a los potenciales usos de la RV y contribuyeron a que esta fuera pasando, de considerarse un costoso juguete a una tecnología funcional (Pérez-Salas, 2008).

La promoción de la AF en PSD es un reto que se puede lograr mediante el uso de RV. Desafortunadamente, la Organización Mundial de la Salud (OMS) reporta que al menos un 60% de la población mundial no realiza AF necesaria, debido en parte a la insuficiente participación durante el tiempo de ocio y al aumento de comportamientos sedentarios durante las actividades laborales/domésticas y el uso excesivo de los medios de transporte (OMS, 2020). Según la OPS, casi las tres cuartas partes de la población adulta es sedentaria, siendo las personas de bajo nivel socioeconómico, las mujeres y los adultos mayores, las

más inactivas durante el tiempo libre o recreación; adicionalmente, una proporción considerable de la mortalidad ocasionada por ECNT en Colombia puede atribuirse a los efectos de la inactividad física (Hernández, Gómez y Parra, 2010). El informe Healthy People 2010, presentado por el Centers for Disease Control and Prevention (CDC) y el President's Council on Physical Fitness and Sports señaló que las personas físicamente inactivas tienen el doble de probabilidades de desarrollar cardiopatía coronaria que las personas que realizan ejercicios físicos regularmente (CDC, 2010). Es por ello, que en la actualidad se reconoce la promoción de AF como estrategia para el mejoramiento de la calidad de vida, en virtud del problema de salud pública que representa el sedentarismo y/o inactividad física en el ámbito mundial y que se acentúa en el colectivo de PSD (García-Sánchez y Ospina-Rodríguez, 2008).

La mayoría de las investigaciones llevadas a cabo sobre RV se refieren a cómo presentar un mundo simulado en un modo convincente (Bates, 1991). La tecnología adaptativa puede llegar a reducir el impacto de la discapacidad y satisfacer el derecho de la calidad de vida de las personas con necesidades especiales y asimismo llegar a influenciar la economía, pues un importante número de PSD podrían comenzar a resurgir por medio del teletrabajo. Por otro lado, las mejoras tecnológicas y sobre todo la creciente competitividad entre los fabricantes hacen que cada día se tengan más en cuenta las necesidades de los usuarios desde el mismo momento de la concepción de un producto. Pese a que esas necesidades, en principio sean las de la población en general, las soluciones adoptadas acaban beneficiando a sectores de población con discapacidad (Koon y De la Vega, 2000).

Por ello, el uso de las nuevas TIC como por ejemplo la RV, en un ámbito más saludable puede conllevar a mejoras en el conocimiento, las habilidades motoras y en el desarrollo de técnicas para resolver problemas complejos cotidianos de las diversas poblaciones, en especial en PSD. Desarrollar hábitos saludables y amplificar el saber tecnológico en una sociedad donde cada día se informatizan más aspectos cotidianos, por ejemplo, la adopción de AF en la vida de los sujetos debe ser piedra angular en las intervenciones de salud pública modernas (Diego-Cordero, Fernández-García y Badanta-Romero, 2017). Por eso, este capítulo busca revisar el papel de la RV como mediador en la práctica de AF específicamente en PSD, como estrategia que puede ser aplicada por parte de los profesionales de la salud.

Metodología

Se realizó una revisión tipo narrativa de publicaciones relacionadas con el uso de la RV para promover la práctica de AF en PSD en la categoría cuerpo y salud. Se rastreó la información en las bases PubMed, Medline, Scielo y PEDro mediante los términos MeSH: *virtual reality*, *handicap*, *exercise* y *physical therapy*. Los criterios de selección de la información fueron artículos en idiomas inglés, portugués y español desde 2000 hasta 2018, que mencionan

los efectos la RV sobre la promoción de AF en PSD. Como ruta de búsqueda se siguió: *virtual reality [title/abstract] AND handicap [title/abstract] AND exercise [title/abstract] AND physical therapy [title/abstract]* y tras combinarse con el término *booleano* OR para evitar duplicidad. Del total de publicaciones elegibles (PubMed (14), Medline (2), Scielo (21) y PEDro (108)), se excluyeron artículos con deficiente información en la temática o de los cuales no se encontró el texto completo. Al final se seleccionaron 57 bibliografías que incluyeron artículos, referencias impresas, en línea y libros que se mencionan en el presente documento.

Resultados

¿Qué es realidad virtual?

El concepto de RV ha estado presente desde hace varios años, sin embargo, para las personas con pocos conocimientos tecnológicos, esto sigue siendo algo ficticio y desconocido (Jiménez, 2014). La RV es un sistema de computación empleado para crear un mundo artificial donde el usuario cree estar introducido, percibiendo simulaciones creadas por el sistema tomándolas como si fueran reales y tiene la habilidad de navegar y manipular objetos en el mismo entorno (Manetta y Blade, 1995). Sus características principales son *la inmersión* (el usuario solo percibe los estímulos creados por el entorno virtual); *la interacción* (el usuario es capaz de interactuar con el entorno virtual, que se corresponde al tiempo real con el tiempo virtual) y *la imaginación* (capaces de concebir realidades que no existen).

Esta puede ser inmersiva (basada en un entorno tridimensional y la realidad física del usuario es reemplazada por el entorno artificial) o no inmersiva (se muestra el entorno en una pantalla). En ambas es posible interactuar con el entorno virtual a través de periféricos de entrada o de los movimientos corporales. Utiliza tecnologías y elementos para lograr la realidad virtual: *software* de realidad virtual, motor de realidad, *hardware* acorde a la calidad requerida, dispositivos que sumerjan al usuario en el entorno creado, sistema de renderizado con una tasa de refresco de imagen entre 20 a 30 fotogramas por segundo para dar la sensación de movimiento fluido, sistema de rastreo para mantener la posición del usuario y ubicarlo en el entorno virtual y tecnologías que traduzcan los movimientos físicos reales a movimientos en el entorno artificial (Jiménez, 2014).

En las últimas cuatro décadas de investigación en realidad virtual en sus avances se han identificado aspectos desde los conceptos tales como:

- Sensorama: en los años sesenta, Morton Heilig creó un simulador multisensorial, que era una película pregrabada en color y estéreo, complementada con un

sonido, olor, viento y vibración en el asiento del espectador.

- The Ultimate Display: en 1965, Ivan Sutherland propuso un concepto de construcción artificial del mundo real, que incluía gráficos interactivos, retroalimentación de fuerza, sonido, olfato y gusto.
- La Espada de Damocles: fue el primer sistema de RV realizado sobre hardware, considerado la primera pantalla montada en la cabeza (Head Mounted Display, HMD) en tiempo real.
- Grope: primer prototipo de un sistema de retroalimentación de RV realizado en la Universidad de Carolina del Norte en 1971.
- Videoplace: realidad artificial creada en 1975 por Myron Krueger. En este sistema las siluetas de los usuarios capturados por las cámaras se proyectaban en una gran pantalla.
- VCASS: Thomas Furness, en los Laboratorios de Investigación Médica Armstrong de la Fuerza Aérea de Estados Unidos se desarrolló el simulador de sistemas aerotransportados visuales o simulador de vuelo avanzado.
- Vived: Virtual Visual Environment Display, construido en la Administración Nacional de Aeronáutica y el Espacio (NASA) en 1984, con la tecnología *off-the-shelf*, siendo un HMD monocromo estereoscópico.
- VPL: esta compañía fabrica el popular DataGlove y el EyePhone HMD, los primeros dispositivos de RV comercialmente disponibles para el público.
- BOOM: comercializado en 1989 por los Fake Space Labs. Es una pequeña caja que contiene dos monitores CRT, el usuario podía sujetar la caja, mantenerla en los ojos y moverse por el mundo virtual, midiendo la posición y la orientación de la caja.
- Proyecto UNC Walkthrough: en la segunda mitad de 1980, en la Universidad de Carolina del Norte, se desarrolló una aplicación de arquitectura para que podía ser recorrida virtualmente.
- Virtual Wind Tunnel: desarrollado a principios de los noventa, era otra aplicación de la NASA que permitía la observación e investigación de campos de flujo con la ayuda de BOOM y un DataGlove.
- CAVE: presentado en 1992, el CAVE (CAVE Automatic Virtual Environment) es un sistema de visualización científica combinada con RV.
- Realidad aumentada (RA): una tecnología que “presenta un mundo virtual que se enriquece, en lugar de reemplazar al mundo real” (Cano, 2018).

La RV está muy relacionada con la ciencia ficción, la simulación y el diseño tridimensional, por lo tanto, sus orígenes se funden con los primeros desarrollos de estas técnicas. Aunque se suele mencionar a Mort Heilig como pionero de la simulación interactiva, el primero en hablar del término RV fue Ivan Sutherland y, en 1982, Myron Krueger publicó su libro *Artificial Reality*. Posteriormente, uno de los impulsos más importantes lo dio William Gibson en su novela *Neuromante*, que incluía el concepto del *ciberespacio* para definir el

mundo generado por ordenador donde actuaban sus personajes. El resultado de las investigaciones militares y aeronáuticas que se desarrollaron en los años setenta, con la finalidad de simular entornos peligrosos para el hombre y experimentar en ellos sin riesgos, ha dado lugar a la mayor parte de las técnicas que actualmente se utilizan en la RV (Montero-Ayala, 1996). En la actualidad, los campos de acción de la RV se han extendido a varias ciencias como la salud, donde es muy utilizada en procedimientos e intervenciones terapéuticos.

La realidad virtual como método de rehabilitación del movimiento humano

-Existen varias aplicaciones de RV en el campo de la rehabilitación en salud. Las áreas comunes incluyen la rehabilitación del accidente cerebrovascular (ACV), daño cerebral adquirido, enfermedad de Parkinson, rehabilitación ortopédica, entrenamiento de equilibrio, movilidad en silla de ruedas y actividades funcionales de capacitación para la vida diaria y el nuevo campo de telerrehabilitación. De estos avances surgen cuatro hallazgos principales: (1) las PSD parecen capaces de aprender motor dentro de entornos virtuales; (2) los movimientos aprendidos por las PSD en VR se transfieren a tareas motoras equivalentes del mundo real en la mayoría de los casos, y, en algunos, incluso se generalizan para otras tareas no entrenadas; (3) en los estudios que ha comparado el aprendizaje motor en tiempo real con entornos virtuales; también se ha encontrado alguna ventaja para el entrenamiento de RV en todos los casos; y (4) hasta la fecha, no se ha informado de casos de ciberesmañabilidad en poblaciones deterioradas en experimentos en los que la VR se ha utilizado para entrenar habilidades motoras (Holden, 2005).

La RV se utiliza en distintos ambientes, siendo sus usos más destacados e importantes:

- Simulación: adoptado principalmente por el ejército estadounidense para realizar el entrenamiento y mejorar sus habilidades en un entorno artificial sin arriesgar sus vidas. Ellos responden ante diversas situaciones de combate a través del entorno virtual. Es una experiencia totalmente inmersiva que utiliza un Head-Mounted Display (HMD), trajes de datos, guantes de datos y armas de RV. Este método permite lograr cadetes bien preparados en un menor tiempo, ya que el entrenamiento puede ser más repetitivo sin tener que gastar tantos recursos y el entorno virtual puede ser en diferentes terrenos físicos simulados.
- Medicina: se utiliza para pacientes con fobias muy pronunciadas o que sufren de estrés postraumático, al enfrentarlos, a través de un entorno virtual y controlado, a sus peores miedos, logrando una reducción significativa de los síntomas. Otro importante uso es el control del dolor; su uso en la medicina trata el dolor fantasma que sufren los pacientes con amputaciones de miembros. La RV ha demostrado ser de gran ayuda al disminuir o desaparecer estos dolores al crear un entorno virtual en el que el paciente pueda simular el movimiento del miembro amputado.

-Telepresencia: área nueva que aprovecha las posibilidades de la RV para permitir que una persona pueda actuar como si estuviera en un lugar, estando realmente en otro sitio. Esto hace posibles situaciones como que un cirujano pueda operar, siendo en realidad un robot el que lo hace, pero dirigido por el médico a distancia (Jiménez, 2014).

La discapacidad de ciertas personas puede ser amortizada utilizando técnicas de RV, por ejemplo, una persona muda podría hablar en un auditorio heterogéneo utilizando el lenguaje de las manos sin problemas, pues los gestos de su mano serían enviados a un sintetizador que se encargaría de producir las palabras correspondientes. El desarrollo de los procesadores de señales biológicas permitirá que las señales cerebrales y musculares puedan ser interpretadas por el ordenador, haciendo posible que personas con discapacidades físicas o con necesidades de respuestas muy rápidas puedan efectuar acciones sin necesidad de medios manuales o sonoros (Montero-Ayala, 1996). La RV es una tecnología emergente que posiblemente puede abordar los problemas encontrados en el entrenamiento para manejar un dispositivo de movilidad, siendo un medio potencial para mejorar el uso de un dispositivo de movilidad, en entrenar las habilidades de conducción, para mantener la condición física y entretenimiento en tiempo libre (Erren-Wolters, Van Dijk, De Kort, IJzerman y Jannink, 2007).

La RV recientemente es innovadora para la práctica clínica médica, dadas las nuevas oportunidades que ofrece, y desde los años noventa se ha aplicado en el ámbito de la salud para tratar fobias y trastornos mentales de manera exitosa. Algunas investigaciones han tratado de medir objetivamente la ansiedad y respuestas al estrés en tiempo real con el uso de respuestas fisiológicas como frecuencia cardíaca, respiración frecuencia, resistencia y temperatura de la piel y actividad periférica de EEG de ondas cerebrales combinadas con mediciones subjetivas con instrumentos de autorreporte (Wiederhold, Jang, Kim y Wiederhold, 2002). En 2001, Emmelkampe y cols. realizaron un estudio para evaluar la efectividad de la exposición mediante RV versus exposición *in vivo* en diez individuos que sufrían de acrofobia (temor patológico a las alturas). Se descubrió que la exposición a la RV es al menos tan efectiva como la exposición *in vivo* sobre ansiedad y evitación medida con el Cuestionario de Acrofobia e incluso más efectivo en el cuestionario de actitud hacia las alturas. El estudio mostró que la exposición a la RV puede ser efectiva con hardware y software relativamente económicos en computadoras independientes actualmente en el mercado (Emmelkamp, Bruynzeel, Drost y Vandermaast, 2001).

Actualmente se utiliza para la neurorrehabilitación, siendo este capaz de generar momentos no reales en el cerebro y extrapolar al usuario a un mundo virtual (Aznar-Díaz, Trujillo-Torres y Romero-Rodríguez, 2018). Esta tecnología proporciona un medio único adecuado para el logro de varios requisitos para una intervención de rehabilitación efectiva. Específicamente, la terapia se puede proporcionar dentro de un contexto funcional, útil y motivador. Muchas

aplicaciones de RV presentan oportunidades para que las personas participen en experiencias, que son atractivas y gratificantes. Estas tecnologías avanzadas se utilizan para producir entornos simulados, interactivos y multidimensionales. Las interfaces visuales que incluyen monitores de escritorio y pantallas montadas en la cabeza, interfaces táctiles y dispositivos de seguimiento de movimiento en tiempo real que se utilizan para crear entornos que permiten a los usuarios interactuar con imágenes y objetos virtuales en tiempo real a través de múltiples modalidades sensoriales. Las oportunidades para la manipulación de objetos y el movimiento del cuerpo a través del espacio virtual proporcionan marcos que son comparables a oportunidades similares en el mundo real (Sveistrup, 2004).

Se ha utilizado la RV en personas con limitaciones cognitivas, parálisis cerebral y síndrome de Down, y ha mejorado su funcionalidad, su reintegración vocacional e interacción en entornos virtuales (Chen, Fanchiang y Howard, 2018; Chang, Kang y Huang, 2013; Salem, Gropack, Coffin y Godwin, 2012; Standen, Camm, Battersby, Brown y Harrison, 2010). También existen datos cuantitativos y cualitativos sobre la aplicación de entornos virtuales para la evaluación y capacitación de usuarios inexpertos en manejo de sillas de ruedas eléctricas, tanto en términos de la capacidad de controlar la silla con precisión sin golpear objetos en el entorno (maniobrabilidad) como de poder encontrar un camino alrededor de un entorno complejo sin perderse (búsqueda de rutas). No obstante, se ha reportado que las tareas de maniobrabilidad eran considerablemente más difíciles en la RV que en la vida real, mostrando dificultades para controlar la silla de ruedas simulada. Por ello, los entornos virtuales deben ser menos desafiantes si quieren representar un medio motivador y efectivo para mejorar el rendimiento (Harrison, Derwent, Enticknap, Rose y Attree, 2002).

En 2007, Leeb y cols. demostraron por primera vez que las ondas cerebrales pueden ser utilizadas por un tetrapléjico para controlar los movimientos de su silla de ruedas mediante RV. El sujeto lesionado de la médula espinal pudo generar explosiones de las oscilaciones beta en el electroencefalograma (EEG) por la imaginación de los movimientos de sus pies paralizados. Estas oscilaciones beta se utilizaron para un control de la interfaz cerebro-computadora a su propio ritmo (asíncrono) basado en una única grabación bipolar de EEG. El sujeto fue ubicado en una calle virtual poblada de avatares. La tarea era “ir” de avatar en avatar hasta el final de la calle, pero detenerse en cada avatar y hablar con ellos. En promedio, el participante pudo realizar con éxito esta operación asincrónica con un rendimiento del 90%, con ejecuciones individuales de hasta el 100% (Leeb, Friedman, Muller-Putz, Scherer, Slater y Pfurtscheller, 2007).

En lesiones medulares ha mostrado ser efectiva para mejorar balance y capacidades movilidad (An y Park, 2018). Villiger *et al.* (2017) realizó un estudio con doce sujetos utilizando una versión móvil en el hogar de un sistema de entrenamiento RV de miembros inferiores. El sistema incluía escenarios

de capacitación motivadores y acciones combinadas de observación y ejecución. Las representaciones virtuales de las piernas y los pies se controlaron mediante sensores de movimiento. Los sujetos realizaron entrenamiento en el hogar durante 4 semanas, con 16-20 sesiones de 30-45 min. cada una. Las medidas de resultado evaluadas fueron la puntuación motora de la extremidad inferior (LEMS), la escala de equilibrio de Berg (BBS), el tiempo acelerado y el avance (TUG). Se eligieron dos puntos de tiempo de evaluación antes del tratamiento para la estabilidad del resultado: 4 semanas antes e inmediatamente antes del tratamiento. En la evaluación inmediatamente después del tratamiento, los sujetos informaron una alta motivación y cambios positivos. Se mostraron mejoras significativas en la fuerza muscular de las extremidades inferiores (LEMS, $p = 0,008$), el equilibrio (BBS, $p = 0,008$) y la movilidad funcional (TUG, $p = 0,007$). En la evaluación de seguimiento (es decir, 2-3 meses después del tratamiento), la movilidad funcional (TUG) se mantuvo significativamente mejor ($p = 0,005$) en contraste con las otras medidas de resultado. Esto sugiere que puede ser útil como herramienta de neurorrehabilitación (Villiger y cols., 2017).

En el caso específico del accidente cerebrovascular (ACV) se ha popularizado el uso de RV (Iruthayarajah, McIntyre, Cotoi, Macaluso y Teasell, 2017). Según el grupo de trabajo Stroke Outcome Research de Canadá, aunque la rehabilitación estándar (fisioterapia y terapia ocupacional) ayuda a mejorar la motricidad posterior al ACV, solo se han demostrado beneficios modestos hasta la fecha. La comparación de los enfoques de rehabilitación convencionales (técnicas del neurodesarrollo, facilitación neuromuscular propioceptiva o reaprendizaje motor) no ha mostrado diferencias significativas entre los enfoques de tratamiento en los resultados funcionales en sobrevivientes de ACV. Como resultado de las limitaciones de la rehabilitación convencional han surgido recientemente nuevas estrategias dirigidas al desarrollo de habilidades motoras aprovechando los elementos que mejoran la experiencia, incluidas actividades utilizando tecnología robótica y de RV. Esta última permite interactuar con un entorno simulado multisensorial y recibir retroalimentación en tiempo real sobre el rendimiento, promoviendo el potencial de aplicar conceptos relevantes de neuroplasticidad (es decir, repetición, intensidad y orientación a tareas) y entrenamiento de la extremidad parética. Las aplicaciones de RV varían desde no inmersivas hasta totalmente inmersivas, dependiendo del grado en que el usuario está aislado del entorno físico al interactuar con el entorno virtual, utilizando una variedad de videos no inmersivos y sistemas de juegos para uso en el hogar, lo que hace que esta tecnología sea menos costosa y más accesible, aunque no hayan sido especialmente diseñadas para cumplir con dichos objetivos (Saposnik y Levin, 2011).

Dada la alta incidencia de lesión cerebral en la población, la rehabilitación del daño cerebral es todavía un campo relativamente poco desarrollado. La RV tiene el potencial de ayudar a las técnicas de rehabilitación actuales a

abordar las deficiencias, limitaciones en actividades y restricciones en la participación, asociadas con el daño cerebral. El uso de RV en la rehabilitación del daño cerebral se está expandiendo dramáticamente y se convertirá en una parte integral de evaluación cognitiva y rehabilitación en el futuro inmediato para entrenar todas las cualidades y capacidades en PSD (Shih, Chang y Mohua, 2012; Rose, Brooks y Rizzo, 2002).

A medida que las PSD envejecen, las disminuciones progresivas en el estado de salud y médico pueden desafiar los recursos adaptativos necesarios para mantener la independencia funcional y la calidad de vida. Estos desafíos se ven agravados por factores económicos, efectos secundarios de los medicamentos, pérdida de un cónyuge o cuidador y trastornos psicosociales. La combinación de estos factores cuando se observa en el contexto del aumento promedio de la esperanza de vida en las sociedades industrializadas ha llevado a una crisis creciente que es verdaderamente global en proporción. Si bien la investigación indica que la capacidad motora funcional se puede mejorar, mantener o recuperar mediante la participación constante en un régimen de ejercicio y rehabilitación motor, la adherencia independiente a dicha programación fuera del entorno clínico es notoriamente baja. Este estado de cosas ha producido una motivación convincente y ética para abordar las necesidades de las personas que envejecen con discapacidades al promover el acceso desde el hogar a sistemas de RV de bajo costo diseñados para involucrar y motivar las PSD a participar en AF y programación de rehabilitación. La creación de tales sistemas podría servir para mejorar, mantener y rehabilitar los procesos sensoriomotores necesarios para maximizar la independencia y la calidad de vida (Rizzo y cols., 2011).

Realidad virtual, discapacidad y actividad física desde el concepto del cuerpo

Discapacidad es toda restricción o ausencia de la capacidad de realizar una actividad dentro de parámetros que se consideran normales para un ser humano (Egea-García y Sarabia-Sánchez, 2001). Es una situación heterogénea donde interactúan las dimensiones físicas, psíquicas y sociales en las que se desarrolla y vive, e incluye problemas en la función o estructura del cuerpo, pasando por limitaciones en la actividad o en la realización de tareas, hasta la restricción en la participación en situaciones de su vida cotidiana (Padilla-Muñoz, 2010). Se caracteriza por insuficiencias o excesos en el desempeño y comportamiento en una actividad rutinaria, que pueden ser temporales o permanentes, reversibles o irreversibles y progresivos o regresivos, clasificadas en nueve grupos: de la conducta, de la comunicación, del cuidado personal, de la locomoción, de la disposición del cuerpo, de la destreza, de situación, de una determinada aptitud y otras restricciones de la actividad (Cáceres-Rodríguez, 2004; Charpentier y Aboiron, 2000).

La discapacidad es parte de la condición humana y casi todas las per-

sonas tendrán una discapacidad temporal o permanente en algún momento de sus vidas, y los que sobrevivan y lleguen a la vejez experimentarán cada vez más dificultades de funcionamiento. En cada época se ha enfrentado la cuestión moral y política de encontrar la mejor forma de incluir y apoyar a las personas con discapacidad. Históricamente se había tratado a las personas con discapacidad con soluciones que las segregaban, como las instituciones residenciales y escuelas especiales. Pero, en la actualidad, la política ha cambiado y se ha optado por la inclusión en la comunidad y en la educación, y las soluciones orientadas al componente médico han dado lugar a enfoques más interactivos que reconocen que la discapacidad en las personas se origina tanto en los factores ambientales como corporales (OMS, 2011).

En la última encuesta de discapacidad, autonomía personal y situaciones de dependencia en España, las actividades que les gustaría hacer en el tiempo libre pero que no pueden por su discapacidad, eligen el ejercicio físico en primera opción con 23%, antes que viajar (22%), realizar manualidades y artesanías (12%) o hacer compras (11%) y este panorama refleja que la AF es un elemento motivador y de inclusión en PSD (INE, 2008). En las características de la AF adaptada predominan deportes como baloncesto y atletismo, en contextos competitivos de máximo nivel, principalmente en juegos paralímpicos. La práctica de AF y deporte puede ser un elemento importante de promoción de la independencia, la autoestima y la integración social y laboral de las PSD (Moya-Mata, Ruiz-Sanchis, Ruiz, Pérez y Ros-Ros, 2017). No obstante, esto se ve limitado por los imaginarios sociales acerca de la discapacidad, que, aún hoy en día, priman en algunas sociedades.

Se ha comprobado que los niveles de AF son muy bajos en todos los grupos etarios en PSD. Hinckson y Curtis (2013) realizaron una revisión sistemática de las medidas de actividad física en niños con discapacidad intelectual (DI) utilizando las directrices Prisma. La búsqueda identificó 5.087 títulos, 78 artículos se eligieron para su revisión completa y 30 cumplieron los criterios de inclusión. A pesar de las diferencias en el diseño del estudio y la calidad metodológica, hubo acuerdo entre los estudios respecto a que los niños con DI eran significativamente menos activos en comparación con los niños sin discapacidades. La negativa a usar instrumentos, las limitaciones de movimiento en niños con identificación y la colocación de dispositivos fueron problemas comunes (Hinckson y Curtis, 2013).

En adolescentes y adultos jóvenes con síndrome de Down (SD) se realizó un ensayo controlado aleatorio que investigó los efectos de un programa de entrenamiento de resistencia progresiva (PRP). Participaron 78 jóvenes (30 mujeres, 38 hombres, con edad media de $17,9 \pm 2,6$ años) y discapacidad intelectual leve a moderada, asignados aleatoriamente a un programa de PRP ($n = 34$) o un grupo social ($n = 34$). Los participantes en el grupo PRP entrenaron dos veces/semana durante 10 semanas en un gimnasio guiados por un fisioterapeuta.

Los participantes en el grupo social completaron un programa de 10 semanas de actividades sociales con un mentor estudiantil una vez/semana durante 90 minutos. El rendimiento laboral, la fuerza muscular y los niveles de actividad física fueron evaluados en las semanas 0, 11 y 24 por un evaluador cegado a la asignación grupal. Los participantes asistieron al 92% de sus sesiones programadas. No hubo diferencia entre los grupos en el desempeño de la tarea de trabajo. El grupo PRP aumentó su fuerza de miembros superiores e inferiores en la semana 11 del entrenamiento, en comparación con el grupo control, pero solo fue evidente el incremento de la fuerza muscular en los miembros inferiores frente al plan de ejercicios en los usuarios. Lo anterior fue evidente en una diferencia significativa en los niveles de actividad física a favor del grupo PRP en la semana 24 (Shields, Taylor, Wee, Wollersheim, OShea y Fernhall, 2013).

En 2012, Hilgenkamp realizó un estudio para medir los niveles de AF en una muestra representativa basada en 1.050 adultos mayores (≥ 50 años) con DI. Para esto, se midieron con un podómetro los pasos/día de los participantes del estudio de envejecimiento saludable y discapacidades intelectuales. En gran parte debido a limitaciones físicas ($n = 103$), velocidad de caminata $< 3,2$ km / h ($n = 252$), comprensión limitada o falta de cooperación ($n = 233$), solo 257 del grupo pudieron participar en mediciones válidas con podómetros y de estos, solo el 16,7% (IC 95% 12,2-21,3) cumplió con la directriz de 10.000 pasos/día, el 36,2% (IC 95% 30,3-42,1) tomó 7.500 pasos/día o más, y el 39% (95% IC 32,6-44,5) fue sedentario (< 5.000 pasos/día). Debido a que la muestra medida era la parte más funcional de la muestra total, es probable que este resultado sea una sobreestimación considerable de los niveles reales de AF en esta población, sin embargo, se muestra que los niveles de AF son extremadamente bajos en adultos mayores con DI (Hilgenkamp, Reis, Wijck y Evenhuis, 2012).

Uno de los sistemas corporales más comprometido con el sedentarismo es el cardiovascular/pulmonar en PSD. La aptitud cardiorrespiratoria es la capacidad de los sistemas circulatorio, respiratorio y muscular para suministrar oxígeno durante la AF sostenida. Se han encontrado bajos niveles de aptitud cardiorrespiratoria en DI, lo que los pone en mayor riesgo de enfermedades cardiovasculares y mortalidad por todas las causas. Los niveles de aptitud cardiorrespiratoria de niños y adolescentes con DI son bajos y disminuyen aún más con el aumento de la edad. Además, las mujeres tienen niveles de aptitud cardiorrespiratoria más bajos que los hombres. La inactividad física y la incompetencia cronotrópica tienen más probabilidades de contribuir a los bajos niveles de aptitud cardiorrespiratoria en PSD (Oppewal, Hilgenkamp, Wijck y Evenhuis, 2013).

Hay poca información disponible sobre los cambios de la aptitud física y los programas de intervención entre PSD. Wu y cols., en 2010, investigaron la efectividad de los programas forma física saludable en PSD intelectual institucionalizadas. Fueron reclutados en el estudio 146 participantes con edades

entre 19-67 años. Recopilamos información sobre la condición de discapacidad (tipo y nivel), altura, peso, índice de masa corporal (IMC) y estado físico (incluye prueba de sentado y alcance en forma de V, sentadillas en 30 seg y 60 seg y carrera) en el inicio y 6 meses después de la intervención del programa. Los resultados mostraron que hubo disminuciones estadísticas en el peso del individuo, el puntaje de IMC, la categoría de IMC y la mejora en la prueba de sentarse y alcanzar en forma de V, en las pruebas de 30 seg y 60 seg después de intervenciones de 6 meses. Los resultados también mostraron que el grupo de nivel de discapacidad leve tiene la mayor efectividad en el programa de acondicionamiento físico saludable para disminuir el peso corporal (Wu y cols., 2010).

Pese a este panorama, la RV ha mostrado efectos positivos en la modificación de los niveles de AF. En un estudio cuasiexperimental se comparó el efecto de la terapia ocupacional estándar (TOE) y la realidad virtual usando la tecnología de juegos Wii (RVWii) para mejorar las funciones sensoriomotoras en niños con SD. Fueron asignados aleatoriamente 105 niños a la intervención con TOE o RVWii, mientras que otros 50 sirvieron como controles. Todos fueron evaluados con medidas de las funciones sensoriomotoras. En la posintervención, los grupos de tratamiento superaron significativamente al grupo de control en todas las medidas y los participantes en el grupo RVWii mostraron mayor cambio prepos en la competencia motora, las habilidades de integración visual y el funcionamiento integrador sensorial (Wuang, Chiang, Su y Wang, 2011).

En sujetos con discapacidades intelectuales y del desarrollo (DID), Lotan, Yalon-Chamovitz y Weis (2009) evaluaron la efectividad de un programa de ejercicios basado en VR para mejorar la condición física. Un grupo de investigación (N = 30; edad media = $52,3 \pm 5,8$ años; nivel de DID moderado) se comparó por edad, nivel de DID y habilidades funcionales con un grupo de control (N = 30, edad media = $54,3 \pm 5,4$ años). Un programa de acondicionamiento físico de 6 semanas con dos sesiones de 30 minutos/semana que incluye ejercicios similares a los de un juego proporcionados por el sistema Sony PlayStation II EyeToy VR. Los cambios en la aptitud física se monitorearon mediante el índice de gasto de energía (EEI), Cooper modificado y el índice de latido total del corazón (THBI). Se demostraron mejoras significativas ($p < 0,05$) en la aptitud física para el grupo de investigación en comparación con el grupo de control para la prueba de Cooper modificado y el THBI, pero no para la prueba de EEI. Esto demuestra que las intervenciones con VR son adecuadas para adultos con DID, conllevando a mejoras significativas en los niveles de aptitud física (Lotan, Yalon-Chamovitz y Weis, 2009).

Debska evaluó el disfrute y la intensidad del ejercicio físico mientras se practica la AF en RV inmersiva (RVI) utilizando dispositivos de entrenamiento innovadores (cinta de correr omnidireccional Omni y simulador de vuelo Icaros Pro). El estudio también contiene los resultados de una investigación subjetiva sobre la utilidad de tal forma de AF en opinión de los usuarios. En total,

61 adultos (10 mujeres y 51 hombres) participaron en el estudio. Para evaluar el nivel de disfrute (EL) se utilizó la subescala de interés/disfrute del Inventario de Motivación Intrínseca (IMI). La intensidad del ejercicio se evaluó durante las sesiones de 10 minutos de videojuegos activos (AVG) en RVI en función de la frecuencia cardíaca (FC). El nivel de disfrute promedio durante el ejercicio físico en RVI en los dispositivos de entrenamiento probados fue alto (Omni 5,74 puntos, Icaros 5,60 puntos en una escala Likert de 1-7) y difirió significativamente a favor de la AF en Omni. En la opinión de la mayoría de los participantes, los AVG en RVI en los dispositivos probados constituyen una forma suficientemente útil de AF para satisfacer las necesidades de las actividades de tiempo libre, e incluso pueden reemplazar algunas formas de esfuerzo físico realizadas de una manera clásica. La intensidad de la AF durante los juegos en dispositivos de entrenamiento estuvo en el nivel recomendado para beneficios de salud para el 80,55% (Omni) y el 50,77% (Icaros Pro) de su duración.

Basado en esto, se debe desmitificar la visión de las PSD cuando practica AF o algún deporte. Según Schell y Rodríguez (2001), los deportistas con discapacidad no suelen reflejarse de manera frecuente en los medios de comunicación y cuando lo hacen suele ser por temas controversiales más que por sus logros deportivos. En muchos casos las PSD son objeto de representaciones sociales negativas, siendo consideradas con menos valor y un cuerpo con discapacidad es percibido como débil, frágil y dependiente (Pappous, Marcellini, De Léséleuc y Rio-Valle, 2009). Además, la silla de ruedas se estigma como emblema de la discapacidad en los imaginarios y si se le asocia el sexo, hay un fuerte sesgo en la representación femenina, al ser estereotipadas como frágiles, dependientes, pasivas e incapaces de controlar sus sentimientos (De Léséleuc, Pappous y Marcellini, 2009; Pappous, Marcellini, De Léséleuc y Rio-Valle, 2009; Thomas y Smith, 2003), demostrando que la mujer con discapacidad sufre doble discriminación (Hargreaves y Hardin, 2009).

Conclusiones

En general, la VR proporciona un medio poderoso para aumentar los niveles de interacción ambiental en un entorno altamente controlado y de manera estructurada. La característica vital de la realidad virtual es que es interactiva. Dentro del mundo virtual el usuario tiene una consecuencia a la que debe adaptarse en términos de procesos mentales y comportamiento.

Los procesos de fisioterapia deben ser permeados para la construcción subjetiva de la realidad en la que se establecen los procesos de limitación, disfunción y discapacidad en las personas que permitan a partir de la tecnología en salud favorecer los procesos de emancipación de la actividad física para promover los estilos de vida saludables desde el componente sujeto- cuerpo.

La aplicación de RV a pacientes con daño cerebral ofrece una forma úni-

ca y poderosa de aumentar la cantidad y calidad de la interacción directa con el entorno y de la reducción de las deficiencias cognitivas y conductuales. Por lo tanto, el entorno de RV ofrece una oportunidad única y segura para la intervención física funcional para situaciones de discapacidad (Johnson, Rushton y Shaw, 1996).

Conflictos de interés

No se declaran conflicto de intereses.

Agradecimientos

Los autores agradecen el apoyo recibido por el programa de Fisioterapia de la FUCS para la elaboración del escrito.

Referencias

- An, C. M. y Park, Y.H. (2018). The effects of semi-immersive virtual reality therapy on standing balance and upright mobility function in individuals with chronic incomplete spinal cord injury: A preliminary study. *Journal of Spinal Cord Medicine*, 41(2), 223-229. DOI:10.1080/10790268.2017.1369217
- Aznar-Díaz, I., Trujillo-Torres, J. M. y Romero-Rodríguez, J. M. (2018). Estudio bibliométrico sobre la realidad virtual aplicada a la neurorrehabilitación y su influencia en la literatura científica. *Revista Cubana de Información en Ciencias de la Salud*, 29(2),1-10.
- Bates, J. (1991). Virtual reality, art, and entertainment. School of Computer Science and College of Fine Arts Carnegie Mellon University. Pittsburgh, PA-USA.
- Cáceres-Rodríguez, C. (2004). Revisión teórica sobre el concepto de discapacidad. Una revisión de las propuestas de la OMS. *Revista Electrónica de Audiología*, 2, 1-4.
- Cano, R. (2018). Breve historia de la realidad virtual. Espacio Visual Europa (EVE). <https://evemu-seografia.com/2018/03/30/breve-historia-de-la-realidad-virtual/>
- CDC Centers for Disease Control and Prevention. (2010). Healthy People 2010: Physical Activity and Fitness. https://www.cdc.gov/nchs/data/hpdata2010/hp2010_final_review_focus_area_22.pdf
- Chang, Y. J., Kang, Y. S. y Huang, P. C. (2013). An augmented reality (AR)-based vocational task prompting system for people with cognitive impairments. *Research in Developmental Disabilities*, 34(10), 3049-3056. DOI: 10.1016/j.ridd.2013.06.026
- Charpentier, P. y Aboiron, H. (2000). *Classification internationale des handicaps. Encyclopédie Médico-Chirurgicale*. Editions Scientifiques et Médicales Elsevier SAS.
- Chen, Y., Fanchiang, H. C. y Howard, A. (2018). Effectiveness of virtual reality in children with cerebral palsy: A systematic review and meta-analysis of randomized controlled trials. *Physical Therapy*, 98(1), 63-77. DOI:10.1093/ptj/pzx107
- De Léséleuc, E., Pappous, A. y Marcellini, A. (2009). La cobertura mediática de las mujeres deportistas con discapacidad: análisis de la prensa diaria de cuatro países europeos durante los Juegos Paralímpicos de Sydney 2000. *Apunts. Educación Física y Deportes*, 97, 80-88.
- Dębska, M., Polechoński, J., Mynarski, A. y Polechoński, P. (2019). Enjoyment and intensity of

- physical activity in immersive virtual reality performed on innovative training devices in compliance with recommendations for health. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 16(19), 3673-3685. DOI:10.3390/ijerph16193673
- Diego-Cordero, R., Fernández-García, E. y Badanta-Romero, B. (2017). Uso de las TIC para fomentar estilos de vida saludables en niños/as y adolescentes: el caso del sobrepeso. *Revista Española de Comunicación en Salud*, 8(1), 79-91.
- Egea-García, C. y Sarabia-Sánchez, A. (2001). Clasificaciones de la OMS sobre discapacidad. *Boletín del RPD*, 50. http://www.cedd.net/docs/ficheros/200405120002_24_O.pdf
- Emmelkamp, P. M. G., Bruynzeel, M., Drost, L. y Vandermast, C. A. P. G. (2001). Virtual reality treatment in acrophobia: A comparison with exposure in vivo. *Cyberpsychology & Behavior*, 4 (3), 335-339.
- Erren-Wolters, C. V., Van Dijk, H., De Kort, A. C., IJzerman, M. J. y Jannink, M. J. (2007). Virtual reality for mobility devices: Training applications and clinical results: a review. *International Journal of Rehabilitation Research*, 30, 91-96.
- Fernández del Pozo, C. (2016). *Realidad virtual para personas que tienen discapacidad motora*. (Tesis de grado). Universidad Autónoma de Madrid, Departamento de Ingeniería Informática.
- García Bilbao, A. y Rodríguez-Porrero, C. (2000). Nuevas tecnologías y personas con discapacidad. *Intervención Psicosocial*, 9 (3), 283-296.
- García-Sánchez, L.V. y Ospina-Rodríguez, J. (2008). Imaginarios de las personas en situación de discapacidad en torno a la actividad física. *Revista de Ciencias de la Salud*, 6 (2), 51-63.
- González Franco, F. (1994). Realidad virtual y discapacidad. *Boletín Factores Humanos*, 1-5.
- Hargreaves, J. y Hardin, B. (2009). Women wheelchair athletes: Competing against media stereotypes. *Disability Studies Quarterly*, 29 (2), 1095-1096.
- Harrison, A., Derwent, G., Enticknap, A., Rose, F. D. y Attree, E. A. (2002). The role of virtual reality technology in the assessment and training of inexperienced powered wheelchair users. *Journal Disability and Rehabilitation*, 24 (11-12), 599-606. DOI:10.1080/09638280110111360
- Hernández, A., Gómez, L. F. y Parra, D. (2010). Ambientes urbanos y actividad física en adultos mayores: Relevancia del tema para América Latina. *Revista de Salud Pública*, 12(2), 327-335.
- Hilgenkamp, T. I. M., Reis, D., Wijck, R. V. y Evenhuis, H. M. (2012). Physical activity levels in older adults with intellectual disabilities are extremely low. *Research in Developmental Disabilities*, 33 (2), 477-483. DOI: 10.1016/j.ridd.2011.10.011
- Hinckson, E. A. y Curtis, A. (2013). Measuring physical activity in children and youth living with intellectual disabilities: A systematic review. *Research in Developmental Disabilities*, 34 (1), 72-86. DOI: 10.1016/j.ridd.2012.07.022
- Holden, M. K. (2005). Virtual environments for motor rehabilitation: Review. *Cyberpsychology & Behavior*, 8 (3), 187-211.
- Instituto Nacional de Estadística (INE). (2008). Encuesta de discapacidad, autonomía personal y situaciones de dependencia. <http://www.ine.es/prensa/np524.pdf>
- Iruthayarajah, J., McIntyre, A., Cotoi, A., Macaluso, S. y Teasell, R. (2017). The use of virtual reality for balance among individuals with chronic stroke: A systematic review and meta-analysis. *Top Stroke Rehabilitation*, 24 (1), 68-79. DOI: 10.1080/10749357.2016.1192361

- Jiménez, R. (2014). Realidad virtual, su presente y futuro. <https://jeuazarru.com/wp-content/uploads/2014/10/Realidad-Virtual-2014.pdf>
- Johnson, D. A., Rushton, S. y Shaw, J. (1996). Virtual reality enriched environments, physical exercise and neuropsychological rehabilitation. Proc. 1st Euro. Conf. Disability, Virtual Reality & Assoc. Tech., Maidenhead, UK. University of Reading.
- Koon, R. A. y De la Vega, M. E. (2000). El impacto tecnológico en las personas con discapacidad. Artículo del Congreso CIIIEE2000 Córdoba.
- Leeb, R., Friedman, D., Muller-Putz, G. R., Scherer, R., Slater, M. y Pfurtscheller, G. (2007). Self-paced (Asynchronous) BCI Control of a Wheelchair in Virtual Environments: A case study with a tetraplegic. *Computational Intelligence and Neuroscience*, 1-8. DOI:10.1155/2007/79642
- Lotan, M., Yalon-Chamovitz, S. y Weis, P. L. (2009). Improving physical fitness of individuals with intellectual and developmental disability through a virtual reality intervention program. *Research in Developmental Disabilities*, 30 (2), 229-239. DOI: 10.1016/j.ridd.2008.03.005
- Manetta, C. y Blade, R. (1995). Glossary of vr terminology. *The International Journal of Virtual Reality*, 1(2),35-39.
- Montero-Ayala, R. (1996). Realidad virtual. Autores científico-técnicos y académicos ACTA. 01,51-59.
- Moya-Mata, I., Ruiz-Sanchis, L., Ruiz, J. M., Pérez, P. M. y Ros-Ros, C. (2017). La representación de la discapacidad en las imágenes de los libros de texto de educación física: ¿inclusión o exclusión? *Retos. Nuevas Tendencias en Educación Física, Deporte y Recreación*, 32, 88-95.
- Organización Mundial de la Salud (OMS). (2020). Estrategia mundial sobre régimen alimentario, actividad física y salud. https://www.who.int/dietphysicalactivity/factsheet_inactivity/es/
- Organización Mundial de la Salud (OMS). (2011). Informe mundial sobre la discapacidad. http://www1.paho.org/arg/images/Gallery/Informe_spa.pdf
- Oppewal, A., Hilgenkamp, T. I. M., Wijck, R. V. y Evenhuis, H. M. (2013). Cardiorespiratory fitness in individuals with intellectual disabilities—A review. *Research in Developmental Disabilities*, 34 (10), 3301-3316. DOI: 10.1016/j.ridd.2013.07.005
- Padilla-Muñoz, A. (2010). Discapacidad: contexto, concepto y modelos. *International Law: Revista Colombiana de Derecho Internacional*, 16, 381-414.
- Pappous, A., Marcellini, A., De Léséleuc, E., Rio-Valle, S., Quintana, F. C., García, M. P. y Muñoz, A. (2009). La representación mediática del deporte adaptado a la discapacidad en los medios de comunicación. *Ágora para la Educación Física y el Deporte*, 9, 31-42.
- Pérez-Salas, C. (2008). Realidad virtual: un aporte real para la evaluación y el tratamiento de personas con discapacidad intelectual. *Terapia Psicológica*, 26 (2), 253-262. DOI:10.4067/S0718-48082008000200011
- Rizzo A, Requejo, P., Winstein, C. J., Lange, B., Ragusa, G., Merians, A., et al. (2011). Virtual reality applications for addressing the needs of those aging with disability. *Studies in Health Technology and Informatics*, 163, 510-516.
- Rose, F. D., Brooks, B. M., Rizzo, A. A. (2002). Virtual reality in brain damage rehabilitation: Review. *Cyberpsychology & Behavior*, 8(3), 241-271.
- Salem, Y., Gropack, S. J., Coffin, D. y Godwin, E. M. (2012). Effectiveness of a low-cost virtual reali-

- ty system for children with developmental delay: A preliminary randomised single-blind controlled trial. *Physiotherapy*, 98(3), 189-195. DOI: 10.1016/j.physio.2012.06.003
- Saposnik, G. y Levin, M. (2011). Virtual reality in stroke rehabilitation a meta-analysis and implications for clinicians. *Stroke*, 42, 1380-1386. DOI: 10.1161/STROKEAHA.110.605451
- Schell, L. A. y Rodríguez, S. (2001). Subverting bodies/ambivalent representations: Media analysis of Paralympian, Hope Lewellen. *Sociology of Sports Journal*, 18, 127-135.
- Serrano-Ruiz, C. P., Ramírez-Ramírez, C., Abril-Miranda, J. P., Ramón-Camargo, L. V., Guerra-Urquijo, L. Y. y Clavijo-González, N. (2013). Barreras contextuales para la participación de las personas con discapacidad física. *Salud UIS*, 45 (1),41-51.
- Shields, N., Taylor, N. F., Wee, E., Wollersheim, D., O'Shea, S. y Fernhall, B. (2013). A community-based strength training programme increases muscle strength and physical activity in young people with Down syndrome: A randomised controlled trial. *Research in Developmental Disabilities*, 34 (12), 4385-4394. DOI: 10.1016/j.ridd.2013.09.022
- Shih, C. H., Chang, M. L. y Mohua, Z. (2012). A three-dimensional object orientation detector assisting people with developmental disabilities to control their environmental stimulation through simple occupational activities with a Nintendo Wii Remote Controller. *Research in Developmental Disabilities*, 33 (2), 484-489. DOI: 10.1016/j.ridd.2011.10.012
- Standen, P. J., Camm, C., Battersby, S., Brown, D. J., Harrison, M. (2010). An evaluation of the Wii Nunchuk as an alternative assistive device for people with intellectual and physical disabilities using switch controlled software. *Computers & Education*, 56 (1), 2-10. DOI: 10.1016/j.compedu.2010.06.003
- Sunrise Medical S. L. (2018). Realidad virtual y discapacidad física: la posibilidad de romper cualquier barrera. <https://www.sunrisemedical.es/blog/realidad-virtual-discapacidad/>
- Sveistrup, H. (2004). Motor rehabilitation using virtual reality. *Journal of Neuro Engineering and Rehabilitation*, 1 (10),1-8. DOI:10.1186/1743-0003-1-10
- Thomas, N. y Smith, A. (2003). Preoccupied with able-bodiedness? An analysis of the British media coverage of the 2000 Paralympic Games. *Adapted Physical Activity Quarterly*, 20 (2), 166-181.
- Villiger, M., Liviero, J., Awai, L., Stoop, R., Pyk, P., Clijsen, R., *et al.* (2017). Home-based virtual reality-augmented training improves lower limb muscle strength, balance, and functional mobility following chronic incomplete spinal cord injury. *Frontiers in Neurology*, 8, 635-643. DOI: 10.3389/fneur.2017.00635
- Wiederhold, B. K., Jang, D. P., Kim, S. I. y Wiederhold, M. D. (2002). *Physiological* monitoring as an objective tool in virtual reality therapy. *Cyberpsychology & Behavior*, 5 (1),77-82.
- Wu C. L., Lin, J. D., Hu, J., Yen, C. F., Yen, C. T., Chou, Y. L., *et al.* (2010). The effectiveness of healthy physical fitness programs on people with intellectual disabilities living in a disability institution: Six-month short-term effect. *Research in Developmental Disabilities*, 31 (3), 713-717. DOI: 10.1016/j.ridd.2010.01.013
- Wuang, Y. P., Chiang, C. S., Su, C. Y. y Wang, C. C. (2011). Effectiveness of virtual reality using Wii gaming technology in children with Down syndrome. *Research in Developmental Disabilities*, 32 (1), 312-321. DOI: 10.1016/j.ridd.2010.10.002



UNIVERSIDAD DISTRITAL
FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS



Facultad
de Artes-ASAB

Colección



Doctoral

Este libro reúne productos de investigación que, desde diferentes enfoques y disciplinas, abordan el cuerpo y las corporeidades y su lugar en nuestro continente. La manera como nos pensamos desde América Latina se traduce en una voz colectiva producto de una experiencia y no de un simple enunciado esencializante. Más allá de una cartografía de experiencias investigativas, podemos hablar de un abanico de vectorizaciones y flujos que evidencian las maneras como, en el orden de lo corpóreo, somos afectados. A pesar de que no toda consciencia corporal puede ser verbalizada de manera coherente, podemos ver a través de los diferentes capítulos indicios de las maneras como el cuerpo y las corporeidades ayudan a definir lo que somos como latinoamericanos.

El libro titula *El cuerpo en el siglo XXI. Aproximaciones heterodoxas desde América Latina*, respondiendo al proyecto que vienen realizando en red docentes investigadores de la Facultad de Estudios Superiores Iztacala de la Universidad Nacional Autónoma de México, la Facultad Popular de Bellas Artes de la Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo, la Facultad de Artes-ASAB de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas y la Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca. Además de esta publicación, el proyecto lleva en su haber la realización, hasta 2020, de diez congresos internacionales, los cuales han reunido notables investigadores y creadores de la región, provenientes de diferentes campos de estudio y cuyo foco de indagación es el cuerpo, lo que pone en evidencia la relevancia de este como objeto y medio de estudio en la actualidad.

ISBN: 978-958-787-281-1



9 789587 872811