

# Bricolaje

BRICOLAJE. Revista de estudiantes de Postgrado. Facultad de Ciencias Sociales (FACSO). Agosto 2018. AÑO 3 / NÚMERO 3



#### **DIRECTORA**

**Marcela López González**, Licenciada en Trabajo Social, Estudiante del programa de Magíster en Psicología Clínica de Adultos, Universidad de Chile, Chile.

#### **DIRECTOR EJECUTIVO**

**Juan Pablo Vildoso Castillo**, Médico Psiquiatra, Estudiante del programa de Doctorado en Filosofía mención Estética y Teoría del Arte, Universidad de Chile, Chile.

#### **SECRETARIO**

**Maximiliano Rivas Campos**, Profesor de Historia, Geografía y Ciencias Sociales, Estudiante del programa de Magíster en Análisis Sistemático Aplicado a la Sociedad, Universidad de Chile, Chile.

#### **COMITÉ EDITORIAL**

**Pablo Bellei Córdova**, Sociólogo, Magíster en Ciencias Sociales, mención Sociología de la Modernización, Universidad de Chile, Chile; **Mauricio Carreño Hernández**, Psicólogo Clínico, Magíster en Psicología Clínica de Adultos, Universidad de Chile, Chile; **Isis Castañeda Caprioli**, Psicóloga Clínica, Magíster en Psicología Clínica de Adultos, Universidad de Chile, Chile; **Cristóbal Chuaqui Cano**, Licenciado en Historia, Magíster en Ciencias Sociales, mención Sociología de la Modernización, Universidad de Chile, Chile; **Esteban Tapia Aguilera**, Profesor de Historia, Geografía y Ciencias Sociales, Magíster© en Educación mención Currículo y Comunidad Educativa, Universidad de Chile, Chile.

#### **CONSEJO EDITORIAL**

**Dr. Roberto Aceituno**, Universidad de Chile, Chile; **Dra. Mónica Aravena**, Universidad de Concepción, Chile; **Dra. Francisca de la Maza**, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile; **Dra. Carolina González**, Universidad de Chile, Chile; **Dr. Derek Humphreys**, Universidad Aix Marsella, Francia; **Dr. Gonzalo Leiva**, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile; **Dr. Mauricio Mancilla**, Universidad Austral de Chile, Chile; **Dra. Eunice Nakamura**, Universidad Federal de São Paulo, Brasil; **Dr. Leonardo Oneto**, Universidad de Valparaíso, Chile; **Dr. Esteban Radiszcz**, Universidad de Chile, Chile; **Dra. Antonia Santos**, Universidad Arturo Prat, Chile; **Dra. María Teresa Rojas**, Universidad Alberto Hurtado, Chile; **Dra. Marcela Sepúlveda**, de la Universidad de Tarapacá, Chile.

## COLABORADORAS/ES

**Dr.© Gabriel Abarca Brown**, King's College London, Reino Unido/Universidad de Chile, Chile/Universidad de Santiago de Chile, Chile; **Dra.© Marianella Abarzúa**, Universidad de Chile, Chile/Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile; **Mg. Víctor Acuña**, Universidad de Chile, Chile/Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile; **Dr.© Voltaire Alvarado Petersen**, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile; **Mg. Luisa Bustamante**, Universidad de Chile, Chile; **Dr. Pablo Cabrera Pérez**, Universidad de Chile, Chile; **Artista Visual. Ángela Castillo**, Instituto de Filosofía y Ciencias de la Complejidad, Chile; **Dra.© Paula Contreras Rojas**, Université Libre de Bruxelles, Bélgica/Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile; **Mg. Melany Cruz**, University of Birmingham, Reino Unido; **Dr.© Rafael Farías Becerra**, Universidad de Chile, Chile/Universitat de Barcelona, España; **Dra. Gloria de la Fuente**, Fundación Chile 21, Chile; **Mg. Álvaro Gainza**, Universidad ARCIS, Chile/Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile; **Mg. Joanna Galimany**, Universidad de Chile, Chile/Instituto Profesional Arcos, Chile; **Mg. Daniela Giambruno Leal**, University College of London, Reino Unido/Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile; **Mg. Karen Glavic**, Universidad de Chile, Chile/Fundación Londres 38, Chile; **Mg. Consuelo Laso**, London School of Economics and Political Science, Reino Unido/Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile; **Dr. Antonio Letelier Soto**, Universidad de Santiago, Chile; **Mg. Sebastián Medina**, Universidade de Coimbra, Portugal; **Mg. Cristóbal Montalva Cautín**, Universidad de Chile, Chile; **Dr.© Exequiel Monge**, National University of Ireland Galway, Irlanda; **Dr.© Cristián Montenegro**, London School of Economics and Political Sciences, Reino Unido; **Dr.© Rodrigo Morales Martínez**, Universidad de Chile, Chile/Universidad Alberto Hurtado, Chile/Universidad Tecnológica Metropolitana, Chile; **Rubén Morgado**, Sacerdote Jesuita, Director Centro Universitario Ignaciano; **Mg. Francisca Mendoza**, Universidad de Chile, Chile; **Lic. Graciela Muñoz**, Universidad de Chile, Chile; **Mg. Beatriz Navarrete**, Universidad de Chile, Chile; **Mg. Agustina Ordoñez**, Fundación Henry Dunant América Latina, Chile; **Mg. Elías Padilla**, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile; **Mg. Marcela Pardo**, Boston College, EE.UU./Universidad de Chile, Chile; **Dr.© Alfonso Pirazzo**, Universidad de Dinamarca del Sur; **Mg. Pablo Peñaloza**, Universidad de Chile, Chile/Universidad UMCE, Chile; **Mg. Héctor Pinto**, Universidad de Chile, Chile; **Mg. Eduardo Pozo**, Universidad de Chile, Chile/Universidad Autónoma de Chile, Chile; **Mg. Arlette Reyes**, Fundación Henry Dunant América Latina, Chile; **Dr. Sebastián Rojas**, King's College London, Reino Unido/Universidad Diego Portales, Chile; **Mg. Camilo Rojas**, Universidad de Chile, Chile; **Mg. Lourdes Saavedra**, Universidad Mayor de San Simón, Bolivia; **Gonzalo Santander**, Universidad de Chile, Chile; **Mg. Hugo Sir**, Universidad de Chile, Chile/Universidad Andrés Bello, Chile; **Mg. Claudia Smith**, Universidad de Chile, Chile/Instituto Psiquiátrico Dr. José Horwitz Barak, Chile; **Mg. Ana María Ugarte Caviedes**, Universidad de Chile, Chile; **Dr.© Jorge Valdebenito**, Universidad de Valparaíso, Chile; **Mg. Diego Velázquez Orellana**, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile/COES, Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social, Chile; **Mg. Jorge Vidal Bueno**, Universidad de Chile, Chile/Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile; **Mg. Raúl Zarzuri**, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile/Universidad de Chile, Chile.

ISSN 0719-9716

ISSN-L 0719-692X

**Corrector de estilo:** Nicolás Maturana J., **Diagramación:** Alicia San Martín F.

**Diseño logo de la revista:** Horacio De Torres Bustos

**Fotografía portada:** Camila Basualto

**Fotografía contraportada:** Jorge Villa Moreno

revistabricolaje.facso.cl / revista.bricolaje@facso.cl

Av. Capitán Ignacio Carrera Pinto N° 1045, Ñuñoa, Santiago de Chile

# ÍNDICE

## 5 EDITORIAL

**Las siempre renovadas interrogantes en torno al(los) cuerpo(s)**

Mauricio Carreño Hernández

[ENSAYOS]

## 8 **Sobre razas y continentes**

Roberto Aceituno Morales

## 12 **“¡Promueva el apego!”: sobre la maternidad de mujeres haitianas como objeto de gobierno en Chile**

Gabriel Abarca Brown

[ARTÍCULOS ]

## 22 **El impacto de los dispositivos tecnológicos sobre el cuerpo**

Sebastián Massa Slimming

## 33 **El cuerpo como lugar del dolor y manifestación de la violencia en el arte latinoamericano contemporáneo**

Constanza Navarrete Wilder

## 48 **Cuerpos: de la desaparición a la memoria**

Juan Pablo Sánchez Sepúlveda

## 58 **El lugar del cuerpo en la obra de Freud y la contratransferencia**

Cristian Zegpi Jara

## 68 **“Y Dios creó al hombre a su imagen y semejanza”. Valoración teológica de la condición humana en su relación con los semejantes, la historia y la creación**

Juan Pablo Espinoza Arce

[ENSAYOS]

## 79 **El Cuerpo como Territorio Escénico del Cuidado**

Andrea Contreras Gálvez

## 82 **La escritura del límite y los límites de la escritura. Hacia una política del(los) cuerpo(s). Reflexiones sobre el conversatorio “Cuerpos: experiencias políticas y estéticas”**

Mauricio Carreño Hernández, Juan Pablo Vildoso Castillo y Esteban Tapia Aguilera

## PRESENTACIÓN

**B**ricolaje, la revista de estudiantes de posgrado, forma parte del conjunto de iniciativas de la Dirección de Asuntos Estudiantiles (DAE) dirigidas a construir y generar espacios de participación y encuentro entre las/los estudiantes de la Facultad de Ciencias Sociales (FACSO) y la comunidad. En continuidad con el trabajo realizado desde el año 2015, la revista busca promover la conformación de un tejido estudiantil capaz de poner en juego sus más diversas opiniones, discursos y prácticas, reconociendo y potenciando el lugar de las/os estudiantes de postgrado como un estamento relevante dentro de la comunidad educativa y como agentes sociales tanto dentro como fuera de la Universidad.

*Bricolaje* indica una actividad autodidacta y múltiple. Buscamos construir a partir de; personas, colectivos y materiales heterogéneos, objetos en común. Se trata de una apuesta tendiente a producir espacios de encuentro que permitan crear, desde la diferencia, reflexiones críticas dentro del campo de las ciencias sociales, humanas y las artes.

Desde esta perspectiva, la revista se visualiza como una plataforma de agencia, promoción y divulgación de trabajos realizados por estudiantes, ex estudiantes y académicas/os e investigadoras/es. Para ello, *Bricolaje* se organiza en virtud de criterios temáticos, los cuales atraviesan las diversas producciones teóricas y/o empíricas, permitiendo la generación de un debate amplio y transdisciplinar. Sin embargo, no sólo incluimos trabajos de carácter científico. Fieles al espíritu del proyecto, incorporamos comentarios de obras (literarias, gráficas, plásticas y/o dramáticas), reseñas de libros, ensayos libres y un conjunto de fotografías temáticas inéditas.

Convocamos entonces, a la comunidad universitaria a ser parte de este proyecto, enviando sus producciones. Asimismo, invitamos a todas y todos a transitar e inmiscuirse en los trayectos y derivas que hoy son parte de la revista *Bricolaje*.

Comité Editorial Revista *Bricolaje*

# EDITORIAL

## Las siempre renovadas interrogantes en torno al(los) cuerpo(s)

Mauricio Carreño Hernández<sup>1</sup>

“Para hacer que el cuerpo no olvide/que es dinamita pura/ ¿Pero quién todavía sabe eso en un mundo en el que el cuerpo humano ya no sirve/ más que para comer/ para cagar y/ para fornicar?”

Antonin Artaud, *Les corps humains*, 1947.

Lejos de ser una inquietud reciente, la pregunta por el(los) cuerpo(s) parece trasuntar la reflexión humana desde distantes épocas. En efecto, las interrogantes que éste ha suscitado, han preocupado a artistas, filósofos/os y poetas de muy diversas latitudes y momentos históricos; empero, no por ello el(los) cuerpo(s) han dejado de ser objeto de cotidianas y mundanas reflexiones. Sin embargo, la inquietud que en esta oportunidad nos movilizó a levantar la pregunta por el(los) cuerpo(s), en modo alguno derivó de un puro interés abstracto. Por el contrario, éste surgió en virtud de una serie de discusiones llevadas a cabo dentro del Comité Editorial a partir de experiencias colectivas muy concretas, las cuales, incumbiendo a los cuerpos en su dimensión política, han adquirido en la realidad chilena actual una relevancia -a nuestro juicio- del todo ineludible.

Se trata de los diversos acontecimientos de la reciente historia social y política de Chile en torno a la reivindicación de los derechos sexuales y reproductivos de la mujer, cuya punta de lanza ha sido la recientemente promulgada legislación en materia de aborto. Así como también, de la incansable movilización llevada a cabo por colectivos y agrupaciones feministas respecto a la denuncia y lucha en contra de las heterogéneas modalidades de la violencia hacia la mujer. Y, por último, de los nocivos discursos y prácticas de violencias racial que, emergiendo al amparo de los más recalcitrantes sectores de la sociedad chilena, han recaído sobre mujeres, hombre, niñas/os y jóvenes migrantes.

Mediante la elocuente consigna “en mi cuerpo, yo decido”, mujeres a lo largo de todo el país han puesto sobre el tapete el necesario cuestionamiento y con ello, la urgencia de políticas centradas en la autonomía y la libre decisión respecto a sus cuerpos y su sexualidad en materia de anticoncepción e interrupción del embarazo. Esta movilización merece, sin embargo, ser situada dentro un campo

---

<sup>1</sup> Psicólogo, Magíster en Psicología Clínica de Adultos, Universidad de Chile. Docente de la Escuela de Psicología, Universidad de Santiago de Chile. e-mail: mauricio.carreno@usach.cl

político mucho más amplio, aquel que concierne a la lucha contra las más variopintas y funestas consecuencias del patriarcado, las cuales, inscribiéndose sobre el cuerpo y la subjetividad femenina, han perpetuado heterogéneas formas de violencia como también disimétricas relaciones de poder entre hombres y mujeres.

Por su parte, la denominada “nueva migración” acaecida en nuestro país desde los años noventa, así como el arribo de nuevas poblaciones afrodescendientes ha traído consigo la reactualización de heterogéneas modalidades de discriminación y violencia racial: la cosificación y sexualización del cuerpo femenino inmigrante, la calificación de peligrosidad hacia hombres y jóvenes en virtud de preconceptos raciales y, por cierto, las renovadas modalidades de explotación laboral de las/os inmigrantes en virtud de la muy prosaica suposición colonial y racial de que “las/os negras/os serían buenas/os para el trabajo, pues ellas/os no se quejarían ni reclamarían por nada”.

Sin perder de vista la singularidad de cada una de estas problemáticas, lo cierto es que cada uno de ellas sitúa, a nuestro entender, en primer plano al(los) cuerpo(s). El(los) cuerpo(s) en su dimensión sexuada, generizada y racializada, el(los) cuerpo(s) como espacio(s) de inscripción y reproducción del poder, pero también, el(los) cuerpo(s) como escenario(s) de resistencia y subversión. En tal sentido, lejos de aludir a una presumida interioridad plegada sobre sí misma sujeta a la hegemonía de lo individual y al imperio de lo somático, pareciese ser que el(los) cuerpo(s) resultan impensables por fuera de lo social y lo político. Como superficie(s) de contacto directo con el poder, el(los) cuerpo(s) se nos presentarían entonces, como un campo privilegiado para leer y pensar las estrategias contemporáneas de gobierno que afectan tanto a mujeres como a hombres. Desde esta perspectiva, quizás valga la pena retomar aquí la sugerente denuncia realizada por Serge Margel<sup>2</sup>, para quien el devenir histórico aparecería como constante *internamiento del cuerpo*, es decir, como una de captura y codificación permanente del(los) cuerpo(s) a los avatares del lenguaje, el discurso científico, las normas sociales y las políticas de la identidad.

Sin embargo, en modo alguno el(los) cuerpo(s) resultan reducibles a una pura iteración de las lógicas de dominación y de reproducción del poder. Por el contrario, la lección que nos entregan las mencionadas movilizaciones concierne, precisamente, a la posibilidad de concebir un pensamiento y una afectación del(los) cuerpo(s) como apertura y potencia, es decir, como un espacio abierto a la disidencia, la resistencia y la transformación.

Bajo tales condiciones, parece ser que a aquellas preguntas que movilizaron a innumerables pensadoras/es en diferentes épocas y latitudes, retornan vívidas de fuerza a nuestra mente: ¿qué es un cuerpo?, ¿a qué llamamos un cuerpo? y, por sobretodo, ¿qué puede un cuerpo? Inquietudes que, en su aparente generalidad, demandan repensar el(los) cuerpo(s) en virtud de sus múltiples materialidades, sentidos, significaciones y alteraciones en éste, nuestro tiempo, aquel del neoliberalismo. Hablo de cuerpos fatigados y en suspenso tras una larga jornada de trabajo; de cuerpos en riesgo, atentando contra sus propios límites en desbordes de afectividad y sentido; y de cuerpos que intervienen desestabilizando el statu quo, el sentido común y la norma.

Entre otras, éstas fueron las inquietudes y problemáticas que hoy dan fuerza y lugar al tercer número de la Revista *Bricolaje*. Sin embargo, ellas constituyeron, además, el primer empuje que nos movilizó a no reducir nuestro interés sólo a la concreción de este número. En efecto, gracias al respaldo y patrocinio de la *Dirección de Asuntos Estudiantiles (DAE)* de la Facultad de Ciencias

---

2 Margel, S. (2016). *Alienación. Antonin Artaud. Las genealogías híbridas*. Santiago: Ediciones Metales Pesados.

Sociales de la Universidad de Chile, llevamos a cabo la primera actividad de reflexión al amparo de la revista, el conversatorio “Cuerpos: experiencias políticas y estéticas”, el cual tuvo lugar el 15 de diciembre del año recién pasado. En dicha oportunidad, nos reunimos junto a pensadoras/es e investigadoras/es provenientes de diferentes disciplinas de las ciencias humanas, sociales y las artes en un esfuerzo por repensar colectivamente el(los) cuerpo(s) desde una perspectiva transdisciplinar. Karin Bock, Soledad Falabella, Andrea Potestà y Roberto Aceituno fueron las/os invitadas/os que generosamente nos acompañaron en lo que fue la actividad precedente de este tercer número. Tal y como en aquella oportunidad, hoy las/os invitamos a reflexionar en torno a lo que podríamos denominar como “las políticas del(los) cuerpo(s)”, es decir, al(los) cuerpo(s) en su apertura a experiencias de deseo, de malestar y, por supuesto, de creación.

Santiago, febrero 2018

# Bricolaje



# SOBRE RAZAS Y CONTINENTES<sup>1</sup>

ROBERTO ACEITUNO MORALES<sup>2</sup>

¿Qué puede decir un psicoanalista sobre el racismo en Chile? Poca cosa, tratándose de una problemática que es de naturaleza (valga la expresión paradójica) social, cultural y política. Sin embargo, como espero justificar más adelante, si reflexionamos sobre el racismo en clave de lo que hoy en día llamamos la condición neoliberal, las dimensiones subjetivas de ésta y otras problemáticas contemporáneas resultan ineludibles.

Cuando digo “subjetividad” no me refiero solamente a un conjunto de representaciones, conscientes o no, a partir de las cuales los individuos declinan sus identidades, su relación a los otros, sus discursos y sus prácticas, sino más bien a una relación indisociable entre un ámbito histórico y social situado (en este caso, la sociedad y la cultura chilenas), y los procesos por los cuales los sujetos quedan, literalmente, *sujetos* a tales condiciones, que son tanto internas como externas a su singularidad y a su experiencia.

Dicho de otro modo, las condiciones que hoy llamamos *neoliberales* inducen formas subjetivas de pensar –o de no pensar, que es muchas veces el caso– nuestras diferencias, nuestros deseos,

nuestras demandas y nuestras evidentes violencias cotidianas. Y lo hacen, entre otros aspectos, a través de un *malestar* que es tanto una vía de tramitación conflictiva de la relación al otro, ese próximo y ajeno que Freud entendió a la base de nuestras evidentes exclusiones subjetivas y culturales, como también, más críticamente, la expresión a la vez individual y colectiva de un exceso, diríamos pulsional, que no alcanza a ser tramitado por un *nomos* relativamente compartido. Tal exceso encuentra en la violencia, en el abuso, una vía ya no de tramitación y de elaboración, sino un modo por el cual la vida misma se asoma en su riesgo de desaparición y de negación del otro en tanto sujeto.

En esta perspectiva, hablar sobre el racismo en Chile nos conduce a veces a declarar un conjunto de verdades que, por muy evidentes que parezcan, nos obligan a mantenernos en una especie de circuito cerrado donde la denuncia no nos permite avanzar mucho más. Probablemente se trata de una posición crítica que es necesaria para, al menos, volver visibles, en tanto que enunciables, esas verdades sujetas a lo que he llamado en otra parte una cláusula denegatoria, un juicio de inexistencia. El racismo, el fascismo, el machismo, agréguese los *ismos* que se quieran, comparten este rasgo, esta dinámica en común: *de tanto saberlos no los podemos pensar más*. De ahí su eficacia profiláctica: desde entonces, ya no podemos pensar más.

Nos encontramos entonces con la siguiente trampa: para intentar ver la realidad de frente, nos

---

1 Comunicación presentada en el seminario *Racismo en Chile. La piel como marca de la inmigración*, celebrado el 15 y 16 de abril del 2015 en la Universidad de Chile, Santiago, Chile.

2 Psicólogo, Psicoanalista, Doctor en Psicopatología y Psicoanálisis, Universidad de París VII Denis Diderot, Francia. Decano de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.

mantenemos en una lógica, en un modo de pensar, donde las mismas dicotomías y oposiciones que denunciamos ideológicamente terminan por parasitar nuestras intenciones transformadoras. La crítica anti-racista se declina mediante categorías que tienden a configurar un “ellos” y un “nosotros”, cuando esas categorías ya son parte de un habla violenta y denegatoria. No sólo la violencia hacia el otro, sino la violencia hacia el otro que es parte de nosotros mismos. Podría decirse que un *imaginario real*, si me permiten la expresión, establece en nuestras condiciones actuales mucho más un *espacio* que imágenes o representaciones, define un cuadro en el cual nos encontramos a veces atrapados al intentar ver o hacer ver más. Este espacio es un territorio. Y también contiene una memoria negada.

En un mínimo intento por avanzar por otro camino, quisiera situar estas breves reflexiones en un orden de pensamiento algo distinto. Me interesa entender el racismo como una expresión, entre otras, de la violencia que el *fascismo* –otra expresión que lo dice todo a costa de no poder decir mucho más– instala en nuestros corazones, en nuestras mentalidades, en nuestro modo de relacionarnos unos a otros, en el oscuro, pero evidente abuso que ejercemos para definir nuestras identidades, en la guerra sorda y cruel de la negación de nuestras diferencias, partiendo por las diferencias en nosotros mismos. El fascismo, como su traducción tecnificada en la expresión “neoliberalismo”, está más cerca de lo que pensamos porque se nutre de nuestra propia angustia y de nuestro miedo. Una economía psíquica del fascismo contemporáneo podría reconocer esta expresión paradigmática: el miedo y la angustia son tanto más elocuentes que el malestar, la tristeza o incluso la indignación, para designar nuestra experiencia como sujetos sociales.

Miedo a la noche, a esa oscuridad que admite, sin embargo, tantas verdades silenciadas por el blanco día de una seguridad anonadada. Los estados de sitio de una dictadura cruel –valga la redundancia– instalaron en nuestras mentalidades, en nuestro imaginario que busca seguridad ante todo, una oposición –días y noches– que han terminado por inyectar en nuestros espíritus el temor a un desorden vespertino que todavía no podemos

expulsar de nuestros sueños de horror y de guerra.

Se podría decir –pero me arrepiento un poco al decirlo– que el racismo es metáfora, la traducción, diría cromática, de nuestra violencia cotidiana, de nuestras maneras de vivir el totalitarismo *soft* de la vida de los hombres, los hombres infames que gestionan la empresa enorme del neoliberalismo, que de nuevo tiene poco, y de libertario, menos aún.

Hubo racismo en Chile antes que la raza apareciera como un significante. Hubo racismo antes que el otro inmigrante nos devolviera en el espejo de nuestras aparentes identidades, la verdad de nuestra propia oscuridad. Su versión contemporánea, aquí y ahora, requiere examinarse a partir de otras coordenadas. Entre ellas, el cortocircuito incestuoso que reniega de la sexualidad y sus deseos para volverse economía de un goce, es decir, de un usufructo que no admite traducción ni metáfora, porque ahí está, aparentemente, dicho todo.

El racismo, lo sabemos históricamente, es la declinación biologizante de una empresa que es mucho menos científica que política. Su extremo queda señalado por el exterminio. No debemos olvidarlo: el racismo no es sino la versión biologizada de una empresa de desaparición. Su signo y su horizonte es la desaparición. No del otro, sino del sujeto mismo.

Desaparición de qué. De quiénes. No tanto, o no solamente, de *contenidos* –la diferencia que el otro nos presenta para hacernos pensar en nuestra identidad, ilusoriamente pura– sino la desaparición de *continentes*. Un continente *negro* decía Freud, refiriéndose a lo que él, representante ilustrado del machismo que nunca formuló como problema –inquietado por la sexualidad y su polimorfa disposición– entendía como el enigma de lo femenino, “continente negro” que es más objeto de supresión que de una represión de cara a la cultura.

En la noche del miedo contemporáneo, todas las diferencias son negras.

Leer en esta clave el racismo en Chile nos obliga a *inscribir* y a *escribir*, más que a *representar*, una violencia sorda que se vuelve tanto o más trau-

mática o traumatizante en la medida que aquello que se encuentra, digamos, en tela de juicio, es la existencia misma de una subjetividad animada por un deseo siempre múltiple. De ahí la trampa a la que hacía referencia antes: mientras más intentamos ofrecer nuevas representaciones del abuso o de la violencia, el espacio que las contiene sigue fijando una maquinaria repetitiva alimentada por las muertes innominadas.

¿Qué otras estrategias, qué otros *dispositivos*, como se dice, pueden ponerse en marcha para que las cosas, éstas de las que hablamos sin poder pensarlas del todo, adquieran la elocuencia de una inscripción que no se realiza, porque el continente se encuentra amenazado? Tal vez dibujar la geografía histórica de las calles silenciadas, de las erradicaciones, de los higiénicos espacios urbanos de nuestras ciudades, como se dice, segregadas. Recorrerlas, como aquellos derroteros que en otra parte he intentado ilustrar con las nomadías ancestrales de la locura y de los sueños. No me refiero a los sueños entendidos como anhelos, sino a espacios donde lo negado por la transparente vigilia de nuestros derroteros zombis encuentra la nocturna claridad de lo impensado.

Hay que recordar que el racismo contiene toda una genealogía: aquella que liga históricamente la violencia colonial de la Europa decimonónica –tiempo de la patología identitaria– a los procesos así llamados modernizadores en su traducción americana y mestiza. Al escuchar la palabra modernización, tiembla el piso de nuestras modernidades. Al escuchar la palabra identidad, resuenan los ecos del terror y el poder frente a la diferencia y, por lo tanto, al conflicto.

Así, cuando las élites ilustradas de principios del siglo XX viajaban a Europa para asimilar los saberes contruidos a sangre y fuego de sus matanzas, no sabían, no podían saber, cuanto de esa transmisión viajaría en el tiempo de nuevas dictaduras del hombre. Así, entre la empresa modernizadora del higienismo de principios del siglo XX –heredero, en parte, del matrimonio bien avenido entre ciencia e ideología purificadora– y las actuales formas de la violencia racial, todo un camino poblado de estereo-

tipos y prácticas conservadoras no ha hecho más que declinar, de diversos modos, en lo que hoy se nos presenta como una realidad aparentemente nueva.

¿Qué se puede oponer, aquí y ahora, a este riesgo permanente de desaparición, que involucra más a continentes que a contenidos? ¿Pensamiento, contracultura, práctica política que es signo de un riesgo mejor? Todas esas cosas. A condición de reconocer que la violencia, sorda o explícita, ejercida contra el extranjero y su piel, es también la violencia que estamos ejerciendo contra otros contenidos: sujetos y sujetas, contenidos y contenidas en su movimiento de vida y de cultura.

Hay que ver en el racismo chileno –materia que implicaría un libro entero, partiendo por la instalación misma de la raza chilena como emblema de una purificación residual– el título de una empresa que tiene múltiples agentes y diversos destinatarios.

Somos racistas desde mucho antes que la raza se volviera objeto de denigración y de rechazo. El negro, la negra, el indio, la india, estaban mucho más presentes en nuestra historia antes que los viajes de la élite aparentemente ilustrada del siglo diecinueve, los volvieran otras cosas: el negro-roto-puta-cadáver que las ciudades albergaban con sus colores de tierra, de carne y de palabra. La negritud, si puedo utilizar esta expresión, era ya carne destinada al deshecho y materia de un discurso higienizante cuando los políticos de principios del siglo XX querían salvar, con su lengua científica y racional, los desvíos de una cultura en su proyecto modernizador.

Es cierto: hoy día nos encontramos con nuevas violencias y otras encrucijadas. La llamada globalización –otra expresión infame– nos acostumbró a ver en el desprecio al otro el signo de un tiempo aparentemente nuevo. El precio a pagar por una modernidad que hacía agua frente a las promesas de una vida *post*. Salvaguardar lo propio rechazando lo que no es nunca nuestro, del todo. Pero lo *nuevo* y lo *post* no son más que los signos de una denegación flagrante e impensada: repetimos lo *mismo* para volverlo más cruel aún. Es cierto, las fronteras son otras. Pero por mucho que las abramos, no hacemos más que clausurar sus posibles libertades y sus admisibles esperanzas de una vida mejor.

No vivimos una época *post*. Más bien una época ultra, híper y siempre “pre”.

Así que, si se trata de racismo, partamos por reconocer que no expresa solamente el miedo a lo otro, extranjero y nómada. Expresa un movimiento en cortocircuito donde la economía incestuosa de nuestras subjetividades nos vuelve la expresión inmunitaria de un terror a lo que podríamos ser si la palabra libertad no hubiera sido secuestrada por el comercio de los gestores, del llamado emprendimiento y del consumo.

En este racismo ensimismado, valga el pleonismo, el *objeto* racial es el *sujeto* mismo en su mismidad clausurada por el temor a la vida. Y a una sexualidad siempre impensada, porque solo se resuelve con el valor múltiple de cuerpos enamorados y del valor, en todos los sentidos del término, del pensamiento como movimiento y recorrido.

Casi evito dar ejemplos.

Decir, por ejemplo, que cuando una oscura –y blanca– Fundación reclama una prueba objetiva de la raza chilena –indigeneidad mediante– para administrar los beneficios de un Estado que subsidia las inequidades que él mismo produjo históricamente, no hace más que traducir una pasión familiar: algo debe distinguirnos a unos y otros para que la familia –como se dice: la familia militar, otra expresión terrible– permanezca a salvo de su contaminación exogámica. Irritante ignorancia: la familia y la raza se construyen como salvaguardas de una vida que no requiere de fronteras. El racismo es primo hermano de un familiarismo incestuoso que la hacienda y la religión consagró como modo de vivir sin cambios, sin juicios, sin verdadero deseo. No voy a detenerme en cuanto de esa incestualidad es parte de nuestras actuales perversiones en la vida política *chilensis*.

Leída en esta clave subjetiva diversa, la marca de la piel, del cuerpo del otro, no es más que la proyección de un intento por expurgar la diferencia que el deseo –sexual, para decirlo con todas sus letras– instala en nuestras subjetividades. Deseo que es materia, movimiento, cuerpo, no Ideal.

Pienso que la triste clasificación del otro, armada con un desprecio que esconde nuestras propias incertidumbres y ambigüedades, concierne mucho más a sujetos devenidos objetos y cosas, que al color de una piel negativizada doblemente. Nos alcanza a todos en este mundo, y en este pequeño país de fronteras insulares.

Racismo, clasismo, fascismo, no son sino las expresiones diversas de una geografía histórica. Las mentalidades no hacen más que traducir, en clave singular, lo que un largo territorio dibuja en su longitud litoral. Por eso es tan difícil, tan vano, intentar transformar nuestras mentalidades, cuando esa transformación se encuentra ya secuestrada de antemano por una memoria, una historia que no ha alcanzado a escribirse todavía.

Si se trata de investigar –un proyecto de investigación ha hecho posible este Coloquio– valdría la pena, en una continuidad a realizar en el tiempo, investigar nuestras propias investigaciones. Tal vez encontraríamos que, más allá de nuestras fronteras disciplinares, un amplio continente espera ser dibujado de nuevo. Recorriéndolo, más que representando sus inquietudes o sus deseos de conocerlos más. Para ello, aprendamos a hacer geografía, geología, arquitectura, estética y escritura. En el mejor de los casos, veríamos entonces que el racismo es más la terrible desaparición de un continente que la representación de una violencia sin nombre aún.

## Referencias

- Aceituno, R. (2010). Tener lugar. En Aceituno, R. (comp.). *Espacios de Tiempo. Clínica de lo Traumático y Procesos de Simbolización* (pp. 69-81). Santiago: Ed. Departamento de Psicología, Universidad de Chile.

# “¡PROMUEVA EL APEGO!”: SOBRE LA MATERNIDAD DE MUJERES HAITIANAS COMO OBJETO DE GOBIERNO EN CHILE

GABRIEL ABARCA BROWN<sup>1</sup>

“Todos los días  
En todas partes  
Cuando te mataron en África  
Dijeron que era por costumbre  
Cuando te mataron en Estados Unidos  
Dijeron que era por autodefensa  
Cuando te mataron en Chile  
Dijeron que es por ser una mala madre”

Jean Jacques Pierre  
Extracto del poema “¿Por qué nadie es Joane  
Florvil?”

Fecha de recepción: 01 de febrero del 2018

Fecha de aprobación: 30 de marzo del 2018

Es diciembre del año 2016. En una comuna del área norte de Santiago espero reunirme con una psicóloga que trabaja en uno de los consultorios del sector. Veo a mi alrededor y recuerdo comentarios de personas que me decían que Chile “ya no es el mismo”, que hay zonas en las que “literalmente, hay puros negros”. El comercio ambulante repleta las calles con chips de prepago,

adaptadores para la electricidad, cargadores de celular y marchitos arreglos navideños. Tras algunos minutos, ella aparece súbitamente entre algunos puestos de comida y jugos naturales. Me pide disculpas por haber elegido ese lugar “tan caótico” como punto de encuentro. Rápidamente agrega: “pensando en tu investigación me puse a pensar en el Brexit...fue este año ¿no?, eso lo hicieron para sacar a los inmigrantes nomás o ¿tiene otro fin?” Mientras discutíamos sobre el Brexit, nos sentamos en una fuente de soda que quedaba a sólo unos pasos de aquel lugar. Le señalo que me interesa conversar con ella ya que estoy delineando los modos de ingreso a la etnografía que realizaré el próximo año. Como coordenadas generales le recuerdo aspectos como la migración, la subjetividad, la salud mental y las instituciones de cuidado. Enfáticamente replica “sí, lo tengo clarísimo, lo estamos viviendo todos los días. No sé si en los consultorios saben qué hacer con esto (...) a veces pasan cosas que una no entiende (...) matronas y médicos que le dicen a una mamá haitiana que no puede darle agüita de apio a su hijo y luego la madre te dice en el box que le dejó de dar, pero no entiende por qué (...) es que en Haití siempre se le ha dado eso a los bebés una vez que se destetan (...) yo me he acercado a algunos médicos a preguntarles por qué no se puede, y no me dan realmente una justificación, nunca he escuchado tampoco el motivo de no darle agüita de apio al bebé”.

1 Psicólogo, Magíster en Psicología Clínica de Adultos, Universidad de Chile. Doctorante en Salud Global y Medicina Social, King's College London. Docente en Universidad de Santiago y Universidad de Chile. Investigador Asociado del Laboratorio Transdisciplinar en Prácticas Sociales y Subjetividad (LaPSoS), Universidad de Chile. e-mail: gabriel.abarca\_brown@kcl.ac.uk

Es julio del año 2017. Tras varios intentos logro concertar una entrevista vía Skype con la encargada de asuntos interculturales de un dispositivo de salud ubicado también en el área norte de la capital. Paulatinamente, a medida que avanza la conversación, señala que estamos muy lejos de comprender qué es realmente “la cultura del otro”. Al pedirle más detalles acerca de esto, refiere que “en los consultorios creemos que si, por ejemplo, es colombiana es más alegre o se le hace más fácil a la hora de hablar de cosas sexuales porque tenemos una especie de perfil de ellas, pero no...eso al final no es más que una caricatura”. Continúa: “...mira, en una reunión escuché a una ginecóloga y a una matrona que estaban de acuerdo en que las mamás haitianas no tenían o no promovían ‘el apego’ por sus hijos, que nos les ‘llamaría la atención’<sup>2</sup> la lactancia (...) tú después hablas con el traductor y te dice que los profesionales no logran entender que, en Haití, las mujeres podían estar en casa con los niños, pero acá tienen que trabajar también fuera del hogar por una cuestión material. Muchas veces no logran hacerse entender en ese momento y los profesionales leen eso como falta de interés por el niño...”. Al intentar preguntarle un poco más sobre este tipo de situaciones, me interrumpe para indicar “(...) por ejemplo, a una mujer que supuestamente no promovía ‘el apego’ la mandaron al psicólogo. Ella fue una vez y luego dejó de ir. Yo le pregunté que por qué había dejado de ir. Me dijo que ella en su vida necesitaba a Dios y no a un psicólogo. Que Dios sabía que ella cuidaba bien a su hijo”.

Es diciembre del mismo año. Me reúno con un psicólogo que trabaja en un hospital de Santiago. Me dice que se ha acordado de nuestra reunión toda la mañana ya que el día anterior “pasó algo increíble”. Al preguntarle sobre aquello, señala que, producto de un llamado desde “la Maternidad del hospital”, tuvo que atender a una mujer haitiana que habría presentado, a juicio del ginecólogo y la matrona, “síntomas psicóticos” durante el trabajo de parto. Sostiene: “me llamaron y vi a la señora... estaba bien. Yo he visto a otras mujeres

en el proceso y estaba bien (...) le pregunté a ellos por qué pensaban eso de los síntomas psicóticos. Me dijeron que empezó a cantar, a decir palabras en creol y a agitarse...y también me dijeron que no existían registros de que la mujer se había controlado durante el embarazo”. Le pido si puede describir con mayor detalle la conversación que mantuvo con los profesionales. Él agrega “...es difícil porque realmente nunca te cuentan lo que ocurrió antes...lo que llevó a que esta mujer empezara a actuar de esa manera (...) finalmente, una practicante con la que hablé después me dijo que, mientras la palpaban, la mujer, que a todo esto no hablaba bien español, empezó a cantar dos canciones... cantó ‘Suavemente’ y ‘Despacito’... ¿las conocí?”. Finalmente, refiere: “después me enteré que cuando la mujer no estaba totalmente dilatada para el parto normal, la llevaron a pabellón para hacerle la cesárea. Fue en ese momento cuando ella se empezó a agitar y nos llamaron para evaluarla por psicosis (...) claramente no estaba psicótica... sólo pedía más tiempo antes de hacerle una cesárea”.

Tres escenas que, recopiladas en el transcurso de un año, dan cuenta de las múltiples formas que pueden adoptar, tanto la violencia como los procesos de racialización, etnización y sexualización en el cuerpo de la mujer-inmigrante en Chile. Ciertamente, estas escenas se suman a una serie de relatos pesquisados por diversos investigadores/as que han orientado su trabajo a esclarecer cómo se materializa el racismo en las distintas esferas de nuestra vida cotidiana (Tijoux, 2011, 2013, 2013a, 2015; Stefoni, Acosta, Gaymer & Casas-Cordero, 2008; Stefoni & Fernández, 2012; Stefoni & Bonhomme, 2014; Stang & Stefoni, 2016). De modo más específico, las contribuciones realizadas por Liberona (2012, 2015) y Cabieses, Bernal, y McIntyre (2017) evidencian un amplio abanico de problemáticas relativas a temáticas de migración, racismo y salud en Chile, las cuales van desde políticas de salud hasta las experiencias de los/as inmigrantes en su encuentro con los dispositivos sanitarios. No obstante, estas tres escenas también nos invitan a pensar desde una perspectiva que tome algo de distancia respecto de los efectos directos —y a veces

2 Comillas marcadas por la entrevistada.

catastróficos— que la discriminación y el racismo producen en la población migrante. De este modo, podemos evitar caer en aquellos “circuitos cerrados” que señalaba Roberto Aceituno (2015). Del mismo modo, una perspectiva que nos permita alejarnos de cualquier intención que apunte a promover de manera precipitada cierta “eficacia” en las intervenciones sanitarias con el objetivo de mejorar la calidad de la atención.

De esta forma, abordaré estas tres escenas a partir de una perspectiva antropológica que permita comprender a los dispositivos sanitarios como espacios liminales donde se despliegan tensiones, fricciones y confrontaciones entre, por un lado, discursos y prácticas provenientes de la medicina y las disciplinas “neuro” y “psi” (Rose, 1989; Rose & Abi-Rached, 2013) en torno a la maternidad y, por otro lado, discursos y prácticas que dan cuenta de las formas de vida de los diversos grupos migrantes. En este breve escrito, sostendré que la maternidad de mujeres haitianas —al igual que la maternidad de mujeres chilenas— se constituye en un objeto de gobierno para las políticas sanitarias en Chile, las cuales encontrarían amparo en saberes provenientes tanto de la medicina como de las disciplinas “neuro” y “psi”. No obstante, producto de los anclajes histórico-culturales que sostienen los procesos de racialización de la mujer-negra en Chile, el gobierno de la maternidad asumiría una forma radicalmente violenta que se expresa sobre el cuerpo y la subjetividad de algunas mujeres haitianas.

Frente al sostenido incremento del flujo migratorio durante las últimas décadas en Chile, las instituciones de cuidado, particularmente los centros de salud, se han convertido en lugares liminales donde convergen discursos y prácticas relativas a la migración, el multiculturalismo y los cuidados en salud, es decir, lugares de transición cultural, donde la intersticialidad, la ambigüedad y la desorientación ha cobrado forma (Thomassen, 2009; 2014; Horvats; Thomassen, Wydra, 2017; Szokolczai, 2014). Por un lado, en estos centros la “cultura ha emergido” (Comelles, 2004), poniendo de relieve las múltiples relaciones que configuran las denominadas “diferencias culturales” (Gupta

& Ferguson, 1992). Parafraseando el trabajo de Ortega y Wenceslau (2017) en Brasil, Chile estaría abordando un “silenciamiento de la cultura” que ha caracterizado a sus instituciones de salud en las últimas décadas. Por otro lado, estos centros se caracterizan por una fuerte presencia de modelos biomédicos, así como también, de perspectivas psiquiátricas y psicológicas (Aceituno, Miranda & Jiménez, 2012; Han, 2012) que tienden a no considerar aspectos culturales en sus protocolos de diagnóstico y tratamiento.

Frente a la ambigüedad y la desorientación propia de las instancias liminales, el Ministerio de Salud ha promovido una serie de lineamientos en torno a la pertinencia intercultural que no se reducen necesariamente al trabajo con población inmigrante, sino que también contemplan el trabajo con población indígena. Por su parte, algunos investigadores locales (Cabieses, Bernal, y McIntyre, 2017) —siguiendo experiencias internacionales— han declarado abiertamente la necesidad de adoptar un Modelo de Competencia Cultural en salud con el objetivo crear y mejorar las capacidades de los profesionales y servicios de salud a la hora de integrar, tanto en la política sanitaria como en la práctica clínica, los aspectos culturales propios de las formas de vida de los pacientes (Kirmayer 2012; 2012a). Sin embargo, este modelo no ha sido inmune a una serie de críticas en términos tanto conceptuales como técnicos. Si bien, el Modelo de Competencia Cultural fue creado con el objetivo de dar respuesta a la diversidad cultural en salud, éste tendería a homogenizar las diferencias étnicas entre los propios inmigrantes. Tal como DelVecchio y Hannah (2015) han puntualizado, los grupos serían reducidos a la etiqueta de “inmigrantes”, olvidando que las identidades culturales son variables, situacionales y dinámicas. En la misma línea, Comelles (2004) ha argumentado que, en primer lugar, mientras el Modelo de Competencia Cultural ha cuestionado la biomedicina integrando aspectos culturales en las intervenciones clínicas, éste ha tendido a reducir las diferencias a una taxonomía étnica. En segundo lugar, el modelo no cuestionaría la posición del profesional de la salud en tanto sujeto

inmerso en una cultura específica. De esta forma, desde este modelo, el inmigrante-paciente sería el único que “tendría una cultura”, desconociéndose así el valor de la Otredad en la construcción de la diferencia cultural.

Tanto la invisibilización de la propia cultura como la reducción de la Otredad a una taxonomía étnica son abordadas en un análisis realizado por Didier Fassin (2001) a partir, precisamente, de una investigación en el campo de la salud sexual y reproductiva en Ecuador. El Ministerio de Salud de dicho país, preocupado por tener una de las tasas de mortalidad materna más altas de América Latina durante la segunda mitad de la década de los ochenta, solicitó un estudio para conocer las razones por las cuales las mujeres indígenas no acudían a las consultas de control prenatal. Los resultados del estudio dieron cuenta fundamentalmente de factores culturales relacionados con el “sentido de modestia” de las mujeres indígenas, el cual les habría impedido asistir a los centros de salud. En el fondo, una brecha entre el propio mundo simbólico y el sistema cultural de dichos centros. Fassin (2001), sin descartar la plausibilidad de la explicación culturalista propuesta por este estudio, sostiene que caer en un “culturalismo como ideología” conduciría a: a) la omisión de cualquier dificultad práctica para acceder al centro de salud (por ej. accesibilidad a carreteras, transporte público, entre otros); b) la omisión de fallas del sistema de salud (por ej. temor fundado en las mujeres por el alto número de cesáreas); y, por último c) la consecuente responsabilización de las mujeres.

Parece entonces inevitable que la invisibilización de la propia cultura en la construcción de la diferencia cultural en el ámbito sanitario no tenga como consecuencia otra que la reducción de la Otredad a una taxonomía étnica. Al respecto, un interesante reportaje publicado por Laura Quintana (2017) en el medio electrónico El Mostrador, titulado “*Parir en negro, la realidad de las haitianas que son madres en Chile*”, apunta precisamente a dicha reducción étnica. Quintana (2017, párr. 14) sostiene que uno de los principales problemas en el campo de la salud es la dificultad para explicar a una madre haitiana

cómo “generar el apego, cuáles son los cuidados después del parto, cómo alimentar a su hijo en caso de no tener leche”. Asimismo, el reportaje revela que el racismo en los servicios de salud ha llevado a que las “haitianas tengan fama de malas madres, ya que no acostumbran a practicar el apego con el recién nacido, lo que las hace parecer frías con sus guaguas, provocando, muchas veces, un tratamiento despectivo de quienes las atienden” (Quintana, 2017, párr. 17). De esta forma, las mujeres haitianas son reducidas a una taxonomía étnica que las sitúa como potenciales objetos de intervención al ser madres “no-suficientemente buenas”.

En este sentido, el trabajo en torno a maternidad, saber experto y disciplinamiento/administración de los cuidados llevado a cabo en los últimos años por Claudia Calquín resulta una contribución relevante a la temática en cuestión. A juicio de Calquín (2013), el programa Chile Crece Contigo –a través de la promoción del apego como sostén teórico de la denominada salud materno-infantil– ha tendido a descontextualizar y psicologizar el problema de la infancia vulnerable, situándolo en un plano que responsabiliza directamente a la madre y que no considera otros aspectos de orden sociocultural. En tal sentido, las madres haitianas serían quienes –recordando las tres escenas citadas en un inicio– “no promueven el apego por sus hijos” o quienes “no les llamaría la atención la lactancia”. En este escenario, tanto el cuerpo como la subjetividad de la mujer haitiana se vuelven objetos de gobierno para el sistema sanitario. En esta operación biopolítica, el sistema se apropiaría de ellas tanto medicalizando sus cuerpos (por ej. control de procesos reproductivos) como psicopatologizando las subjetividades (por ej. utilización de etiquetas tales como “no promoción del apego”, “depresión post-parto”, etc.), delineando así a una mujer-objeto de intervención para los fines gubernamentales de las denominadas políticas de salud materno-infantil.

La violencia obstétrica a la que se verían expuestas las mujeres inmigrantes-haitianas –y, por cierto, también las chilenas– sería la versión más radical de la apropiación de sus cuerpos y procesos reproductivos, la cual se encontraría amparada en



las diversas prácticas médicas. Dicha violencia pareciera encontrar en ciertos anclajes histórico-culturales ligados a los procesos de racialización de la mujer-negra en Chile, el sostén para su materialización. En este sentido, las mujeres haitianas que “no se controlan en el embarazo”, que “se agitan”, que “hablan en Creol” y que cantan canciones tales como “Suavemente” y “Despacito”, parecen ser mujeres que resisten –y al mismo tiempo cuestionan– los embates de una determinada práctica médica que termina por anular a la Otredad en los dispositivos de salud.

Si en este breve escrito he decidido concluir con la versión más violenta en contra del cuerpo y subjetividad de mujeres-inmigrantes haitianas, se debe a que considero de suma relevancia interrogar el lugar que ocupan en nuestra cultura los procesos reproductivos, la maternidad y la crianza de mujeres-inmigrantes. De hecho, parece no ser casual que, durante el año 2017, dos casos relacionados con la temática hayan alcanzado una alta connotación pública. Me refiero, puntualmente, al caso de Joane Florvil, mujer haitiana de 28 años que fue acusada de “abandonar a su hija” de dos meses y que, posteriormente, falleció tras extrañas circunstancias. Incluso, se ha barajado que la muerte de Joane habría sido provocada por golpes recibidos en una comisaría de Carabineros. Por otro lado, el caso de una mujer colombiana que se encontraba en trabajo de parto y que fue forzada por el conductor del taxi en el que dirigía al hospital a bajarse del vehículo. Ambos casos nos invitan a pensar en el control/administración de los procesos de gestación y maternidad de las mujeres-inmigrantes en un contexto histórico y sociocultural más amplio, que permita abordar en su complejidad las relaciones entre los y las inmigrantes y los dispositivos sanitarios.

### Referencias

- Aceituno, R., Miranda, G. & Jiménez, A. (2012). Experiencias del desasosiego: salud mental y malestar en Chile. *Revista Anales Universidad de Chile*, 36, 87-102. DOI: 10.5354/0717-8883.2012.21730
- Aceituno, R. (abril, 2015). *Cuerpos negados y violencia racista*. Seminario “Racismo en Chile: La piel como marca de la inmigración”. Casa Central, Universidad de Chile.
- Cabieses, B., Bernales, M. & McIntyre, M. (2017). *La migración internacional como determinante social de la salud en Chile: Evidencia y propuestas para políticas públicas*. Santiago: Universidad del Desarrollo.
- Calquín, C. (2013). De madres y de expertos: la psicología de posguerra y el disciplinamiento de los cuidados maternos. *Summa Psicológica UST*, 10(1), 119-129.
- Comelles, J. M. (2004). El regreso de las culturas. Diversidad cultural y práctica médica en el siglo XXI. En Fernández, G. (ed.) *Salud e interculturalidad en América Latina. Perspectivas Antropológicas*. Quito: Abya Yala.
- DelVecchio, M. & Hannah, S. (2015). “Shattering culture”: perspectives on cultural competence and evidence-based practice in mental health services. *Transcultural Psychiatry*, 52(2), 198-221.
- Fassin, D. (2001). Culturalism as ideology. In Obermeyer, C. (ed.). *Cultural Perspectives on Reproductive Health*. London: Oxford University Press.
- Gupta, A. & Ferguson, J. (1992). Beyond “culture”: Space, Identity, and the politics of Difference. *Cultural Anthropology*, 7(1), 6-23.
- Han, C. (2012). *Life in Debt: Times of Care and Violence in Neoliberal Chile*. Berkeley: University of California Press.
- Horvats, A., Thomassen, B. & Wydra, H. (eds.). (2017). *Breaking boundaries. Varieties of liminality*. Berghahn Books: New York.
- Kirmayer, L. J. (2012). Rethinking cultural competence. *Transcultural Psychiatry*, 49(2), 149-64.
- Kirmayer, L. J. (2012a). Cultural competence and evidence-based practice in mental health: epistemic communities and the politics of pluralism. *Social Sciences and Medicine*, 75, 249-56.
- Liberona, N. (2012). De la alterización a la discriminación en un sistema público de salud en crisis: conflictos interétnicos a propósito de la inmigración sudamericana en Chile. *Revista Ciencias Sociales*, 28, 19-38.
- Liberona, N. (2015). Poder, contrapoder y relaciones de complicidad entre inmigrantes sudamericanos y funcionarios del sistema público de salud chileno. *Revista de Estudios Fronterizos*, 15(2), 15-40.
- Ortega, F. & Wenceslau, L. (2017). Challenges for implementing a global mental health agenda in Brazil: The ‘silencing’ of culture. *Transcultural Psychiatry*. (In press).
- Quintana, L. (1 mayo de 2017). Para en negro, la realidad de las mujeres haitianas que son madres en Chile. *El Mostrador*. Recuperado de: <http://www.elmostrador.cl/braga/2017/05/14/parir-en-negro-la-realidad-de-las-haitianas-que-son-madres-en-chile/>

- Rose, N. (1989). *Governing the soul: the shaping of the private self*. London: Routledge.
- Rose, N. & Abi-Rached, J. (2013). *Neuro. The new brain sciences and the management of the mind*. USA: Princeton University Press.
- Stang, F. & Stefoni, C. (2016). La microfísica de las fronteras. Criminalización, racialización y expulsividad de los migrantes colombianos en Antofagasta, Chile. *Astrolabio*, 17, 42-80
- Stefoni, C., Acosta, E., Gaymer, M. & Casas-Cordero, F. (2008). *Niños y niñas inmigrantes en Santiago de Chile. Entre la integración y la exclusión*. Santiago: OIM-Universidad Alberto Hurtado.
- Stefoni, C. & Bonhomme, M. (2014). Una vida en Chile y seguir siendo extranjeros. Si Somos Americanos. *Revista de Estudios Transfronterizos*, 14(2), 81-101.
- Stefoni, C. & Fernández, R. (2012). Mujeres inmigrantes en el trabajo doméstico: Entre el servilismo y los derechos. En Stefoni, C. (ed.). *Mujeres Inmigrantes en Chile. ¿Mano de obra o trabajadoras con derechos?* Santiago. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Szakolczai, A. (2014). Living permanent liminality: the recent transition experience in Ireland. *Irish Journal of Sociology*, 22(1), 28-50.
- Thomassen, B. (2009). The Uses and Meanings of Liminality. *International Political Anthropology*, 2(1), 5-28.
- Thomassen, B. (2014). *Liminality and the modern. Living through the in-between*. Routledge: New York.
- Tijoux, M. E. (2011). "Negando al «otro»: el constante sufrimiento de los inmigrantes peruanos en Chile". En Stefoni, C. (ed.). *Mujeres inmigrantes en Chile: ¿mano de obra o trabajadoras con derechos?* (pp. 17-42). Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Tijoux, M. E. (2013). Niños(as) marcados por la inmigración peruana: estigma, sufrimientos, resistencias. Convergencia. *Revista de Ciencias Sociales*, 20(61), 83-104.
- Tijoux, M. E. (2013a). Las escuelas de la inmigración en la ciudad de Santiago. Elementos para una educación contra el racismo. *Polis. Revista Latinoamericana*, 12(35), 287-307.
- Tijoux, M. E. & Palominos, S. (2015). Aproximaciones teóricas para el estudio de procesos de racialización y sexualización en los fenómenos migratorios de Chile. *Polis. Revista Latinoamericana*, 14(42), 247-275.



AUTOR/A: CLAUDIA BARRUETO



AUTOR/A: CLAUDIA BARRUETO



AUTOR/A: CATALINA CAPENSIS



AUTOR/A: CATALINA CAPENSIS

# EL IMPACTO DE LOS DISPOSITIVOS TECNOLÓGICOS SOBRE LOS CUERPOS

## THE IMPACT OF TECHNOLOGICAL DEVICES ON BODIES

SEBASTIÁN MASSA SLIMMING<sup>1</sup>

### Resumen

En el contexto actual, las sociedades están siendo atravesadas fuertemente por los dispositivos tecnológicos, la racionalidad del mercado y la lógica del consumo. Las subjetividades han ido mutando, marcadas por la vinculación o trasvasije entre el mundo *online* y el mundo *offline*. Los cuerpos no sólo están mediados por las tecnologías, sino que las interacciones de los mismos son canalizadas por dichos dispositivos, entendidos como la mediación que se establece en la tríada servicios, intercambio y subjetividad. El presente artículo tiene por objetivo general analizar el impacto de los dispositivos tecnológicos sobre los cuerpos atendiendo a dos factores que, desde el punto de vista sociológico, estarían posiblemente incidiendo en ello: 1) la irrupción de un contexto socio-histórico que releva la importancia de la figura del individuo; 2) el auge de dispositivos tecnológicos que contribuyen tanto a vigilar como a controlar a los cuerpos de los individuos a partir de nuevos mecanismos y fundamentos de poder.

### Palabras claves

*Subjetividad – Cuerpos – Individuación –  
Dispositivos tecnológicos.*

### Abstract

In the current context, in which societies are being heavily influenced by technological devices, the rationality of the market and the logic of consumption, subjectivities have been mutating, being marked by the link or transfer between the online world and offline world, due to the bodies are not only mediated by the technologies, but also the interactions of the same bodies are channeled by said devices, understood as the mediation that is established in the triad services, exchange and subjectivity itself. The objective of this paper is to analyze the impact of technological devices on bodies, based on two factors that, from a sociological point of view, could possibly be affecting, among them, the emergence of a sociohistorical context that highlights the importance of the figure of the individual and the rise of technological devices that contribute both to monitor and control the bodies of individuals based on new mechanisms and fundamentals of power.

### Keywords

*Subjectivity – Bodies – Individuation –  
Technological devices.*

---

<sup>1</sup> Cientista Político, Diplomado América Latina, Desarrollo y Cultura: Desafíos de la Globalización por la Universidad de Santiago y Magíster en Ciencias Sociales Mención Sociología de la Modernización por la Universidad de Chile. e-mail: smassas@ug.uchile.cl

Fecha de recepción: 27 de noviembre del 2017

Fecha de aprobación: 04 de mayo del 2018

### Introducción

**H**istóricamente, los contextos sociales han modelado las subjetividades en cada época estableciendo y delimitando las maneras de ser sujetos y los modos de estar en el mundo. En el contexto actual, las sociedades están siendo atravesadas fuertemente por los dispositivos tecnológicos, la racionalidad del mercado y la lógica del consumo. Las subjetividades han ido mutando, marcadas por la vinculación o trasvasije entre el mundo *online* y el mundo *offline*. Los cuerpos<sup>2</sup> no sólo están mediados por las tecnologías, sino que las interacciones de los mismos son canalizadas por dichos dispositivos, entendidas como la mediación que se establece en la tríada servicios, intercambio y subjetividad<sup>3</sup>.

Esta vinculación entre ambos mundos puede reflejarse en cómo, hoy en día, los grandes espacios vacíos de la vida, los largos viajes en el transporte público, las extensas horas de trabajo o estudio, son llenados o complementados por los servicios de redes sociales virtuales (Amigo, Bravo & Osorio, 2016). Y no sólo eso, sino que la propia vida cotidiana, entendida como la rutinización de las actividades prácticas de la vida social, se ve envuelta en una dinámica incesante de conexiones y desco-

nexiones a la red a través de distintos dispositivos como computadoras, teléfonos móviles, entre otros. En otras palabras, las redes se funden o incorporan en la estructura rutinaria de cada persona.

Entonces, podemos preguntarnos: ¿qué implicancias tiene dicha vinculación?

Desde el punto de vista sociológico, el impacto de esta infraestructura –compuesta principalmente por dispositivos tecnológicos– comienza a cambiar no sólo las formas de comunicar, interactuar y, por tanto, de socializar de las personas, sino que también, modifica las experiencias sociales del tiempo y del espacio, produciendo transformaciones en las prácticas sociales y en las significaciones que los sujetos tienen sobre sus realidades, penetrando así, hasta lo más recóndito de la cultura contemporánea (Van Dijck, 2016). Esto no implica necesariamente un giro radical en las formas vigentes de socialización, sino que da cuenta de una complejización de los espacios sociales, donde las fronteras tanto del mundo *online* como del mundo *offline* o presencial se desdibujan. Del mismo modo, supone entender el impacto de las redes a partir del fenómeno de la individuación, puesto que los dispositivos exhortan a una singularización del individuo que es responsable de sí frente a los demás y a las acciones o cursos de acción que éste toma.

El presente trabajo sigue, como referencia central, la tesis de postgrado desarrollada en el marco del programa de Magíster en Ciencias Sociales mención Sociología de la Modernización, la cual tiene por objetivo general analizar el impacto de los dispositivos tecnológicos sobre los cuerpos atendiendo a dos factores que, desde el punto de vista sociológico, estarían posiblemente incidiendo en ello: 1) la irrupción de un contexto socio-histórico que releva la importancia de la figura del individuo; y 2), el auge de dispositivos tecnológicos que contribuyen tanto a vigilar como a controlar a los cuerpos de los individuos a partir de nuevos mecanismos y fundamentos de poder. Para la consecución de dicho objetivo, el artículo será estructurado a partir de tres acápites. El primero de ellos, denominado “*El auge de la individuación*”, dará cuenta de la evolución

2 El empleo de la palabra “cuerpo” en el presente artículo no alude estrictamente a una unidad biológica. Más bien, se concibe al cuerpo como una construcción sociocultural, un campo cosificado por la racionalización moderna, pues este se configura en objeto de poder y de saber a través de diferentes tecnologías y dispositivos imbricados en las diversas capas del tejido social (Martínez, 2005).

3 Los dispositivos son aquellos que tienen la capacidad de capturar, orientar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivos (Agamben, 2011, p. 257). En ese sentido, los dispositivos implican procesos de subjetivación sin el cual no podría funcionar como dispositivo. Desde el punto de vista de Fanlo (2011, p. 6), los dispositivos inscriben reglas y procedimientos, esquemas corporales, éticos y lógicos de orden general que orientan prácticas singulares: conducen conductas dentro de un campo limitado pero inconmensurable de posibilidades. En suma, un dispositivo es un aparato de subjetivación que dispone, o bien, que produce la disposición de prácticas, teniendo como objetivo conseguir efectos que cancele, neutralice o normalice.



del concepto de subjetividad e identidad a partir de los cambios que han acaecido en el seno de las sociedades contemporáneas afirmando que, en el contexto actual, la importancia del “individuo y el cuerpo” cobra un protagonismo impensado, precisamente a la luz del apogeo de los nuevos dispositivos tecnológicos. El segundo capítulo, denominado “*Dispositivos y nuevas lógicas de control*”, estudiará la relación existente entre los dispositivos y las políticas de la subjetividad, revelando las nuevas formas de control social que operan sobre los cuerpos y las variaciones en cuanto a las técnicas del poder tecnológico. Por último, el tercer capítulo titulado “*Cuerpos, exhibicionismo y servicios de redes sociales virtuales*”, ejemplificará el impacto tecnológico propiamente tal, a través del espacio que ocupan los servicios de redes sociales virtuales como aquel lugar en el que se visibilizan los cuerpos y en donde los sujetos devienen en objetos de consumo.

### **El auge de la individuación**

Si bien, las sociedades no pueden ser concebidas en términos de algún adjetivo en particular –como si fuesen estructuralmente fijas e inmutables– algunos autores, como Zygmunt Bauman (2007), piensan que las características de la sociedad contemporánea estarían determinadas, entre otras razones, por la crisis de la modernidad sólida y el auge de la individuación.

Desde larga data, la sociología ha abordado teóricamente la pregunta por el sentido, el por qué, o con quiénes se identifican los sujetos en distintos contextos socio-históricos. De este modo, la identidad, entendida como un constructo personal que está inserto dentro de un proceso de producción social histórica (Castells, 2005; Arfuch, 2014; Ursúa, 2008; Hernández, 2012; Turkle 1995) que depende de los vínculos e interacciones simbólicas que se establezcan con otros para dotar a la experiencia vital y la autorepresentación de sentido e identificación (Castaño, 2012), varía de una época a otra.

Durante los siglos XIX y XX, la identidad y los procesos de subjetivación estuvieron determinados

por el papel que jugaba la división del trabajo y la certidumbre que otorgaba el surgimiento de los Estados Nación en términos de seguridad y bienestar. Asimismo, identidad y trabajo se encontraban frecuentemente asociados al conferir este último, un principio rector y normativo de la vida en sociedad. De este modo, a partir del trabajo, los actores sociales se articulaban en torno a una identidad con fronteras claras y definibles, y cuyas formas de socialización se orientaban bajo el mismo eje.

En este sentido, el auge del Estado Nación y el rol protagónico del trabajo, otorgaban estabilidad y consistencia a la vida de los sujetos dada la certidumbre que brindaba su persistencia en el tiempo. En este contexto, los valores y las categorías sociales son concebidos en términos de Estado Nacional, clase, religión, familia tradicional, etnia, entre otros, configurando un orden social basado en principios netamente adscriptivos, constituyéndose estos últimos en sus principales coordenadas. En otras palabras, los individuos estaban destinados a “ser alguien” o a pertenecer a algún grupo social determinado, a partir de las identificaciones que entregaban dichas instituciones.

Sin embargo, la modernidad sólida, como ha denominado Bauman (2003) a este período, sufre una crisis donde las relaciones sociales, el trabajo y el Estado Nación ya no fueron capaces de proveer seguridad ontológica. Esto significó que el sentido de pertenencia que tenían los sujetos respecto de las categorías antes mencionadas, sufriera una mutación y se desmoronaran abruptamente. Así, lo que antes era pensado como sólido, estable, duradero y persistente, comienza a transitar hacia una ética caracterizada por la individualidad, la racionalidad instrumental y el sentimiento de auto-realización personal. En este sentido, los mundos sociales que anteriormente se caracterizaban por la estabilidad y la consistencia en los diferentes aspectos de la vida, cambiarán a configuraciones sociales donde la capacidad de adaptación y cambio de los sujetos serán determinantes (Turkle, 1997).

En esa perspectiva, Ulrich Beck (1998) propone el concepto de “modernización reflexiva”, para hacer alusión a los efectos no esperados o a las conse-

cuencias no previstas de la modernización que se ha conocido en la teoría sociológica (asociada frecuentemente a la parte benigna y positiva, omitiendo la parte que no lo es). Es decir, a la síntesis involuntaria de revolución (efectos no esperados o concomitantes que trae consigo la modernización) e innovación (necesidad de adaptarse constantemente a pesar de su imposibilidad). Ciertamente la teorización o diagnóstico “epocal” de Ulrich Beck permite entender de alguna u otra manera que la modernidad actúa por una dinámica propia, teniendo la fuerza de suprimirse y modificarse a sí misma. En definitiva, hay una modernización que no piensa en sus efectos colaterales o conexos, que no es capaz de prever los escenarios negativos que afectan la vida moderna.

¿Qué significó en términos concretos este concepto, más allá de la incapacidad de prever los cambios acelerados y los efectos concomitantes? Desde la sociedad industrial poco a poco comienzan a agotarse los fundamentos y premisas que sostenían a la modernidad sólida. Es decir, todo lo fijo y estable se evapora, porque la estructura de las organizaciones e instituciones de dicha sociedad pierden independencia, seguridad y se derrumba la estructura de roles (Berman, 1988), generalizándose así, la exhortación a ser un individuo (Castel, 2010). Incluso, la modernización reflexiva desplaza la racionalidad teleológica aprehendida en el contexto de la era industrial, donde claramente existía una ética de los fines, con metas claras y horizontes efectivamente delineables (Beck, 1998). O, dicho en otras palabras, la subjetividad pierde sus anclajes o referentes sociales que de alguna manera predeterminaban el transcurso de las vidas, constituyéndose en un problema del “sujeto contemporáneo”, puesto que estos mismos referentes, a partir de los cuales podía interpretar y dar sentido a su propia realidad, se desdibujan. Sin embargo, en medio de esta pérdida los sujetos buscan encontrar su identidad y establecer vínculos sociales que creen poder llenar, aunque sea en parte, el vacío de sentido producido por nuevas categorías identitarias, las cuales son más fugaces, fragmentarias e inestables.

En este sentido, hoy no es posible distinguir una

articulación de los sujetos en torno a una identidad en particular, puesto que las formas de socialización están cambiando a partir de nuevos criterios que ya no pertenecen, según Sherry Turkle (1997), a las clásicas ideas modernistas de lo lineal, lo lógico, lo calculador, las reglas y el control, sino que responden a procesos de individuación. Esto significa, que las personas se vuelcan sobre sí mismas para construir una identidad de manera reflexiva de cara a una multiplicidad de opciones y categorías sociales. Es decir, la pregunta por el sentido de pertenencia, por qué, o con quién me identifico, adquiere características singulares dada la importancia otorgada en el contexto actual al “individuo y al cuerpo” y, por tanto, al valerse por sí mismo. De este modo, diversas teorías sociológicas han señalado que la potencialidad que poseen las redes sociales virtuales se debe, en parte, al auge de los procesos de individuación, ya que en dichos espacios sólo importa “el individuo”, nuevo tótem de la sociedad contemporánea.

Así, el contexto social asume un carácter extensivo (puesto que hay diferentes formas de interconexión global) e intensivo (se ha afectado la cotidianidad misma de las personas), donde el Yo actúa sin coherencia, creando derivados en todas las direcciones, lo que a su vez, refuta las teorías del Yo unitario presente en las tradiciones clásicas del psicoanálisis (Turkle, 1997), dado que los sujetos han aprendido a hablar y a relacionarse en un “ambiente asociado a flujos, circulaciones, movi­lidades, etc., que no se someten a una actitud modernista, que exigía, para ser normales, actitud de coherencia y concordancia entre el pensar y el hacer”. Dicho en otras palabras, sujetos y cuerpos que se desplazan en “una sociedad cada vez más móvil, obsesionada por procesos de individualización que ponen en primer plano la heterogeneidad de las situaciones locales y la diversidad de las trayectorias personales” (Castel, 2010, p. 38).

Dicho lo anterior, ¿qué es la individuación? La individuación hace referencia a la manera en cómo los propios individuos construyen sus propias biografías (Beck, 2008) en un contexto en el que se diluyen los referentes institucionales de antaño, se

desregulan los referentes normativos y se pierden los soportes que daban curso a la vida de los sujetos a partir de colectivos, dando paso a una pluralidad de visiones de mundo. Por lo tanto, la individuación supone la responsabilidad de sí mismo frente a la contingencia de sus acciones y decisiones, la auto-determinación frente sí, la reflexividad de sí y una singularización de las trayectorias de vida. La individuación se entiende entonces, como un proceso por el cual las instituciones se orientan hacia el propio individuo (Martucelli, 2007) que, a su vez, funciona como un agente que trabaja sobre sí mismo dentro de una formación histórica específica. Este trabajo de sí mismo supone una negociación permanente con el entorno social para dotar de orientación y legitimación al sujeto. De manera que, si bien el trabajo de sí mismo actúa dentro de su libertad de acción, este constituye más un imperativo que una alternativa (Yopo, 2013) puesto que estos son constreñidos y exigidos por los propios mandatos sociales y culturales a constituirse como “individuos”. Además, el proceso de individuación no es homogéneo, sino que presenta diferencias y matices respecto de un conjunto de factores como los recursos materiales y simbólicos, las expectativas, los planes de vida, los horizontes, proyectos de futuro y las propias biografías<sup>4</sup>.

### Dispositivos y nuevas lógicas de control

El auge de los dispositivos tecnológicos, entendidos como aparatos de subjetivación (Han, 2014), no son ajenos a lo descrito en el párrafo anterior debido al trabajo de sí que emplean los individuos para la constitución de su identidad y subjetividad

4 Frente a esto, Beck (2001) menciona la “paradoja del individualismo institucional” para demostrar que los individuos son artífices de sus propias vidas, transformándose en actores, directores y malabaristas de sus propias vidas en función de las instituciones. Su tesis es que la vida personal está atrapada en las directrices institucionales. No hay algo así como un “individualismo a secas”, sino que las personas están arraigadas en redes de directrices y regulaciones. En el fondo, lo presentado en esta tesis es la diferenciación entre las sociedades tradicionales y sociedades modernas, matizando que es la misma institución la que promueve una pauta de acción y decisión individual.

en circunstancias en que la visibilidad frente a los demás es la regla. En el contexto actual, poco a poco han aumentado los *softwares* de recolección y análisis de datos en el espacio digital para el establecimiento de perfiles de usuarios, entendidos estos como la relación cosificada con otros usuarios a partir de la auto objetivación del individuo. Es decir, una auto objetivación por la que las relaciones sociales, necesariamente, han de atravesar los circuitos de Internet o a partir de lo que los propios sujetos dejan como huella en la red (Fernández, 2012). Así es como emerge paulatinamente un control subrepticio sobre los cuerpos en la que el poder adquiere una nueva lógica, puesto que ya es posible prever los comportamientos a través de retratos biométricos que se sirven de todos los datos e informaciones que son expuestos en la red<sup>5</sup>.

Frente a esto, Derrick De Kerkhove (2005) hace mención a la constitución de la “personalidad digital”. Ella se compone por todos los datos que han podido o pueden recopilar las empresas sobre los sujetos, pudiendo no sólo ciber-controlar mediante los gustos, aficiones, intereses, deseos, etc., sino que también anticipar las acciones, conductas, hábitos y comportamientos que las personas pueden realizar en algún momento determinado para la recopilación de estadísticas, análisis y hechos vitales que pretenden facilitar los vínculos comerciales y explotar mercantilmente las identidades (Mattelart & Vitalis, 2015). En ese sentido, es cuando se advierte la necesidad de rebasar el concepto de “red social”, puesto que hacer social la red en realidad significa hacer técnica la socialidad. “Esta socialidad tecnológicamente codificada convierte las actividades de las personas en fenómenos formales, gestionables y manipulables, lo que permite a las plataformas dirigir la socialidad de las rutinas cotidianas de los usuarios” (Van Dijck, 2013, p. 30). De este modo, todas las ideas, los gustos,

5 Muchas son las investigaciones que abordan el impacto de los dispositivos tecnológicos sobre los cuerpos. Mediante diferentes perspectivas y disciplinas se ha estado interesando y estudiando las políticas de la subjetividad que configuran dichos dispositivos y cuáles son sus repercusiones sobre los propios cuerpos (Cfr. Haraway, 1984; Mattelart & Vitales, 2015; De Kerkhove, *et al.*, 2015).

valores e intereses que depositan los usuarios en la red serán cuantificados en información codificada que contribuye a moldear una forma particular de socialidad online, a tal punto de convertirla además en un bien redituable en los mercados electrónicos, alimentando un mercado global de medios sociales y de contenido generado por los usuarios. En efecto, las relaciones que se establecen en los dispositivos tecnológicos se reducen a algoritmos que permiten establecer un control subrepticio a partir de la propia información que se entrega gratuitamente para ingresar. Por ende, el precio de lo gratuito es, paradójicamente, la modelización de los comportamientos sociales a partir de las eficientes herramientas del marketing digital.

De esta manera, se transita hacia lo que Gilles Deleuze (1992) denominó sociedades de control, es decir, a un tipo de sociedad basada e impulsada por las comunicaciones y la globalización de los mercados, que ya no se sustenta necesaria y estrictamente en la sociedad del castigo y vigilancia estipulada por Michel Foucault (1990; 2010). Más bien, una sociedad en la que operan las máquinas y los dispositivos tecnológicos –ordenadores, teléfonos móviles, etc.– situada en un capitalismo que ya no se basa necesariamente en la producción de bienes materiales, sino, más bien, en la producción de bienes intangibles o inmateriales (el valor del conocimiento y las ideas), donde bajo la figura del marketing, lo que se busca es la venta de servicios y la compra de acciones (García, 2010). No obstante, las sociedades de control (al estilo de Gilles Deleuze) tampoco operan autónomamente, sino que requiere de factores adicionales que algunos autores han denominado “sociedad del consumo” (Bauman, 2010).

En dichas sociedades, el control y la obediencia de la población se obtiene por medio de la seducción, donde el espectáculo y la pantalla pasan a ser los guardianes de la vigilancia de muchos a pocos, donde todos se observan al mismo tiempo y no existe entidad coercitiva manifiesta que oprima a los cuerpos. En el fondo, se trata de un cambio de modalidad de la vigilancia, desde un sistema disciplinario a un sistema perfilado (Armand Matellart & André Vitalis, 2015). Dicho sistema no se

fundamenta en la coacción y/o en la prohibición, más bien, busca anticipar los comportamientos de los individuos que, en el contexto contemporáneo, están volcados sobre sí mismos. Por lo tanto, se ejerce un control invisible efectuado sin el consentimiento del sujeto dada la desmaterialización de los soportes y los presuntos beneficios que trae consigo el uso y/o adopción de los dispositivos tecnológicos. Así, el control se ejerce mediante el propio ejercicio de la libertad que asumen los sujetos en la red. O, dicho en otras palabras, el control se manifiesta en la saturación, rapidez y futilidad del desplazamiento continuo (Virilio, 1996, citado en Matellart & Vitalis, 2015).

Desde el punto de vista de Byung Chul Han (2014) –a diferencia de Michel Foucault que postulaba que las sociedades disciplinarias se regían por el principio de la biopolítica–, las nuevas técnicas de poder no son prohibitorias, protectoras o represivas, sino que precisamente prospectivas, permisivas y proyectivas. Por tal motivo, la biopolítica resulta inadecuada para la comprensión del tipo de régimen neoliberal que explota fundamentalmente la psique y no al cuerpo. Esta explotación de la psique se denomina “psicopolítica”, y opera como una técnica de dominación que estabiliza y reproduce el sistema dominante por medio de una programación y control psicológico (Han, 2014, pp. 61-62). Es decir, la técnica del poder psicopolítico se ocupa de que el individuo actúe de modo tal que reproduzca en sí mismo el entramado de dominación, lo que, a su vez, será interpretado como un ejercicio de libertad. De esta circunstancia nace la categorización de “sociedad de control digital y sociedad de la transparencia” (Han, 2014), que hace uso intensivo de la libertad y la propia transparencia.

Las sociedades de la transparencia y de control digital se sustentan en un modo de producción inmaterial, donde la información, la comunicación y la recolección de datos cobran un relieve significativo, donde no se espera un control del pasado, sino que del futuro. De este modo, es posible apreciar cómo hoy en día los cuerpos se “desnudan” voluntariamente sin ningún tipo de coacción ni coerción a partir de lo que se sube en la red, sin necesidad de sometimiento o prohibición. Al contrario, hay una

interpelación que exige de alguna manera “contar la vida”, compartir, comunicar los deseos, gustos, intereses, preferencias y opiniones. Y quizás, según Han (2014, p. 49), el hábito digital proporciona una representación muy exacta de nuestra persona, de nuestra alma, quizás, incluso más precisa o completa que la imagen que nos hacemos de nosotros mismos. En definitiva, en la sociedad de control digital y de la transparencia, el botón “me gusta” es su signo de aprobación y escrutinio moral (Serrano, 2016), dado que anima y somete al entramado de poder psicopolítico consumiendo y, al mismo tiempo, comunicándose, estimulando las necesidades y no reprimiéndolas, vendiendo significados y emociones, dado que por medio de la emoción se llega hasta lo más profundo del individuo.

En línea con el planteamiento de Han (2014), es posible sostener que, en el plano de la subjetividad, se da una particularidad en la cual al sujeto se lo libera de todas aquellas estructuras que lo oprimían y reprimían directamente, impidiéndole utilizar la totalidad de su potencia. Sin embargo, ahora se organiza un mundo que se asienta en la idea de que, para ser libres, hay que producir más allá de los propios límites de la realidad establecida, de modo tal que la libertad misma queda condicionada, no lográndose nunca, porque para su consecución es necesario destinar dicha potencia creativa a lo que el propio Han denominó “hiperproducción o exceso de positividad” (Han, 2017) que, siendo eterna, induce a una autoexplotación. De manera que cuando se habla de autorrealización, se hace mención a una modalidad de explotación de la subjetividad que intenta conciliar el desfase entre lo que se piensa y lo que se hace.

Por consiguiente, cualquiera sea el tipo de nomenclatura para la categorización de las sociedades que están emergiendo, el denominador común se centra en la figura del individuo consumidor, el cual se constituye como un eje que sostiene la vida en la propia sociedad, anulando su potencialidad política y reconfigurando las relaciones sociales en favor de una “figuración singularizadora”. Esta figuración calza con el auge de la individuación, en la que el individuo cobra un protagonismo impensado

que lo distancia del colectivo, ya que básicamente, el individuo en la sociedad de consumo se ve subsumido a un régimen que no obliga, pero sí sugiere ser deseable ante los demás para permanecer en el juego de supervivencia de dicha sociedad. En efecto, sociedades donde la imagen adquiere una importancia significativa, y en las que ser alguien o ser alguien visto se convierte en la insignia de la sociedad de consumidores así como uno de los emblemas que se han ido consolidando tras la crisis de la modernidad sólida. Asimismo, la sociedad de consumo desvaloriza lo viejo, lo anticuado y lo inútil, prefiriendo la novedad y el acortamiento del lapso entre el surgimiento del deseo y su desaparición (Bauman, 2011), adquiriendo las propensiones afectivas, un rol antes no pensado. De este modo, la sociedad de consumo instala paradójicamente como un eje vertebrador a la incertidumbre, como aquél momento en el cuál se desconoce el rumbo y aumentan las circunstancias efímeras. En suma, un tipo societal caracterizado por estar lleno de posibilidades y de momentos apremiantes, circunscritos a un presente que no ha de acabar y en el que la vida se condena a la incesante actividad (Beck, 2001)<sup>6</sup>.

En síntesis, la crisis de la modernidad sólida suscitó no sólo que los procesos de subjetivación e identidad mutaran, implicando una transformación histórica de ser y estar en el mundo, sino que, trajo consigo la fragmentación y crisis del sentido, desmoronando la solidez de los vínculos sociales y, por tanto, fragilizándolos. Aunque también generó una demanda incesante por la búsqueda de estabilidad y soporte. Sin embargo, tanto la estabilidad como el soporte no pueden darse como tales porque la sociedad que se inaugura se convierte en una infinita fuente de incertidumbre y riesgos. Aquí es

6 Según Ulrich Beck (2001), la vida moderna está siendo estructurada constantemente por un cúmulo de demandas que se presentan (o más bien “invaden”) cotidianamente en el quehacer de las personas. Esta especie de “vida activa” (como característica intrínseca del *ethos* moderno) se cristaliza en que todo es obra y responsabilidad de la persona. En el fondo, el fracaso en la vida no es obra de las circunstancias, dejándose de percibir como algo emanado de la experiencia de clase. Al contrario, la condenación a la actividad hace hincapié en la vida de responsabilidad individual.

donde entra el individuo, quien asume el rol activo y se inicia en la búsqueda de un sentido mediante las características que perfila esta nueva sociedad, caracterizada más por su dinámica que por su estructura (Garretón, 2000). Y desde luego, construyendo y configurando su subjetividad a partir de los materiales simbólicos que brinda dicha sociedad, siendo por ello relevante los usos y prácticas que están asociadas a los dispositivos tecnológicos. En definitiva, “cada era construye sus propias metáforas de bienestar psicológico” (Turkle, 1995, p. 320). En un momento fue la estabilidad. Es decir, los mundos sociales se caracterizaban por la estabilidad y la consistencia en los diferentes aspectos de la vida. Sin embargo, ahora ya no es esa estabilidad lo que caracteriza nuestra era, sino que es la capacidad para la adaptación y el cambio.

#### **Cuerpos, exhibicionismo y servicios de redes sociales virtuales**

En relación con lo anterior, los servicios de redes sociales virtuales reflejan ese espacio en el que se visibiliza el cuerpo (particularmente como figura estética que se somete a evaluación moral) y donde los sujetos devienen en objetos de consumo, debido a la posibilidad de desnudarse voluntariamente y en el que ocurren intercambios significativos de datos privados, como por ejemplo, acciones e informaciones que proporcionan los sujetos, la frecuencia y la duración de las actividades que realizan, los contenidos que ven, los modos en que interactúan, los contenidos que crean o comparten, las redes y conexiones que establecen con otros, la información sobre pagos y transacciones (incluyendo antecedentes de tarjeta de crédito y datos de cuenta bancaria), la información sobre los dispositivos por los cuales acceden (desde la ubicación del dispositivo por el cual se conectan, la posición geográfica, la configuración del dispositivo, el sistema operativo, la carga de batería, la intensidad de señal, la versión del hardware, el tipo de proveedor de servicios de Internet, el idioma, la zona horaria, el número de celular, IP, etc.) y finalmente la información sobre

los sitios webs de terceros que tengan relación con algún servicio de red social en particular.

La visibilidad, por ende, es la regla para poder “ser y existir”, reconfigurando entonces la forma en cómo ha sido vista y concebida la subjetividad e identidad. Visibilidad que pone en escena al cuerpo del sujeto, que se preocupa por su imagen y por cómo quiere ser visto ante los demás. Dicho de otra manera, la visibilidad adscrita a un régimen que no obliga, pero si sugiere ser deseable ante las demás, producto de la primacía de la imagen y la estetización de la sociedad que va estructurando “modelos de ser y estar” en el mundo.

En suma, los servicios de redes sociales funcionan como un escaparate, una vitrina social o vidrieras metálicas en la que los sujetos, y por tanto los cuerpos, pueden ser deseados y consumibles por lo que proyectan y por cómo se reportan, donde lo que se vende es una imagen modelo abstracta de usuarios intercambiables y, en cierto modo, fantasmagóricas, por el hecho de que venden experiencia significativa (Bousel, 2010, en Fernández, 2012) a partir de lo que exhiben a modo de comentarios, fotografías, etc. O bien, como un mercado donde los usuarios son consumidores y objetos de consumo a la vez, en el que se busca la mirada ajena para la aprobación y para configurar una existencia acorde a la normatividad (lo socialmente acreditado). Esa ambivalencia de ser consumidores y al mismo tiempo objetos de consumo se debe particularmente a que los sujetos también poseen autonomía para poder decidir lo que conformará su Yo. Es decir, pueden resocializar el foco de la mirada, guiando cuál es la lectura que hay que dar sobre la imagen que proyectan y representan, aunque respondiendo siempre a movimientos del cuerpo que obedecen a prácticas sociales institucionalizadas.

No es casualidad que tras el auge de los servicios de redes sociales virtuales se comienza a instituir paulatinamente la noción del *selfie* como una práctica común de comunicación a través de la imagen en la que se comparte el “quién soy yo y qué es lo que quiero mostrar”. Puesto que, en el fondo, las *selfies* suponen una expresión de cambio en la subje-

tividad<sup>7</sup>. He ahí por el cual las *selfies* se asocian tan claramente a la figura del individuo corporal, ya que el cambio de subjetividad implicó pasar de una subjetividad introdirigida a una subjetividad alterdirigida (Sibilia, 2009). Es decir, una nueva forma de construir y mostrar el Yo, donde ya no se trata de velar por la intimidad (que fue importante para configurar la subjetividad moderna), sino que gracias a los dispositivos tecnológicos se impugna la definición misma de intimidad, entendida como el mantenimiento del espacio privado (Sibilia 2008). En definitiva, las *selfies* suponen, además, que la sociedad pone énfasis en la mirada del otro, difundiendo asimismo las fronteras entre lo público/privado. Por lo tanto, lo que está sucediendo es “la colonización de la esfera pública por temas que antes eran considerados privados e inadecuados para exponer en público” (Bauman, 2003, p. 75).

En el fondo, los recursos fotográficos que ponen a la vista los sujetos se ven condicionados por los códigos éticos y estéticos que fijan cuáles son los usos sociales del cuerpo. Es decir, los dispositivos tecnológicos imponen normas y reglas sobre el cuerpo en cuanto a qué se muestra o exhibe y, finalmente, qué es lo moralmente incorrecto de acuerdo con ciertos cánones estéticos definidos a partir de actores que son capaces de movilizar todo un universo simbólico (Martínez, 2004).

Por lo tanto, los modos de presentación están condicionados por los modelos que rigen los discursos sociales y la conformación del universo simbólico, tanto desde los paradigmas de saber, como también desde la variedad y amplitud de discursos que circulan por y a través de los medios de comunicación. En estos discursos el sujeto ideal es aquél que se caracteriza como sano, joven, exitoso, bello,

como también al modelo de un cuerpo sin disfunciones (Drenkard & Marchetti, 2012, p. 97).

En las sociedades de consumo, el “ser alguien” y, sobre todo, ser alguien comentando o visto, se convierte en una de las insignias de la individualidad, donde el anonimato puede ser la muerte social. En efecto, la visibilidad de los cuerpos ante los otros (resulta fundamental la importancia del culto al cuerpo y la imagen), la exposición mediática de las interacciones sociales, el gusto por ser visto y reconocido, el poder de la instantaneidad y la omnipresencia del “no quedarse atrás” de lo que se dice y hace (debido a la capacidad de los propios dispositivos de metabolizar la novedad), la promoción de sí mismo en la esfera virtual, son características que de alguna manera condensan los servicios de redes sociales virtuales.

En definitiva, en dichos servicios, los cuerpos se ven expuestos a estímulos que presumiblemente, de alguna u otra manera, están repercutiendo en las configuraciones de la subjetividad. Es decir, una exposición a una gran oferta de contenido y marketing de distintos modos de vida acordes a estereotipos funcionales y dominantes que circulan por Internet. En la que también se busca reconocimiento social, autoafirmación de sí y demarcar sentidos de pertenencia según diversos criterios, ya sean, musicales, políticos, religiosos, deportivos y/o culturales. De modo tal que se responde necesariamente a una huella biográfica-social: de dónde proviene, con quiénes se junta, cuáles son sus intereses, cuáles son sus gustos, cuáles son sus expectativas y visión de mundo.

### Conclusiones

En consecuencia, ¿cuál es el impacto de los dispositivos tecnológicos sobre los cuerpos? Para responder a la pregunta que orientó al presente artículo cabe señalar que es necesario atender al contexto socio-histórico en el cual se desenvuelven. Justamente, dicho contexto coincide con un modelo de desarrollo que instala y promueve referentes simbólicos

7 En el caso particular del recurso fotográfico de las *selfies*, se corrobora lo ya señalado por algunas investigaciones que muestran ciertas tipologías que se vuelven un patrón habitual, una experiencia o evento cultural, entre ellas: las *selfies* grupales, las *selfies* turistas, las *selfies* pareja, las *selfies* en el espejo, las *selfies* con cara fea, las *selfies* con mascotas, *fashion selfie*, *selfie* en la cama, *selfie* en el auto, *selfie* mostrando pies en la playa.

o elementos de identificación que están incidiendo, interpelando e impactando sobre las configuraciones de la subjetividad y, por tanto, sobre los propios cuerpos. ¿Cuáles son esos imaginarios? Generalmente se vinculan a prejuicios y estereotipos ligados a la obtención de éxito, al ser exitoso, al ser alguien a partir de lo que se tiene y hace, actuando acorde a criterios y valores exigidos por la sociedad contemporánea.

¿Qué relación es posible establecer entre el cuerpo y la subjetividad? En un principio se sostuvo que el cuerpo no alude necesariamente a una unidad biológica, sino que responde a una construcción sociocultural que se configura en objeto de poder a través de diferentes dispositivos. Esta última palabra ha sido, desde luego, utilizada en el conjunto de las Ciencias Sociales de diferentes maneras, tornándose impreciso en más de una ocasión. Sin embargo, para efectos del artículo que el lector tiene a su alcance, remite fundamentalmente al conjunto de medidas que disponen prácticas y conductas, inscribiendo reglas y procedimientos sociales. Por tal razón, en un contexto en el que priman los dispositivos tecnológicos (como los servicios de redes sociales virtuales), los cuerpos cobran un protagonismo impensado, ya que estos servicios no actúan sólo como dispositivos, dando lugar a un tipo de comunicación que se da preferentemente a través de la imagen, facilitando la apertura de un mercado que permite el ejercicio de la libertad de editar y publicar, buscando la diferencia e individualidad, intentando “ser único”.

Precisamente, el cuadro descrito precedentemente explica la novedad en cuanto a la cobertura y masividad que han tenido dichos servicios, ya que posibilita que los sujetos escenifiquen sus cuerpos a partir de la exposición iconográfica y la subsecuente interacción con otros (a diferencia de los medios de comunicación masivos como la televisión o la radio), además de tener el control de sí mismo en cuanto a su propia proyección. Tal escenificación social está anclada en determinados códigos estéticos, deviniendo el cuerpo en un signo social u objeto de consumo. La peculiaridad, por ejemplo, de las selfies, es la exhibición de un cuerpo que

habla a partir de los signos del “quién soy” y “cómo quiero que me vean”. Es decir, la promoción de sí mismo. Dicho de otra manera, un signo que posiciona generalmente un rostro o partes del cuerpo sin disfunciones, enfatizando aquello que obtiene valoración social y cultural.

Junto con lo anterior, este contexto supone una época marcada por la inauguración de esta nueva infraestructura de dispositivos que difumina las fronteras entre lo “online” y lo “offline”, afectando las conceptualizaciones acerca de la subjetividad, la identidad, lo público y lo privado. Pero, además, implica transformaciones en los vínculos sociales, las nuevas concepciones del espacio y del tiempo, las nuevas maneras de comunicarse y las nuevas formas de interacción social.

¿A qué se deben dichos cambios o transformaciones? Como se ha visto, fundamentalmente al auge de la individuación y la crisis de la modernidad sólida, consistente en el agotamiento de las premisas o fundamentos que daban soporte a un determinado tipo de sociedad, donde no puede darse una estabilidad que dote de “seguridad ontológica” al individuo, ya que la misma sociedad comienza a tornarse incierta y carente de los clásicos referentes normativos (escuela, trabajo, familia, etc). Por tal razón, el individuo que, expuesto a una crisis de sentido, comienza a llenar dicha ausencia a partir de los recursos que le brinda esta nueva sociedad de consumo, que instala como eje vertebrador la incertidumbre, la vorágine, las circunstancias efímeras y finalmente, la ausencia de un rumbo en específico (Cohen y Méndez, 2000).

## Referencias

- Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica*, 26(73), 249-264.
- Amigo, B., Bravo, C., & Osorio, F. (2016). Telefonía móvil inteligente e hipercotidianidad. *Athenea Digital* 16(2), 115-137.
- Arfuch, L. (2014). Subjetividades en la era de la imagen: de la responsabilidad de la mirada. En Dussel, I. & Gutiérrez, D. (comp.), *Educación la mirada*. Ed. Manantial. Buenos Aires, Argentina.



- Bauman, Z. (2010). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. Bauman, Z. (2003). *Vida de Consumo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Beck, U. (1998). *La invención de lo político*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Beck, U. (2001). Vivir nuestra propia vida en un mundo desbocado: individuación, globalización y política. En Giddens, A. & Hutton, W. (coord.), *En el límite. La vida en el capitalismo global* (pp. 233-245). Barcelona: Tusquets Editores.
- Berman, M. (1988). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI Editores.
- Castaño, C. (2012). La encarnación del yo en las redes sociales digitales. Identidad Mosaico. *Revista Telos: Cuadernos de comunicación e innovación*, 9, 59-68.
- Castel, R. (2010). *El ascenso de las incertidumbres. Trabajo, protecciones, estatutos del individuo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Castells, M & Cardoso, G. (2005) (eds.). *The Network Society: From Knowledge to Policy*. Washington: Johns Hopkins Center for Transatlantic Relations.
- Cohen, M. & Méndez, L. (2000). La sociedad de riesgo: amenaza y promesa. *Sociológica*, 15(43), 173-201.
- De Kerkhove, D. (2005). *Los sesgos de la electricidad*. Recuperado de <http://www.uoc.edu/inaugural05/esp/inaugural.html>
- Deleuze, G. (1992). Postscript on the Societies of Control. *The MIT Press*, 59, 3-7.
- Drenkard, P. & Marchetti, V. (2012). Qué ves cuando me ves. Selección de imágenes de perfil de personas con discapacidad física en las redes sociales. *Intersecciones en Comunicación*, 6, 89-113.
- Fernández, S. (2008). Redes sociales. Fenómeno pasajero o reflejo del internauta. *Revisa TELOS*, 76. Recuperado de [https://telos.fundaciontelefonica.com/telos/articulo\\_cuaderno.asp?idarticulo=11&rev=76.htm](https://telos.fundaciontelefonica.com/telos/articulo_cuaderno.asp?idarticulo=11&rev=76.htm)
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Ed. Paidós.
- García Fanlo, L. (2011). ¿Qué es un dispositivo?: Foucault, Deleuze, Agamben. *A Parte Rei*, 74. Recuperado de <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/fanlo74.pdf>
- Garretón, M. (2000). *La sociedad en que vivi(re)mos. Introducción sociológica al cambio de siglo*. Santiago: Lom.
- Han, B. (2017). *La sociedad del cansancio*. España: Ed. Herder.
- Han, B. (2014). *Psicopolítica*. España: Ed. Herder.
- Hernández, E. (2012). Facebook: una subjetividad evanescente. *Revista Tramas*, 23(36), 99-125.
- Martínez, A. (2004). La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas. *Papers*, 73, 127-152.
- Martucelli, D. (2007). Cambio de rumbo. La sociedad a escala del individuo. LOM. Santiago, Chile.
- Mattelart, A. & Vitalis, A. (2015). *De Orwell al cibercontrol*. Ed. Gedisa.
- Sibilia, P. (2008). *La intimidad como espectáculo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Sibilia, P. (2009). En busca del aura perdida: espectacularizar la intimidad para ser alguien. *Revista Psicoperspectivas*, 8(2), 309-329.
- Turkle, S. (1995). *La vida en la pantalla. La construcción de la identidad en la era de Internet*. Alianza Editorial.
- Ursúa, N. (2008). La(s) identidad(es) en el ciberespacio. Una reflexión sobre la construcción de las identidades en la red ("online identity"). *Ontology Studies*, 8, 277-296.
- Van Dyck, J. (2013). *The Culture Of Connectivity. A Critical History Of Social Media*. Oxford: Oxford University Press.
- Yopo, M. (2013). Individualización en Chile. Individuo y sociedad en las transformaciones culturales recientes. *Psicoperspectivas*, 13(2), 4-15.

# EL CUERPO COMO LUGAR DEL DOLOR Y MANIFESTACIÓN DE LA VIOLENCIA EN EL ARTE LATINOAMERICANO CONTEMPORÁNEO

## THE BODY AS A PLACE OF PAIN AND MANIFESTATION OF VIOLENCE IN CONTEMPORARY LATIN AMERICAN ART

CONSTANZA NAVARRETE WILDER<sup>1,2</sup>

### Resumen

Desde los años setenta, el arte conceptual ha puesto en obra aquella dimensión de la vida misma, incluyendo y presentando la “realidad” por medio de objetos, cuerpos y acciones; aspectos antes diferenciados del ámbito artístico. Sin embargo, el arte contemporáneo (desde la neo-vanguardia de los sesenta en adelante) en Latinoamérica no obedece únicamente a una transgresión de materiales y lenguajes, sino que también busca problematizar los conflictos sociales y políticos desde una mirada crítica e incluso activista. Para ello, el cuerpo es referido en tanto objeto y sujeto, como un lugar o espacio predilecto para visibilizar la violencia en su sentido más amplio y radical.

### Palabras clave

*Arte latinoamericano – contemporáneo –  
conceptualismo – cuerpo – violencia.*

### Abstract

Conceptual art since the seventies, has put into action that dimension of life itself, including and presenting “reality” through objects, bodies and actions; previously differentiated aspects from the artistic field. However, contemporary art (from the neo-avant-garde of the sixties onwards) in Latin America, does not obey only a transgression of materials and languages, as supposedly was done in Europe; it also seeks to problematize social and political conflicts from a critical and even activist perspective. For this, the body is referred to as an object and a subject, as a favorite place or space to visualize violence in its broadest and most radical sense.

### Keywords

*Latin American art – contemporary – conceptualism  
– body – violence.*

Fecha de recepción: 30 de diciembre del 2017

Fecha de aprobación: 14 de febrero del 2018

---

1 Licenciada en Arte y Estética, Mg. © en Teoría e Historia del Arte, Universidad de Chile. e-mail: cenavarr@uc.cl

2 Financiada por Beca Fondart Nacional, línea becas y pasantías, convocatoria 2016.

### Introducción

El presente artículo tiene como objetivo reflexionar en torno al problema de la violencia ejercida sobre el cuerpo a partir de diversas expresiones estéticas latinoamericanas. Pensar el lugar y condición del cuerpo tras eventos de violencia radical, cuando éste yace desmaterializado o incluso ausente, induce a la pregunta por el duelo, la pérdida y el dolor tanto personal como colectivo, así como también, por sus posibilidades representacionales o al menos evocativas, por medio del arte y/o activismo.

Latinoamérica, sobre todo desde su descubrimiento, ha sido atravesada en gran medida por la violencia: el fenómeno del colonialismo, la dependencia y abuso del “primer mundo” y las grandes metrópolis; las dictaduras militares acaecidas durante el siglo XX que aún dejan resabios asociados al dolor, el trauma e injusticias no resueltas; las jerarquías y desigualdades de desarrollo sociocultural y económico; el cohecho, el narcotráfico y la naturalización de la muerte en países como Colombia, Venezuela y México.

Desde esa perspectiva, cabe cuestionarse: ¿Es posible representar el dolor/horror? ¿Cuál es el rol que juega el arte latinoamericano en aquel contexto? ¿Podemos catalogarlo aún en la actualidad como “arte latinoamericano”? Tales inquietudes guían el presente escrito a modo de reflexión y discusión en base al aporte de distintos teóricos y filósofos principalmente latinoamericanos. Algunos de ellos son: Andrea Giunta, Jorge Glusberg, Sergio Rojas, Luis Camnitzer, Ileana Diéguez, entre otros. Luego, se analizarán algunas obras de artistas pertenecientes a distintos países de Latinoamérica que abordan el problema de la violencia en su producción artística desde los años setenta, como Alfredo Jaar, Teresa Margolles, Doris Salcedo, Ana Mendieta y Artur Barrio.

Si bien, la violencia es un concepto amplio, complejo y abarcable desde distintas esferas, niveles y formas, el problema subyacente alude a la capacidad de evocarla a través de la práctica artística más allá de una representación literal y explícita. De ahí, que el conceptualismo y su uso del cuerpo

será un lenguaje fundamental que diversos artistas utilizarán para abordar dichas problemáticas a lo largo del tiempo. En ese sentido, la violencia no será entendida como mera información o evento noticioso, sino como una cuestión que abarca tanto sucesos puntuales como su naturalización y normalización en el orden de lo cotidiano: aquella violencia que ocurre día a día y que, por ende, se ha vuelto imperceptible, constituyendo quizás su manifestación más desgarradora y frustrante dado su silencio, invisibilidad, continuidad y cotidianidad.

### Neo-vanguardia, Arte contemporáneo y su relación con lo contemporáneo

Para reflexionar sobre la violencia, el dolor, la muerte, la memoria y sus representaciones dentro del campo del arte contemporáneo en el ámbito latinoamericano, cabe primero preguntarse qué es el *arte contemporáneo*; cuándo comenzaría, qué implica y cómo se define en base a la noción de *lo contemporáneo*.

La curadora y teórica Andrea Giunta, discute en su texto *¿Cuándo empieza el arte contemporáneo?* (Giunta, 2014), acerca de las definiciones, puntos de roce y eventuales límites de los conceptos de contemporaneidad, vanguardia y neo-vanguardia artística. Si bien, *lo contemporáneo* tiende a asociarse con el presente inmediato –etimológicamente *con-tempus*: “estar con el propio tiempo”–, el consenso generalizado en el campo de la teoría, es que el arte contemporáneo iría más allá de una mera categoría cronológica asociada al presentismo. Más bien, referiría a un presente cruzado por múltiples temporalidades, cual anacronismo estético. Aun así, al referirse a la contemporaneidad artística es necesario aludir tanto a lenguajes, técnicas y materiales, como a temas y problemáticas abordadas en un amplio conjunto de obras que, a su vez, integren a diferentes artistas y lugares de producción. A grandes rasgos, se podría decir que se trata de obras que exceden los lenguajes y cánones tradicionales al incorporar otros medios y sentidos –más allá de la visión como órgano privilegiado en la historia del arte visual– que circulan en espacios artísticos y extra-artísticos. Para ello, Giunta subraya la idea de

observar la situación específica en que se enuncian tales obras, cómo intervienen y de qué modo configuran un determinado momento.

En razón de lo anterior, Giunta (2014) invalida el binomio centro/periferia que predominaba desde los años sesenta, señalando la necesidad de repensarlo o resituarlo<sup>3</sup>. Esto debido a que las actuales “periferias” ya no se consideran como una otredad radical respecto a los centros metropolitanos. Más bien, corresponden a intersticios donde pueden desplazarse para tomar, dejar o compartir elementos provenientes de los centros. En ese sentido, citando a Nelly Richard, “lo periférico-latinoamericano es una superficie de deslocalización-relocalización de los saberes en circulación que se materializan –y corporalizan– en situaciones y experiencias” (2014, p. 22). Por ende, esta noción de *latinoamericano-intersticial* implica un constante movimiento entre márgenes y centralidades que trasciende las fronteras de lo local-global, así como las ideas de “propio” y “ajeno”. Sin embargo, lo que pretendemos aquí es indagar en el concepto de “arte contemporáneo” desde Latinoamérica, con sus tensiones y situaciones puntuales, aunque inmerso en un mundo globalizado en que yacen bienales, trienales, ferias, entre otros eventos y exposiciones transnacionales desde los años noventa.

En términos de fechas, Andrea Giunta (2014) sitúa el origen del término “arte contemporáneo” después de la Segunda Guerra Mundial, instancia que modificó los modos de pensar y actuar en la humanidad, los cuales ya no son regidos por los conceptos de evolución ni progreso que también caracterizaban, teóricamente, al arte moderno. Los síntomas de un incipiente arte contemporáneo comenzarían a manifestarse cuando este deja de evolucionar en un sentido estilístico o cronológico. En otras palabras, ya no se trata de alcanzar la pureza o autonomía en la obra, sino de involucrarse con el mundo “real”, cotidiano. En palabras de Giunta:

La violenta penetración de los materiales de la vida misma, heterónomos respecto de la lógica autosuficiente del arte, establece un corte. Los objetos, los cuerpos reales, el sudor, los fluidos, la basura, los sonidos de la cotidianidad, los restos de otros mundos bidimensionales [...] ingresan en el formato de la obra y la exceden (Giunta, 2014, p. 10).

Si bien, estos aspectos comienzan a surgir con los collages del cubismo sintético, el dadaísmo y el surrealismo alrededor de los años veinte, éstos se potencian y generalizan alrededor de los años sesenta y setenta. Entre algunos de los cambios producidos por este nuevo paradigma –y por el vacío existencial que significó la posguerra–, caben señalar: el ingreso de la vida misma al mundo –antes diferenciado– del arte; la relevancia de la participación y gestación de un nuevo espectador más activo; y la politización casi activista del arte. Asimismo, durante aquellos años en América Latina tienen lugar diversas dictaduras militares, las que pueden ser homologadas al fenómeno del holocausto de la Segunda Guerra Mundial en cuanto a la violencia, persecución y represión ejercidas. Por otro lado, al poco tiempo surge Internet, el cual altera radicalmente las formas de comunicación y conexión a nivel internacional, dando pie a la globalización y a un mercado (neo) liberal.

Todos estos eventos marcan una diferencia respecto a las anteriores vanguardias históricas. Ya en la posguerra, se comienza a hablar de las *neo-vanguardias* que, lejos de ser una mera repetición de las primeras, apelan a completar y activar las vanguardias de principios de siglo XX haciendo énfasis en el anti-institucionalismo y el carácter experimental de los lenguajes múltiples. Es así, como a partir de los sesenta, tanto en América Latina como en los grandes centros, los artistas se sirven de elementos disímiles que provienen de lugares diversos como la literatura, el teatro, el cine, la filosofía, la sociología, la cultura popular, las teorías de género, la política, la antropología, entre otros, para producir sus obras

3 Cuestión compartida y debatida entre los teóricos Ticio Escobar, Leonor Arfuch, Néstor García Canclini y Andrea Giunta, quienes participan del libro *Diálogos latinoamericanos en las fronteras del arte*, editado por Nelly Richard en el 2014.

y discursos alejados de un relato o canon único<sup>4</sup>. De allí que Giunta hable sobre *vanguardias simultáneas*, donde los artistas latinoamericanos refieren y crean su propio contexto en base a situaciones concretas y específicas de su lugar de producción.

Sin embargo, el término de *neo-vanguardia* pierde vigencia alrededor de los noventa, donde circula con mayor fuerza la noción de *arte contemporáneo*. La idea de un arte sin lenguaje único, con innumerables materiales y formatos, interdisciplinar, expandido hacia la vida social y por ende post-autónomo, son síntomas de las llamadas neo-vanguardias de los sesenta, las cuales se radicalizan hacia el fin de siglo, devenido en Arte contemporáneo. Aun así, no hay una fecha precisa ni acontecimiento único para designar al arte contemporáneo; “la contemporaneidad tiene más que ver con una condición que con una definición [...] se trata de seguir las mutaciones que en el arte contemporáneo nos permiten entender mejor y sentir la complejidad del tiempo en el que estamos inmersos” (Giunta, 2014, p. 97).

Ya en los años setenta, el crítico y teórico Jorge Glusberg, discutía respecto de una retórica del arte latinoamericano. Si bien, señala en varias ocasiones que el término *arte latinoamericano* es poco específico y adecuado para abarcar la diversidad de prácticas a nivel continental, es un término útil “para designar un cierto modo de apropiación estética de la realidad” (Glusberg, 1978, p. 107). En ese sentido, lejos de los previos mitos de las grandes metrópolis acerca de lo fantástico, maravilloso, telúrico, primario, etc., que supuestamente definían al arte latinoamericano, Glusberg plantea que una de sus características esenciales es la referencia permanente a la realidad, su contexto y condiciones de producción. Sin embargo, esta referencialidad no es directa cual crónica o fotografía, sino que “las manifestaciones estéticas latinoame-

4 Este es el llamado “fin del arte” de acuerdo a Arthur Danto (descrito en *Después del fin del arte* de 1997); que marca el inicio del Arte contemporáneo, según él entre los años 60 y 70 con la emergencia de diversos movimientos como el pop art, minimalismo, landart, conceptualismo, body art, entre otros, cuando ya no se distingue un objeto de arte de un objeto o cosa “real”, de la vida misma, ejemplificado con las *Brillo box* de Andy Warhol.

ricanas expresan metafóricamente sus condiciones; son significantes que [...] llamaríamos síntomas o indicios” (Glusberg, 1978, p. 109). A partir de allí, plantea que hay dos modos de vincularse con la realidad: por un lado, están los temas de las obras, que aluden a las problemáticas circundantes, y por otro, están las condiciones de producción reflejadas en las técnicas y materiales utilizados en la construcción de obra, que explicitan los recursos y grado de avance de la sociedad donde surgen. Para Glusberg (1978), este último punto sobre las condiciones de producción de las obras es el más relevante para definir un “carácter” latinoamericano, más allá de los aparentes tematismos.

Así y todo, no es posible concebir al arte latinoamericano fuera de todo acontecer global. El teórico argentino reconoce que, si bien existen problemas y discursos particulares a nivel local y regional, hay símbolos y una lengua universal que no lo es, y que atraviesa las prácticas globales. De esta forma, el arte en Latinoamérica configura “una retórica que trasciende localismos y países hasta forjar una especie de lengua internacional del arte” (Glusberg, 1978, p. 111), que ayuda a ser comprendido tanto en sus países de origen como en otras partes del mundo<sup>5</sup>.

Por otro lado, el filósofo chileno Sergio Rojas plantea que la evolución del arte –a nivel general– no está sujeta solamente a los temas sino “a lo que podríamos denominar como la puesta en obra de una progresiva reflexión sobre el lenguaje” (Rojas, 2008, p. 37), es decir, a una reflexión en torno a los propios recursos representacionales, semejante a la retórica planteada por Glusberg. Señala también que uno de los problemas a la hora de determinar qué es lo emergente o contemporáneo en las artes visuales en un momento puntual, es la cuestión respecto a

5 Dicho aspecto del arte latinoamericano, y particularmente chileno, es comentado por el crítico cubano Gerardo Mosquera, quien en su libro *Copiar el edén* (2006), escribe “la tendencia es a problematizar el contexto desde una referencialidad abierta [...] hace que el arte sea, por un lado, muy adecuadamente contextual, por otro, propositivo en cuanto a su propia construcción, y, por otro más, se proyecte más allá del contexto [...]” (2006, p. 20). Tal proyección tiene que ver con aquel lenguaje universal del que habla Jorge Glusberg, que implica simbologías, estilos e incluso temas que, por localistas que sean, pueden extrapolarse a un nivel más amplio.

la generación. Para Rojas (2008), lo emergente en el arte no estaría dado simplemente por la aparición de nuevas figuras en la “escena”, sino que se trata, más bien, de un fenómeno que supera la individualidad de las nuevas propuestas. En ese sentido, la noción de *generación* cobra sentido al manifestarse nuevas temáticas, recursos e intereses dentro de un horizonte temporal, que él llama “nuevas fronteras”. Desde dicha noción, se desprenden dos aspectos para acercarse al concepto de generación en el arte contemporáneo: en primer lugar, la relación entre la institución académica y la promoción de nuevos artistas —que al menos en Chile, está casi totalmente ligada—<sup>6</sup>; y segundo, lo que serían las “nuevas fronteras”. En este punto aparece no sólo la reiteración temática —en algunos casos— sino que, además, una forma o poética para abordar los temas representada en la figura de la ironía. Si bien, la ironía es trabajada por artistas desde el arte moderno en el siglo XX, para Rojas (2008) se trataría de una ironía distinta, típica de la época “post”, visible hoy en la cotidianeidad misma.

De ese modo, el arte se torna “contemporáneo” mientras intente corresponder con su realidad, comprendiendo que ésta se encuentra en un continuo proceso de creación y transformación. Dicha idea, trasciende el ámbito estético de la representación, pues pareciera que ésta no logra sintonizar del todo con su tiempo presente.

El arte se enfrenta entonces a su propio límite, debe atender contra las mismas condiciones que lo constituyen, que autorizan sus códigos de recepción y producción. En suma: debe alterar sus propias condiciones de legitimación pública. Incluso, el “realismo” contemporáneo podría considerarse como una ironía que reflexiona ese proceso (Rojas, 2008, p. 55).

Parte del arte ya no buscaría llevar la realidad a su representación, sino que exponer la realidad misma,

6 Los artistas se inscriben y reconocen en las universidades, a medida que comparten talleres con sus compañeros y profesores, quienes luego los estudian y divulgan en cursos y publicaciones.

por ejemplo, a través de lo objetual, en las instalaciones, o referida a la representación, aunque no de forma literal. La ironía cumple así, el rol de expresar un sentido que posibilite al espectador cuestionar e interpretar lo que ve y participa. Como bien señala Rojas (2008, p. 76), se trata de “recuperar la relación con la alteridad de lo que no ha ingresado en el cuerpo estético de la representación”; cuestión que para el académico es posible apreciar en el arte performativo. Esta práctica colinda con otras artes como la danza y el teatro, permitiendo que el cuerpo sea sometido a algún tipo de procedimiento, acción, encuentro, etc. En cualquiera de los casos, nos enfrentamos a un proceso de producción de sentido, donde el cuerpo del artista constituye, en cierta forma, un cuerpo social, pues su puesta en escena no obedece solamente a una singularidad o experiencia personal, sino que presenta un conflicto que atraviesa la sociedad (nacional, pero también a nivel regional e incluso global).

#### **La pregunta por lo representable: vínculo entre arte y horror**

José Emilio Burucúa y Nicolás Kwiatkowski escriben respecto a la posibilidad —o más bien, la imposibilidad— de representar acontecimientos de violencia radical como masacres y genocidios históricos, respaldándose en planteamientos de diversos teóricos. Bajo la noción de Hayden White respecto a lo irrepresentable del holocausto, expresan que “el acontecimiento sería de una índole tal que escapa al poder de cualquier lenguaje para describirlo y de cualquier soporte para representarlo [...]” (White, 2014, p. 15). Tomando como ejemplo dicho acontecimiento, se pone en cuestión el impedimento para representar lo tremendo que implica, pues trasciende todo lenguaje, entendiendo que éste nos permite acceder a la realidad, pero no abarcarla del todo. Si bien, el lenguaje verbal es teóricamente infinito, no logra dar cuenta de la magnitud de ciertos eventos y sus repercusiones en el ser humano. Por su parte, el ensayista y sociólogo argentino Horacio González, señala igualmente que “el lenguaje se revela siempre como una experiencia representativa [...] que actúa siempre con distintos grados

de distanciamiento, olvido o reincorporación de sentidos” (González, 2007, p. 35). En este sentido, González (2007) plantea que el arte es, en efecto, un modo de enmendar las “fallas” de la memoria, la cual es evidentemente limitada frente a la realidad. Sería aquello que *presenta* por medio de diversos objetos, materiales, etc., la memoria de lo ocurrido. Aun así, el autor se cuestiona acerca de la posibilidad de manifestar el horror a nivel visual en casos de violencia extrema, expresando que la representación se cuestiona a sí misma sobre sus facultades cuando yacen al linde de lo irrepresentable, ahí donde se alteran las figuras de lo humano para exhibir lo inhumano.

No obstante, ante aquellos discursos sobre la irrepresentabilidad e indecibilidad de la violencia y el horror, es necesario considerar otros discursos que corren de forma paralela, expresando la necesidad de testimoniar a través de imágenes u obras, a pesar de todas sus dificultades y limitaciones. Georges Didi-Huberman, ha desarrollado esta idea en su libro “*Imágenes pese a todo*” (2004), donde interroga la posibilidad de comprender mejor nuestra historia a partir de 4 fotografías tomadas furtivamente por miembros del Sonderkommando de Auschwitz-Birkenau, en agosto de 1944<sup>7</sup>. Más allá de las imperfecciones técnicas de las imágenes –que aluden ciertamente a las dificultades, peligro y riesgo implicados en su proceso de captura– lo relevante a considerar es el hecho testimonial y el “acercamiento”, aunque sea parcial, que podemos tener ante los acontecimientos. Didi-Huberman enfatiza aquel requerimiento de representar, ya sea mediante imágenes o palabras, *pese a todo*: a pesar del dolor, el desgarró, malestar, intolerancia y la aparente imposibilidad. Tanto palabra e imagen –podríamos añadir obra–, son actos de representación desde la parcialidad y subjetividad, sin pretender abarcar una realidad o “verdad” total, acaso inexistente. En otras palabras, “explicar *pese a todo* lo que

7 En dichas fotos aparecen –entre la falta de nitidez y encuadre– los mecanismos de exterminio en los campos de concentración: la entrada de mujeres desnudas a las cámaras de gas, y también la posterior incineración de los cuerpos.

es imposible explicar *del todo*” (Didi-Huberman, 2004, p. 12)<sup>8</sup>.

En la misma línea, Giorgio Agamben desarrolla estas cuestiones sobre el decir y no decir, o bien, la imposibilidad de decir, y cómo esta última constituiría parte fundamental del testimonio en su calidad de “laguna” o silencio. Para ello, se basa en lo testimoniado por algunos sobrevivientes catalogados como *musulmanes*<sup>9</sup> en Auschwitz, afirmando que:

En oposición al *archivo*, que designa el sistema de relaciones entre lo no dicho y lo dicho, llamamos *testimonio* al sistema de las relaciones entre el dentro y el fuera de la *langue*, entre lo decible y lo no decible en toda lengua; o sea, entre una potencia de decir y su existencia, entre una posibilidad y una imposibilidad de decir (Agamben, 2000, p. 151-152).

Se le otorga así valor al ámbito de lo no dicho, considerado como contingencia. La posibilidad de ser y de no ser (contingencia), serían los factores constitutivos de la subjetivación del sujeto, quien da testimonio. En este sentido, la académica cubana radicada en México Ileana Diéguez, plantea que “aceptar que el horror es irrepresentable y que debemos censurar las representaciones que documentan la barbarie, puede incrementar las políticas de desaparición y borrado de documentos [...] que de ese modo nos hagamos cómplices del silencio” (Diéguez, 2013, p. 46). Considerando esas premisas sobre el decir y expresar el horror, a pesar de sus eventuales dificultades, ¿cómo podría plantearse

8 Este asunto fue fuertemente criticado y debatido por Gerard Wajcman y Élisabeth Pagnoux, quienes cuestionaron la veracidad de estas fotografías, así como su capacidad de manifestar lo real e indecible en torno a Auschwitz, entre otras cosas, argumentos que G. Didi-Huberman rebate en su libro (originalmente llamado *Images malgré tout*, publicado el 2003).

9 El término *musulmán* (*der Muselmann*) se utilizaba en la jerga de Auschwitz para designar a los prisioneros que estaban en sus últimas y más paupérrimas condiciones de vida, considerados como cadáveres vivientes: demacrados, desprovistos ya de fuerza, fe y conciencia.

una cierta estética de la violencia y su consecuente horror a través del arte, sin caer en la literalidad, el periodismo informativo, la estetización fetichista, efectista o voyerista?

En ese aspecto, el arte contemporáneo es, tal vez, una de las pocas instancias para visibilizar los mecanismos y dispositivos de la violencia en su vasto sentido, sin la necesidad de tener que recurrir a imágenes demasiado explícitas, evidentes o en su defecto, censuradas. Ahora, como bien afirma Ileana Diéguez en su libro *Cuerpos sin duelo. Iconografías y teatralidades del dolor* (2013), tampoco podemos pretender ser jueces sobre cómo representar la violencia, o hacerlo de una “mejor” manera en un intento por hacer del dolor una transformación poética.

En relación a ciertas representaciones en torno a hechos de violencia radical, Jacques Rancière ha desarrollado la idea de “imagen intolerable”. Pero ¿cuál sería una imagen intolerable o, más bien, lo intolerable *de* la imagen? ¿Que sea demasiado “real”? O, por el contrario, ¿una “apariencia”, ficción de la realidad? Ante tal disyuntiva, el filósofo francés plantea que lo intolerable, más allá de lo sanguinario y aparentemente efectista, es en realidad aquello que, dada la magnitud de un acontecimiento percibido, sea un sujeto incapaz de testimoniar, allí donde se desvanecen las palabras frente a lo inconmensurable del horror. Y es ahí, donde el poder de la imagen o representación visual juega un rol fundamental, que no se opone a las palabras, sino que las complementa en tanto manifestación de lo sensible, que juega entre lo visible e invisible, lo dicho y no dicho (Rancière, 2010), mirada coincidente con la noción antes comentada de Agamben (2000) acerca del testimonio, entendido también como laguna y/o silencio que trasciende el lenguaje verbal.

Es allí, donde la performance y el conceptualismo han jugado a nivel global, y mayormente latinoamericano, un rol fundamental en el arte de neo-vanguardia y contemporáneo, a la hora de manifestar y poner en obra estas temáticas tan complejas y crudas, como lo es la violencia en su amplio sentido, ya sea racial, sexual, social o de género.

### **Conceptualismos y el uso/rol del cuerpo en las prácticas estéticas latinoamericanas**

El conceptualismo en América Latina, de acuerdo a la curadora e historiadora del arte Mari Carmen Ramírez, parece ser una suerte de continuidad y mixtura entre el muralismo mexicano y la obra objetual de Marcel Duchamp. Por un lado, las pinturas propias de la vanguardia muralista portaban una connotación social de conciencia y protesta, devaluando el soporte de la tela para salir al espacio público y extra-museístico, pues su mayor interés era la comunicación política y el empoderamiento del pueblo. Por el otro lado, el valor del lenguaje y las ideas por sobre la manualidad que instauró Duchamp a través de los *ready-made* (u objetos prefabricados industrialmente), tuvieron fuertes repercusiones en el conceptualismo latinoamericano, donde los artistas buscaban reivindicar y devolver el sentido social a los objetos. Como bien señala Ramírez:

*el ready-made [...] se convierte en un instrumento para la intervención crítica del artista en lo real, una estrategia por la cual los patrones de lectura pueden alterarse [...] se convierte en un vehículo mediante el cual la actividad estética puede integrarse con todos los sistemas de referencia usados en la vida diaria (Ramírez, 2009, en Camnitzer, 2009, p. 199).*

Con el arte objetual, Duchamp introduce la crítica institucional, cuestionando su relevancia a la hora de establecer qué era o no arte. Lo mismo acontecía en el muralismo mexicano, el cual también contenía una mirada anti-institucional, aunque desde una perspectiva distinta: su interés no tenía que ver con abandonar la manualidad y virtuosidad del artista, sino con usar la ciudad como soporte para la propaganda política y la movilización de las masas (obreros y campesinos) durante la revolución agraria. De ahí, que el conceptualismo latinoamericano concibió al arte como parte de la esfera pública, fenómeno abordado previamente —aunque de modo parcial— por el muralismo mexicano.



Otra de las características del conceptualismo tiene que ver con la “desmaterialización” de la obra. Si bien, este concepto se plantea en el *mainstream* extranjero (utilizado por primera vez por la crítica estadounidense Lucy Lippard) como un modo de reduccionismo material y formal, en el caso latinoamericano va más allá de una operación formalista y minimalista para ser un medio de expresión fundamentalmente político. Por otro lado, tenemos al lenguaje, texto e información, así como otros elementos constituyentes del movimiento, compartido con el conceptualismo internacional. Una vez que se tiene la idea, se puede materializar en algo concreto, desde objetos hasta cuerpos, incluyendo

Fig. 1. Artur Barrio, *Situación t/t 1 o bultos sangrientos, intervención y acción, vista panorámica y en detalle, 1970.*



acciones. Muchas veces el o los materiales pasan a ser algo crudo, sucio o incluso burdo y abyecto, tomado de la calle o lugares diversos, privilegiando el carácter teórico en desmedro de la manufactura y técnica.

Asimismo, un elemento esencial al momento de pensar en arte conceptual es el valor otorgado al contexto y situación, sobre todo en América Latina, donde se ha privilegiado más que el hecho de la reducción o desmaterialización física de la obra. Luis Camnitzer señala que “en América Latina los artistas teorizaron menos sobre el arte y más sobre la política, de manera que fue la política la que se fue infiltrando hasta ser arte” (Camnitzer, 2009, p. 53). Tal como menciona Andrea Giunta (2014), lo importante es observar cómo las obras surgen, interfieren y crean determinadas situaciones cuyo significado y comprensión varía de acuerdo al momento, lugar y público donde se desarrolla la obra o acción de corte conceptual.

Ejemplo de ello es el artista brasileño de origen portugués, Artur Barrio<sup>10</sup> (1945, Oporto). Siendo uno de los pioneros del arte conceptual latinoamericano, su obra yace atravesada por un fuerte compromiso político: en 1970, durante uno de los periodos más violentos y cruentos del régimen militar en Brasil, Barrio armó *Situación t/t 1* (fig.1), una instalación donde esparcía frente al Museo de Arte Moderno (MAM) de Río de Janeiro y flotando sobre el agua en Belo Horizonte, numerosos bultos cubiertos de tela blanca, manchados con sangre y fluidos corporales. Dichos bultos ensangrentados, que, supuestamente, contenían carne, uñas, huesos, vísceras, orina, saliva y hasta fecas, estaban armados y amarrados de tal forma que parecían fragmentos de cuerpos humanos. Su estado putrefacto hacía de los bultos la antítesis de la antigua obra de arte digna de belleza, placer y contemplación, evidenciando su carácter abyecto, nauseabundo, efímero y anti-institucional. Este tipo de trabajos que intervenían el espacio público y utilizaban materiales “innobles” o poco tradicionales de origen corporal, fueron desarrollados por Barrio a lo largo de los

10 Artur Barrio obtuvo el Premio Velázquez de las Artes Plásticas el año 2011.

años setenta y parte de los ochenta, con el fin de crear y visibilizar una situación donde las personas pudiesen concientizar la violencia que sufrían en aquel entonces. Para ello, aludió al cuerpo humano, más no de forma literal, sino que tomando ciertas partes para apelar al todo (figura de la sinécdoque), de un modo bastante provocador e inquietante, con ecos a una posible investigación policial.

Por su lado, Ana Mendieta (La Habana, 1948 - Nueva York, 1985) fue una artista cubana que murió a los 37 años de edad de una forma un tanto curiosa, por lo que aún se discute si acaso fue un suicidio o un asesinato perpetrado por su pareja, el escultor Carl André<sup>11</sup>. De cualquier modo, parte de su obra estuvo bastante marcada por el sufrimiento, el dolor y la violencia. Durante los años setenta, Mendieta comenzó a experimentar con su propio cuerpo como objeto de (re)presentación, en el que introdujo la dimensión histórica, sexual y política. Ella realizó variadas performances donde registraba acciones con ciertas alusiones rituales, a veces más místicas, asociados a la naturaleza y la conexión de la mujer con la tierra, mientras que en otras se dejaba ver claramente el aspecto brutal y abyecto de la violencia. Una de sus obras que explota aquel lado es *Violación (rape scene)*, de 1973 (fig.2). Esta performance estaba basada en un lamentable caso real: una estudiante de la Universidad de Iowa había sido violada y asesinada aquel mismo año, un mes antes. El día de su acción, Ana tenía invitados a unos amigos a su departamento en Moffitt Street, quienes al llegar se encuentran con la puerta semi-abierta y la artista de pie, sin ropa de la cintura para abajo, con el tronco sobre una mesa, atada de pies y manos, con las piernas ensangrentadas, al igual que el piso. Esa chocante escena fue su modo de nombrar y poner en obra el tema de la violación femenina, ya lejos de la generalidad y anonimato. Esta vez se refería a una persona concreta, rompiendo el silencio y tabú implicados. Por medio del cuerpo y su dramá-

tica puesta en escena, se buscaba des-ocultar un ámbito de la realidad presente que yacía en penumbras, ahí, cuando ya no es posible de describir con palabras. Tales inquietudes tienen que ver, en cierta forma, con la biografía de la propia artista, quien a los 10 años fue llevada a Estados Unidos en un contexto donde ella era la “otra”, la diferente y exótica, además del entorno machista y clasista que la rodeaba. De allí, que desarrollara su faceta feminista desde la cual producía su arte y denunciaba las injusticias tanto sociales como de género a través de su propio cuerpo como sitio privilegiado para ya no representar, sino que *presentar* el horror; cuestión que hizo hasta el momento de su muerte.

Pasando a un caso mexicano, es necesario señalar el trabajo de Teresa Margolles (Culiacán, 1963), que ha combinado cuerpo, cadáveres y residuos; oscilado entre la morgue, la calle como también museos y galerías. Temas como la muerte,



Fig.2. Ana Mendieta, *Violación (rape scene)*, acción registrada, 1973.

11 Ana Mendieta murió tras caer por la ventana de su apartamento, situado en el piso 34 de Greenwich Village 300 Mercer Street, donde vivía con su marido. Vecinos de ellos testimoniaron que justo antes de su muerte, habían escuchado a la pareja discutiendo violentamente.



Fig.3. Teresa Margolles, *Lengua*, instalación registrada, 2000.

la violencia, al igual que la memoria, el olvido y su anonimato, han ocupado parte fundamental de la obra de esta artista, quien es cofundadora del colectivo de artistas SEMEFO (nombre tomado del Servicio Médico Forense). La utilización de cadáveres comenzó, primeramente, con cuerpos de animales, los cuales manipulaba y presentaba en instalaciones a propósito del tema mortuorio, su condición efímera, tratamientos provisionales y su olvido<sup>12</sup>. Durante los años noventa, sus obras tendían a exhibir los cuerpos en sí, a partir de materiales forenses que denunciaban la violencia sufrida por las víctimas, proliferando conceptos como lo

12 Esta obsesión frente al cuerpo muerto surgió cuando Teresa era muy pequeña y solía ver cadáveres de animales tirados donde vivía, en México. Hasta que un día arrojó una piedra sobre un cadáver de caballo e impactantemente salieron miles de polillas desde su interior.

bizarro, morboso y abyecto. Si bien, la presencia de cadáveres tanto animales como de humanos ha sido una constante en la obra de Teresa, más que exponerlos, se intenta dar cuenta de los procesos que los llevaban a su condición de invisibles o anónimos dentro de la sociedad:

Con la creciente ola de violencia en México, el auge del narcotráfico y la guerra contra el crimen organizado, su producción se perfiló a fotografiar escenas de crimen, hacer moldes con los cadáveres y recolectar desechos, no con el fin de mostrar lo obvio o simple, lo aparente, sino de impregnar espacios determinados con la sustancia de lo muerto (Limon, julio 2016, párr. 5).

Una de sus obras más representativas es *Lengua* (fig.3), del año 2000. Obra que podríamos plantear como un *ready-made* aunque no de un objeto, sino de un cuerpo muerto: la lengua que vemos es parte del cadáver de un joven punk mexicano que fue asesinado en un altercado de periferia; hechos que aparentemente a nadie le importan, a no ser que se esté involucrado y en directa relación con aquellos lugares de indiferencia gubernamental. Dado que la madre del joven no tenía dinero para costear los gastos del ataúd, traslado, etc., Margolles se ofreció a hacerlo ella misma a cambio de un fragmento del cadáver: un trozo de lengua que incluía un *piercing*, la cual se constituyó como obra. Dicha lengua terminó por exponerse en salas museísticas con el objetivo de reivindicar nuestro nexo con la memoria, visibilizar ciertas situaciones de muerte trágica, su transitoriedad, olvido y posterior desvanecimiento. A partir de obras como *Lengua*, es que presenciamos la carne muerta, aunque sin el cuerpo completo, lo que es casi más estremecedor. Sin embargo, a través de ese pequeño fragmento, se alude a un cuerpo que no sólo es el de aquel joven fallecido, sino también, el de un contexto mayor en que la muerte está íntimamente relacionada con la violencia —causada por el narcotráfico o por el gobierno—, habiéndose naturalizado en la vida cotidiana, como ocurre dentro de México.

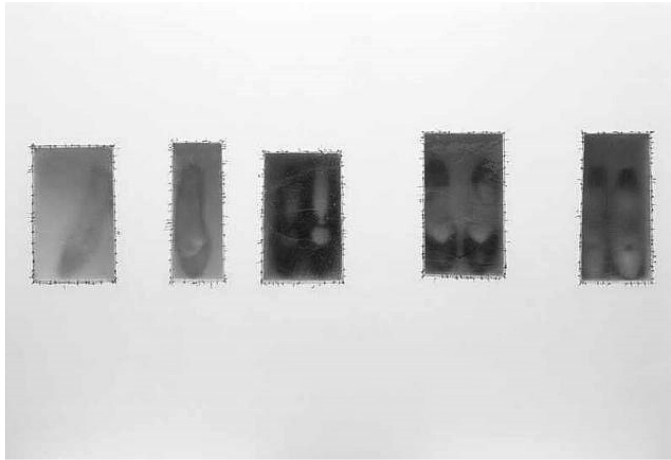
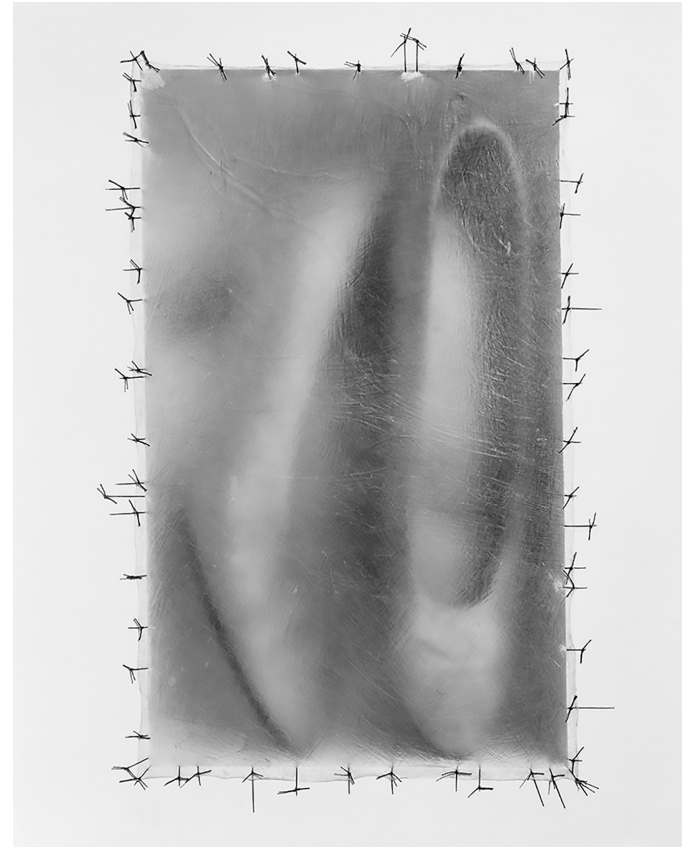


Fig. 4. Doris Salcedo, *Atrabiliarios*, instalación, vista parcial y en detalle, 1992.

En Colombia, por su parte, tenemos a la reconocida artista Doris Salcedo (Bogotá, 1958)<sup>13</sup>, creadora de numerosas esculturas e instalaciones (algunas *site specific*) que apelan a la violencia, la memoria y su consecuente dolor cotidiano en Colombia. Su obra es una manera de dar voz a aquellas personas que son reprimidas, silenciadas y dominadas por el miedo en la sociedad colombiana. Es por eso, que la obra de Salcedo alude a una experiencia compartida de pérdida ante duelos nunca efectuados, que han quedado como una herida abierta para los familiares de las víctimas. A principios de los noventa, la artista realizó una investigación en Colombia que duró aproximadamente 3 años en base a los efectos prolongados por muertes violentas. Ahí, pudo percibirse de que las víctimas mujeres eran tratadas con especial crueldad respecto a los hombres, y que los zapatos eran a menudo usados para identificar restos de cuerpos, en el contexto de los desaparecidos. *Atrabiliarios* (fig.4), realizada entre 1990 y 1992, es una obra que se ha expuesto en diversas ocasiones donde los zapatos utilizados –principalmente por



mujeres desaparecidas– fueron expuestos dentro de nichos e incrustados a la pared del espacio expositivo, cubiertos por una capa de fibra animal que iba fijada a la pared por medio de costuras con hilo quirúrgico. Cada zapato, símbolo de su anterior usuario, fue donado a la artista por las familias de las víctimas. Es así, que por medio de obras como *Atrabiliarios*, entre otras donde expone pertenencias de gente desaparecida, Doris Salcedo evoca la ausencia de sus cuerpos no con el fin de retratarlos, sino más bien, de colaborar con los sobrevivientes que se encuentran sumidos en la incertidumbre, el anhelo, el luto y dolor no resueltos. En palabras de Doris:

En el momento en que el espectador da a la obra un momento de contemplación silenciosa, en ese momento, solamente en ese momento, ocurre la relación afectiva... El arte tiene un poder enorme: el poder de devolver al dominio de la vida, al dominio de la humanidad, la vida que ha sido profanada (Valcárcel, 2015, p. 13).

13 El 5 de mayo de 2010, Doris Salcedo ganó el premio Velásquez de las Artes que otorga el Ministerio de Cultura de España, otorgado por primera vez a una mujer; el 2014, obtuvo el Premio de Arte de Hiroshima, que se entrega a quienes han contribuido desde el arte, a construir paz; y el 2015, obtuvo el premio del centro de Escultura de Nasher (*Nasher prize*), creado ese mismo año.

Por último, quisiera referirme en el ámbito chileno al destacado artista Alfredo Jaar<sup>14</sup> (Santiago de Chile, 1956). Antes de irse a vivir a E.E.U.U en 1982, Jaar alcanzó a realizar dos obras/proyectos en Chile: *Estudios sobre la felicidad* (1979-1981) y *Antes de partir* (1981). En ambos casos se trataba de intervenciones en el espacio público, donde se anticipaba su trabajo posterior relacionado con el contexto social y la mirada crítica sobre la violencia humana en su amplio espectro. Jaar, habiéndose formado como arquitecto y cineasta, se mueve sin preferencia por espacios públicos y privados

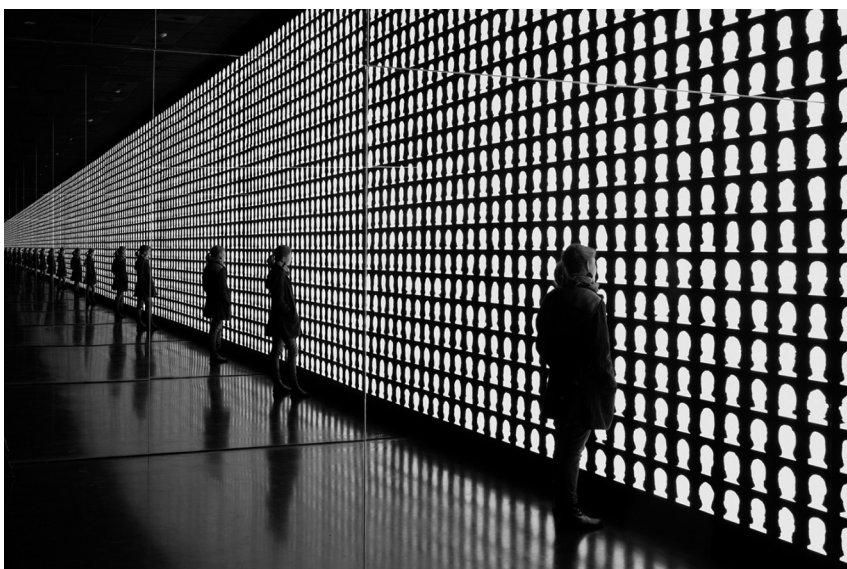


Fig.5. Alfredo Jaar. *La geometría de la conciencia*, Instalación permanente en Museo de la Memoria y los Derechos Humanos, Santiago de Chile, creado en 2010.

(museales/galerísticos) con tal de poder trabajar de distintas maneras con los problemas humanos.

Es allí, donde aparece la violencia como una problemática que marca gran parte de su producción artística. Una de sus obras es *La geometría de la conciencia* (fig.5), realizada por encargo el año 2010 para el Museo de la Memoria y los Derechos Humanos de Santiago, Chile. Esta obra,

14 Alfredo Jaar obtuvo el Premio Nacional de Artes Plásticas de Chile en el año 2013. Vive y trabaja principalmente en Nueva York, aunque viaja constantemente a diversas partes del mundo para exponer y realizar sus proyectos.

llamada también *El memorial de los desaparecidos*, se encuentra en el subsuelo del museo, fuera del edificio. Se ingresa bajando una escalera, para luego pasar a una sala completamente hermética: no entra luz ni sonido. Una vez ingresado allí, no se puede salir sino hasta que se abren otra vez las puertas automáticas, después de aproximadamente 3 minutos. Al inicio, sólo hay oscuridad y silencio por alrededor de un minuto, el cual se hace larguísimo ante el encierro y la incertidumbre. De pronto, se iluminan múltiples siluetas de cabezas que hacen referencia a los detenidos desaparecidos durante la Dictadura Militar. No vemos rostros, solamente contornos: no hay imágenes que mirar sino más bien presencias que convocar, como diría Didi-Huberman. El artista expone a personas, pero sin cara ni cuerpo; son prácticamente irreconocibles. Es un traer a la presencia a sujetos que ya no están, pero que metafórica y literalmente, brillan en la oscuridad. Luego la luz se vuelve a apagar hasta que se abren al fin las puertas para poder regresar al mundo exterior.

En este sentido la obra, más que apuntar a la contemplación busca reproducir una experiencia, análoga –en parte– a la que sufrieron algunos detenidos durante la Dictadura de Augusto Pinochet, quienes eran encerrados, cubriéndoseles los ojos y aislándolos de toda comunicación y sonido. Ante aquella violencia física y psicológica, Jaar genera esta instancia de empatía, la cual puede resultar bastante chocante y claustrofóbica, aún tratándose de una obra. No obstante, el espejo dispuesto a los costados de la sala genera, en cambio, una sensación de infinito dentro de ese reducido lugar donde yace la instalación. Se pierden así los límites espaciales tras encender y apagar las siluetas iluminadas que se repiten y expanden interminablemente junto a los cuerpos reflejados de los visitantes. El espejo actúa como un efecto de inmensidad, frente al cual la noción de lo tremendo se hace latente al no poder abarcar la magnitud de lo presenciado, a nivel visual pero también simbólico. En oposición a la oscuridad absoluta que nos abrumba por unos minutos, surge de súbito la luz mediante las pequeñas siluetas que se replican desafiando los marcos de la arquitectura y de nuestros sentidos.

### Reflexiones finales

Por medio de los artistas comentados a lo largo de este artículo, se ha intentado establecer una suerte de panorama en base a algunas prácticas conceptualistas en América Latina, cuyo rasgo en común es considerar al cuerpo (propio o ajeno; parcial o total; real o representacional) como “sitio” privilegiado para visibilizar y problematizar la violencia en sus distintos ámbitos. Para ello, se alude a Artur Barrio y Ana Mendieta cuyas obras se enmarcan en los años setenta, cuando el conceptualismo era un movimiento relativamente reciente. A diferencia de Doris Salcedo, Teresa Margolles y Alfredo Jaar, quienes poseen una obra más actual en términos cronológicos, aunque hayan comenzado sus experimentaciones entre los ochenta y noventa. Aun así, este abordaje de artistas de diferentes épocas y países latinoamericanos tiene por objetivo el evidenciar cómo el arte en diversos lugares del continente ha sido consciente y proactivo respecto a la violencia, aplicada a través de violaciones, torturas, desapariciones y homicidios.

La reflexión sobre los espacios expositivos, materiales, lenguajes, técnicas y el público receptor, han sido aspectos fundamentales a la hora de crear, no pensando en una obra de arte digna de contemplación, admiración y su eventual adquisición. Al contrario, el principal interés de estos artistas ha sido conectar y remecer al espectador, al transeúnte y a todo aquel que pudiese sentirse identificado con sus propuestas, desde una perspectiva de denuncia, protesta, así como de visibilización, ante lo no del todo visible o decible; así como también, silenciado, ocultado, denegado e incluso aparentemente olvidado. En este sentido, el aspecto sociopolítico es una de las principales características del conceptualismo latinoamericano que, como bien expresa Camnitzer, es un modo de concientización frente al problema de la distribución del poder en naciones donde ha habido dictaduras militares como también violencia infiltrada en el orden cotidiano. Lo anterior aplicado ante personas que quedan muchas veces en el anonimato, como es posible apreciar en la obra de Teresa Margolles. La necropolítica, o política de la muerte, se aplica en estos casos donde el

dejar vivir reemplaza al permitir morir; la muerte se naturaliza y pasa a formar parte de la vida diaria, sin que si quiera el gobierno la excluya de sus medidas.

Por otra parte, están los regímenes militares y sus secuelas aún en la actualidad. Ejemplo de ello son las obras de Artur Barrio y Alfredo Jaar. El trauma e impotencia a nivel social es trabajado de manera más brutal, abyecta y radical en los bultos ensangrentados de Barrio, mientras que en las siluetas iluminadas y expandidas al infinito de Jaar, observamos un tratamiento más “sutil”, pulcro, minimalista y acaso poético (aunque la sensación de encierro, silencio y oscuridad absolutas en *La geometría de la conciencia* no son menos fuertes que los bultos ensangrentados y tirados por doquier en la vía pública, de Barrio. En cuanto a las obras objetuales como *Atrabiliarios* de Doris Salcedo, también podríamos interpretarlas como un gesto metafórico respecto a la desaparición. Sin embargo, la mirada crítica y política continúa presente mediante las pertenencias en desuso que remiten al cuerpo, sin necesidad de exponerlo.

En cualquier caso, es complejo y quizá inadecuado determinar cómo trabajar de una forma “óptima” la estética de la violencia, del horror y/o lo extremo, ya que no hay modo ni medio agradable para evocarla, pues porta un contenido siempre duro y desgarrador. Tal vez haya estrategias más sugerentes y por tanto sutiles, como las de Jaar y Salcedo, donde no vemos explícitamente cadáveres, aunque estén referidos igualmente. A diferencia de *Violación* de Mendieta, *Lengua* de Margolles o los *bultos* de Barrio, sin duda más directos y chocantes en primera instancia. No obstante, el arte conceptual ha dado pie para que todas estas expresiones puedan considerarse dentro de la praxis artística contemporánea, bajo el alero del discurso y visión política que subyace en ellos. No se trata de exponer lo tremendo, asqueroso o intolerable simplemente por transgredir, sino, más bien, por generar una empatía y conciencia social; contribuir con esa necesidad de memoria, reflexión y de dar un espacio a la muerte, así como al dolor, aunque no sea el propio. Es una cuestión que implica el qué crear, cómo y para quiénes. Puede ser en el espacio público o al interior de museos y galerías; formato grande o pequeño; con objetos, imágenes o

cuerpos. Algunos artistas defenderán la calle, otros lo relacional, o lo “poético” por sobre lo explícito. Lo que interesa es detenerse ante un fenómeno que atraviesa las décadas y generaciones, para continuar siendo problemática de representación: la violencia, su frustración y dolor, muchas veces devenida en muerte y no necesariamente con cuerpos para poder velar y sepultar.

De ese modo, el arte contemporáneo está constituido en gran medida por las prácticas conceptualistas –herederas de Duchamp e iniciadas como movimiento en los sesenta– para seguir con plena vigencia en la actualidad, a nivel regional y global, pues sería ingenuo pensar que el aspecto crítico, político y activista del arte conceptual es sólo patrimonio del arte latinoamericano. Tal vez sea cierto que el término “arte latinoamericano” pierda cierta vigencia en estos tiempos de globalización y pseudo mundialización de la cultura y la información. El mismo tema de la violencia es visible en obras de diversos artistas por todo el mundo –recordemos que en el campo de Auschwitz aconteció una de las mayores masacres de la historia de la humanidad, sin contar la bomba de Hiroshima y otras catástrofes–. No obstante, el objetivo de este artículo es discutir y poner en relación el estatuto político de las obras de artistas de origen latinoamericano, sin extenderse demasiado en ninguna en particular, pese a que todos los artistas abordados poseen un corpus de obra digno de análisis y lecturas. Lo mismo con otros artistas no incluidos en esta oportunidad, a saber, Graciela Sacco, Cristina Piffer, Tania Bruquera, Regina José Galindo, Francisco Papas Fritas, entre muchos otros que podríamos enumerar e interpretar en extenso. Mas bien, la selección realizada es una base para plantear un panorama general que ha marcado la producción artística de corte conceptual en nuestro continente estas últimas 4 décadas, donde se reiteran ciertas cuestiones a modo de retórica, como bien escribe Glusberg, pero ahora expandido al contexto del arte contemporáneo.

Podemos agregar que el intento de des-ocultamiento frente a las zonas de oscuridad u opacidad del presente, es parte esencial de estas propuestas siempre al límite de sus posibilidades represen-

tacionales, que es también constitutivo al arte contemporáneo en tanto instancia de reflexión, crítica, y de poner en relación/tensión elementos que antes no lo eran, más allá de lo formal o académicamente “artístico”. Es así, como el rol del arte político consiste en funcionar como tribuna para mostrar aquello que no circula habitual ni abiertamente, como bien expresaba Ileana Diéguez en un seminario<sup>15</sup>. Asimismo, el artista es entendido como colaborador, tejedor de ilusiones y acompañante en procesos de muerte, duelo y dolor, tanto individuales como colectivos.

Por último, es posible constatar que, aun sabiendo las eventuales dificultades para representar la violencia, y recordando una vez más a Didi-Huberman (2004), es importante no dejar de cuestionarse su posibilidad en el campo de lo visual y el arte en general, a pesar de todo lo que ello implique, cual restitución simbólica ante la imposibilidad de devolver el tiempo y evitar los daños ejercidos.

## Referencias

- Agamben, G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo (Homo Sacer III)*. Cuspinera. España: Pre-textos.
- Burucúa, J. & Kwiatkowski, N. (2014). *Cómo sucedieron estas cosas. Representar masacres y genocidios*. Argentina: Katz.
- Camnitzer, L. (2009). *Didáctica de la liberación: arte conceptualista latinoamericano*. Murcia: Cendeac.
- Danto, A. (1999). *Después del fin del arte*. España: Paidós.
- Didi-Huberman, G. (2004). *Imágenes pese a todo*. España: Paidós.
- Diéguez, I. (2013). *Cuerpos sin duelo. Iconografías y teatralidades del dolor*. Córdoba: DocumentA/Escénica.
- Giunta, A. (2014). *¿Cuándo empieza el arte contemporáneo?* Recuperado de: [www.arteba.org/dixit2014/Libro-Dixit-2014.pdf](http://www.arteba.org/dixit2014/Libro-Dixit-2014.pdf)
- Glusberg, J. (1978). *Retórica del Arte Latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Visión.

15 Ileana dictó en mayo del 2017 un seminario intensivo dentro del doctorado en filosofía mención Estética y Teoría del Arte de la Universidad de Chile, titulado “Poéticas del dolor: hacer del trabajo de muerte, un trabajo de mirada”.

- González, H. (2007). La materia iconoclasta de la memoria. En: S. Lorenzano y R. Buchenhorst (eds.). *Políticas de la memoria. Tensiones en la palabra y la imagen* (pp. 27-43). Buenos Aires: Gorla; México: Universidad del Claustro de Sor Juana.
- Hontoria, J. (2011). *El compromiso real de Artur Barrio*. Recuperado de: <http://www.elcultural.com/noticias/arte/El-compromiso-real-de-Artur-Barrio/1621>
- Limon, E. (2016). *Margolles, la artista que utilizó cadáveres para retratar la carne muerta*. Recuperado de: <https://culturacolectiva.com/arte/teresa-margolles-cadaveres-para-retratar-carne-muerta/>
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. España: Melusina.
- Mosquera, G. (2006). *Copiar el Edén. Arte reciente en Chile*. Santiago de Chile: Puro Chile.
- Oliveras, E. (ed.) (2013). *Estéticas de lo extremo. Nuevos paradigmas en el arte contemporáneo y sus manifestaciones latinoamericanas*. Buenos Aires: Emecé.
- Rancière, J. (2010). *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial.
- Richard, N. (2014). *Diálogos latinoamericanos en las fronteras del arte*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.
- Lara, C., Machuca, G. & Rojas, S. (2008). *Chile Arte extremo: nuevas tendencias en el cambio de siglo*. Santiago, Chile. Recuperado de [http://www.escaner.cl/especiales/chile\\_arte\\_extremo.pdf](http://www.escaner.cl/especiales/chile_arte_extremo.pdf)
- Valcárcel, M. (2015). *Doris Salcedo: el arte como cicatriz*. Recuperado de: <http://www.alejandradeargos.com/index.php/es/completas/8-arte/406-doris-salcedo-el-arte-como-cicatriz>



# CUERPOS: DE LA DESAPARICIÓN A LA MEMORIA

## BODIES: FROM DISAPPEARANCE TO THE MEMORY

JUAN PABLO SÁNCHEZ SEPÚLVEDA<sup>1</sup>

### Resumen

La desaparición fue un acto característico de las dictaduras Latinoamericanas durante la década de 1970. En ellas, el cuerpo se transformó en un espacio donde se llevaba a cabo la represión política. Por dicho motivo, el siguiente trabajo busca discutir sobre el rol que tiene el cuerpo ante la desaparición forzada y la edificación de monumentos rememorativos. A su vez, se examina la relación que existe entre monumento y cuerpo a partir de la representación y cómo ésta afecta la construcción de la memoria de un país. Para llevar a cabo dicha tarea, se describirá brevemente la noción de cuerpo. A partir de allí, se desarrollarán los conceptos de monumento y desaparición. En cada uno de ellos se verá la relación que hay con el cuerpo de los detenidos desaparecidos en la dictadura chilena. Finalmente, este trabajo concluye que los monumentos son un dispositivo que permite la prolongación del sentido tras el cuerpo. Son la resistencia estético-política de la dictadura que se lleva a cabo en nuestros días. También se concluye que el cuerpo y la desaparición se relacionan en una *inclusión exclusiva* (Agamben, 1998), donde disputan su sobrevivencia y la exclusión del otro para realizarse.

### Palabras claves

*Cuerpos – desaparición – monumento –  
representación – memoria*

### Abstract

Disappearance was a distinctive act of Latin American dictatorships during the 1970s. Through them, the body became a space where political repression was executed. For this reason, the following essay intends to search for the role that the body represents in enforced disappearance and the building of memorials. Likewise, it seeks to understand the connection between body and memorial through the representation, and how this affects in building the memory of a nation. In order to conduct the previous statements, the notion of body will be briefly described. From this, the concepts of memorial and disappearance will be developed. In each of these concepts, the existing connection with the body of the “detained-disappeared” during the Chilean dictatorship will be identified. Finally, this essay concludes that memorials are a device that allows the extension of the meaning behind the body; they are the aesthetic-political resistance to the dictatorship which takes place in our times. It is also concluded that both body and disappearance are related in an *exclusive inclusion* (Agamben, 1998), where survival of the one and exclusion of

---

<sup>1</sup> Lic. en Ciencias Políticas, Universidad Diego Portales. Estudiante del Magister en Comunicación política, Instituto de la Comunicación e Imagen, Universidad de Chile. e-mail: sanchezsepulvedajp@gmail.com

the other is disputed between them in order to be fulfilled.

### Keywords

*Bodies – disappearance – memorial – representation  
– memory*

Fecha de recepción: 31 de diciembre del 2017

Fecha de aprobación: 04 de mayo del 2018

### Introducción: de guerras y dictaduras sobre la vida del cuerpo

Entre 1914 y 1945, se produjeron dos conflictos armados que marcaron el siglo XX: la Primera Guerra Mundial (1914-1918) y la Segunda Guerra Mundial (1939-1945). En ellas, existieron y ocurrieron hechos tales como la creación de campos de concentración, torturas, exterminios y desapariciones. En esta última, tanto el nazismo como el fascismo hicieron de la vida el lugar en donde se jugaba la soberanía. La vida fue la topología en donde se desarrolló el poder (Agamben, 1998).

Una vez finalizada la Segunda Guerra Mundial se desarrollaron los Tribunales de Guerra de Nuremberg y Tokio, donde se juzgó y procesó por crímenes de guerra a militares del régimen nazi y del ejército japonés. Esto dio paso a la conformación del *Derecho Internacional* (Dondé Matute, 2015) y a lo que años más tarde se conocería como el *Tribunal Penal Internacional*. Allí, los crímenes de lesa humanidad fueron separados de los crímenes de guerra, es decir, se dio paso a un código que normaba ya no sólo los períodos de guerra, sino que también los períodos de paz donde un Estado atacaba a otro, a una población o pueblo específico (Villalpando, 2009). En consecuencia, se pudo establecer que, bajo ciertos contextos, el Estado es la guerra, ya que se apropia de su base constitutiva y la subyuga, a saber: la comunidad (Victoriano, 2010).

Durante las décadas de 1960 y 1970, ya estando instalados en plena guerra fría, América Latina vivió un periodo en donde el caudillismo, la militarización, los cambios constantes en las Constituciones y los

golpes de Estado se transformaron en la expresión característica de la región, lo cual cimentó el desarrollo de gobiernos autoritarios en distintos países del continente (Bolivia, 1971; Chile y Uruguay, 1973; Argentina, 1976) (Arratia, 2010; Victoriano, 2010), donde el uso de la violencia por parte de los Estados, replicando lo ocurrido en Europa décadas atrás, era un acto de dominación fundamental (Figueroa, 2001).

Tanto en Europa como en América Latina, la violencia que se llevó a cabo por parte de los regímenes se manifestó a través de represión, asesinatos, torturas, desapariciones y exilios. Cada una de estas acciones tenían como foco principal eliminar a partidos políticos o cualquier cuerpo social que estuviera en contra del régimen que se estaba imponiendo (Arratia, 2010). En ambos contextos, lo biopolítico se hizo presente. Se pudo observar cómo eran “tratados los grupos y los individuos, bajo qué principios y en nombre de qué moral, implicando qué tipo de desigualdades y no reconocimientos” (Fassin, 2010, p. 45) existían y se hacían efectivos. De esta manera, se podría argumentar que el nazismo, el fascismo y las dictaduras latinoamericanas llevaron a cabo “un gobierno de la vida a partir de la vida misma” (Muhle, 2010, p. 399).

En cuanto a Chile, el 11 de septiembre de 1973, las Fuerzas Armadas y Carabineros llevaron a cabo un Golpe de Estado que, por un lado, acabó con el gobierno del Presidente Salvador Allende y, por otra parte, dio paso a una dictadura que gobernó durante los próximos diecisiete años. Al igual que en otros lugares de Latinoamérica, la violencia se convirtió en un eslabón difícil de sobrellevar. El terror fue utilizado para mantener el orden y cualquier acto de movilización contraria al régimen era anulado por medio de la fuerza (Moulian, 1995), lo que, a su vez, impidió la restauración de las tradiciones democráticas del país (Smith, 2004).

En tales hechos, como se señaló anteriormente, se observa cómo la vida pasa a ser el lugar, el espacio, el perímetro donde se despliega la decisión soberana (Agamben, 1998) y se ejerce el poder directamente sobre la *nuda vida*, una vida que se encuentra despojada de resguardo legal, desnuda ante la acción de otro(s).

Ante la fragilidad y futilidad vividos en dichos contextos sociopolíticos, surgieron monumentos y memoriales que se convirtieron en un recordatorio para que las futuras generaciones no cometieran los mismos errores, es decir, son vistos como dispositivos de educación y cultura sobre lo que debe ser recordado (Montestruque, 2015). Esto se debe al valor triádico que poseen los monumentos y los memoriales, los cuales se sustentan en base a: lo artístico, lo histórico y lo conmemorativo intencionado (Pardo, 2014). Como ejemplo de esto podemos nombrar:

- Monumento del Holocausto (Berlín, Alemania)
- Memorial Andén 17 (Berlín, Alemania)
- Memorial en recordación de los detenidos desaparecidos (Montevideo, Uruguay)
- Monumento a las Víctimas del Terrorismo de Estado (Buenos Aires, Argentina)
- Villa Grimaldi (Peñalolén, Chile)
- Museo de la Memoria (Quinta Normal, Chile)
- Monumento “Un lugar para la memoria” (Paine, Chile)
- Monumento a los detenidos desaparecidos (Punta Arenas, Chile)

Se puede ver que las formas o los mecanismos que se llevaron a cabo para recordar lo ocurrido son variados. Esto se debe a que tanto las placas, monumentos, museos, así como los mismos sitios en donde ocurrieron las torturas y asesinatos, son utilizados como un dispositivo que permite que se mezclen y plasmen las memorias y los conflictos asociados a ella (Schindel, 2009). Cada una de estas obras artísticas y/o arquitectónicas son utilizadas por el Estado como medio, y el espacio público es dispuesto como soporte para construir una memoria que en otro momento resultó incómoda e inestable, y que ahora, a partir de ellas, se comienza a asimilar, a comprender y a soportar (Brodsky Zimmermann, 2012).

Si bien, en Europa se llevaron a cabo cruentos actos contra la humanidad y los Campos de concen-

tración son casi un símbolo de ese periodo, en América Latina, las dictaduras se caracterizaron, entre otras cosas, por hacer desaparecer a los opositores. Estos actos generaron que las familias de los y las desaparecidos junto con algunas instituciones, buscaran apoyo internacional. Dichas exigencias provocaron que se discutiera sobre la creación de un instrumento internacional sobre desapariciones forzadas (Tayler, 2001, citado en Sferazza, 2015).

De acuerdo a lo anterior, este trabajo tendrá por objetivo estudiar el rol que tiene el cuerpo ante la desaparición forzada y la edificación de monumentos conmemorativos. A su vez, se busca comprender la relación que existe entre monumento y cuerpo, y cómo esta afecta la construcción de la memoria de un país.

Para ello, se desarrollarán los conceptos de cuerpo, monumento, memoria, representación y desaparición forzada. En primer lugar, se trazarán brevemente la historia y la importancia que ha tenido el cuerpo en el último siglo. Luego de establecer como base analítica la noción de cuerpo, se desarrollarán los conceptos de monumento y desaparición. Ambos, permitirán pensar el cuerpo desde su significación. Finalmente, se establecerá cuál es la importancia que, hoy en día, tienen los monumentos en relación a los cuerpos que fueron desaparecidos en dictadura.

### **Cuerpos que significan: desaparición y memoria.**

#### ***Cuerpo (s): el sentido tras la carne***

El cuerpo se convirtió en un concepto importante para las Ciencias Sociales debido a que empezó a posicionarse como objeto de estudio en distintas disciplinas. Desde ahí, comenzó a ser pensado, puesto en duda respecto a lo que era, su rol en la sociedad y su desarrollo (McDowell, 1999, citado en Tenorio, 2016, p. 19).

Uno de los más importantes pensadores del siglo XX fue Michel Foucault. De hecho, no fue hasta él, que la noción de biopolítica comenzó a ser tratada en las Ciencias Sociales como una herramienta de análisis o un dispositivo hermenéutico para estudiar la realidad social (Rojas Lasch, 2010).

En el capítulo “Derecho de muerte y poder sobre la vida” de la *Historia de la de la sexualidad: la voluntad de saber*, Foucault (2007) identifica una nueva forma de poder que se diferencia del poder soberano, a saber, el *biopoder*. Este posee dos maneras de ser ejercido: mediante la *anatomopolítica del cuerpo humano*, que refiere al disciplinamiento del cuerpo entendido como máquina; y mediante la *biopolítica de la población*, la cual refiere a las intervenciones que se realizan sobre la misma para controlarla, entendida esta como un cuerpo-especie (Foucault, 2007). De este modo, podríamos decir que la biopolítica corresponde a una serie de estrategias específicas de control que se llevan a cabo al interior del biopoder (Mayrhofer & Cuevas, 2010).

En la teoría social, el cuerpo se concibe como un área en la que se relacionan fuerzas activas y reactivas, y que se encuentra totalmente dispuesto a la *voluntad de poder* y a la *voluntad de saber*. Por ende, este no se constituye como un mero hecho biológico, más bien, corresponde a un espacio donde confluyen acciones, deseos y las fuerzas que conforman la vida como tal (Turner, 1989). De este modo, es posible señalar que es *en* el cuerpo donde comienza y termina la política, donde se funda y se da se forma al sentido (Nancy, 2003). Así, el cuerpo es y *está* conformado por significaciones que se organizan en un mismo espacio. Es tras él donde se halla la política y se encuentra su principal atributo: su conflictividad trágica e impermanente, la lucha en su interior y su exterior. Es *en* el cuerpo donde se juega la política, puesto que allí se inscriben las relaciones de poder que dieron forma a sus historias y sus luchas, es *en* él donde se correlacionan de manera dinámica los discursos, los deseos y las acciones (Grandinetti, 2011; Urdaneta, 2013).

Lo dicho anteriormente puede ayudar a comprender con mayor facilidad el interés que tiene el cuerpo para las dictaduras, los gobiernos o cualquier otra institución que se relaciona con la política. Es él quien se transforma en la base de todo, es el objeto y el sujeto. Es aquello que se persigue, lo que se quiere dominar y lo que se quiere liberar. Juega en todos los planos. En cada uno, traza una línea esencial que se contrapone a otros. Si lo controlas y disciplinas, terminas administrando el fundamento

de la política. Por consiguiente, el cuerpo nunca se agota, nunca termina de constituirse. El *cuerpo significativa* no cesa su construcción, “(...) es por él, y en él, por lo que hay significación (...)” (Nancy, 2003, p. 50).

Si es por él que hay sentido, se hace menester su negación, su invisibilidad. Si él está, también está todo lo que significa. Si él está, quiere decir que también se encuentra encarnado todo lo que simboliza. Por consiguiente, su desaparición permite la anulación del sentido que representa.

### La desaparición como negación del cuerpo

Desaparecer significa “quitar de la vista” y proviene de las raíces latina *des* (negación), *ad* (hacia), *parere* (aparecer) y el sufijo *-ecer* (indica una acción que comienza o que se realiza). Dicho de otro modo, *desaparecer* puede entenderse como el acto o el proceso que niega la aparición o visibilidad de algo.

Ahora bien, ¿qué sucede cuando lo que se hace desaparecer, o lo que se busca hacer desaparecer, es una persona? En Latinoamérica, la desaparición como acto de represión política fue utilizada por primera vez en Guatemala, en 1962. Asentada sobre la base del terror, se utilizó como medio para deshacerse de litigantes y opositores, eliminando evidencias y cualquier información sobre el paradero de las personas. Posteriormente, esa práctica extendió a otros países de la región (El Salvador, Honduras, Haití, Bolivia, Chile, etc.). Por ello, en la siguiente década la comunidad internacional comenzó a ver este acto de manera independiente y en relación a otros tipos de violación a los Derechos Humanos, por lo que se buscó tipificar como delito la *desaparición forzada* para impedir su desarrollo (Brijalbo y Londoño, 2004; Alflen da Silva, 2009; Pelayo, 2012; Palma, 2016).

De acuerdo al artículo número 2 de la *Convención Internacional para la protección de todas las personas contra las desapariciones forzadas*, dicho acto se define como:

el arresto, la detención, el secuestro o cualquier otra forma de privación de libertad que sean obra de agentes del Estado o por personas

o grupos de personas que actúan con la autorización, el apoyo o la aquiescencia del Estado, seguida de la negativa a reconocer dicha privación de libertad o del ocultamiento de la suerte o el paradero de la persona desaparecida, sustrayéndola a la protección de la ley (Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, 2006).

Siguiendo a Sferrazza (2015), se pueden identificar tres rasgos esenciales en la definición anterior: “1) la privación de libertad; 2) la denegación de información; y 3) el sujeto activo” (p. 164). Ante esto cabe preguntarse ¿es un mero acto de negar el paradero de las personas? Las características que indica el autor denotan que los sujetos que han sido secuestrados/desaparecidos, se encuentra fuera del amparo de la ley, y por ello, desprovistos de un orden jurídico-político que los defienda del poder que actúa sobre la vida, sobre un cuerpo que ha sido inmunizado, que se ha encarnado como un *otro* a silenciar, a eliminar, a negar su *apparatio*<sup>2</sup> (Agamben, 1998; Esposito, 2005). Por lo tanto, la desaparición va más allá de solo negar el paradero o la información respectiva, sino que está ligado a la significación que dicho cuerpo desaparecido tiene, a la dialéctica entre memoria y olvido, y a la destrucción del orden simbólico del cual el cuerpo yace como el significante principal (Palma, 2016).

Cabe entonces preguntarse por la motivación y el significado que tiene el silenciar esas vidas. Podemos afirmar, que el objetivo de la desaparición forzada puede comprenderse a partir de una doble consecuencias de dicho acto, a saber:

- “No dejar evidencias públicas del terror. No hay testimonios que la historia pueda utilizar, ni que puedan ser usados internacionalmente en contra del régimen. Se intenta preservar la imagen externa.
- Evitar que los muertos se conviertan en símbolos sociales y políticos.
- Evitar los funerales, que podrían constituirse

en actos de toma de conciencia social, de repulsa o de resistencia.

- Provocar confusión entre los familiares impidiendo que puedan reclamar a las personas detenidas. Al no estar oficialmente detenidas quedan en esta situación por tiempo indefinido, facilitando que se hagan interrogatorios prolongados y tortura.
- Crear una impresión de indefensión y, consecuentemente, un clima de miedo que frene la respuesta de la comunidad y de otros posibles activistas políticos” (Durán et al., 1998, citado en Cáceres, 2011, p. 36).

Se puede observar que la desaparición actúa en dos niveles: por una parte, sobre el cuerpo mismo y la vulneración que recibió; y por otro, sobre los lazos sociales que conforma. En este sentido, la desaparición niega la visibilidad de lo que el cuerpo significa y articula, tanto para el desaparecido, su familia y el resto de la sociedad. Esto, porque “es en el sujeto y en su propio cuerpo el lugar en donde se asienta y se debate el problema de la dominación y del poder” (Vega Martínez, 1997, citado en Lampsona, 2013, p. 5-6).

### **Conflicto y resistencia: ante la necesidad de la exclusión**

La relación entre el cuerpo y su desaparición, no puede ser descrita sólo en términos de antagonismo. Más bien, su correspondencia debe ser entendida como una *exclusión por asociación*, o como lo diría Agamben (1998), una *inclusión exclusiva*. Esto quiere decir que ambas se necesitan. Sin embargo, esa necesidad refiere a su mutua extinción, a la eliminación del otro. Dicho de otro modo, cuando cuerpo y desaparición se encuentran o se asocian, deben, cada uno por su lado, encargarse de excluir o eliminar al otro.

Pongámoslo de la siguiente manera: 1) la desaparición necesita de un objeto u objetivo a desaparecer; 2) en el caso de las dictaduras latinoamericanas, la desaparición se efectuaba sobre los opositores del régimen; 3) desaparecer el cuerpo no es lo único,

2 Acción y efecto de poner a la vista.

como se señaló anteriormente, sino que se busca hacer desaparecer el sentido. Por otra parte, 1) se asume que el cuerpo tiene un sentido y que es allí donde radica su importancia; 2) la significación de los cuerpos es la que se opone al régimen; 3) el cuerpo y su significación no deben desaparecer para así mantener la resistencia ante la opresión de la dictadura.

Con esto se puede entender que, por una parte, la desaparición como medio de represión necesita de los cuerpos de los opositores para autovalidarse como medio de represión política, los necesita para realizarse. Necesita validar el sentido de los cuerpos para considerarlos como objetivos; por otra parte, el cuerpo necesita la *no* existencia de la desaparición para poder preservar su sentido y su vida. El cuerpo necesita no ser considerado como un objetivo para realizarse. Con esto se puede decir que en el momento en que ambos se encuentran, se necesitan para validarse, pero, al mismo tiempo, necesitan de su eliminación, para preservar dicha validación.

La confrontación entre el cuerpo y la desaparición a partir de su relación para excluirse provoca un juego de resistencias. Los opositores se niegan a ser callados por la dictadura y se encuentran en un conflicto contra dicho medio de represión; mientras que la desaparición, se niega a no cumplir su objetivo.

A raíz de lo anterior, se puede señalar que la relación no es una mera contraposición o antinomia. Es una batalla por el sentido de la materialidad significativa y por la sobrevivencia. A su vez, esta relación tiene una doble articulación (basada en la doble consecuencia antes señalada por Durán et al., 1998, citado en Cáceres, 2011, p. 36): en acto y en potencia. Cuando se dice que la relación antes descrita tiene una *articulación en acto*, se hace referencia al hecho de que la desaparición es aplicada sobre cuerpos de opositores. Es decir, es en este caso en donde la desaparición logra consumarse y realizarse. Por otra parte, cuando se dice que existe una *articulación en potencia*, se está haciendo referencia a los posibles cuerpos que podrían transformarse en opositores al régimen. Es decir, esta segunda articulación se encarga de evitar que más personas se

sumen al bando opositor, disminuyendo así la resistencia entre ambos conceptos.

Ahora bien, si a pesar de la resistencia de los cuerpos opositores ante la represión del régimen, de igual forma hay cuerpos que logran ser desaparecidos, por lo tanto, ¿cómo se puede seguir generando resistencia si ya no cuenta con cuerpos que se opongan? Es aquí donde entran los monumentos, los cuales son los encargados de prolongar la resistencia de los cuerpos y sus significaciones.

### **Monumentos: materialidad entre la memoria y la representación**

La palabra monumento proviene del latín *monumentum*, que significa “recuerdo”. Está construida en base a la raíz indoeuropea *men* (pensar). De esta manera, cuando un objeto o una materialidad es considerada como monumento, se transforma en un medio para recordar o pensar algún suceso. El monumento ha tenido variadas funciones a lo largo de la historia, convirtiéndose en un sello al momento de registrar un acontecimiento que, a ojos de la sociedad y/o los gobernantes, no debe ser olvidado. Esto permite no solo la construcción de un símbolo o una materialidad significativa, sino que también, contribuye a la creación de lugares para visitar y valorar, los vestigios de la historia individual y colectiva de una ciudad (Brodsky Zimmermann, 2012; Montestruque, 2015). De este modo, los monumentos intervienen la ciudad y utilizan el espacio público como lienzo para conservar la historia de una manera estática e incólume al paso del tiempo, convergiendo en este acto tres características esenciales: “lo artístico, lo histórico y lo conmemorativo intencionado” (Pardo, 2014, pp. 182-183).

Es esta última característica la que permite unir el concepto de monumento con el de memoria, la cual es entendida como “(...) la elaboración que un grupo o sociedad hace de su pasado” (Garretón, 2003, p. 217). Desde allí, ambos conceptos (monumento y memoria) juegan con lo temporal y con lo indicial al unísono. El monumento no viene a caracterizarse, definirse o presentarse a sí mismo, sino que busca la identificación de algo que no es él.

Además, intenta transformarse en un intermediario, busca *interpretar* algo que no es ni está, y su objetivo es constituir un vínculo entre aquello y la sociedad. De esta manera, la interpretación, el entregar un sentido determinado a algo, permite dar un paso más allá: desarrollar el acto de la representación (Magariños de Morentín & Shimko, 2005, citado en Catullo & Sempé, 2016). Dicho de otro modo, el monumento es cargado con un sentido (interpretación) para luego, mediante ese mismo sentido entregado, plasmar en el presente lo que se quiere conservar y recordar. De esta manera, el monumento termina creando su propio contexto, el cual está conformado por una triada temporal: el ayer, el hoy y el mañana. Es así, como los monumentos terminan convirtiéndose en un ámbito de acción, es decir, en “iniciativas que ponen algo en movimiento en la esfera pública y cuyos efectos, impredecibles e irreversibles, crean las condiciones para la historia futura” (Schindel, 2009, p. 66-67). El ámbito de acción del cual se valen los monumentos es la representación, este es el concepto unificador.

Contemporáneamente, existen dos teorías que reflexionan sobre el concepto de representación desde una perspectiva estética: la teoría de la representación como correspondencia (*resemblance*) y la teoría de la representación como sustitución (*substitution*) (Bolaños, 2011). De acuerdo a la primera de ellas, “la representación debe asemejarse a lo que representa” (Ankersmit, 2006, p. 142), debe tener correspondencia con lo que se intenta hacer presente. Por otro lado, para la teoría de la sustitución,

la representación representa lo representado cuando puede funcionar como sustituto de lo representado. [Como muestra,] en el conocido ejemplo del caballo de juguete de Gombrich, éste es una representación de un caballo real, ya que, para el niño que juega con él, funciona como sustituto de un caballo real (Ankersmit, 2006, p. 143).

Bajo esa misma lógica, podemos señalar que el monumento se convierte en el soporte de la memoria que se materializa a través de la repre-

sentación. Es decir, el monumento, a partir de la representación como sustitución, hace presente nuevamente lo ocurrido. Trae al *ahora* lo ocurrido en dictadura. Dicho de otro modo, la construcción de dicha memoria se logra a partir de hacer nuevamente presente algo que se tenía o creía olvidado (Ankersmit, 2006), de traer al espacio público distintas experiencias, rutinas y sensaciones (Feierstein, 2011), las cuales dan paso a la construcción de sentido (Castells, 1999) y de pertenencia a una comunidad (McQuial, 1998, citado en Vergara, 2006), es decir, devienen en identidad cultural.

De esta manera, y a raíz del carácter que tienen los monumentos, se puede señalar que estos funcionan como aparatos intercesores de la memoria, donde toma los hechos del pasado, toma el sentido de los cuerpos, y los posiciona en el presente. Funcionan, por homologación, con lo que Bossay (2014) plantea como las “memorias prostéticas” donde las series de televisión son vehículos de la memoria. Para este caso, los monumentos funcionan como dispositivos o herramientas que permiten generar empatía a pesar de no haber estado ahí. Ergo, se hace presente el rasgo más sustantivo de la representación, la mediación, la cual debe pensarse como “la dimensión temporal de la política” (Urbinati, 2004, citado en Abellan, 2013, p. 136) que permite la construcción de una *imagen lingüística*, la que a su vez fabrica parte de una narrativa sobre la identidad pasada de la sociedad (Bolaños, s.f.).

De esta manera, la memoria se encarga de producir reconstrucciones simbólicas sobre el pasado. Todo esto, mediante la narrativa de la arquitectura y el arte (monumentalización). El monumento se encarga de mediar entre el discurso que se realiza sobre la muerte, sobre la memoria de los desaparecidos y sobre el sector de la sociedad que se ha visto directamente afectado por lo ocurrido (Catullo & Sempé, 2016).

Por lo mismo es que, a diferencia de lo que ocurre con los memoriales y los lugares de la memoria, los monumentos no necesariamente cuentan con una lista para identificar a todas las personas que fueron desaparecidas. De esa manera, el monumento mantiene irresuelta la lucha por los cuerpos desaparecidos. Se transforma en una mediación constante,

desde donde la memoria y el sentido no cesan en su resistencia.

### Reflexiones finales

Hoy en día parecería difícil pensar una sociedad sin sus monumentos, sin sus objetos que ayudan a pensar su historia. Los monumentos son los puntos de conexión entre el pasado, el presente y el futuro. Es en la representación del monumento que la memoria y el olvido desarrollan una dialéctica esencial de un país, en la lucha por el sentido de su pasado y de la construcción de una sociedad a futuro. A raíz de esto, es que el concepto de monumento está fuertemente ligado al de memoria. Ambos nos permiten pensar y repensar ciertos hechos o personajes de la historia. Ambos permiten pensar el cuerpo desde una mirada distinta. Nos permiten pensarlo desde lo que significa, desde el sentido que alberga y en donde se hallan los lazos sociales configurados por relaciones de poder.

Se puede concluir que el monumento actúa y es dispuesto como un dispositivo que permite la prolongación del sentido tras cuerpo en nuestros días. A su vez, el monumento se transforma en la herramienta que se enfrenta a la postergación de las significaciones que intentaron ser silenciadas en el pasado. Los monumentos son la resistencia estético-política de la dictadura que se lleva a cabo en nuestros días.

Haciendo hincapié en algunas ideas desarrolladas en este ensayo, es importante reiterar que el acto de hacer desaparecer a una persona puede ser analizado desde una concepción biopolítica, donde la vida pareciera quedar expuesta. Esto, como consecuencia de que el Derecho no concibe ciertos actos como ilegales, o bien, hace vista gorda de ellos. Por lo tanto, la vida, la *nuda vida*, quedaría dispuesta a ser tomada, a ser mermada por la violencia ejercida, no solo al cuerpo de dicha vida, sino a su significado, su sentido.

Ante esto podríamos ver como el poder *sobre* la vida (Agamben) se encuentra en una inexpugnable e insuperable relación con el poder *de* la vida (Negri). Ambas están en constante pugna. Teniendo esto en mente, y siguiendo a Roberto Esposito, se señala que

la relación entre cuerpo y desaparición debe ser vista y pensada desde la *inmunización*, justamente para acabar con dicha ambivalencia. La inmunización da a entender que ambas visiones son correctas, y que no corresponde elegir una por sobre la otra, porque esto acalla la esencia de lo que es la política y la vida misma (Esposito, 2005; 2009). Como consecuencia de aquello, Esposito logra articular la dinámica positiva y negativa de la vida en un mismo horizonte de sentido, en una idea que entiende al poder como defensor y preservador de la vida, al mismo tiempo que está capacitado para quitarla. Es decir, logra articular en un mismo concepto “el poder de hacer *vivir* (...) [y] de *rechazar* hacia la muerte” (Foucault, 2007, p. 167). De esta manera, se puede observar como esta categoría permite la articulación entre vida y política a través del *cuerpo* (Saidel, 2014), y donde la inmunización es la encargada de conservar la vida mediante su negación, es decir, a través de la desaparición forzada de personas. Por consiguiente, se puede decir que, bajo el contexto latinoamericano de las dictaduras, el cuerpo y la desaparición se relacionaron, como diría Agamben (1998), en una *inclusión exclusiva*, puesto que ambos conceptos entran en una relación que permite la disputa por la sobrevivencia en la que se hace necesario lograr la exclusión del otro para poder realizarse, para poder ser. Todo esto, con el fin de preservar la vida, aunque para ello fuera necesario acabar con otras. Como se dijo a lo largo de este trabajo, se puede establecer que el monumento es lo que se encuentra en el medio de la relación cuerpo y desaparición. El monumento permite que el poder *de* la vida no sea sobrepasado por el poder *sobre* la vida. Es lo que permite establecer un equilibrio con respecto a la ambivalencia que esta tiene al momento de relacionarse con la política.

Secundando todo lo anterior, en este ensayo se pudo observar que las dictaduras o los regímenes autoritarios que se desarrollaron en América Latina tuvieron como foco el control de los individuos y la regulación de la población. Es decir, su foco eran los cuerpos, tanto en su condición de máquina como de especie (Foucault, 2007). Sin embargo, y como lo plantea la literatura revisada, la desaparición también buscaba la negación y la invisibilidad



de los significados que los cuerpos traían consigo, ya que “el cuerpo pasa a ser el lugar en el que se vinculan las prácticas sociales y surgen las organizaciones del poder a gran escala” (Carabajal, 2010, p. 75). Por consiguiente, es allí donde se manifiestan las interrogantes de este ensayo, en la delgada línea de lo biopolítico y lo tanatopolítico. Es necesario seguir empujando los límites sobre estos últimos conceptos y sobre cómo se relacionan con el cuerpo y con lo que este significa.

Ahora bien, el desarrollo de este trabajo se encontró con una interrogante que puede ser abordado en futuras investigaciones. La desaparición no puede llegar a un absoluto, a un punto pleno de efectividad donde ya no hay ningún otro opositor a quien eliminar. De ser así, la misma desaparición dejaría de existir, no sería necesaria. La desaparición *desaparecería* al no contar con un objeto al cual anular. Así, este medio de represión debe tener una motivación más allá que el mero hecho de eliminar o borrar opositores.

La pregunta por la desaparición sigue estando vigente mientras siga su curso: en tanto los cuerpos no aparezcan, la violación de los derechos humanos sigue siendo efectiva. Por consiguiente, cabe seguir cuestionándose sobre la materialidad e inmaterialidad de lo recordado, sobre su importancia y trascendencia en la política chilena, principalmente, porque la política se hace *desde* y *a través* del cuerpo.

Finalmente, y a diferencia de otros textos en donde se señala que el monumento no es el mejor dispositivo para recordar a los desaparecidos, en este trabajo se plantea todo lo contrario. Se estima necesario y conveniente que los monumentos sean pensados como dispositivos idóneos para reflejar la resistencia que ejercieron los cuerpos desaparecidos, justamente porque, a diferencia de los memoriales o los lugares de la memoria, los monumentos se conjugan con el diario vivir de la sociedad, y a raíz de su estética es que puede ser capaz de representar de mejor manera la idea que en este trabajo se plantea: el sentido que tienen los cuerpos.

## Referencias

- Abellán, P. (2013). Representación política y democracia. Aportaciones desde la Teoría de la Representación en los últimos diez años. *Revista Española de Ciencia Política*, 33, 133-147.
- Agamben, G. (1998). *HOMO SACER. El poder soberano y la nuda vida*, I. Valencia: PRE-TEXTOS.
- Alflen da Silva, P. (2009), en K. Ambos (Coord.). *Desaparición forzada de personas. Análisis comparado e internacional* (pp. 39-52). Bogotá: Editorial Temis S. A.
- Amnistía Internacional. (2017). *Aportes de Amnistía Internacional para comprender los alcances y obligaciones del Estado frente a una desaparición forzada*. Buenos Aires: Amnistía Internacional.
- Ankersmit, F. (2006). Representación, “presencia” y experiencia sublime. *Historia y Grafía*, 27, 139-172.
- Arratía, A. (2010). Dictaduras latinoamericanas. *Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura*, 16(1), 33-51.
- Bolaños, A. (2011). Historiografía posmodernidad: la teoría de la representación de F. R. Ankersmit. *Historia y Política*, 271-308.
- Bolaños, A. (s.f.). Representación historiográfica y representación política: rapprochement estético en F. R. Ankersmit. *Historia y Política*, 15, 243-256.
- Bossay, C. (2014). El protagonismo de lo visual en el trauma histórico: dicotomías en las lecturas de lo visual durante la Unidad Popular, la Dictadura y la transición a la Democracia. *Comunicación y Medios*, 29, 106-118.
- Brijalbo, M., & Londoño, C. (2004). *Análisis del delito de desaparición forzada*. Bogotá: Tesis de Grado, Universidad Javeriana.
- Brodsky Zimmermann, C. (2012). *Memoria y monumento. El memorial en la recuperación de la historia de la represión 1973-1990 en Chile*. Santiago: Tesis de grado, Universidad de Chile .
- Cáceres, I. (2011). *Detenidos desaparecidos en Chile: arqueología de la muerte negada*. Santiago: Tesis de grado, Universidad de Chile.
- Carabajal, L. (2010). Distintos sentidos del concepto violencia. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Jujuy*, 38, 69-77.
- Castells, M. (1999). *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Vol. II: El poder de la identidad*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Catullo, M. R., & Sempé, M. R. (2016). Antropología y muerte. Monumentos conmemorativos de hechos políticos luctuosos en el cementerio de La Plata, Argentina. *Ruma*, 41-60.
- Dondé Matute, J. (2015). *Los principios de Núremberg: desarrollo y actualidad*. México, D.F: Instituto Nacional de Ciencias Penales .

- Esposito, R. (2005). *Immunitas: protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. s.l.: Herder.
- Fassin, D. (2010). Otra política de la vida es posible: crítica antropológica del biopoder. En V. Lemm, *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica* (pp. 21-49). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Feierstein, D. (2011). Sobre conceptos, memorias e identidades: guerra, genocidio y/o terrorismo de Estado en Argentina. *Política y Sociedad*, 48(3), 571-586.
- Figueroa, C. (2001). Dictaduras, tortura y terror en América Latina. . *Bajo el Volcán*, 2(3), 53-74.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Garretón, M. A. (2003). Memoria y proyecto de país. *Revista de Ciencia Política*, 23(2), 215-230.
- Grandinetti, J. (2011). El cuerpo y lo abyecto. *IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales* (pp. 1-9). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Lampasona, J. (2013). Desaparición forzada en Argentina: entre la desaparición y la sobrevivida. O sobre la 'regla' y la 'excepción' en el despliegue de la tecnología de poder genocida. *Aletheia*, 3(6), 1-20.
- Mayrhofer, M., & Hernán, C. (2010). Una nueva configuración de poder/saber en el campo del biopoder y las organizaciones de "pacientes". En V. Lemm, *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica* (pp. 85-121). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Moulian, T. (1997). *Chile actual. Anatomía de un mito*. Santiago: LOM Ediciones.
- Muhle, M. (2010). Sobre la vitalidad del poder: una genealogía de la biopolítica a partir de Foucault y Canguilhem. En V. Lemm, *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica* (pp. 397-432). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Nancy, J.-L. (2003). *Corpus*. s.l.: Arena Libros.
- Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. (31 de octubre de 2006). *Convención Internacional para la protección de todas las personas contra las desapariciones forzadas*. Recuperado de <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/ConventionCED.aspx>
- Palma, C. (2016). La desaparición forzada: una verdad caleidoscópica. *Desde el jardín de Freud*, 16, 187-212.
- Pardo, M. d. (2014). Pensar la posibilidad del no silencio. Memoria y espacio público. *Questión. Revista especializada en periodismo y comunicación*, 1(42), 180-186.
- Pelayo, C. (2012). *La Convención Internacional para la protección de todas las personas contra las desapariciones forzadas (Fascículo 11)*. México, D.F: Comisión Nacional de los Derechos Humanos.
- Rojas Lasch, C. (2010). Gobernar la extrema pobreza: un análisis del dispositivo de intervención Chile Solidario-Puente. En V. Lemm, *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica* (pp. 51-83). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Saidel, M. (2014). La vida en el dispositivo filosófico: reflexiones sobre las nociones de vida y política en G. Agamben y R. Esposito. *Fragmentos de filosofía*, 12, 83-108.
- Schindel, E. (2009). Inscribir el pasado en el presente: memoria y espacio urbano. *Política y Cultura*, 31, 65-87.
- Sferrazza, P. (2015). Desaparición forzada. *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 160-170.
- Smith, P. (2004). Los ciclos de democracia electoral en América Latina, 1900-2000. *Política y Gobierno*, 189-228.
- Tenorio, L. (2016). *Construcción cultural del cuerpo y su relación con el discurso identitario de género en mujeres rurales de la Comuna de Marchigüe, Región de O'Higgins*. Santiago: Tesis de Magister, Universidad de Chile .
- Turner, B. (1989). *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Turner, B. (s.f.). Los avances recientes en la teoría del cuerpo. *Reis*, 11-39.
- Urdaneta, H. (2013). *Revisión de la categoría del cuerpo en la obra de Judith Butler*. Madrid: Tesis de Magister, Universidad de Complutense de Madrid.
- Vázquez Rocca, A. (2008). Las metáforas del cuerpo en la filosofía de Jean-Luc Nancy: nueva carne, cuerpo sin órganos y escatología de la enfermedad. *Nómadas. Revista crítica de Ciencias sociales y jurídicas*, 1-11.
- Vergara, E. (2006). Medios de comunicación y globalización: ¿destrucción o reconstrucción de identidades culturales? *Análisis* 33, 95-105.
- Victoriano, F. (2010). Estado, golpes de Estado y militarización en América Latina: una reflexión histórico política. *Argumentos*, 23(64), 175-193.
- Villalpando, W. (2009). El nuevo Derecho Internacional Penal: los crímenes internacionales. *Invenio* 12(23), 15-35.

# EL LUGAR DEL CUERPO EN LA OBRA DE FREUD Y LA CONTRATRANSFERENCIA

## THE PLACE OF THE BODY IN THE WORK OF FREUD AND THE COUNTERTRANSFERENCE

CRISTIAN ZEGPI JARA<sup>1</sup>

### Resumen

El objetivo del presente trabajo consiste en realizar una revisión de la obra de Sigmund Freud para analizar el lugar que este otorgaba al cuerpo en su teoría. Freud comienza sus primeros trabajos hablando sobre la Histeria, y más tarde, incluye nuevos conceptos como el de neurastenia, neurosis de angustia e hipocondría, todos ellos, asociados a una sobreexcitación somática. Al mismo tiempo, este estudio invita a recordar cuál era la posición de analista de Freud respecto de los fenómenos somáticos que no tienen un correlato directo en lo psíquico, como también, de los mecanismos involucrados en dicho dinamismo anímico.

### Palabras clave

*Cuerpo – contratransferencia – Freud – análisis – neurosis*

### Abstract

The aim of this study is based on to make a review about the work of Sigmund Freud and the place that he gives to the body in his theory. He starts his first works talking about Hysteria, and later includes new concepts like neurasthenia, anxiety neurosis and

hypochondria, all these associated with a somatic overexcitation. At the same time, this study invites to remember which Freud's position as analyst was, especially about the somatic phenomena that don't have a direct correlation in the psychic and the mechanisms involved in such animic dynamism.

### Keywords

*Body – countertransference – Freud – analysis – neurosis*

Fecha de recepción: 31 de diciembre del 2017

Fecha de aprobación: 27 de abril del 2018

### Introducción

El presente trabajo es el resultado de una presentación de más largo aliento acerca del fenómeno psicósomático en la clínica psicoanalítica y la contratransferencia del analista involucrada.

El lector se encontrará con las primeras teorizaciones en relación con el cuerpo erógeno esbozadas por el fundador del psicoanálisis, el cuerpo sin representación psíquica, el cuerpo narcisista y la contratransferencia, en tanto fenómeno afectivo ocurrido en el analista respecto a su paciente.

Se apreciará un recorrido que comienza en la prehistoria del psicoanálisis, desde la etapa de la

---

1 Psicólogo, Magíster © en Psicología Clínica, Universidad Diego Portales. e-mail: ps.cristianzegpi@gmail.com

Hipnosis hasta llegar a la fase de consolidación de la teoría analítica cerca de los años 20', observándose las conceptualizaciones de S. Freud respecto al estatuto del cuerpo, en sus variantes histérica, neurótica y narcisista. Asimismo, se hallarán innovaciones teóricas que el mismo Freud irá incorporando a su técnica, desde un punto de vista propiamente contratransferencial, haciendo del psicoanálisis un cambio de paradigma respecto al tratamiento de la neurosis.

Se pretende invitar al lector a reflexionar sobre lo que Sigmund Freud deja abierto en su obra, que es la cuestión de la contratransferencia en relación al problema del cuerpo en la clínica, cuestión que si bien ha sido abordada por otros autores, no se ha conseguido relevar la existencia en el propio Freud, de un manejo técnico de dicha problemática en la clínica que llevaba a cabo.

#### **Freud y los primeros atisbos de la contratransferencia en la clínica de los cuerpos erogenizados**

Desde sus inicios, el psicoanálisis y su principal figura, Sigmund Freud, sin manifestarlo de modo directo, ni evidenciarlo en forma plena, se han visto atravesados por las vicisitudes que plantea cuestionarse acerca del ejercicio terapéutico. En la época previa al origen del psicoanálisis propiamente tal, cuando Freud aún se formaba en la hipnosis, ya se hablaba sobre el quehacer del médico en su práctica de sanar enfermos, principalmente histéricas.

Charcot, maestro de Freud en la hipnosis, ya era cuestionado por proyectar sobre sus pacientes áreas de sí mismo a través de sus solicitudes y sugerencias; lo que proyectaba eran sus propios deseos: “Esos estados que Charcot considera entidades mórbidas objetivas son en realidad producto de sus propias expectativas, de su propia actitud expectante, que sus pacientes le envían reflejada como en un espejo” (Borch-Jacobsen, 2017, p. 113).

De este modo, ya en la prehistoria del psicoanálisis, había algo en el médico o terapeuta que dirigía inconscientemente a sus pacientes a fin de satisfacer sus propias expectativas, en una especie de empeño de alcanzar la cura, desde lo por sí mismo

considerado como efectivo; era parte del deseo y preocupación de quien sanaba y que el enfermo hacía suyo. El antiguo método de la hipnosis no carecía de la influencia del hipnotizador sobre el hipnotizado.

Se pensaba por tanto, según lo señalado por Freud (1891/2011), en la relación entre hipnotizado e hipnotizador como un trato donde el primero quedaba en gran medida supeditado a la influencia del segundo, actuando con suma obediencia y credulidad debido a que el hipnotizador pasaba a ser el centro de la experiencia de quien estaba bajo el efecto de la hipnosis, viéndose éste último en una relación distante con el resto de los estímulos del mundo externo.

De esta manera, la práctica del médico en aquel entonces se veía limitada a influir sobre sus pacientes desde una posición de saber, es decir, a partir de una concepción privada (y no compartida con el enfermo) sobre el malestar del aquejado en cuestión. Como se verá, la contratransferencia analítica es una respuesta del propio analista ante lo que el paciente le transmite, lo cual implica un cambio de paradigma respecto a la relación médico – enfermo.

#### **Estudios sobre la Histeria. El primer giro en la teoría**

En los *Estudios sobre la Histeria* (Freud, 1895/2011), Freud comienza a desmarcarse del método de la hipnosis, debido a que ya no le resultaba cómodo. En aquella época, utilizaba el método de la “concentración” de los pacientes, que en general implicaba una presión sobre la frente del enfermo. Tal procedimiento, eventualmente hacía que aparecieran resistencias a la cura por parte de los pacientes, lo que posteriormente llevará a Freud a plantearse el problema de la transferencia, y a la vez, el de la resistencia en el análisis de los neuróticos.

Por otra parte, en dicha publicación se señala que los síntomas histéricos, es decir, las inervaciones corporales del conflicto psíquico, vienen siendo símbolos mnémicos de una representación y un afecto sofocado (apartado de la conciencia), lo cual encamina hacia lo que será la futura problema-

tización respecto a los fenómenos corporales. Así, queda hasta cierto punto explicado el problema de las resistencias al análisis, dado que serían fuerzas reprimidas las que se opondrían a éste.

Lo relevante es que en dicha publicación Freud (1895/2011), si bien continúa participando del pensamiento científico de la época basado en las predisposiciones hereditarias como fundamento de la histeria, ya se encuentra abordando la cuestión del cuerpo en la clínica, así como también, comienza a adoptar una posición frente ésta, dado que las pacientes que recibe padecen de diversos síndromes: parálisis psicomotoras, trastornos gastrointestinales, migrañas, etc. Vale decir, comienza a construirse el lugar que ulteriormente tendrá el cuerpo erótico, puesto que dichas patologías no tenían una base orgánica que pudiera explicarlas.

Es interesante, en este sentido, relevar la toma de posición analítica freudiana fundamentada en el análisis y tratamiento de la histeria, abandonando la teoría hereditaria y construyendo una nueva mirada, equivalente a un cambio paradigmático radical: la invención de lo inconsciente.

Cabe destacar en este punto, la concepción simbólica freudiana respecto al cuerpo histérico, verdadera zona de desciframiento de lo inconsciente, que no cesa de ocultarse a la conciencia del enfermo por medio de la represión. Resulta ilustrativa una nota al pie de página (n. 44) incluida en los *Estudios* e introducida por J. Strachey en el desarrollo de la Standard Edition inglesa de los trabajos de Freud (1953-1966), sugerente en cuanto a cómo poder pensar la futura clínica de los acontecimientos del cuerpo. Señala: “«*Symptom*» en todas las ediciones alemanas. Es probable que sea una errata por «*Symbol*». «Símbolo mnémico» parece tener más sentido, y es la expresión empleada en todo el libro” (Strachey, en Freud, 2011, p. 111).

De este modo, el cuerpo es considerado como una superficie codificada de acuerdo a la historia del sujeto, cuyo lenguaje sería descifrable según ciertos signos o señales que el mismo proporciona a través de la palabra. La tarea del psicoanálisis, en consecuencia, se diferencia de la de la hipnosis dado que en el primer caso, el analista se debate con las significaciones del paciente sobre su padecer y

en el segundo, el médico pretende ya saber cómo sanar la enfermedad.

Es preciso señalar que Freud aún trabaja el problema de la sintomatología corporal de sus pacientes desde lo que conserva de la enseñanza de Charcot en la Salpêtrière, y de Bernheim en Nancy, a través de una clínica respecto a la cual aún no descubre la transferencia analítica; aún debe dar con dicho problema, para posteriormente plantearse la cuestión sobre la contratransferencia.

Uno de los casos publicado en los *Estudios* y visto por Freud en la prehistoria del psicoanálisis, es el de Emmy Von. N. Este caso sirve de ejemplo para ilustrar como Freud, en aquella época, con poco más de treinta años, comienza a separarse del método hipnótico para dar pie a una clínica basada en la escucha analítica, muy rudimentaria aún, donde pueden visualizarse atisbos de lo que en el futuro se tenderá en llamar contratransferencia.

Emmy resultó ser una paciente condescendiente y dócil a las solicitudes de Freud. Cuando éste requería que ella hiciera algo, no se resistía en gran medida y lo hacía. Ella le decía a Freud: “siempre que he tomado baños fríos he caído en un estado melancólico que ha durado todo el día. Pero volveré a intentarlo si usted lo quiere, no crea que dejaré de hacer algo que usted diga” (Freud, 1895/2011, pp. 88-89). En este sentido, si bien se observa un distanciamiento ya de la práctica hipnótica donde el médico era el centro de la percepción del enfermo, conserva en su rol una posición dominante representando finalmente el par médico-paciente, el polo activo respecto al pasivo ocupado, en este caso, por el enfermo.

Más adelante, se verá que la contratransferencia es el resultado de los sentimientos del analista hacia su paciente, en virtud de la transferencia de éste último hacia él. Si bien Freud, años más tarde, expondrá su posición respecto a dicho fenómeno, en el caso de Emmy Von N., aún en ausencia de asociación libre en el análisis, ya le expresaba su preocupación cuando se encontraba en estado de vigilia, indicativo de sus sentimientos hacia ella: era la manifestación de la implicación del médico en la vida del enfermo, que sin embargo aún tendía a obturar el surgimiento de lo inconsciente.

Podría aventurarse en este punto la idea de un yo auxiliar o sostén imaginario representado por las acciones del médico para con el enfermo, que a través de la posición del saber, proyectaba la seguridad de ir en la dirección correcta. Por ejemplo, Freud le decía a sus pacientes: “reflexione usted, enseguida lo averiguará” (Freud, 1895/2011, p. 116), con lo que, efectivamente, el/la paciente llegaba a una nueva idea que permitía continuar con la red asociativa.

En este sentido, es posible esbozar la idea de una fase intermedia representada por dicha posición del médico que alienta al paciente en estado de vigilia. Es decir, en una fase previa, se encuentra el médico hipnotizador quien representa la autoridad y dominio sobre el saber; y en la siguiente, la posición del psicoanalista propiamente tal, que trabaja con la transferencia y la asociación libre. La transición del antiguo lugar del médico en relación al enfermo marca una verdadera revolución determinada por el avance desde una posición silenciadora del paciente hacia lo que ulteriormente favorecerá la libre expresión del enfermo en análisis.

Únicamente dicha transición, es la que posibilitará más adelante identificar las resistencias como símbolos de representaciones psíquicas reprimidas, y en consecuencia, el abandono del rol educativo que el médico había desempeñado. De aquí en adelante, quien ejerza el análisis encontrará en las resistencias una vía hacia lo inconsciente, facilitada a su vez, por la relación que el paciente establece con el analista, es decir, su transferencia.

#### **Neurastenia y neurosis de angustia: ausencia de elaboración psíquica**

En *Un caso de curación por hipnosis* (Freud, 1892-1893/2011), el fundador del psicoanálisis expone una comparación entre una paciente histérica y una neurasténica. Respecto de la primera, sentía rechazo al amamantar a su bebé debido a la expresión de una voluntad contraria, refiriéndose a lo que ulteriormente denominará *lo inconsciente*, se desatan una serie de síntomas en la forma de vómitos y otros puramente histéricos que terminaban por inhabilitarla para amamantar. En el caso de la neurastenia,

por el contrario, la paciente estaría afectada por una manía de la duda que la llevaría a pensar en todo tipo de contratiempos que, sin embargo, esto no le impedía amamantar a su bebé.

De este modo, quedaría definida la tendencia en la neurastenia a que, tanto la representación patógena como aquella ligada a la voluntad, quedan unidas en un acto de conciencia; el material patógeno es suprimido del psiquismo consciente a fin de llevar a cabo la tarea como se espera. Por otro lado, a través de dicho ejemplo, se invita a pensar en la inexistencia de un conflicto de orden inconsciente dado que todo se juega en la conciencia del sujeto que se encuentra apremiado por un afecto angustioso.

La ausencia de un conflicto inconsciente a la base, el mecanismo de la supresión de la representación patógena y la inoperabilidad de lo psíquico en la ulterior resolución del conflicto serían aspectos que dan cuenta de una nosología diversa a la propiamente histérica, donde la inervación corporal del conflicto no es lo central.

De este manera, Freud problematiza ya no únicamente sobre la histeria, sino también cede un lugar a la neurastenia y a las neurosis de angustia, que más adelante denominó neurosis actuales. Por tanto, observará que hay acontecimientos del cuerpo que no responden a un simbolismo inconsciente como lo pensaba respecto a la histeria. De hecho, ya lo anunciaba en sus estudios sobre las neurosis de angustia (Freud, 1895/2011) al señalar que éstas correspondían a un cúmulo de excitación no descargada, vale decir, de libido sexual somática sin una correspondencia con el plano psíquico del sujeto: “llevan a la neurosis de angustia todos los factores que estorban el procesamiento psíquico de la excitación sexual somática” (Freud, 1895/201, p. 109). En efecto, así comprende nosológicamente la principal diferencia entre histeria y neurosis actuales, siendo la dimensión económica del aparato psíquico central para el ulterior análisis que se haga de éstas últimas. Un aumento en la tensión con dificultades para ser descargada, daría por resultado la angustia, mientras que la descarga inadecuada de ésta produciría neurastenia.

Un momento muy ilustrativo en la obra freudiana en cuanto al vínculo de dichas neurosis con el cuerpo

surge a partir del estudio acerca de las diferencias entre la neurastenia y las neurosis de angustia (Freud, 1895/2011). En aquel entonces, Freud ya se preguntaba por los efectos en el cuerpo de dichas neurosis, relacionando cuadros de tipo reumáticos con las mismas: “Gran número de los llamados reumáticos –en quienes por lo demás también se comprueba que lo son– padecen en verdad de... neurosis de angustia” (Freud, 1895/2011, p. 99). Es interesante el nexo que establece entre la noción de una tensión sexual somática no descargada y los reumatismos en tanto inflamaciones y alteraciones de la musculatura, dado que siendo efectivamente efectos en el organismo, éstos no responderían a fantasías inconscientes.

Posteriormente, Freud publica *Contribuciones para un debate sobre el onanismo* (Freud, 1912/2011), trabajo en el cual, a diferencia de sus estudios previos, comienza a considerar la posibilidad de análisis de las neurosis actuales, siendo dicho aspecto de especial interés para lo que será la técnica psicoanalítica y puntualmente, la contra-transferencia.

Por otro lado, Freud avanza en su teoría incluyendo estudios en relación a las etapas del desarrollo psicosexual y el autoerotismo, desembocando en la teoría de la libido y sus incidencias respecto al narcisismo. Gran parte del trabajo que Freud construye y reúne en torno a las psiconeurosis y neurosis actuales, deriva en la redirección de sus propios intereses, acercándose en sus trabajos al campo de las psicosis (parafrenias). Éstas, serán inicialmente el cuadro psicopatológico al interior del cual se considerará a la hipocondría, última pieza del puzzle de las neurosis actuales.

Será interesante observar que dicho cuadro psicopatológico, que en un comienzo es asociado a las parafrenias, con posterioridad quedará incluido en la nosografía de las neurosis narcisistas. Una vez llegado a este punto será atractivo notar como, a través del análisis de un caso paradigmático para el psicoanálisis, Freud adopta diversos movimientos contratransferenciales.

### **La tercera neurosis actual: La hipocondría. El retorno de la libido sobre el yo y el narcisismo. Avances en la clínica de los cuerpos erógenos**

Luego del análisis realizado acerca del caso de Schreber (Freud, 1911/2011), que le permitió en parte a Freud construir su teoría acerca del retorno de la libido sexual sobre el yo en los casos de psicosis, comienza a concebir que existiría una tercera patología, que cerraría la triada de las neurosis actuales: la ya mencionada hipocondría.

En *Introducción del Narcisismo* (Freud, 1914/2011) expone su pensamiento acerca de dicho trastorno, relevando la introversión de la libido sexual correspondiente a una afección narcisista. El nexo con las neurosis actuales, es que, tal como en aquellas, existe una tensión de orden somática con efectos a nivel corporal en el sujeto.

Gracias a concepciones desarrolladas en *Tres ensayos sobre una teoría sexual* (Freud, 1905/2011), fue posible entender la hipocondría, la neurosis de angustia y la neurastenia como dolencias en cuya manifestación existiría una erogenización del cuerpo. Gracias a dichos *Ensayos*, se logró concebir la noción de cuerpo erógeno ya no limitada a la excitabilidad del aparato genital, sino como una tensión desplazada sobre distintas zonas u órganos del cuerpo libidinizado. Una clara revolución respecto a la concepción del cuerpo, esta vez, entendido como una superficie sexual codificada.

El cuadro de las neurosis actuales propuesto por Freud viene a complejizarse con la inclusión de la hipocondría, dado que además de conllevar un aumento de la tensión sexual somática, implicará un mecanismo psíquico por entero diverso al esbozado en las clásicas neurosis, esto es, el desarrollo de un delirio que en su relación con la realidad se ve frustrado, teniendo como consecuencia el retorno de la libido al yo en la forma de una estasis libidinal.

De esta manera, respecto a las neurosis de angustia y neurastenia, Freud es claro en indicar que éstas establecen nexos con objetos reales o fantaseados (personas o cosas) y que producto de un aumento de la excitación o descarga insuficiente de ésta, se originan las mismas. Por el contrario, en el caso de la hipocondría no se observaría una

relación primaria con el objeto, es decir, la libido no sería objetal originalmente sino yoica, lo cual acarrearía que todo quedase reducido al yo del sujeto en ausencia de una relación con los objetos de la realidad o fantasía. Por tanto, una frustración del objeto yoico desataría la hipocondría con sus efectos en la vivencia del cuerpo del enfermo. “La hipocondría es a la parafrenia, aproximadamente, lo que las otras neurosis actuales son a la histeria y a la neurosis obsesiva; vale decir, depende de la libido yoica, así como las otras dependen de la libido de objeto” (Freud, 1914/2011, p. 81).

En cuanto a las posibilidades de tratamiento, el fundador del psicoanálisis en *Introducción del Narcisismo* (Freud, 1914/2011) ya expone las dificultades de sentar una clínica a partir de la transferencia en casos de parafrenias, entendiendo ésta como un fenómeno donde el paciente re-actualiza en la relación con el analista los vínculos primarios de su vida. Puede decirse que en el caso de las neurosis, éstas responden a lo que se llama neurosis de transferencia, sin embargo, la hipocondría respondería más bien a lo que ulteriormente se denomina neurosis narcisista, dada la concentración de la libido en el yo del paciente lo cual impediría que hiciera transferencia.

En la línea de lo propuesto por Freud, por tanto, cabe la pregunta: ¿Cómo llevar a cabo una clínica asentada en la transferencia con pacientes cuya libido se encuentra depositada en el yo de los mismos? En cuanto a las neurosis de angustia parecía visualizarse una alternativa: “Sabemos que esta angustia puede revelarse mediante una ulterior elaboración psíquica, a saber, mediante conversión, formación reactiva, formación protectora (fobia)” (Freud, 1914/2011, p. 83), pero, ¿qué ocurre con la transferencia de pacientes hipocondríacos?

Aún en aquel entonces no se había señalado la posibilidad de elaboración psíquica en pacientes como los descritos, por lo que aún restaba un tiempo para que la teoría psicoanalítica descubriera las técnicas a través de las cuales analizar y encaminar la cura de dichos sujetos.

### **La hipocondría y el lenguaje de órgano. La literalidad del discurso y la sobreinvertidura de la representación palabra**

Parece relevante, a fin de clarificar la dinámica subjetiva de la hipocondría, incluir lo planteado por Freud en su artículo sobre *Lo Inconsciente*, de 1915. En dicho trabajo, en particular en el capítulo VII, expone una publicación de Víctor Tausk, que en aquella época había participado de la Sociedad Psicoanalítica de Viena.

Allí, a propósito de la incorporación de la hipocondría en la nosografía de las psicosis, se habla de un sesgo hipocondríaco en el caso de una paciente esquizofrénica cuyo padecimiento se originaba por la relación que establecía con su pareja: se había transformado en un hipócrita y falseador, según la paciente, que la había llevado a ver las cosas (hechos, acontecimientos) con nuevos ojos, unos ojos torcidos, además de falsear su postura (su posición en la vida). El sesgo se presenta en virtud de dicha vivencia subjetiva, cuya significación tiene un correlato directo en el cuerpo, lo cual termina por denominarse lenguaje de órgano.

En otras palabras, se expone el hecho de que significaciones como hipócrita y falseador tengan, efectivamente, efectos en la vivencia de un daño de órgano, situación que implica una estasis libidinal en el yo del sujeto; una sobreinvertidura de la representación palabra (lenguaje) por sobre la representación cosa, desarticulándose la relación entre ésta última y las palabras originadas en lo preconsciente, lo cual lleva a una desorganización económica del aparato psíquico y el desfallecimiento del universo simbólico del mismo, siendo el cuerpo en este caso el receptáculo de la experiencia traumática.

Cabe reformular en este punto una interrogante expuesta con anterioridad, ¿Cómo pensar en una clínica de la psicopatología propia de las neurosis narcisistas desde el pensamiento freudiano? ¿De qué modo pensar el fenómeno hipocondríaco en tanto acontecimiento del cuerpo?

Para responder a dicha pregunta, es de utilidad lo señalado por Freud en un artículo titulado *Neurosis y Psicosis*, de 1924. Ya introducido en la segunda tópica del aparato psíquico, reduce finalmente la



hipocondría a una neurosis narcisista, indicando que éstas últimas estarían caracterizadas por un conflicto entre el yo y el súper yo, lo cual quiere decir que la hipocondría derivaría de una tensión entre el yo y los imperativos y mandatos de dicha instancia prohibitiva. El estatuto de lo moral se formaliza en la teoría, teniendo como consecuencia una visión enriquecida y ampliada respecto al retorno de la libido sobre el propio cuerpo.

Como se observa hasta aquí, el estatuto de los fenómenos que se producen en el cuerpo en la obra de Freud, comienza con el análisis de la histeria y las fantasías inconscientes propias de dicha estructura como origen del fenómeno conversivo, pensándose en la posibilidad del tratamiento psicoanalítico de dicha perturbación. Luego, se detiene en el abordaje de las neurosis actuales, en cuyo caso va descubriendo, con el correr del tiempo, la posibilidad de llevar a cabo un psicoanálisis de éstas, en especial cuando se despliegan paralelamente o complementariamente a una psiconeurosis.

El desafío estaba entonces en el tratamiento de las afecciones narcisistas y sus expresiones somáticas, cuadros psicopatológicos que no hacían transferencia, es decir, que no investían libidinalmente al analista o lo que éste representaba, viéndose impedido el trabajo analítico a partir de los sentimientos del paciente al psicoanalista y aún menos, la problematización acerca de la contratransferencia.

Resulta oportuno, por tanto, que en virtud de lo sostenido en cuanto al narcisismo, pueda incluirse en este punto uno de los casos paradigmáticos analizado por Freud, donde él mismo afirmaba que en los inicios del tratamiento dada la particularidad del caso en cuestión, no hayan sido notorios los avances a nivel anímico, dadas las importantes regresiones en su funcionamiento. Dicho caso sirve, en primer lugar, para observar parte de la técnica empleada por Freud; y en segundo lugar, para vislumbrar lo que hace para que el análisis avance; y por último, para comprender la presencia y origen del fenómeno somático, como parte importante de la finalización del análisis.

### **El Hombre de los Lobos (1918). El trauma psíquico, lo arcaico, la excitación somática y sus simbolismos. La contratransferencia frente al acontecimiento del cuerpo**

La lectura detenida del caso, así como los pasos que el fundador del psicoanálisis va dando respecto del mismo, invitan a pensar en aquello que si bien no quedo formalmente conceptualizado en su obra, se presenta como el despliegue contratransferencial de Freud ante la posición de su paciente. En este sentido, tal como ocurrió en la pre-historia del psicoanálisis, particularmente en la época de los *Estudios sobre la Histeria*, si bien, el concepto de contratransferencia distaba aún por ser problematizado, ya era posible hacerse una idea a partir de la técnica utilizada, de los sentimientos que en el médico se despertaban en virtud del funcionamiento psíquico de sus pacientes.

De este modo, durante el período inicial del tratamiento, Freud alude a la necesidad de una prolongada educación del paciente para moverlo a participar de manera autónoma en el trabajo, es decir, tuvo que adoptar una posición categórica y certera frente a él, valiéndose de la ligazón con su propia persona, para señalarle en virtud de condiciones favorables para aquello, el tratamiento tendría un plazo definido, es decir, que en algún momento determinado éste llegaría a su fin.

Resulta interesante notar el modo en que Freud procede con su paciente para instalar su autonomía en el trabajo analítico, anticipando de este modo los posteriores pasos que irá adoptando en cuanto a la dirección de la cura. De este modo, lo que se expone como un fin al análisis, resulta un equivalente de un fin a la relación terapéutica, situación derivada de una posición adoptada por el analista, asociada posiblemente a sentimientos contratransferenciales debido a la pasividad del consultante en cuestión. Esto desencadena un el rechazo al término del tratamiento por parte del paciente que, en consecuencia, permite que termine adoptando otra actitud ante el análisis. El estatuto de la pérdida comienza a tener mayor relevancia en el tratamiento.

Esto puede explicarse con mayor claridad a partir de otras intervenciones que Freud sostiene con su

paciente. Llevó a enfocar la atención del mismo en la transformación de su carácter cuando aún era niño, aparentemente asociada a la presencia de una gobernanta inglesa enfermiza y unos recuerdos encubridores relacionados con la presencia de ella en su vida. El primero, donde se recordaba exhibiendo su pene a otros niños; el segundo (derivado de una construcción en análisis), cuando se le vuela un sombrero desde el vehículo en el que iba con su familia.

El psicoanalista, en un sentido interpretativo, propone aludir al estatuto de una pérdida temprana, una falta constitutiva de una conmoción. Además, señala que fundamentar la intervención en expresar dichos aspectos al paciente no sería un error, siempre que se tenga en cuenta “una aproximación a la realidad” (Freud, 1918/2011, p. 19). Se observa, de este modo, como va trabajando la contratransferencia respecto a la posición del paciente en análisis y al material proporcionado, lo cual permite el despliegue de las fantasías inconscientes del mismo, propias de la estructuración histórica.

Así, aparecen los primeros recuerdos del paciente, uno de ellos en el que es objeto de tocaciones en sus genitales por parte de su hermana mayor. Es relevante, por tanto, el trabajo de investigador analítico activo realizado por Freud, que lleva a la expresión de lo inconsciente y que bien podría considerarse como derivada de su contratransferencia hacia la transferencia de su paciente, es decir, una respuesta a la indolencia del mismo. Asimismo, el trabajo de un sueño (el sueño de los lobos) permite dar con los orígenes de su perturbación, arraigados en la observación del coito de sus padres cuando tenía cerca de un año y medio de edad.

Sin duda, uno de los aspectos más ilustrativos del funcionamiento psíquico de Serguéi Pankeyev (el hombre de los lobos) era su tendencia a negarse ante cualquier tentativa en la dirección del análisis propuesta por Freud, para terminar por aceptarla: “también en el tratamiento analítico se comportaba de igual modo, desarrollando una «reacción negativa» pasajera; tras cada solución terminante, intentaba por breve lapso negar {negieren} su efecto mediante un empeoramiento del síntoma solucionado” (Freud, 1918/2011, p. 65).

Dicha ambivalencia, según Freud, estaba determinada por el carácter de su neurosis obsesiva, la cual estaba acompañada de un correlato orgánico expresado a través de perturbaciones intestinales, las que finalmente favorecieron la conclusión de la cura. Cuando dichos desórdenes comienzan a formar parte de la conversación (*mitsprechen*), es decir, alcanzan un valor simbólico, éstos comienzan a ceder. En este sentido, el psicoanalista responde contratransferencialmente a la indulgencia de su paciente señalándole que dichos desórdenes lo abandonarían, con lo que termina por ganarse la incredulidad del mismo.

“Por fin discerní el valor de la perturbación intestinal para mis propósitos; ella representaba {repsentieren} el pequeño fragmento de histeria que regularmente se encuentra en el fondo de una neurosis obsesiva. Prometí al paciente el pleno restablecimiento de su actividad intestinal; mediante esta expresión conseguí que su incredulidad se expresara francamente, y tuve la satisfacción de luego ver disiparse su duda cuando el intestino empezó a «entrometerse» (*mitsprechen*) en el trabajo, y en el curso de unas pocas semanas recobró su función normal, durante tanto tiempo menoscabada” (Freud, 1918/2011, p. 70).

Llegados a este punto, resulta interesante analizar las perturbaciones intestinales como la expresión de una tensión somática, una excitabilidad donde el retorno de la libido sobre un órgano es susceptible de tratamiento mediante una intervención activa, énfasis e hincapié en el valor de dicha agitación orgánica en el paciente descrito, acción constitutiva probablemente de los sentimientos y afectos del propio Freud respecto al funcionamiento anímico de su paciente. En otras palabras, el cuidado paterno ante la docilidad del hijo, verdadero encuentro entre contratransferencia y transferencia respectivamente.

Freud habla de *negieren* (negación), *ablehnung* (rechazo) y *verwerfung* (desestimación) durante el

caso, vale decir, de tres dimensiones del funcionamiento del psiquismo alusivas fundamentalmente a una oposición respecto a un acontecimiento (acontecer) o noticia que resulta contradictoria con las creencias que el sujeto tenía hasta el momento. Ante la observación de la escena primordial (el coito entre los padres), donde ve a la mujer sin pene, representación de la teoría sexual infantil acerca del coito vía anal, se verá que, posteriormente, ante el despertar de la angustia propia al complejo de castración, reniega de ésta última, lo que le vale sostener la teoría antigua, es decir, aquella asociada al estatuto de lo anal en tanto modo de relación sexual, excluyendo toda posibilidad de quedar tanto hombre y mujer sin pene.

Desde una desestimación de la castración, favorecida a su vez por la identificación inconsciente con la madre y lo femenino, el sujeto desarrolla los desórdenes intestinales, relacionados a su vez, con dolencias físicas que la madre padecía reprimiendo finalmente la escena primitiva. Dada la extraordinaria fuerza del complejo de castración, el mecanismo represivo se agota en desalojar de la conciencia únicamente la antigua escena sexual entre los padres, por lo cual la *verwerfung* opera en cuanto a desestimar la diferencia entre los sexos, volviéndolos equivalentes. Si bien, posteriormente el paciente cede a la influencia de la castración como Freud propone, se mantienen en el dos corrientes: la de rechazar las implicancias o consecuencias de una percepción y la de finalmente ceder a la misma.

### Conclusión

El lugar que Sigmund Freud otorga al cuerpo en su obra es central para la comprensión de conceptos fundamentales en la doctrina psicoanalítica como lo es la represión y lo inconsciente. Si bien, en sus primeros trabajos aún no habla de éstos, y en su lugar, su construcción teórica se concentraba en las resistencias y la voluntad contraria de sus pacientes, progresivamente va encaminándose hacia el descubrimiento de lo inconsciente y del mecanismo psíquico de la represión, encargado de apartar de la conciencia todo aquello desagradable para la misma,

con el consecuente efecto de la inervación corporal, la excitación somática y el retorno narcisista de la libido sobre el yo.

Desde la antigua posición del médico dueño del saber —propia de una época fuertemente influida por la hipnosis— Freud adopta una posición activa frente a sus pacientes, solicitándoles seguir sus indicaciones una vez que éstas les son planteadas. No obstante, observa que actuar de dicho modo, especialmente en el estado de vigilia de los pacientes, no hace sino aumentar las resistencias de éstos. Por ello, abandona el método hipnótico y abre el camino a la asociación libre de ideas, deduciendo que las resistencias son, al mismo tiempo, transferencias de sentimientos o mociones sexuales reprimidas vinculadas a las figuras parentales.

De esta manera, en la época en la que Freud aún aplicaba las enseñanzas de su maestro Charcot en sus intervenciones y en ausencia aún de constructos teóricos como el de transferencia y contratransferencia, puede conjeturarse que el autor de la Interpretación de los Sueños albergaba sentimientos y mociones de afecto hacia sus pacientes en la medida en que éstos le mostraban su indulgencia, probablemente, por encontrarse con quien sanaría algo de su padecer, lo cual lo ubicaba en una posición paternal dejando al enfermo en una posición de hijo que requiere de cuidados afectivos de parte de su cuidador.

De forma paralela a la histeria, las neurosis actuales (neurosis de angustia, neurastenia e hipochondría), que originalmente no podían conducirse por medio de un trabajo analítico ya que no derivaban en una neurosis de transferencia desde la cual poder interpretar, finalmente se consideran objeto del análisis toda vez que pudieran reconducirse al fragmento de histeria expresable en ellas. De este modo, la tensión somática alcanza la elaboración psíquica a través del análisis de dicha porción de histeria hallada en los pacientes, es decir, por medio del descubrimiento de la fantasía inconsciente, resultado del trabajo contratransferencial frente al vacío simbólico propio de la estasis libidinal somática.

Finalmente, el análisis del caso del Hombre de los Lobos permite una comprensión acerca de la sobre-

inversión libidinal de un órgano, pero además, de la contratransferencia de Freud, es decir, de sus mociones afectivas reprimidas desde las cuales responde a la transferencia de su paciente, caracterizada ésta última, por resistencias que ulteriormente derivan en una transigencia y condescendencia a lo indicado por el psicoanalista.

Fiel a su trabajo de investigador de lo inconsciente, supera la barrera inicial al análisis interpuesta por el paciente por medio de establecer un período determinado para el mismo, lo cual le da la clave para profundizar en la significación que su consultante le otorgaba a la pérdida. Así, leal a un trabajo arqueológico de lo inconsciente, Freud hace hincapié y énfasis en dicha experiencia, que favorece la reconducción del proceso hacia recuerdos infantiles y, en última instancia, gracias además al análisis de un sueño, posibilita el hallazgo de una escena primitiva, a saber, el coito entre los padres, el cual sitúa como origen de la neurosis.

Asimismo, recalca el valor de la perturbación intestinal, sugiriendo y señalando a su paciente la importancia de incluirla en la conversación para un análisis de dicho malestar, intervención posiblemente derivada de una preocupación que el analista siente hacia el que sufre, una respuesta contratransferencial propiamente tal, que favorece la disolución de dicho desorden orgánico a través de la confrontación con la incredulidad del paciente, acostumbrado a mostrarse crédulo frente a las intervenciones de Freud.

Dicha perplejidad, es decir, la ausencia de creencia en la posibilidad de que dicha perturbación desapareciese, puede explicarse probablemente por la inexistencia de un correlato simbólico, de una elaboración psíquica de dicha tensión somática por parte del paciente, que finalmente a través del tratamiento por medio del lenguaje (simbólico) cede en su expresión.

## Referencias

- Borch -Jacobsen, M. (2017). La Hipnosis. En Isabel de Miquel (traduc.). Buenos Aires: Ariel. p. 113.
- Freud, S. (2011). Hipnosis. En J. L. Etcheverry (traduc.). *Obras Completas: Sigmund Freud* (Vol. 1, pp. 133-146). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1891).
- Freud, S. (2011). Un caso de curación por hipnosis. En J. L. Etcheverry (traduc.). *Obras completas: Sigmund Freud* (Vol. 1, pp. 147-162). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1892).
- Freud, S. (2011). Estudios sobre la histeria. En J. L. Etcheverry (traduc.). *Obras completas: Sigmund Freud* (Vol. 2, pp. 1-342). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1895). +
- Freud, S. (2011). Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de neurosis de angustia. En J. L. Etcheverry (traduc.). *Obras completas: Sigmund Freud* (Vol. 3, pp. 85-116). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1895).
- Freud, S. (2011). Tres ensayos sobre una teoría sexual. En J. L. Etcheverry (traduc.). *Obras completas: Sigmund Freud* (Vol. 7, pp. 109-224). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1905).
- Freud, S. (2011). Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente (Schreber). En J. L. Etcheverry (traduc.). *Obras completas: Sigmund Freud* (Vol. 12, pp. 1-76). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1911).
- Freud, S. (2011). Contribuciones para un debate sobre el onanismo. En J. L. Etcheverry (traduc.). *Obras completas: Sigmund Freud* (Vol. 12, pp. 247-264). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1912).
- Freud, S. (2011). Introducción del narcisismo. En J. L. Etcheverry (traduc.). *Obras completas: Sigmund Freud* (Vol. 14, pp. 65-98). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1914).
- Freud, S. (2011). Lo Inconsciente. En J. L. Etcheverry (traduc.). *Obras completas: Sigmund Freud* (Vol. 14, pp. 153-214). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1915).
- Freud, S. (2011). De la historia de una neurosis infantil (El Hombre de los Lobos). En J. L. Etcheverry (traduc.). *Obras completas: Sigmund Freud* (Vol. 17, pp. 1-112). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1918).
- Freud, S. (2011). Neurosis y psicosis. En J. L. Etcheverry (traduc.). *Obras completas: Sigmund Freud* (Vol. 19, pp. 151-160). Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Trabajo original publicado en 1924).

**“Y DIOS CREÓ AL HOMBRE A SU IMAGEN Y SEMEJANZA”  
VALORACIÓN TEOLÓGICA DE LA CONDICIÓN HUMANA EN SU RELACIÓN CON LOS SEMEJANTES, LA HISTORIA Y LA CREACIÓN  
“AND GOD CREATED MAN IN HIS IMAGE AND LIKENESS”  
THEOLOGICAL EVALUATION OF THE HUMAN CONDITION IN ITS RELATIONSHIP WITH ITS PEERS, HISTORY AND CREATION**

JUAN PABLO ESPINOSA ARCE<sup>1</sup>

**Resumen**

A partir de un acercamiento bíblico, se pretende proponer algunas reflexiones teológicas y antropológicas en torno a la cuestión de la condición humana definida como creación bondadosa de Dios, derribando así la falsa comprensión de que el cuerpo, y toda la humanidad, es contraria a Dios a modo platónico. La humanidad, proyecto amado por Dios, permite que el ser humano singular pueda relacionarse consigo mismo, pero también con los otros humanos, con la historia, con la creación y con su Creador, del cual es ante todo su imagen. Dicha multirelacionalidad propia del ser humano es propiciada por el mismo Dios Creador que se relaciona constantemente con el ser humano, que actúa en la historia y que ha creado un espacio ecológico en

el cual la creatura humana experimenta las vinculaciones anteriormente nombradas.

**Palabras clave**

*Génesis – Antropología Teológica – Jesucristo – ecología – condición humana*

**Abstract**

From a biblical approach, it is intended to propose some theological and anthropological reflections on the question of the human condition defined as the kind creation of God, thus demolishing the false understanding that the body, and all humanity, is contrary to God to Platonic mode. Humanity, a project loved by God, allows the unique human being to relate to himself, but also to other humans, to history, to creation and to his Creator, of whom his image is first and foremost. This multirelational nature of the human being is propitiated by the Creator God himself who is constantly related to the human being, who acts in history and who has created an ecological space in which the human

---

<sup>1</sup> Licenciado en Educación y Profesor de Religión y Filosofía, Universidad Católica del Maule. Magíster en Teología Fundamental, Pontificia Universidad Católica de Chile. Académico Instructor Adjunto en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile y de la Universidad Alberto Hurtado. e-mail: jpespinosa@uc.cl

creature experiences the aforementioned connections.

### Keywords

*Genesis – Theological Anthropology – Jesus Christ – ecology – human condition*

Fecha de recepción: 29 de diciembre del 2017

Fecha de aprobación: 04 de mayo del 2018

La siguiente contribución, proveniente de la teología cristiana, busca presentar algunas claves para comprender cómo, para la fe cristiana, el cuerpo, la humanidad, la historia, la cultura o el mundo, constituyen espacios llenos de positividad en cuanto representan *condiciones de posibilidad para la Revelación*. Por Revelación o por autocomunicación de Dios al mundo, se puede entender, desde la etimología, la “remoción de un velo que esconde algo a la vista. En el contexto religioso indica la manifestación de Dios y de sus decretos” (Ruiz Arenas, 1994, p. 55). Aunque la definición de Ruiz Arenas está dentro de las comprensiones clásicas de lo que es la revelación, es necesario hacer notar que la acción de Dios en el mundo es, ante todo, un acontecimiento profundamente gratuito y no meramente jurídico o intelectualista, decreto dirá Ruiz Arenas. La autocomunicación divina se entiende como el movimiento de salida que Dios realiza hacia el mundo, la historia y el ser humano.

A partir de esta definición *paradigmática*, debemos volver sobre el texto bíblico y comprender que el Dios de Israel, que es el Padre de Jesús, es ante todo un Dios que dialoga y que escucha a su pueblo. No estamos en presencia de un mutismo divino, sino que la revelación nos posiciona en una dinámica que tiene como condición de posibilidad un interlocutor que sea *capax Dei*, es decir, que esté capacitado para acoger o rechazar la llamada de Dios. Es por ello que la revelación acontece en la historia y en el mundo como lugares teológicos. Y por ello, la voz de Dios se hace escuchar por un ser que está en el mundo, con su cuerpo y su espíritu, o más precisamente, porque el espíritu nos es revelado gracias

al cuerpo. En palabras de Rino Fisichella (1989, p. 28), “el horizonte en que se mueve (la revelación) es el histórico, ya que la historia constituye la plataforma hermenéutica sobre la que se desarrolla toda la economía salvífica de la revelación”<sup>2</sup>.

La indicación por lo hermenéutico, tiene su correlato con las implicancias antropológicas que el hombre tiene cuando conoce. Es por ello, que la revelación tiene un profundo sentido antropológico y humano. De acuerdo a lo anterior, Corrado Pastore (1981) reconoce que es imposible dissociar conocer y comprender. En sus palabras, “en la vida real no intervienen sólo objetos, sino sobre todo sujetos; lo que encuentro en mi camino no son cosas, sino seres que existen” (p. 51). En este sentido, el acontecimiento de la revelación es diálogo, encuentro, llamado e interpelación, aventura de fe y seguimiento comunitario del Dios que se hace encontradizo en la historia<sup>3</sup>.

A partir de estas indicaciones, queremos ofrecer algunas ideas para pensar una teología del cuerpo y de la condición humana. La tesis central de nuestra propuesta es que el cuerpo, la humanidad, la sexualidad, la creación, las relaciones interpersonales, no constituyen realidades negativas para la fe cristiana. Por el contrario, estas situaciones son condiciones de posibilidad para experimentar la presencia de Dios. Hay una positividad en el cuerpo y en la condición humana. Para comprender esta dimensión teológica del ser humano, en el presente artículo volveremos sobre la antropología cristiana para entender el carácter creatural del hombre que es formado a imagen y semejanza de Dios. En la creación del

2 Cuando hablamos de “economía salvífica de la revelación”, estamos haciendo mención a la manifestación de la revelación del Dios Trino en la historia. Desde el momento en que Dios entra en la historia, creándola, comunicándose a través de profetas, reyes y jueces, y sobre todo en el Misterio de la Encarnación (Dios haciéndose verdadero hombre en Jesús de Nazaret), esa historia toma carácter soteriológico o salvífico. Es la única historia del hombre y del mundo el escenario donde Dios actúa salvando.

3 Podemos hacer el paralelo con el encuentro de Jesús resucitado con los discípulos de Emaús narrado en Lucas 24. Jesús se pone a caminar con dos discípulos, uno de ellos llamado Cleofás. Dios trabaja con la angustia del ser humano, con las contradicciones de la vida y con los fracasos. Y, en este contexto de dolor, Jesús dialoga, se encuentra y convierte el corazón de los discípulos.

ser humano, comprendemos cómo nuestro cuerpo, nuestro espíritu, nuestra convivencia son queridas por Dios. El cuerpo, para la fe en el Dios revelado, es profundamente positivo y querido por Él. En un segundo momento, entraremos en el centro mismo de la fe cristiana y comprenderemos aquello que constituye su eterna novedad: la Encarnación del Hijo de Dios. En Jesús de Nazaret, Dios se ha hecho presente de manera inaudita. Finalmente, algunas pistas que recapitulan nuestro esfuerzo de pensar cómo una teología que hable correcta y positivamente del cuerpo humano debe estar íntimamente ligada a la humanidad de Dios.

**“Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”: El ser humano, su cuerpo y su espíritu como creación bondadosa**

En la Biblia hebrea, lo que nosotros conocemos como el Antiguo Testamento, encontramos dos relatos de la creación en el libro del Génesis. Según las teorías exegéticas, existe un relato llamado “sacerdotal” (Génesis 1) y un segundo relato llamado yahvista (Génesis 2). En ambos relatos, el ser humano hace su aparición en la historia gracias a un proceso de creación. En el caso del relato sacerdotal, con su secuencia de siete días, la aparición del ser humano acontece al día sexto. Todo está dispuesto para recibir al ser humano. Dice el relato: “Dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza (...) Y creó Dios al hombre a su imagen. A imagen de Dios lo creó. Varón y mujer los creó” (Génesis 1,26-27).

Un primer dato redaccional: el ser humano es la única creatura a la que el autor sagrado le adjudica tres veces el verbo creó. En hebreo se dice *bará*. Es un verbo que únicamente es aplicado a Dios, por lo cual ha sido llamado *verbo creacional*. Hay una dignidad esencial en el ser humano por ser imagen de Dios. Pero, no por ello, ha de entenderse un antropocentrismo despótico, mala interpretación que ha traído consecuencias en la ecología y en la convivencia de grupos humanos entre sí. No. La Biblia enseña que el ser humano, al ser imagen de Dios, debe poseer un sentido de responsabilidad con el mundo creado, es decir, que su actuar sea reflejo

de la co-creación de Dios, lo cual ha sido tomado de manera clave en el Magisterio del Vaticano II, sobre todo en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (1965).

Pero volvamos sobre estos primeros versículos y veamos cuál es la teología y la antropología que está detrás de él. En primera instancia, el ser imagen y semejanza de Dios implica que “para el autor bíblico, la definición del hombre gira en torno a esta idea básica: el hombre es en la creación el que dialoga con Dios” (Castel, 1987, p. 38). El ser humano es, para el texto creacional, el tú de Dios y Dios, a su vez, es el Tú del hombre. Hay, por lo tanto, una relación interpersonal entre Creador y creatura. Hay una dinámica existencial en cuanto Dios deposita en el ser humano la *ruah*, o el Espíritu –con características femeninas– que permite que el hombre escuche y responda al Dios que interpela. Y la *ruah* permite recrear nuestras relaciones con los otros, con la creación, con nosotros mismos y también con Dios<sup>4</sup>.

La antropología hebrea –para referirse al cuerpo– posee tres conceptos fundamentales y, dada la amplitud del párrafo anterior, merece la pena una aclaración terminológica. Estos son: *basar*, *nefesh* y *ruah*. Para desarrollar y explicar cada uno de ellos, seguiremos de cerca la excelente exposición de Juan Luis Ruiz de la Peña (1988).

En primer lugar, el concepto *basar*, que significa originariamente, la carne que posee cada ser vivo, hombre o animal. También ha designado al ser humano en su totalidad que, para la antropología bíblica, es definido como una estructura *psicoorgánica*. Es, por lo tanto, una antropología unitaria, dual pero no dualista. Con ello, estamos derribando el concepto negativo que muchas veces se ha impuesto contra el cuerpo humano. Si Dios ha creado al ser humano con un cuerpo y un espíritu, es porque esa creación es buena. No estamos, por tanto, en

4 Como sostiene la teóloga feminista Nancy Elizabeth Bedford (2013) “la Ruaj/Espíritu se esmera por transformar nuestra forma de actuar y de pensar, de maneras concretas, o por decirlo en términos cristológicos, de modo encarnado. Por eso, la “subjetividad alternativa” a la que quiere llevarnos el Espíritu de la Vida, tiene necesariamente una dimensión política y material” (p. 216).

presencia de una antropología dualista al estilo platónico. Por otro lado, *Basar* tiene otra connotación, a saber, la convivialidad del ser humano con sus semejantes. Como sostiene Ruiz de la Peña (1988), “el hombre es un ser social cuya realidad no se agota en la frontera de su piel, sino que se prolonga en el tú próximo” (p. 21). La misma convivencia en la diferencia, ha sido bendecida por Dios desde el primer momento de la creación. Finalmente, *basar* –carne– da a entender la debilidad creatural del hombre, su mortalidad, su limitación ontológica. El hombre no es Dios pero puede dialogar y relacionarse con Él reconociéndolo en la historia.

El segundo concepto hebreo es *nefesh*, que significa personalidad o idiosincrasia. Es el concepto central en la antropología hebrea y también designa al alma o al espíritu pero no desligado del cuerpo. No hay cuerpo sin alma, no hay alma sin cuerpo. Por ello el ser humano es una unidad psicósomática, un cuerpo animado o un alma encarnada. El mundo, la historia, la tierra, son condiciones de posibilidad para comprender el cómo del ser humano y de su situacionalidad en el mundo. Con ello, los conceptos hebreos posibilitan una comprensión pluridimensional del cuerpo en su relación con la tierra, los otros, con Dios y con el ser humano en su propia identidad.

Finalmente tenemos la *ruah*. La *ruah Elohim* o el espíritu de Dios que es insuflado en las narices de la creatura según el relato yahvista (Génesis 2,7), es aquella condición que le permite al ser humano dialogar y encontrarse con Dios, tener experiencia de Él y reconocer su acción en la historia y en su propia historia. Así como *basar* indicaba la horizontalidad a la que estaba abierto el ser humano, por la *ruah* comprendemos la verticalidad de la experiencia creacional del hombre. En palabras de Ruiz de la Peña (1988), el ser humano “es el ser capaz de sostener una relación dinámica con Dios, quien por la colación del *ruah* sostiene su precariedad connatural, apuntala su debilidad y posibilita el trascendimiento de la nativa condición carnal por la participación del don divino” (p. 25). Aquí, estamos en presencia de lo que en teología llamamos la gracia, a la vez que comprendemos su accionar fundamental: sostener la finitud del ser humano. La gracia no actúa desen-

carnadamente, sino que necesita a un ser en el cual actuar. Por ello el cuerpo, el espíritu y la socialización natural del ser humano están animadas por la gracia de Dios que ha creado las condiciones por medio de las cuales el ser humano se relaciona consigo mismo, con los demás seres humanos, con el medio ambiente y con el Creador.

### **“Y el Verbo se hizo hombre y habitó entre nosotros”: La Encarnación del Verbo o la humanización de Dios**

La Encarnación de la segunda Persona de la Trinidad, del Hijo de Dios en Jesús de Nazaret, supone un punto de inflexión en la historia de la salvación. En la Encarnación, Dios se ha humanizado y a entrado en la historia del mundo tomando un cuerpo real, compartiendo todo lo nuestro con excepción del pecado (Cf. Hebreos 4,15). Ahora bien, ¿por qué la excepción del pecado? Se podría pensar que ésta situación es algo propiamente humano, y hemos de conceder que los seres humanos vivimos el pecado. Pero, si uno busca más atentamente en los planteamientos bíblicos y teológicos, el pecado constituye, antes bien, una deshumanización del propio hombre.

Anteriormente, habíamos sostenido que Dios había creado al ser humano para vivir cuatro relaciones fundamentales: consigo mismo, con los demás seres humanos, con el medio ambiente y con Dios. Ahora, el pecado es aquello que rompe y enemista las relaciones anteriormente descritas. Y será la Encarnación, la que vendrá a dar nuevo sustento a dichas relaciones. En palabras del teólogo jesuita Jorge Costadoat (1997) “no es necesario hacer de Jesús un pecador como nosotros para que sea más humano, porque el pecado no constituye un ingrediente que perfeccione nuestra condición, sino que la degrada. Encarnándose, el Hijo de Dios compite con el pecado para salvar a la humanidad del sufrimiento y de la muerte” (p. 163). Por ello, la Encarnación es, ante todo, un proyecto de humanidad. En ella, Dios se compromete con el ser humano y con su felicidad. Por ella comprendemos cuán importantes somos para el Creador y por ella es que creemos que la justicia y la fraternidad, sobre todo con los últimos, no es utopía, sino que debe



constituir un proyecto histórico. Con la Encarnación, la liberación y la verdadera humanización son acontecimientos posibles.

Es por ello, que autores como Edward Schillebeeckx (1969) reconocen cómo la idea antropológica de la Encarnación posibilita un sentido más vivo de la condición humana. Hay un reconocimiento explícito de la condición humana, del cuerpo, de la situacionalidad, del contexto cultural y social, del alma, de los sentimientos y emociones del hombre ya que ellos fueron asumidos para siempre por Dios. Es lo que en teología se llama *asumptio creativa*: Dios en Jesús se hace verdaderamente hombre y lleva en sí la condición humana más allá de la muerte en la Cruz. Nuestra humanidad pasa la muerte y, con Dios, comparte una vida nueva más allá de la limitación creatural del espacio y del tiempo.

Lo cristológico se entiende desde la Encarnación. Y su afirmación fundamental está contenida en el Evangelio de Juan: “Kai ó logos sarx egéneto kai eskenosen en emin” (Jn 1,14), “Y la Palabra carne se hizo y acampó entre nosotros”<sup>5</sup>. La Palabra de Dios, el Verbo, la segunda Persona de la Trinidad, asumió un cuerpo humano igual al nuestro, no al modo de una apariencia o mera actuación como sostuvo la herejía del docetismo. *Dokeo*, en griego, significa máscara o apariencia. Es la herejía que sostuvo que Jesucristo no tuvo un verdadero cuerpo humano, sino que fue sólo apariencia. Lo que Jesús experimentó fue sólo una actuación, interpretó un papel. Como veremos más adelante, esta herejía contradice el principio soteriológico por el cual Dios salva lo que ha asumido. En otras palabras, si Dios quiere salvar al ser humano, con cuerpo y

alma, sentimientos, alegrías y tristezas, debe haber conocido verdaderamente —y no como actuación— lo que significa ser humano. Y asumió verdaderamente el cuerpo para salvarnos con nuestro cuerpo. La Encarnación, así, manifiesta la antropología unitaria que el cristianismo asume como acontecimiento fundamental.

Por ello, es que la acción de Dios se verifica en la historia como único lugar posible de dicha manifestación. El despliegue de la salvación operada por Dios en Jesucristo, su mediador gracias a la humanidad (Cf. Timoteo 2,4-5), acontece en las coordenadas espacio-temporales. En palabras de Costadoat (1997), “el misterio de la Encarnación se verifica muy por dentro, y no por encima de la historia humana, desde fuera, desde arriba y autoritariamente, como si fuese posible rescatarla sin contaminarse con ella, pretendiendo liberarla del dolor sin compartir su dolor y sin sufrir” (p. 171). Por lo tanto, Dios salva a la humanidad con el hombre Jesús, con su cuerpo entregado, con su Espíritu derramado, con su dolor y alegría. El compromiso es hasta el extremo, o como dice el Himno cristológico que San Pablo recupera, “hasta una muerte de cruz” (Filipenses 2,6-11).

La plenitud de la revelación, que es el Cristo que nos salva, se hace no gracias a una teoría explicada o una ciencia externa. Más bien, se nos revela gracias a que Dios mismo, la segunda persona de la Trinidad, se hizo uno de nosotros. Es, ante todo, una experiencia histórica y encarnada, por lo cual no podemos reducir la revelación a una situación meramente intelectualista o jurídica. Dicho en otros términos, sin el cuerpo no tenemos acceso a la buena noticia, pues es el modo en que la acción de Dios interviene en la historia; y más radicalmente el cuerpo deviene el medio privilegiado para conocer dicha revelación. Finalmente, existe una invitación implícita a toda la humanidad de que el cuerpo nos hace capaces de vivir la vida al modo de Jesús, la actualización de la buena noticia en el creyente. De este modo, se suprime un dualismo teológico: Dios y la historia, pues no hay un supramundo en el cual se conozca la revelación, sino que ella nos ha llegado en plenitud gracias al modo como

5 La referencia a la tienda proviene desde el Antiguo Testamento, especialmente con el libro del Éxodo. En el peregrinar por el desierto, Moisés construye una tienda especial donde coloca el arca de la alianza y los diez mandamientos. Esta tienda fue conocida como “tienda del encuentro” (Ex 33,7.9). El Cristo que acampa, que coloca la tienda, es ahora el nuevo espacio de encuentro entre Dios y los hombres en su única persona. Este Dios que se instala con su tienda, muestra que el que se autocomunica es un peregrino, un nómada, un migrante. Podríamos, incluso, aventurar, una teología de la migración en clave de Encarnación. Dios se ha comprometido con la historia y por ese compromiso, ha puesto su tienda en medio de las nuestras, no como apariencia, sino como una realidad concreta y salvífica.

Jesús habitó su cuerpo. Y por ello, hay una única historia que es historia de salvación. Asimismo, se suprime un dualismo antropológico: el cuerpo no es una coraza manejada por un espíritu. Más bien, la manifestación espiritual del ser humano supone lo concreto del cuerpo, lo que a su vez, corresponde al modo en que podemos relacionarnos en los niveles propuestos, nosotros al modo de Cristo.

### **Una teología del cuerpo animada por la humanidad de Dios**

No hemos pretendido realizar un tratado bíblico o teológico en torno al tema del cuerpo y de la humanidad. Hemos ofrecido algunas pistas para pensar y tratar de quebrar el prejuicio de que para el cristianismo, el cuerpo representa una dimensión negativa en lo humano, como es el estilo platónico. Cabe mencionar, al menos en notas, que desde las primeras páginas del Génesis hemos comprobado cómo la creación que brota de las manos de Dios es esencialmente bondadosa. El cuerpo y el espíritu del hombre hablan de la bondad de Dios. Y hemos visto también, como la novedad del cristianismo, la Encarnación, supone un proyecto de humanidad por el cual Dios, haciéndose hombre y tomando un cuerpo verdaderamente humano, posibilita la salvación de todo el hombre. Ambos casos manifiestan una antropología unitaria y dual, no dualista o fragmentada. Finalmente queremos, y a partir de las indicaciones reseñadas anteriormente, ofrecer algunas pistas para seguir pensando una teología del cuerpo que respete el valor sagrado de la persona humana y que reconozca en la corporeidad, signos de la presencia creacional de Dios.

En primer lugar, la consideración de la visión integral sobre el ser humano. Esta visión, sostiene Sergio Canals (2015), “concibe al hombre como un solo todo indisociable, de manera espiritualizada y espíritu materializado (...) es decir la materia se configura como materia siempre referida al espíritu y el espíritu siempre referido a la materia” (p. 41). La consideración de la capacidad de trascender o de lo espiritual, no es solo patrimonio del cristianismo. Todas las experiencias, de una u otra

manera, han buscado la trascendencia. Es como que el ser humano sabe que más allá acontece una realidad distinta, que traspasa los límites de su piel y busca el contacto con los otros y con el Otro. No somos solo materia, ni tampoco somos solo espíritu. Nuestra humanidad es unidad en la diferencia, nuestra convivencia es comunión en la diversidad.

Esta comunión en la diferencia afecta también a las relaciones que el hombre establece con el medio natural que lo rodea. Una teología del cuerpo también tiene que tomar en cuenta la cuestión ecológica, ya que nuestro cuerpo, como dice el Papa Francisco en su encíclica *Laudato Si'* “está constituido por los elementos del planeta, su aire es el que nos da el aliento y su agua nos vivifica y restaura” (*Laudato Si'* 2). Somos la tierra que Dios modeló con sus manos y a la cual le otorgó el espíritu como aliento de vida (Cf. Génesis 1,25). La tierra, y al final de nuestros días, nos vuelve a acoger como madre y, gracias a los debidos procesos naturales, nuestro cuerpo vuelve a ella. En este sentido, existe una íntima relación con la naturaleza y por ello, debemos evitar un excesivo antropocentrismo y buscar los caminos para el logro de una ecología integral y humana. Hay que apostar por renovadas prácticas de bienestar, de un sano convivir y de la instauración de un paradigma que, asumiendo la técnica y su racionalidad, la utilice en beneficio de las grandes mayorías.

Estas prácticas de bienestar tienen que ver, a su vez, con la experiencia del placer, del gozo y del erotismo que nuestro intelecto y nuestro cuerpo experimentan, en cuanto el cuerpo y la humanidad es buena noticia, es Evangelio y es espacio para hacer presencia de Dios. Si Dios ha creado al hombre como un todo, también ha bendecido el placer y la sexualidad cuando ellas son utilizadas en beneficio de otro a quien acogemos en su libertad, conciencia y dignidad. Por ello, las relaciones entre la primera pareja humana son bendecidas por el Creador (Cf. Génesis 1,28). Y el cuerpo es lenguaje que es puesto al servicio del *ordo amoris*. Como sostiene Beatriz Zegers (2003),

la persona humana se manifiesta o se expresa a sí misma y su intimidad a través del cuerpo,

del lenguaje y de la acción. Al mismo tiempo es su cuerpo y lo tiene, siendo un medio de comunicación con el mundo y con quienes lo rodean, lo vincula a toda la realidad en medio de la cual y con la cual se realiza proyectivamente hacia algo y alguien, encontrando personas, que comparten el hecho de ser encarnados (p. 47).

La intencionalidad amorosa se expresa en el tacto, en el acto sexual, en la intimidad y en el pudor. Hay mecanismos de la propia biología que abren y cierran el cuerpo. Es un juego neuronal, hormonal y moral. Es un todo que es necesario comunicar. Es una realidad que es necesario valorar y respetar como lo que es: creación bondadosa de Dios y de la cual Dios, en Jesús, también ha experimentado.

Pueden existir muchas otras claves para pensar una teología del cuerpo y de la condición humana. Hemos querido recoger sólo algunas de ellas. Es un camino que aún estamos recorriendo y es necesario el apoyo de las demás ciencias para comprender al ser humano y a la corporalidad como un todo que no puede ser abordado de otra manera sino como unidad. Dios en Jesús ha dignificado el cuerpo humano. La humanidad para Dios ha asumido un lugar de importancia en el plan de la creación. Con ello, estamos invitados a derribar el prejuicio de que la fe cristiana asume una visión negativa del cuerpo, de la sexualidad, de la vinculación con la ecología, de la integralidad del ser humano. Las consideraciones negativas han sido efectivas, no se niega, pero los testimonios bíblicos y teológicos asumen una positividad del cuerpo y de la humanidad como creación querida y bendecida por Dios y puesta al servicio del ser humano, de sus semejantes y del espacio natural en el cual conviven. No hay visión que desintegre, sino que hay espacio de humanización y de prácticas de bienestar en cuanto designio originario del proyecto de creación que tiene como horizonte la Encarnación del Verbo y la plenitud de lo humano en su comunión con Dios.

## Referencias

- Bedford, N. (2013). La subjetividad teológica en movimiento. Hacia una ecología teológica feminista de la migración. *Proyecto* 63-64, 215-234.
- Canals, S. (2015). *Algo resuena en lo profundo. La enfermedad, el sentido y la felicidad*. Santiago de Chile: Uqbar.
- Castel, F. (1987). *Comienzos. Los once primeros capítulos del Génesis*. Navarra: Verbo Divino.
- Costadoat, J. (1997). Características y alcances de la humanidad de Jesucristo. *Teología y Vida* XXXVIII (3), 163-174.
- Fisichella, R. (1989). *La revelación: evento y credibilidad. Ensayo de teología fundamental*. Salamanca: Sígueme.
- Francisco. (2015). *Carta encíclica sobre el cuidado de la casa común*. Santiago: Ediciones UC.
- Pastore, C. (1981). Hacia una antropología filosófica latinoamericana. *Anthropos*, 1, 42-57.
- Ruiz Arenas, O. (1994). *Jesús, epifanía del amor del Padre. Teología de la revelación*. Bogotá: CELAM.
- Ruiz de la Peña, J. (1988). *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae.
- Schillebeeckx, E. (1969). *Revelación y teología*. Salamanca: Sígueme.
- Zegers, B., et al. (2003). *Descubrir la sexualidad*. Santiago de Chile: Ediciones UC.



AUTOR/A: CATALINA CAPENSIS



AUTOR/A: CAMILA BASUALTO



AUTOR/A: CAMILA BASUALTO



AUTOR/A: JORGE LUCERO

TÍTULO DE LA FOTOGRAFÍA: HACIA UNA MESTIZA

# EL CUERPO COMO TERRITORIO ESCÉNICO DEL CUIDADO

ANDREA CONTRERAS GÁLVEZ<sup>1</sup>

Fecha de recepción: 31 de diciembre del 2017

Fecha de aprobación: 09 de abril del 2018

**E**n mi formación y trabajo como enfermera, el cuerpo del paciente se me apareció por mucho tiempo como “objeto de cura”, aún reconociendo un amplio entrenamiento y decisión personal por conectarme con los aspectos subjetivos y éticos del cuidado que entregamos: el respeto al dolor, la privacidad, la mantención de la dignidad del que sufre y la validación de la propia experiencia de enfermedad, entre otros. Algo pasaba... de alguna forma, en la vorágine de atención del día a día, algo quedaba desconectado. Ahí entonces, me surgió la pregunta ¿Y qué pasa con el cuerpo del que cuida? Nunca antes escuché esa pregunta, no fue tratado en ningún curso universitario, salvo que se evocaran las posiciones de seguridad requeridas para movilizar o trasladar pacientes de una cama a otra. Hasta ahí. ¿Acaso el cuerpo del que cuida es un medio intangible o una especie de “sujeto de cura”? Y ¿por qué sería uno sujeto y el otro objeto?

Pienso que se evoca a una cierta institucionalización en la relación de cuidado, algo bastante asimétrico que aparece cuando existe alguien que cuida y alguien que recibe los cuidados porque los necesita. Y en esta relación de cuidado, se despliega una cosmovisión donde, dado su estado

de desmedro, el cuerpo del paciente es el centro. Es el centro motor y receptor de los cuidados, el eje en torno a todo tipo de razonamiento y acción, que se levanta como una gran ola “de lo prioritario” que concentra la energía y la atención de todos los involucrados. Es en este escenario, donde el cuerpo del que cuida pasa a ser invisible. Aparece un altruismo malentendido arrojado al paciente, que despoja al cuidador de la conexión con su propio cuerpo, de lograr ver íntegramente a ese ser que se pone en la experiencia de cuidar.

El cuerpo del cuidador aparece en forma acotada, para realizar procedimientos o para ser protegido y para proteger a otros de su contacto, como vector de posibles infecciones. Entonces, es difícil pensar que alguien con poca conexión con la vivencia del propio cuerpo pueda conectarse con la vivencia del cuerpo del otro. Y aquí es donde diferencio los procedimientos al paciente de la vivencia corporal en su conjunto: dos cuerpos escribiendo una historia. Como señala Jude (2015), se trabaja arduamente para proteger el cuerpo, y en ello lo hacemos ausente, pero no por eso el cuerpo deja de estar presente. Hacemos ausente al cuerpo al dejar a un lado su propia corporeidad. Y esto no debería extrañarnos. La desconexión del cuerpo, ese aislamiento del resto del ser, es algo intrínseco a la cultura. Jude (2015) cita algunos autores que respaldan esta idea:

Para Howes (2003), la devaluación, la ausencia y la invisibilidad del cuerpo tienen una historia, sobre todo en las culturas de Occidente, de abandono y

---

<sup>1</sup> Estudiante del Magíster en Psicología Clínica de Adulto, Universidad de Chile. Extracto de Ensayo: “Cuidando... la Mujer no se ve... su Cuerpo Tampoco”.



desaprobación; Drew (1990) señala que existiría una sobrefamiliaridad con el cuerpo, al punto de que éste se nos vuelve invisible. Asimismo, la ausencia del cuerpo podría estar relacionada con la invisibilidad del interior del cuerpo, lo que le hace menos accesible; por su parte, Merleau-Ponty (1962) indica que primero nos conectamos con el mundo a través de la experiencia, pero luego, el lenguaje puede interponerse a los sentimientos corporales. Aquí es donde lo mental pasa a ser una categoría superior a lo corporal, quedando este último, relegado a algo demasiado coloquial como para ponerlo en la mesa “de los profesionales de salud”; finalmente, Andersen (1995) destaca esa “piel social” puesta en marcha como primer recurso, cuando escondemos nuestro cuerpo con múltiples capas exteriores para protegernos de aquello que nos expone.

Pensando en la carrera de Enfermería, y posiblemente en varias profesiones que trabajan asistiendo a alguien que sufre, la “Asistencialidad” aparece para ocupar el espacio del cuerpo, si la entendemos como todo aquel arduo quehacer procedimental con fines curativos... pudiendo estos procedimientos traspasarse a la subjetividad a través del abordaje procedimental de la misma. Es esta asistencialidad que pasa a protagonizar la relación de cuidado, robándose los espacios de la subjetividad del paciente y de quien lo cuida, llevándose también consigo la noción de corporeidad del cuidador. Esta forma de relación, decanta en la despersonalización de los cuerpos que participan del cuidado. Y con esto me refiero a que, de alguna manera, el cuerpo se separa de la persona en el cuidar y lo que queda es lo que “debe funcionar”, es decir, el cuidado en sí. El cuidado y su característica procedimental, toma protagonismo al modo de una relación causa-efecto, donde se ejercen ciertas acciones para provocar ciertos resultados, sin detenerse en la experiencia corporal como escenario donde dos personas se relacionan. Con todo esto, no resulta extraño que la enfermera se automatice al punto de dejar de lado su propia experiencia corporal en el cuidar. Y en esto emergen una serie de barreras simbólicas, ya a la altura de dispositivos, como los uniformes, guantes, mascarillas y gorros, y su clara función higienizante: una barrera entre mí y mi cuerpo... entre mi cuerpo

y el tuyo, que me protege de ti y te protege de mí. ¡Qué manera de hacer callar el cuerpo!

Paradójicamente, queda la sensación de haber sido formados para resistir el encuentro con otro ser humano, a modo de choque cuerpo a cuerpo. Y es que esta resistencia de quienes cuidan a otros, que me sorprende aún al escribirla, puede emerger de variadas formas:

- Negando la experiencia de cuidado en que dos o más personas se unen en una vivencia corporal compartida
- Reprimiendo o postergando el sentir del propio cuerpo en situaciones extremas, como por ejemplo enfrentar la muerte o situaciones que le causen temor
- Invisibilizando la decisión de los límites propios y cómo el propio cuerpo desea tomar contacto con el cuerpo del otro
- Pasando a ser un receptor pasivo del dolor, de la queja, del llanto, de la emoción y la esperanza del otro.

¿Acaso el cuerpo no se vería conmovido?, ¿cómo se podría negar esta relación?, ¿dónde se inscriben las historias de dolor, de desamparo, de soledad, de ansiedad, de alegría, de sanación que los que cuidan viven con los que sufren?, ¿cuánto de eso está permitido decir?, ¿cuánto nos permitimos los cuidadores o terapeutas decirlo?, ¿dónde está escrito?, ¿dónde está pensado?

Elina Matoso (2008), en su libro *El Cuerpo Territorio Escénico*, ha logrado dar luces a algunas de estas interrogantes, o al menos las ha validado. Ella describe la idea del “Tercer Cuerpo” para hablar de ese cuerpo visceral, ese cuerpo percibido como incierto, al que no tenemos acceso de primera mano. Pareciera que es a este cuerpo visceral que en cierta forma le tememos, porque al no conocerlo, no podemos controlarlo, y por ello, nos parece agresivo, oscuro y terrible. Matoso (2008) comenta sobre su experiencia con un amigo, de haber hecho una especie de complot, “de un ver y no querer ver al mismo tiempo”. Intentamos huir de aquello que muchas veces puede ser demasiado crudo para incor-

porarlo a la vivencia consiente y presente. Quizá sea esto lo que nos ocurre a quienes trabajamos con el cuerpo, y se haga tan urgente la necesidad de cuestionar y fisurar lo que se ha dado por sentado.

Matoso (2008) relata algo muy familiar para la experiencia de enfermería: sentir que el cuerpo queda poseído por un olor, una respiración entrecortada, un quejido... Y es en esta experiencia donde las emociones como el amor, el odio, la indiferencia, dibujan un cuerpo funcional entre terapeuta (u otro cuidador) y su paciente, todo lo cual no siempre es elaborado, no siempre se asume ese intercambio inevitable, de toxicidad o de energía vital que cada uno deposita en el otro sin saberlo (Matoso, 2008).

A modo de abordarlo, la autora identifica algunos ejes que dan cuenta de la cosmovisión del cuerpo, de los cuales me hacen sentido:

- **La problemática relacional entre el sujeto y el otro**, y la necesidad de redefinir el lugar espacio- temporal del cuerpo y la relación entre este y el medio social
- **La redefinición de lo expresivo dentro del campo de lo corporal**, como forma de canalizar la presión y abrir paso a lo creativo alojado en el cuerpo o lo expresivo como lo catártico.
- **El lugar del profesional en lo corporal frente al abordaje corporal**, que implica definir una relación que debe tener en cuenta su propio cuerpo frente al cuerpo del otro.

Esta riqueza de aproximaciones va delimitando el lugar del cuerpo, y el lugar de un cuidador con conciencia, presencia e identidad, algo muy necesario, en mi parecer, de incluir en los programas de formación de enfermería... para humanizar y humanizarse, retornar a esa unión del ser como sujeto (más allá del cuidador), que interactúa poniéndose pleno en la relación, consciente de sus límites y de su presencia, y a la vez, autónomo en la entrega, y en el recibir del otro que se sitúa frente a él en igual condición. Sí, es bastante pretencioso pensar en que se pueda elaborar algo tan complejo. Pero veo necesario partir reconociendo que la impregnación

corporal es inevitable en este tipo de “trabajos de cuidar” que, aunque nos resistamos, no podremos huir del momento en que los cuerpos hablan de ida y de vuelta por sobre las palabras, de esa vivencia cuerpo a cuerpo... de sus huellas en nuestra historia. Huellas que, por qué no decirlo, determinan no sólo cómo cuidamos sino cómo nos relacionamos con otros... con el mundo.

Queda en el aire la pregunta ¿hasta dónde comprometer el cuerpo? No tengo la respuesta. Creo que esa es una respuesta íntima de cada persona que decide ponerse a sí misma en el cuidar. Si agradezco el poder pensarlo ahora, por primera vez después de tantos años, preguntarme y encontrar algunas luces que me ayuden a reconocer mis propios límites y me retornen la libertad en el cuidar donde yo también logro verme.

Y termino con este párrafo de Matoso, que resume mi sensación con este ensayo: “Hemos llegado al momento de poder desprendernos de la particularidad de una técnica, despegarnos del cuerpo a cuerpo para abrir las puertas a la reflexión, el cuestionamiento y la investigación del campo-cuerpo con el que trabajamos” (Matoso, 2008, p. 227).

### Referencias

- González, J. (2005). La Eterna Guerra de la Identidad Enfermera: Un Enfoque Dialéctico y Deconstruccionista. *Index de Enfermería*, 14(50). Recuperado de [http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S113212962005000200001](http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S113212962005000200001)
- Jude, J. (2015). Engaging Feelings in the Body in Systemic Family Therapy. *Australian and New Zealand Journal of Family Therapy*, 36, 230–244. doi: 10.1002/anzf.1102
- Matoso, E. (2008). *El Cuerpo, Territorio Escénico*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Moya, J. (2005). *Deseo de Cuidar y Voluntad de Poder: la Enseñanza de la Enfermería*. Barcelona: Edicions Universit.

# LA ESCRITURA DEL LÍMITE Y LOS LÍMITES DE LA ESCRITURA. HACIA UNA POLÍTICA DEL (LOS) CUERPO(S). REFLEXIONES SOBRE EL CONVERSATORIO “CUERPOS: EXPERIENCIAS POLÍTICAS Y ESTÉTICAS”<sup>1</sup>

MAURICIO CARREÑO HERNÁNDEZ<sup>2</sup> - JUAN PABLO VILDOSO CASTILLO<sup>3</sup> - ESTEBAN TAPIA AGUILERA<sup>4</sup>

Después de sucesivas discusiones, el viernes 15 de diciembre fue la fecha escogida para llevar a cabo la primera actividad de extensión de la revista Bricolaje, el conversatorio “Cuerpos: experiencias políticas y estéticas”. Sin embargo, el día elegido implicaba un riesgo, a saber, la eventual baja asistencia y participación en el evento, pues por entonces, las clases de pregrado y postgrado se encuentran si no concluidas, por lo menos en proceso de cierre, de modo que la asistencia de las/os estudiantes y la comunidad universitaria a actividades no académicas, suele disminuir de forma considerable.

Lo cierto es que, pese a esta silente preocupación, las semanas siguientes se sucedieron rápidamente, haciendo por fin su entrada el 15 de diciembre. Conforme se acercaba la hora de inicio de la actividad, las/os invitadas/os comenzaron a anunciar su llegada. Primero, Andrea Potestà, luego Karin Bock, posteriormente Soledad Falabella y finalmente Roberto Aceituno. Empero, el salón Pedro Ortíz –escenario dispuesto para el conversatorio– aún no veía concretarse todas las confirmaciones de asistencia que habíamos recibido las semanas anteriores. Sin embargo, las cosas cambiaron súbitamente. Al tiempo que Isis Castañeda y Maximiliano Rivas –integrantes del Comité Editorial de la revista y moderadoras/es de la actividad– daban inicio al conversatorio, la sala comenzó rápidamente a llenarse. Al modo de una clásica escenas de *suspense*, la repentina y sorpresiva llegada de las/os asistentes cambió todo: el temor troncó en asombro y los nervios dieron paso a una inicial sensación de satisfacción.

Tras una breve introducción y contextualización de la actividad, los moderadores dieron la palabra a Karin Bock, Magíster en Estudios de Género y Cultura y artista visual, quien inició la jornada de discusión. Su presentación contempló dos

- 
- 1 Actividad llevada a cabo el viernes 15 de diciembre del 2017 en la Facultad de Ciencias Sociales (FACSO) de la Universidad de Chile.
  - 2 Psicólogo, Magíster en Psicología Clínica de Adultos, Universidad de Chile. Docente Escuela de Psicología, Universidad de Santiago de Chile. e-mail: mauricio.carreno@usach.cl
  - 3 Psiquiatra-Psicoterapeuta, Magíster en Psicología Clínica de Adultos, Doctorando en Filosofía, Universidad de Chile, Instituto Psiquiátrico José Horwitz B. e-mail: juanpablovildoso@gmail.com
  - 4 Profesor de Historia, Geografía y Ciencias Sociales, Magíster en Educación mención Currículo y Comunidad Educativa, Universidad de Chile, Chile. e-mail: esteban.pta@gmail.com

momentos diferenciales, mas íntimamente relacionados. Karin inició su exposición con la proyección de un vídeo de aproximadamente diez minutos de duración en el cual, ubicada en algún punto del desierto de Atacama, leía y gritaba el nombre y la causa de muerte de las 14 mujeres víctimas del denominado “psicópata de Alto Hospicio”, Julio Pérez Silva<sup>5</sup>.

La composición de la imagen en la que la Karin grita el nombre de estas mujeres, circundada por el árido y desolador desierto, anunciaba una dimensión del todo relevante en su investigación. Ocupando una pequeña porción del total del cuadro, la imagen de Karin además de situarnos sobre el lugar de los hechos parecía metaforizar el debilitamiento sostenido de los cuerpos femeninos como hecho correlativo a la violencia estructural que se ejerce sobre ellos. De hecho, el gesto performativo de visibilizar dentro del espacio público el nombre de cada una de las mujeres asesinadas por Pérez Silva permitía, por un lado, trascender el campo de la investigación académica y, por otro, realizar una ligazón con otros ámbitos de la cultura. En efecto, tanto desde un plano estético como conceptual, resulta casi ineludible la asociación entre el acto performativo de Karin y, por ejemplo, la narración interminable de feminicidios a escrita por Roberto Bolaño (2004) en su novela *2666*. Igualmente, el video nos recuerda retrospectivamente el film recientemente estrenado de Taylor Sheridan (2017), *Wind River*, donde se muestra el abandono e inacción del gobierno de los Estados Unidos frente a los asesinatos de mujeres en una reserva indígena del norte del país.

A partir del caso de estas 14 mujeres, para Karin, la violencia hacia la mujer y el femicidio en modo alguno aparecen como una seguidilla de “eventos azarosos”, individuales y, por cierto, reducibles a los avatares vinculares entre un denominado “agresor”

y una “víctima”. Contrariamente, la violencia hacia la mujer demanda, a su juicio, ser pensada como una violencia de Estado, emergiendo los femicidios de Alto Hospicio como un revelador de aquella dimensión de la violencia. De ello da prueba el discurso oficial respecto a sus muertes, pues el entonces subsecretario del interior Jorge Burgos y las autoridades policiales de la época, hablaban de “mujeres desaparecidas” y de eventos presumiblemente “aislados”, determinados por una aparente subjetividad femenina licenciosa, vulnerable y/o en crisis. “Ellas han abandonado su hogar de forma voluntaria, probablemente, para ir a una fiesta, para prostituirse, o bien, en virtud de conflictos familiares” (El Desconcierto, 11 de mayo del 2015), versaba el discurso de las autoridades de la época. Es decir, la historia oficial en virtud de la cual sus muertes fueron (y siguen siendo) inscritas y simultáneamente obliteradas.

“¿Cuántas mujeres de Alto Hospicio vale una mujer de un barrio acomodado de la capital?”, interrogó Karin. Pregunta que busca repensar el valor diferencial de la vida y el cuerpo femenino dentro de un orden patriarcal y mercantil. Esta interrogación supone repensar la dimensión biopolítica de la violencia hacia la mujer, lo cual, desde un punto de vista aún más general, posiciona el lugar de la muerte (femenina) como una dimensión esencial respecto de cualquier investigación en torno a la vida. Es en este sentido, que Karin concibe “[...] la investigación con la muerte como un ejercicio comprometido con la vida”. No habría, desde este punto de vista, una biopolítica de la violencia hacia la mujer sin una correspondiente thanatopolítica. En consecuencia, una de las preliminares conclusiones que nos deja el trabajo de Karin es la riqueza de un enfoque centrado en la muerte en aras de comprender –parafraseando a Michel Foucault (1997)– el orden social de las cosas y los cuerpos.

Lo anterior resulta especialmente relevante, pues la aparente inacción en virtud de la cual podríamos catalogar la pasividad de las autoridades políticas y civiles de la época con estos asesinatos, da paso a una consideración de dicha posición al modo de un ejercicio activo de violencia estructural hacia la mujer. Tal y como Karin lo dejase en claro, los

5 El material audiovisual presentado por Karin aún no se encuentra publicado, sin embargo, la autora realizó durante el año 2015 un ejercicio performático de similares características. El registro audiovisual de esta presentación titulada “Acción Performática/En memoria de las víctimas de femicidios” se encuentra disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=D7IbCGM4YcQ>

cuerpos femeninos no son entonces intrínsecamente débiles, por el contrario, son las condiciones socio-culturales y la proliferación de lógicas de violencia donde se entrecruzan dimensiones genéricas y de clase, aquellas que “vulnerabiliza” el cuerpo y la subjetividad femenina, inscribiéndolo y reduciéndolo a una aparente e intrínseca debilidad.

Previo al inicio del conversatorio, Soledad Falabella, Doctora en Literatura y Lengua Hispánica, docente de la Universidad de Chile e investigadora de la Universidad Diego Portales, recopiló una serie de imágenes de las cuales se serviría durante el transcurso de su presentación. Hablamos de imágenes de Gabriela Mistral, de sus bocetos y escritos, así como también, de fotografías de la reconocida artista, performista y activista transgénero “Hija de perra”, las cuales servirían a Soledad, a la hora de explorar su trayecto de investigación en torno a los estudios de performance, de literatura y de crítica cultural. Concretamente, Soledad centró su exposición en el análisis de *El poema de Chile* –libro póstumo de Gabriela Mistral– como un revelador antropológico, es decir, como un objeto capaz de poner de manifiesto las singularidades de una época y de una sociedad.

Acompañada del cadencioso ritmo de las imágenes, Soledad inició su presentación enunciando las violencias de las cuales ha sido objeto el texto de Mistral en virtud de sus constantes ediciones y exégesis. De hecho, parte importante de su exposición intentó responder a la pregunta de por qué un texto tan inestimable como *El poema de Chile*, no figura como un hito cultural altamente valorado en nuestra sociedad, sino que resulta ser una obra muy poco conocida a pesar de que su autora sea una de las más agudas figuras de la tradición literaria chilena. Para explicar las causas de tan mezquina recepción, Soledad se preguntó si dicho rechazo tiene que ver con su contenido o con el hecho de haber sido escrito por una mujer, en cuyo último caso, habría que saber aquello que *El poema de Chile* indica sobre la identidad de género, la sexualidad y la feminidad.

En virtud de esta segunda hipótesis, Soledad buscó repensar la relación entre el corpus escrito y el corpus viviente/vivido, sugiriendo cómo ambas

dimensiones del cuerpo (o ambos cuerpos) han sido objeto de las más heterogéneas prácticas de violencia y desconocimiento. Siguiendo la línea de exposición ya abierta por Karin Bock, la violencia inscrita sobre el corpus escrito de Mistral, en tanto obra intervenida producto de actos de poder y de prácticas de domesticación a través silenciamiento, amputaciones y mutilaciones editoriales, revelaría, a juicio de Soledad, no sólo una violencia circunscrita al texto, sino también sobre la propia Mistral y otras mujeres.

La desidia que parece caracterizar a la recepción del texto mistraliano, revelaría entonces, la vulnerabilidad del legado poético de su autora. Su posición de exterioridad y extrañeza dentro de la cultura nacional, su escasa recepción y el carácter problemático de sus ediciones dejarían en claro, de un modo quizá ejemplar, la tensión entre oralidad y escritura, la centralidad de las problemáticas de género, así como las relaciones del texto mistraliano con los debates sobre la colonización y la modernización de América Latina (Falabella, 2003). Igualmente, ello daría cuenta de la incómoda posición política del *Poema de Chile*, toda vez que en él encontraríamos un discurso sobre la nación chilena que habla desde lugares relegados y excluidos de nuestra cultura. *El poema de Chile* representaría, por tanto, un gesto literario de ruptura, así como un acto de recuperación tendiente a relevar la posibilidad de otras formas de vida política y de otras experiencias en torno al cuerpo y la afectividad en nuestra sociedad.

La propuesta de Falabella, nos recuerda el trabajo que el filósofo Patricio Marchant realizase sobre la poesía de Mistral en el contexto de su propuesta en torno a aquello que denominó como “la pérdida de la palabra”<sup>6</sup>. Específicamente, Marchant nos propone

6 Impactado por el golpe de Estado, Marchant detuvo su producción escrita durante seis años. En 1979, reanuda su trabajo escritural y comienza un profundo estudio de la obra de Gabriela Mistral, que “culmina” con la publicación de *Sobre árboles y madres* en 1984. A partir de ese texto, Marchant continuó escribiendo y polemizando sobre la poesía de Mistral, Parra y Neruda. Al mismo tiempo, se refería a la experiencia provocada por el golpe de Estado como una experiencia de pérdida de la palabra, que en realidad es una pérdida desde siempre acontecida, tanto en el dominio Histórico nacional como en ámbito experiencial individual (véase, la presentación

que el proyecto mistraliano consistiría en un intento de remplazar el *falocentrismo* de la sociedad occidental, por un *hystero-centrismo* donde adquieren centralidad un sentido maternal y una divinización de la madre. Si tomamos entonces ambos trabajos en conjunto, podríamos preguntarnos a treinta y cinco años de dicha tesis: ¿fue el proyecto mistraliano víctima de la lógica hegemónica que buscaba reemplazar?, o por el contrario, ¿representa la investigación de Fallabella la reactualización de dicho proyecto, una tarea tal vez inacabable?

En contraste con la presentación realizada por Karin Bock (una investigación sino finalizada, al menos cerrada temporalmente) y la exposición realizada por Soledad Falabella (un trayecto de trabajo), Andrea Potestà, Doctor en Filosofía y académico de la Pontificia Universidad Católica de Chile, expuso los avances de una investigación en curso. Mediante un despliegue vertiginoso, Andrea evocó en muchas/os de nosotras/os un sinnúmero de preguntas, transformando su presentación en una suerte de interpelación respecto de las posibilidades, límites y riesgos de una política en torno al(los) cuerpo(s). Quizá, lo más sugerente de su presentación fue el material de su trabajo, el cual consistió tan sólo en una frase, un breve señalamiento realizado por Jacques Derrida (1989) en su artículo *La palabra soplada* (*La Parole soufflée*), a propósito del gesto radical que es la vida y obra del “personaje” Antonin Artaud<sup>7</sup>.

Jugando con los sentidos del término francés “soufflée”, el cual alude no sólo al “susurro” o al “murmullo”, sino también a aquel sonido cuya fuente se encontraría en las entrañas mismas del cuerpo (quizá la palabra más adecuada sea aquí “aliento”, sin embargo, ésta eludiría la dimensión de visceralidad

y de violencia de un sonido puramente corporal), Andrea nos planteó que, a juicio de Derrida, el gesto de Artaud radicaría en la elaboración de una rigurosa *escritura del grito*. A su entender, sin embargo, afirmar tal cosa acarrearía una serie de problemas y paradojas, pues si el grito es ese significante insu-miso a todo significado proveniente del cuerpo y capaz de mostrar la más profunda laceración de este, ¿qué significaría su escritura? Y, por cierto, ¿qué implicaría un ejercicio así? En tal sentido, si la tentativa de Artaud sugeriría una escritura que es a la vez pre-teórica y pre-temática ¿es ello posible? o, por el contrario, ¿nos encontraríamos frente a un intento condenado a un perpetuo fracaso?

De acuerdo a Andrea, el gesto de Artaud supondría aquello que podríamos denominar “una experiencia del extremo”, buscando una suerte de punto cero de la escritura. Empero, nuevamente emerge aquí una dimensión problemática toda vez que la búsqueda de una escritura del grito traería consigo el riesgo de su transformación en otra cosa. En la inscripción de Artaud, la voz cesaría de significar, tocando el lenguaje su límite, es decir, su afuera, siendo el grito precisamente dicha exterioridad. Esta idea de un límite del lenguaje en el grito y, al mismo tiempo, de una escritura del cuerpo como un acto límite, es puesta en acto por el propio Artaud. Se trata del grito emitido por Artaud en el *Théâtre de l'Odéon* (*Odéon-Théâtre de l'Europe*) de París en 1947. Habiendo sido invitado a una charla sobre el tema de la voz, Artaud tomó asiento y prestándose a hablar afirmó el micrófono y comenzó a gritar. Con toda su radicalidad y subversión, en dicho acto el problema parece insistir: ¿puede llamarse a esto una escritura o asistimos aquí a la emergencia de una frontera, de un límite?

En una breve crónica titulada “*Perforar el soporte*”, Potestà, 2016 vuelve sobre el grito de Artaud. En sus palabras, dicho gesto emitido y censurado es un grito “[...] indeciblemente capaz de mostrar la más profunda laceración de la carne y a la vez de no mostrar nada”. Tanto en su exposición como también en la crónica antes citada, Potestà nos recuerda que el énfasis puesto por Derrida en el gesto de Artaud, buscaría encontrarse en el límite mismo entre cuerpo y lenguaje, vale decir, en un

de Escritura y temblor realizada por Pablo Oyarzún y Willy Thayer). Aún cuando Marchant reivindicó estos textos como análisis deconstructivos, también pueden ser catalogados como las primeras grandes exégesis psicoanalíticas (con suplemento político) de una obra literaria chilena. Vease Marchant, P. (2009). *Sobre Arboles y Madres*. Buenos Aires: La Cebra; Marchant, P. (2014). *Escritura y temblor*. Santiago: Cuarto Propio.

7 Aquí la referencia a la noción de “personaje” no es, desde ningún punto de vista, azarosa. En efecto, Andrea alude al “personaje” Artaud en virtud de la heterogeneidad de su experiencia y de la multiplicidad de sus facetas en tanto actor, dramaturgo, ensayista, paciente psiquiátrico, entre otros.

espacio-tiempo en el que no habría significación sino sólo emanaciones sensibles.

En palabras de Potestà (s.f.), el grito de Artaud como experiencia límite “[...] abre una brecha extraordinaria en la cuestión del cuerpo: la voz, la materialidad del grito, llega a *perforar*, no solo los tímpanos de los oyentes, sino también la naturaleza misma del soporte [la voz]”. Mediante el recurso al grito de Artaud, la inquietud que nos propone Andrea es entonces, la de la posibilidad de un des-sometimiento del cuerpo a la hegemonía de la palabra cuya paradoja es, empero, que para poder pensar el cuerpo resultaría necesaria su suspensión en el registro del lenguaje, pues de lo contrario sólo habría gritos.

El grito de Artaud proferido y censurado, y a la vez, ruptura y perforamiento parece, en su dimensión política y estética, recordarnos al sueño personal foucaultiano, aquel del denominado “libro-bomba”. En palabras del propio Foucault, un libro es útil, justamente, en el momento en el que se lo escribe y se lo lee, pero que luego desaparece. Un libro que luego de la explosión produce un “[...] muy bello fuego de artificio”. Un libro que “[...] Más tarde, los historiadores y otros especialistas podrán decir que [...] ha sido tan útil como una bomba y tan bello como un fuego de artificio (Foucault, 1975/2014).

Por último, Roberto Aceituno, Psicoanalista, Doctor en Psicopatología y Psicoanálisis de la Universidad de Paris VII Denis Diderot y actual Decano de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, inició su presentación con un gesto tan sincero como desconcertante. Nos dijo que, habiendo escuchado las presentaciones anteriores, lo embarga un profundo sentimiento de desapego respecto de sus propias palabras, aquellas que había preparado para esta ocasión. Dejando de lado su texto y haciendo uso de sus recientes anotaciones, nos expresa que aquello que compartirá con nosotros será una suerte de “[...] reacción a las palabras de la mesa”.

Retomando algunos de los puntos centrales expuestos por las/os expositoras/es anteriores, Roberto sugirió la posibilidad de repensar los procesos de la historia social y política reciente y, con ello, de la normativización del cuerpo a partir,

por ejemplo, del análisis de las fichas clínicas de pacientes de un hospital psiquiátrico. Siguiendo aquello que en otro lugar denomina como “la función freudiana del detalle” (Aceituno & Radiszcz, 2013, citado en Canales, 2013), a saber, la adopción de aquello que, en tanto desechado y dejado de lado, síntoma en el campo mismo de un saber<sup>8</sup>, Roberto nos invita a reconstruir y, por cierto, subvertir la “historia oficial” (la “gran historia”) a partir de los trazos de pequeñas y residuales historias. A juicio de Aceituno, una investigación documental y de archivo como la que nos propone, supondría aquello que podríamos denominar como una escritura de los márgenes, pues implicaría un ejercicio que otorga centralidad a contextos y objetos extraoficiales, excluidos e incluso relegados por su aparente nimiedad como reveladores de una “otra historia” en los límites de la denominada “historia oficial”.

Desde un punto de vista diferente, Roberto nos invitó además a reflexionar en torno al lugar del pensamiento en la época contemporánea. “No necesariamente se piensa con la cabeza” –añadió– sugiriéndonos retomar las claves de Spinoza respecto de un pensamiento en íntima ligazón con la materialidad y el cuerpo. De ahí entonces, la necesidad de transformar las dimensiones vistas únicamente desde maniqueos binarismos tales como: “cuerpo-mente” y “social-individual”. Aún más, será a partir de esta reflexión en torno al pensamiento que Roberto nos interpelará mediante la siguiente pregunta: ¿es el pensamiento puramente conocimiento? A lo cual responderá que este último se ha puesto en lugar del pensamiento puro, ecuación que derivaría en una comprensión totalitaria y totalizante del pensamiento, por tanto, posición hegemónica del saber en cuanto verdad y no como la búsqueda de ella.

Retrospectivamente, las proposiciones de Aceituno nos fuerzan a repensar nuestro contexto

8 Valga recordar aquí la célebre sentencia de Marcel Mauss, para quien los detalles “[...] revelan principios generales”. Del mismo modo que, las investigaciones de Norbert Elias quien, a través del análisis de manuales de etiqueta y reglas de protocolo constata las transformaciones históricas de la normatividad y las relaciones sociales desde la época feudal a la moderna. Véase, Mauss, M. (2006). *Manual de etnografía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica y Elias, N. (2009). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

presente, toda vez que éste parece encontrarse inundado por innumerables discursos con estatuto de verdad, en virtud de los cuales resultan determinadas específicas modalidades del poder y de dominación. Con ello, simplificamos el pensar, o la idea de un pensamiento crítico permanente que sospeche de las verdades dadas. En otras palabras, siguiendo las sugestivas impresiones de Roberto, podríamos decir que hoy, paradigmáticamente, tenemos respuestas más no dudas ni interrogantes.

Al conectar la conversación con su línea de investigación en psicoanálisis, Aceituno plantea, a modo de ejemplo y discusión, el problema del “cuerpo soñado” señalando: “Quien está soñando, cumple con ser una experiencia figurativa, y dicha experiencia de figurabilidad, afecta entre lo escrito y la experiencia”. Será a partir de esta breve pero decidora frase, que nos sugerirá la importancia de visibilizar una dimensión del cuerpo como inscripción de vivencias, aproximándonos a la comprensión del(los) cuerpo(s) como plataforma(s) narrativa(s) de la experiencia. A partir de tales derroteros, Aceituno nos introduce en uno de los objetos centrales de su trabajo como académico e investigador: el campo de la memoria, la historia y lo traumático. En efecto, es a partir del estudio del trauma que Roberto ha buscado interrogar las condiciones sociales, políticas y culturales que permiten la inscripción y la lectura en y desde el(los) cuerpo(s), de los síntomas y malestares de nuestra época.

Sin desconocer los riesgos y mezquindades de cualquier ejercicio de síntesis y traducción, lo cierto es que las reflexiones del conversatorio “Cuerpos: experiencias políticas y estéticas” parecen revelarnos una conclusión (y quizá una apertura) del todo relevante. Lejos de producir una dispersión caótica de los contenidos, la heterogeneidad de las exposiciones aquí reunidas evidencia cómo las Ciencias Sociales, el Arte, el Psicoanálisis, la Literatura y la Filosofía pueden contribuir, desde su singularidad, a la reflexión de un problema común, aquel que podemos resumir en virtud de la compleja relación o no-relación entre el(los) cuerpo(s), la escritura y la política.

Ciertamente, este problema parece trascender la esfera de una teoría del conocimiento hacia el campo de la política. De hecho, los comentarios y

reflexiones finales del conversatorio apuntan, precisamente, en dicha dirección. ¿Cómo pensar una política del(los) cuerpo(s) teniendo en cuenta que su inserción en el lenguaje supone una operación no exenta de reducciones y violencias? Si el cuerpo y lenguaje se relacionan en una matriz indisociable, ¿no es su separación la expresión de cierto logocentrismo que menosprecia la materialidad signal del cuerpo?

Estas y otras interrogantes no sólo nos invitan a repensar las prácticas y discursos de nuestros propios campos disciplinares, sino que nos fuerzan a cruzar e ir más allá de las fronteras de dichos dominios. Ello resulta especialmente evidente en el caso de Karin Bock, quién mostró que arte e investigación teórico-empírica no sólo no son antagónicos, sino que permiten alcanzar dimensiones que la visión monocular del/la especialista y del/a experta/o siempre tendrán veladas.

## Referencias

- Aceituno, R. & Radiszcz, E. (2013). Psicoanálisis e investigación social: la herencia freudiana. En Canales, M. *La escucha de la escucha. Análisis e interpretación en la investigación cualitativa*. (pp. 115-137). Santiago: LOM Ediciones.
- Bolaño, R. (2004). 2666. Barcelona: Anagrama.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- El Desconcierto (11 de mayo del 2015). *El día en que el nuevo ministro del Interior acusó de “promiscuidad” a las víctimas del psicópata de Alto Hospicio*. Recuperado de <http://www.eldesconcierto.cl/2015/05/11/el-dia-en-que-jorge-burgos-acuso-de-promiscuidad-a-las-victimas-del-psicopata-de-alto-hospicio/>
- Falabella, S. (2003). *¿Qué será de Chile en el cielo? Poema de Chile de Gabriela Mistral*. Santiago: LOM Ediciones, Universidad Alberto Hurtado.
- Foucault, M. (1975/2014). Diálogo sobre el poder. En Foucault, M. *Obras esenciales. III. Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1997). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- George, M., Iwanyk, B., Berg, P., Rogers, W. L. (Productores) & Taylor Sheridan (Director). (2017). *Wind River* [película]. Francia, Estados Unidos & Reino Unido: Acacia Entertainment.
- Potestà, A. (2016). *Perforar el soporte*. Recuperado de <http://cuerpoylenguaje.cl/cr15.htm>.



Bricolaje