

Gerardo
Ávalos Tenorio
coordinador

CUERPO y PODER



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

EL COORDINADOR...

Gerardo Ávalos Tenorio

Licenciado, maestro y doctor en Ciencia Política por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor-investigador titular de tiempo completo, adscrito al Departamento de Relaciones Sociales, de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Posee una especialidad en Psicoanálisis. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel II). Ha impartido diplomados para instancias electorales y gubernamentales sobre teoría política, ética gubernativa y análisis político.

Sus libros más recientes son *Ética y política para tiempos violentos*, UAM Xochimilco / MC Editores / CESOP-Cámara de Diputados LXIII Legislatura / Gobierno de Michoacán / México, 2016. *Hegel actual. La paciencia de lo negativo*, UAM Xochimilco / Gedisa, México, 2018. *El monarca, el ciudadano y el excluido. Hacia una crítica de lo político*, (segunda edición corregida y aumentada), México, UAM Xochimilco / Editorial Bonilla Artigas, 2019. *Ética y política en Karl Marx*, México, UAM Xochimilco / Editorial Terracota, 2021. *La filosofía política de Marx*, España, Herder, 2022.

NOVEDADES EDITORIALES

Ética y política en Karl Marx

Gerardo Ávalos Tenorio

Catástrofes humanas. Su representación en el sujeto, la literatura, el cine y las comunicaciones

Alejandro Montes de Oca Villatoro (coord.)

Maquiavelo. Sociedad y política en el renacimiento

Roberto García Jurado

Políticas públicas de género y diversidad.

Nuevos y viejos desafíos para su incorporación en la agenda pública

Pilar Berrios (coord.)

Feminismo en acción

Eli Bartra, Ana Lau Jaiven y Merarit Viera (coords.)

A 75 años de la ONU. Riesgos globales

Beatriz Pérez y Graciela Pérez Gavilán (coords.)

La teoría social frente al espejo de la pandemia global

Sonia Comboni y Eduardo Brenna (coords.)

PUBLICACIONES PERIÓDICAS

Argumentos. Estudios críticos de la sociedad

Núm. 97

Mujeres y cultura en tiempos de crisis

DCSH PUBLICACIONES

www.facebook.com/DcshPublicaciones

ENLACES

libreria.xoc.uam.mx

casadelibrosabiertos.uam.mx

dcsh.xoc.uam.mx

CUERPO Y PODER

ESCENARIOS DE LA CONSTRUCCIÓN POLÍTICA DE LA CORPORALIDAD



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector general, José Antonio de los Reyes Heredia
Secretaria general, Norma Rondero López

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-XOCHIMILCO

Rector de Unidad, Francisco Javier Soria López
Secretario de Unidad, Mario Alejandro Carrillo Luvianos

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Directora, Dolly Espínola Frausto
Secretaria académica, Silvia Pomar Fernández
Jefe de la sección de publicaciones, Miguel Ángel Hinojosa Carranza

CONSEJO EDITORIAL

Jerónimo Luis Repoll (presidente)
Aleida Azamar Alonso / Gabriela Dutrenit Bielous
Álvaro Fernando López Lara

Asesor del Consejo Editorial: Miguel Ángel Hinojosa Carranza

COMITÉ EDITORIAL DE LA DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

René David Benítez Rivera (presidente)
María del Pilar Berríos Navarro / Germán A. de la Reza Guardia
Joel Flores Rentería / Abigail Rodríguez Nava / Araceli Soni Soto
Araceli Margarita Reyna Ruiz / Gonzalo Varela Petito

Asistente editorial: Varinia Cortés Rodríguez

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco
Calzada del Hueso 1100, Colonia Villa Quietud,
Alcaldía Coyoacán, Ciudad de México. C.P. 04960
Sección de Publicaciones de la División de Ciencias Sociales y Humanidades. Edificio A, 3er piso.
Teléfono 54 83 70 60
pubcsh@gmail.com / pubcsh@correo.xoc.uam.mx
<http://dcsh.xoc.uam.mx/repdig>
<http://www.casadelibrosabiertos.uam.mx/index.php/libroelectronico>

Cuerpo y poder

Escenarios de la construcción política
de la corporalidad

Gerardo Ávalos Tenorio
Coordinador



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

Primera edición: febrero de 2022

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco
Calzada del Hueso 1100
Colonia Villa Quietud, Alcaldía Coyoacán
04960 Ciudad de México

Sección de Publicaciones
División de Ciencias Sociales y Humanidades
Edificio A, tercer piso
Teléfono: 55 5483 7060
pubcsh@gmail.com/pubcsh@correo.xoc.uam.mx
<http://dcs.h.uam.mx>
<http://www.casadelibrosabiertos.uam.mx>

Diseño de portada: Dcg. Iraís Hernández Güereca
Fotografía: Nirvana Paz

ISBN impreso: 978-607-28-2468-3
ISBN electrónico: 978-607-28-2464-5

Agradecemos a la Rectoría de Unidad el apoyo recibido para la publicación.

Esta obra de la División de Ciencias Sociales y Humanidades
de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco,
fue dictaminada por pares académicos externos especialistas en el tema.

Impreso en México / Printed in México

Índice

Presentación

9

Cuerpo y poder

Hacia una filosofía política de las somatizaciones sociales posmodernas

Gerardo Ávalos Tenorio

15

Cuerpo, ética y trabajo

Josué Dante Velázquez Aquino

43

Antígona y el cuerpo

Una metáfora sobre el *cuidado*

Amanda del Rocío Llivichuzhca Pillco

67

Feminicidio sexual sistémico, fetichismo
e intercambio de mujeres

El cuerpo y la economía política del sexo

Karla Lizbeth Somosa Ibarra

89

Cuerpos migrantes: la exclusión y la nuda vida

Natalia Rodríguez Ariano

111

Cuerpos en sacrificio
Comunidades triquis desplazadas en la Ciudad de México

Annaliessa Hurtado Guzmán

129

Biopolítica del *avecindado*
La gubernamentalidad y los asentamientos
de los pueblos originarios en la Ciudad de México

Gustavo Alfredo Chavero Amador

157

El enigma del cuerpo
Reflexiones psicoanalíticas sobre el cuerpo
de los investigadores en ciencias sociales

Diego Alberto Bernal Saldaña

175

Acerca de los autores

197

Presentación

El virus SARS-CoV-2, causante de la enfermedad Covid-19 en los humanos, ha retrotraído a una certidumbre: la fragilidad, vulnerabilidad y finitud natural del *homo sapiens* en su dimensión básica de especie biológica. Ese *anthropos* (para llamarle de un modo que capte su sentido existencial, meramente natural como cuerpo dotado de palpitación vital) está sujeto a los ciclos de la vida natural y, por tanto, también a la muerte. Una entidad que de tan pequeña es invisible *prima facie*, y que ni siquiera está viva, se introduce en el cuerpo humano y ahí se adosa a las células provocando una alteración patológica que puede producir la muerte; ese cuerpo enfermo, además, es portador del virus y, por tanto, fuente de contagio para sus congéneres. El virus se ha extendido así a una parte considerable del planeta y, como sabemos, ha modificado la reproducción social. Esto deja claro que la sociedad tiene bases biológicas, naturales y, en consecuencia, que no todo lo social es una construcción (o un “constructo”), o por lo menos no en el sentido de prescindir de la materialidad más taxativa concretada en la vida y el cuerpo viviente. El *cogito* cartesiano, en realidad, tiene esas dos precondiciones: antes de pensar y saber que existe, existe efectivamente como ser viviente, aunque esto posteriormente se haga consciente como *res extensa*.

Es un hecho que el tema del *cuerpo* ha recibido una atención privilegiada, primordialmente por las religiones y las teologías subyacentes: que el cuerpo muere no hay duda, pero lo que sucede con el ser o la existencia espiritual que portaba ese cuerpo ha sido objeto de la reflexión mística y las más diversas creencias. Desde la antigüedad hay respuestas para este misterio. Si el ser humano es espíritu sublime, en cualquiera de los sentidos religiosos, místicos y teológicos, lo es precisamente en relación con la muerte del cuerpo. Las religiones pueden ser asumidas también como tentativas de explicación de lo trascendente más allá de la dimensión inmediata del cuerpo material.

En tiempos recientes, el cuerpo ha sido objeto de estudio de la teoría feminista, la teoría *queer* y, desde su invención, del psicoanálisis. No es, pues, descabellado relacionar la perenne significación religiosa del cuerpo con estos nuevos sistemas categoriales que inclusive pueden traducirse en prácticas religiosas, pero secularizadas.

La filosofía política permite analizar el fenómeno del cuerpo a fin de develar sus múltiples sentidos y significaciones para una época tan peculiar como es la nuestra. Particularmente permite asumir de manera crítica la teoría sobre el cuerpo y, con ello, proponer la existencia de una constelación de poder como estructura y proceso de mediación en el devenir del cuerpo desde su posición como entidad meramente biológica, hasta su lugar en la forma social. Por forma social ha de entenderse como el vínculo entre seres humanos mediados por los lenguajes históricamente determinados. Así, los cuerpos se convierten en portadores de relaciones sociales procesuales y condensadas en diversas prácticas e instituciones. Esto resultará especialmente importante para analizar procesos de violencia social transversal, forma peculiarmente dramática de somatización de patologías sociales.

Este libro tiene como objeto la relación entre el cuerpo y el poder. Su objetivo general es presentar reflexiones multidisciplinarias que puedan arrojar luz a la comprensión de los modos en que el cuerpo humano es construido y reconfigurado por la sociabilidad, determinada tanto histórica como geopolíticamente. Por eso, se subtitula *Escenarios de la construcción política de la corporalidad*. Hoy ya no puede haber duda de que el cuerpo subjetivo es, al mismo tiempo, intersubjetivo y, por ende, procesual. Si en el periodo clásico de la modernidad el cuerpo se afianzó como la sede unitaria del individuo libre y autónomo atendido por un Estado asistencialista y benefactor, actualmente el cuerpo es un significante de la precariedad, el deterioro de las condiciones de vida, la violencia que en última instancia se traduce en angustia, depresión, tortura, desaparición y pérdida de la vida, de la migración forzada, de la mercantilización bajo la forma de trata de personas para uso sexual o para explotación laboral, de reservorio para el tráfico de órganos, etcétera. Dicho con otras palabras, nuestra época ha visto cómo el cuerpo humano es convertido en un espacio de padecimiento de las patologías sociales propias de la sociedad modelo que ha dejado la reestructuración global del capitalismo. Ideológicamente, sin embargo, esta trágica caída en la peor cara de la modernidad es encubierta, u obnubilada al menos, por aquello que podemos denominar el *pathos* posmoderno, que se caracteriza precisamente por presentar la fuente de los problemas, no en las estructuras sociales y sus imperativos coercitivos para obligar la acción de los sujetos, sino la “ética” y la “moral”, la “voluntad”, el uso de “lenguaje excluyente”, el “antropocentrismo”, el “especismo”, el “uso de energías contaminantes”, y toda una serie de “razones” que, más bien, han servido para fragmentar la energía política necesaria para

plantar cara a las prácticas más detestables basadas en la forma social del intercambio generalizado de mercancías.

Este libro está formado por ocho ensayos que tienen su origen en el seminario “Cuerpo y poder” que desarrollamos, ya en condiciones pandémicas, en el doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, durante los meses de septiembre, octubre, noviembre y diciembre de ese fatídico año de 2020. Los ocho ensayos tienen pretensiones de validez científica, por supuesto, aunque no descartamos las reflexiones que simplemente adelantan hipótesis probables de un desarrollo futuro. Esto se debe a que la base temática de los ensayos son las investigaciones en curso de las tesis doctorales que los participantes desarrollan, sometidas a las más altas exigencias del rigor argumentativo propio de los textos de esa naturaleza. Los colaboradores de este libro, entonces, han hecho un esfuerzo plausible por enlazar, de distintos modos, sus tesis de grado con la utilización de las categorías *cuerpo* y *poder*, lo que significa, también, una mayor amplitud en los propios horizontes hermenéuticos de sus investigaciones particulares.

El libro inicia con un texto general procedente de la pluma del responsable del seminario y coordinador de esta obra. Se trata de una problematización del vínculo entre cuerpo y poder a partir del sentido general que tiene en las ciencias sociales el proceso de devenir social e histórico de la mera naturaleza. Así, se pasa revista a los autores clásicos para los cuales la “sociedad” es el resultado de un proceso racional de constitución, ya sea artística, pasional-racional o bien histórica, con todo lo que significa esta última expresión.

El segundo ensayo, de la autoría de Josué Dante Velázquez Aquino, se plantea el problema básico del *trabajo* como un territorio ocupado por contenidos teóricos y políticos, pero principalmente por planteamientos éticos, en el sentido de que configura nuevos patrones de comportamiento en la vida privada y laboral de las personas. El autor pretende dar cuenta de cómo opera el discurso que sostiene la forma y la práctica de la ética del trabajo y la corporeidad en el entramado social contemporáneo. Toma como punto de partida el presupuesto según el cual existe una nueva ética que ha vaciado los contenidos críticos del trabajo en tanto experiencia corporal y concepto teórico, de tal forma que su campo de operación cada vez es más amplio y efectivo. En este texto, se asume una perspectiva fenomenológica y hermenéutica que permite al autor realizar descripciones apoyadas en un arco teórico que va de Platón y Aristóteles, a Max Weber y John Gray, pasando, claro está, por la gran contribución de Michel Foucault. De esta forma llega

a la conclusión de que la corporalidad, la eticidad y el trabajo configuran una noción práctica, es decir, la dimensión empírica está en la acción del cuerpo en una ética del trabajo.

Por su parte, Amanda del Rocío Llivichuzhca Pillco, autora del tercer artículo, apunta hacia una interpretación sobre el *cuidado* a partir del análisis de la clásica tragedia griega de Sófocles, *Antígona*. Tanto el mito como la reconstrucción artística del poeta son un valioso reflejo de conductas y emociones, frente a situaciones aparentemente contrapuestas e irreconciliables de lo humano. El Estado y la familia, un dilema en un tiempo sin tiempo, continúa mostrándonos conflictos de la convivencia. Para la autora, en medio de este dilema se encuentra el tema del cuidado, visto como parte esencial de la existencia humana, y el cual posee una dimensión filosófica indudable, pero también una dimensión práctica, que va más allá de los mandatos de género. De hecho, se vislumbra como un significante necesario para mantener la vida, los vínculos y lo humano mismo, por lo que trasciende las obligaciones formales basadas en lo normativo. El cuidado implica la conciencia de la vulnerabilidad del *otro* que demanda nuestra responsabilidad incondicional y puede ser comprendido a partir de significar acción y relación, en tanto sentido del hacer y del vínculo. Es la conciencia de la finitud e interdependencia de la existencia humana.

En el cuarto artículo, Karla Lizbeth Somosa Ibarra enlaza las reflexiones de dos textos claves y emblemáticos sobre la violencia contra las mujeres: “Las víctimas del feminicidio juarense, mercancías sexualmente fetichizadas” de Monárrez (2006) y “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo” de Rubin (1986). El interés de estos trabajos es que ambos, no obstante la temporalidad de 20 años que los separa, se plantean el mismo horizonte hermenéutico fundado en la crítica de la economía política marxista, para comprender la lógica en la que se inscriben estos dos tipos de lógica de la violencia. El puente propuesto para vincular los dos textos mencionados es el sugerente libro de Alfred Sohn Rethel (2001), en especial por el tratamiento que, a partir de él, puede hacerse de la categoría del *intercambio* como una “abstracción real”. Asimismo, se propone como marco la observación antropomórfica del Estado como un *cuerpo político*, categoría de poder que describe una de las preocupaciones más antiguas de los pensadores para entender la violencia durante contextos históricos de vacíos en el poder (intermedio, interregno y bélico).

El quinto ensayo lo escribe Natalia Rodríguez Ariano. En él, la autora analiza el tema de las migraciones internacionales con base en algunas obras básicas para el tratamiento del vínculo entre el cuerpo y el poder. A partir de ahí, interpreta en términos de exclusión a la población migrante que va del sur al norte global. En su análisis toma como eje principal algunas de las obras más pertinentes de Michel Foucault, que pueden ser utilizadas para pensar el fenómeno migratorio desde la perspectiva de “cuerpos en exclusión”, como uno de los momentos más importantes de la migración. Además, de la mano de Giorgio Agamben y Roberto Esposito, Rodríguez Ariano llega a la tesis según la cual la exclusión, el rezago y la infravaloración de la vida del migrante es la característica más descollante de la relación del Occidente civilizado con el “irregular”.

En “Cuerpos en sacrificio”, Annaliese Hurtado Guzmán reflexiona sobre el sacrificio como eje por el cual se abordarán dos problemáticas ligadas: la violencia en diversas expresiones y las lógicas del dinero. El sentido del sacrificio guarda una polisemia de significados: como acto público encuentra su legitimación dependiendo del contexto de su ocurrencia, y en una de sus dimensiones establece una regulación social. Así, por un lado, guarda una ambivalencia en donde la marca de la muerte queda expuesta y, por otro, un sacrificio ligado al cuidado del otro. Por consiguiente, se retoma la experiencia del pueblo triqui de San Juan Copala, en donde el desplazamiento forzado interno ha generado cuerpos sacrificados que se enfrentan constantemente a la muerte y a la desposesión, tales condiciones transforman drásticamente una cultura que sufre las dificultades de encontrarse ante los no-lugares.

En su contribución, Gustavo Alfredo Chavero Amador analiza el concepto de *avecindado* desde una arista que refiere al poder y a las formas de organización de la vida en los territorios ocupados por los denominados pueblos originarios. En este sentido, si bien es cierto que en los pueblos originarios existen procesos de organización y autodeterminación, siempre se encuentran enmarcados dentro de la lógica de las políticas públicas de los gobiernos de la Ciudad de México. Es decir, a partir de los discursos gubernamentales y la memoria colectiva de los pobladores se estructuran las relaciones sociales entre los habitantes de estos pueblos, incluyendo a los migrantes internos permanentes que se instalan ahí y que categorizamos como *avecindados*. Estos últimos tienen una presencia importante en las periferias de los pueblos, siendo el discurso una herramienta importante para determinar el lugar social que ocupan en la estructura política del pueblo. Desde la perspectiva de

la biopolítica *foucaultiana*, la vida surge como pieza de las estrategias políticas y de ejercicio del poder; estructurando la acción política del Estado y sus objetivos. La ocupación de las periferias de los pueblos de Tláhuac responde a una necesidad de vivienda de los ciudadanos: en este proceso se generó un cambio en la morfología general de la Ciudad de México, influenciada por las políticas territoriales y político-ambientales que regulan la ocupación urbana. Así, se genera un proceso mediante el cual la gubernamentalidad contemporánea administra los procesos de migración interna permanente y los efectos de ésta en las poblaciones a las que llegan.

El texto de Diego Alberto Bernal cierra el libro y tiene por cometido interrogarse sobre lo corporal y su participación en los procesos de investigación en ciencias sociales. La investigación es un instrumento y un primer signo de reconocimiento, que la supone como registro simbólico de las proximidades y posicionamientos con respecto al objeto y, más puntualmente, con su dimensión enigmática. Bernal sostiene que, si el investigador se dedica a escudriñar enigmas con pasión, no queda otro destino que posicionarnos frente a lo insólito, desde donde se sostiene la relación con el objeto de conocimiento, un enigma que afecta y hace sentir en el cuerpo del investigador en ciencias sociales, por su encuentro con lo irresoluble. El cuerpo cognoscente y sus límites, indudablemente, provocan el retorno sobre la reflexión del *dualismo ontológico*, el cual es abordado desde el concepto fronterizo de *pulsión* y la propuesta psicoanalítica sobre el cuerpo; esto le permite al autor plantear algunas características de la relación con el objeto, haciendo del *cuerpo pulsional* un modelo para pensar el quehacer y el deseo de los investigadores.

En su conjunto, el libro no llega a una conclusión definitiva sobre el vínculo entre cuerpo y poder; no obstante, a partir de los artículos que lo constituyen, sí se apuntan varias líneas de reflexión y análisis que diversifican los modos de comprensión de las maneras en que el poder, en su polisemia constitutiva, construye al cuerpo social y, a partir de ahí, hace lo propio con los cuerpos de los sujetos, los individuos, las personas, los actores, o como se le quiera comprender al *anthropos*, esa entidad de carne y hueso que ha de emprender el complejo periplo de la vida social, configurada ya siempre de modo político, para que alcance efectivamente el estatuto de ser humano, ser de lenguaje, ser de palabra, pero ser que, de cualquier manera, está incompleto. Así, el poder muestra muchas caras, algunas no vinculadas con la opresión, la represión y la sumisión sino, por el contrario, enlazadas con la fuerza de la autoconciencia para que el ser humano viva libremente.

Cuerpo y poder

Hacia una filosofía política de las somatizaciones sociales posmodernas

Gerardo Ávalos Tenorio

La vinculación posible entre el significante *cuerpo* y la categoría *poder* se puede hacer desde la filosofía política. No es que no se pueda hacer desde otros horizontes de comprensión; de hecho, ambos temas se han tratado desde muy diversas disciplinas y posiciones ético-políticas. Destaca el tratamiento que realizó Michel Foucault respecto a los dispositivos de control sobre los cuerpos, desplegados en una serie de saberes que implican una lógica de poder; tal es el caso, por ejemplo, de la clínica (Foucault, 2001), el hospital psiquiátrico (2005), la cárcel (1989), la escuela (1989), mecanismos que, a fin de cuentas, repercuten en la formación, deformación o transformación de los cuerpos (1991). En la misma sintonía se encuentra el psicoanálisis, principalmente en la interpretación respecto a la gravedad de la psique sobre el cuerpo que ha somatizado un conflicto psíquico aún no resuelto; esto aplica, sobre todo, a los cuerpos de los histéricos, que invisten al propio cuerpo de una enfermedad cuyo origen no es el mal funcionamiento orgánico o biológico de éste, sino una producción psíquica no debidamente significada en el ámbito del lenguaje y la razón consciente. Por lo demás, otra temática central del psicoanálisis es la de los cuerpos diferenciados anatómicamente como los dos sexos, diferencia que implica también una diversidad de patologías de carácter psíquico (Freud, 1997, xix). La historia y la antropología también han registrado los modos diferenciados en los que las sociedades producen cuerpos distintos, según el tiempo histórico y el lugar geográfico y cultural. Por otra parte, los estudios de género son, con razón, especialmente prolijos en sus contribuciones a la comprensión del cuerpo y el poder, pues resulta obvio que las construcciones socio-simbólicas del cuerpo en tanto género están en la base de las muchas consideraciones que elaboran estos estudios acerca de los procesos que crean a la mujer y al varón en tanto representaciones en el orden simbólico de los cuerpos

sexuados; el poder, así, se convierte en el medio para la determinación de la identidad genérica, la cual rebasa, con mucho, el binarismo heteronormado. Estos estudios, asociados con el feminismo y con la postura *Queer* (Butler, 2002), han contribuido a sacar a la luz la manera en la que el poder subyuga al cuerpo, lo moldea, lo determina, lo penetra, lo oprime, lo explota, lo utiliza, lo somete, lo forma y lo deforma. En esta formulación, muy a menudo el poder es concebido como una fuerza unitaria, una esfera, una sustancia condensadora de un misterio, de un enigma, de un desafío constante a la labor esclarecedora desde un horizonte ético-político de comprensión.

Por su parte, la filosofía no ha estado menos atenta a la reflexión sobre el cuerpo, y quizá desde antes que otros saberes se volcaran sobre ese estudio, pues tanto desde el más añejo materialismo como del idealismo más antiguo el cuerpo aparece vinculado con el poder en muchos sentidos, por ejemplo, el poder de la voluntad y de las ideas para formar y conducir al cuerpo hacia la realización de su esencia. Los temas centrales de la vida y de la muerte, lo finito y lo infinito, la materia y la forma, el contenido y las formas de manifestación óptica del ser, encontraron en la relación cuerpo/poder, un referente básico. De hecho, podría inferirse que el cuerpo y el poder son, primariamente, ideas filosóficas que se encuentran en la base de ciertas operaciones del pensamiento para la comprensión de problemas cruciales para la vida humana. El cuerpo como prisión del alma, el cuerpo como sede de las pasiones que han de ser gobernadas por el logos, el cuerpo como fuente del mal moral, el cuerpo como repositorio de afectos, sentimientos, emociones, que mantienen vínculos de tensión con la razón, son algunos de los lugares clásicos de la reflexión filosófica sobre la vinculación entre el cuerpo y el poder. De manera particular, la filosofía política, al aplicar las categorías del pensar filosófico a los procesos de organización deliberada de la comunidad o asociación, permite realizar una vinculación no convencional entre el cuerpo y el poder. De principio, la filosofía política pone un freno reflexivo a las ideologías y a las posiciones que juzgan desde una posición moral antes de comprender procesos complejos; por tanto, la filosofía política primero es crítica en tanto sinónimo de evaluación racional de los fenómenos políticos; no es que el estudio de la moral quede fuera de consideración, sino que la comprensión de los fenómenos no se hace desde la moral ni desde la ética, sino desde la ontología y la metafísica. A menudo se especifica como ontología política y como metapolítica a estas zonas de la reflexión filosófica. El tipo de pensamiento utilizado en la filosofía política abre un gran horizonte para ubicar

desde ahí las distintas categorías implicadas en el proceso de comprensión de la “construcción política de los cuerpos”. Las categorías de las que se habla aquí son los referentes de los que se valen las operaciones del pensamiento para poner bajo examen aquello que es esencial, necesario, sustancial, formal, y aquello que es existencial, accidental, accesorio y material, para captar las distintas determinaciones del cuerpo y su relación con el poder. De suyo se desprende que también el asunto del poder ha de ser examinado críticamente, pues no tiene un sentido unívoco y uniforme, sino que fácilmente puede ser convertido en un arma ideológica para la desacreditación moral del adversario.

La filosofía política, en consecuencia, permite que el cuerpo y la constelación de categorías con él asociadas (corporalidad, corporeidad, cuerpo político, cuerpo místico, etcétera), puedan ser comprendidas desde un horizonte compuesto por una manera de vincular la filosofía de la naturaleza con la filosofía del espíritu, para, así, postular que el cuerpo individual y colectivo es resultado de un proceso de construcción social históricamente determinado; para ser más precisos, se trata de comprender la construcción política de los cuerpos como la base para dar cuenta de procesos más específicos en los que se precipita de manera dramática, e inclusive trágica, la certidumbre de vulnerabilidad, finitud y fragilidad, asociadas con la enfermedad, pandémica o no, y con la violencia del crimen organizado. La enfermedad mortal y el asesinato *in crescendo*, incrementándose día a día, nos colocan en la necesidad de pensar la muerte humana, por supuesto, pero también el último reducto de la realidad real, que es la base para la praxis. Por lo demás, los blindajes sociales y específicamente políticos de los cuerpos hacen que esta “creación de la naturaleza” adquiera siempre una forma histórica determinada y específica; la versión posmoderna de los “cuerpos angélicos” nos introduce en la posibilidad de relacionar los discursos periféricos sobre los cuerpos con la realidad brutal de la muerte cotidiana y de mil maneras. Cuando afirmo “discursos periféricos sobre el cuerpo”, me refiero a las versiones vulgarizadas de las tesis posmodernas.

El cuerpo como significante

El cuerpo es el referente de diversos saberes que se ciernen sobre esta condición *sine qua non* de la vida humana; por supuesto, el vocablo “cuerpo” a menudo se usa para referirse al cuerpo sin vida, al cuerpo muerto, como en

las expresiones “los cuerpos fueron trasladados al Servicio Médico Forense”, “Fueron hallados 25 cuerpos en dos de las fosas clandestinas”, o en aquella otra de “Los cuerpos sin vida”, expresiones todas del periodismo cotidiano. El cuerpo es el paquete, el equipo, el medio de transporte o el contenedor de lo verdaderamente valioso; lo que envejece y arruga, lo que se enferma y deteriora, lo que alguna vez nació y morirá, lo visible y “material”, la parte finita de la humanidad infinita, el pesado fardo que llevan consigo los viejos, los ancianos, y que pronto dejará de funcionar. No es ni frecuente ni popular la idea realista según la cual somos uno con el cuerpo y cuando morimos se extingue la persona con todo y materia, y no va a ningún lado, ni al cielo ni al infierno ni al “más allá” ni al “más acá”: todo lo finito, por serlo, se agota. Resulta mucho más angustiante asumir esa cruda realidad.

Así pues, el cuerpo es asumido primariamente como el referente de la vida y de la realidad, por tanto, de la vulnerabilidad y la finitud. La muerte tiene sentido y significado porque es “el ama absoluta”, negatividad que permite entender la doble naturaleza humana en tanto, a un tiempo, finita e infinita: finito es el cuerpo, infinita el alma, la cual, de acuerdo con el *Libro egipcio de los muertos* o el mito de Er recreado por Platón (2000), llegará ante el Dios y confesará cómo ha vivido para que le sea dictaminada la condición de vida eterna o sufrimiento eterno. De igual manera, brota el significante *carne* para vincularlo con la fuente del pecado, y de esta manera metonímica, pronunciarse por superar la inclinación natural, pero baja, de procurar la mera satisfacción del cuerpo sin sublimar el propósito. “Los pecados de la carne” es una expresión que usa la metáfora para establecer una jerarquía de valores y situar en lo más alto lo que está más alejado de las necesidades corporales, algunas de ellas claramente sexuales, que llevan a violar la ley divina.

Queda clara la enorme importancia que tiene el giro literario del uso del significante *cuerpo*. En ese nivel, ya sea como metáfora o como metonimia, el cuerpo desempeña un papel importante en las tentativas de comprensión de procesos complejos. Por ejemplo, la doctrina jurídica isabelina de “los dos cuerpos del rey” (Kantorowicz, 1985) no deja de ser una metáfora, sólo accesible a la capacidad de pensamiento de los humanos, pero muy útil para fincar en ella la legitimidad y obligación política de los súbditos. En la misma frecuencia se situaron las metáforas “Un cuerpo con dos almas” y aquella otra de “Un cuerpo de dos cabezas”, expresiones clásicas de teología política, la primera de ellas referida al papado (Prodi, 2010),

mientras la segunda orientada a describir los dos mandos del virreinato novohispano (Cañeque, 2018).

El cuerpo, entonces, es el referente o significante de muchos significados no excluyentes, que inclusive se presentan con frecuencia de manera simultánea. Es el referente material del Yo cartesiano, en su sentido abstracto de res extensa. También es el referente de la sexualidad, en tanto que está sexuado y se determina, en principio, por adquirir una anatomía con características diferenciales. Cuando el cuerpo está asociado con la anatomía, brota de inmediato su asociación con el discurso biológico en tanto estructura y función, y, a su vez, esto lo coloca dentro de las coordenadas del discurso médico, para el cual el cuerpo es tratado subsumido en la dicotomía salud/enfermedad. Para la psicología y el psicoanálisis el cuerpo es vital, sobre todo en los procesos de somatización, es decir, cuando cae en él una patología clínica psíquica. En suma, existe una lógica corporal que hace valer al cuerpo como un concepto de múltiples determinaciones, y no como algo que adquiriera un carácter absoluto.

Uno de los momentos más significativos del cuerpo es que en el ámbito del lenguaje se usa para referirse no únicamente como el cuerpo de una persona individual sino como un organismo formado por muchas personas, donde destaca el uso de las expresiones “cuerpo místico” y “cuerpo político”. Ese organismo está integrado por muchos individuos interrelacionados, y ahí el factor *relacional* adquiere un sentido profundo al determinar el ser de una asociación o comunidad, política o religiosa. Hay, entonces, posibilidades de plantear válidamente (o al menos, con pretensiones de validez descriptiva) la idea de que un cuerpo social se deteriore a tal grado que enferme y perezca, pero esta idea, ya planteada por el organicismo sociológico del siglo XIX y también por lo que quedó trabajado bajo el marbete de sociobiología (Ruse, 1989; Callan, 1973), adquiere hoy una relevancia excepcional, frente a un constructivismo vulgar que pretende imponer la idea de que la sociedad y su dimensión política son resultado de la voluntad individual o de un pequeño grupo (al menos en principio) que impone su idea mediante un linchamiento moralizante cotidiano. Con ello, se enturbia la comprensión de los problemas sociales que, al escalar, se convierten en patologías o anomias, las cuales recaen en el cuerpo social como somatizaciones. Para comprender este proceso será necesario remitirse al problema de la construcción social, para dejar claro cómo es que pudiera alcanzar validez la idea de que el lenguaje (el mero

lenguaje, en tanto *lexis*) hace a la realidad. Haremos pues, una inmersión en la construcción política de la sociedad, y a partir de ahí descifraremos el lugar simbólico del cuerpo en el capitalismo, lo que nos permitirá asociar el cuerpo con la *forma valor*.

La construcción de la realidad: el pathos posmoderno

La “construcción” y el “constructo” (o también “construcción”) no es la mejor metáfora para caracterizar el proceso por medio del cual los cuerpos biológicos en tanto *zoé* (nuda vida) (Agamben, 1998) adquieren un sentido y un significado social. El biólogo Humberto Maturana (2009) problematizaba el tema de si la realidad es objetiva o está construida. No es demasiado difícil percatarse de que no hay una sola realidad, pero la pluralidad de realidades no significa que no viajemos “en el mismo barco” (Sloterdijk, 2006) y que no vivamos la misma realidad social determinada históricamente. Sólo en un sentido coloquial y extremadamente inexacto se puede afirmar que “cada cabeza es un mundo”, base de la consideración de que “todo depende del cristal con el que se mire”, de que “no hay verdades absolutas”, y de cierta interpretación de la sentencia platónica (puesta en boca del sofista Protágoras) según la cual “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son, medida de su ser, de las que no son, medida de su no ser”. El relativismo moral, distinguible, claro está, del relativismo cognitivo (Lukes, 2011) ha contado con condiciones favorables para su florecimiento posmoderno. En efecto, el relativismo hace sinergia con una idea muy primitiva de “constructivismo”, al grado de considerar que la realidad depende de la voluntad individual expresada en una deformación idiomática; basta con mutar la gramática para que la realidad cambie mágicamente y entonces sea tolerante, democrática, incluyente, plural, participativa, ciudadanizada y pacífica. Si el realismo ingenuo es una versión elemental de la actitud natural con la que los hombres, en los primeros años de su vida, se enfrentan al mundo, el constructivismo tiene su versión ingenua en esta guerra de guerrillas de palabras para construir, desde las redes sociales vía internet, el nuevo planeta anhelado.

John Searle (1997, 2014) se toma muy en serio la perspectiva abierta por la sociología fenomenológica de concebir la “realidad” como una construcción social. En efecto, como se sabe, Peter Berger y Thomas Luckmann (1991) propusieron, en la década de 1960, que la realidad está construida socialmente

y ubicaron en la legitimación el aspecto fundamental en esta construcción. Es necesario percatarse que, en ocasiones, se presenta como novedoso algo que no lo es tanto. Es aconsejable, por eso, leer bien a los clásicos, volver a ellos una y otra vez.¹ Pero el filósofo estadounidense es mucho más preciso: la realidad social misma, el mundo social, está construido. Pero, ¿cómo? La realidad social está hecha de instituciones de todo tipo; éstas no son otra cosa sino las relaciones entre seres humanos, normativizadas para garantizar su reiteración automática; por supuesto, toda institución implica coerción, aunque ésta pueda ser moral o jurídica. Existen, de hecho, instituciones morales (Kliemt, 1986), aunque las que constituyen el espacio público tengan una expresión jurídica consolidada. Ya este nivel de problematización supera con mucho al constructivismo ingenuo, cuya señal característica es que asume que la construcción de la realidad es voluntaria y puede inclusive ser de carácter individual. Quizá, por esta razón, a menudo el constructivismo ingenuo deriva en un psicologismo terapéutico encallado en la dinámica de la autoayuda: “si quieres puedes”, “si no eres tú, ¿quién?”, “si no es ahora, ¿cuándo?”, son consignas popularizadas que dan cauce a las inquietudes existenciales generadas desde la forma social, pero que más bien sirven para oscurecer la génesis real de la sociedad y de su funcionamiento. Ese constructivismo vulgar recurre a la ilusión de que los grandes problemas tienen remedio si cada uno de nosotros emprende un esfuerzo individual y voluntario para que cambie la realidad. Y en esto se han reforzado con la idea de que cambiando el lenguaje cambia la realidad porque, al fin y al cabo, la realidad depende de cómo la “nombramos”. Es posible, entonces, hacer “reestructuraciones constructivas” (Watzlawick, 1992, 2003) y, con éstas, crear otras realidades. Inclusive suele citarse la versión más común de la física cuántica para demostrar que hasta los átomos se mueven de manera diferente dependiendo de si son vistos o no, lo que pretende hacer irrefutable la propuesta de que la realidad es una construcción de la voluntad. Es un hecho que nuestra época es rica en expertos de la ilusión que mediante diversos artilugios retóricos quieren convencer a sus ingenuas audiencias de que la “realidad es como tú quieres que sea”. Mercaderes de la ilusión, juegan

¹ Estos autores “descubren” que la realidad está construida socialmente. Parece como si hubieran hecho caso omiso de las lecciones del idealismo alemán. Lo mismo le acontece a Bourdieu, el célebre sociólogo, quien “descubre” que “todo lo real es relacional y todo lo relacional es real”. Lo mismo le pasa a los constructivistas, quienes ni siquiera citan a Hegel.

con la miseria de sus auditorios construyéndoles un universo alterno donde la pobreza, la desigualdad, el desempleo, las violencias, la exclusión, dejan de existir por medio de la prestidigitación retórica. Ese mundo miserable se ha dejado en el pasado y ha nacido el nuevo ser humano, cuya realidad no depende de los demás, ni del sistema ni las estructuras sociales: con una nueva actitud el mundo será lo que el hombre o la mujer “deconstruidos” (algo así como “purificados” o “bautizados”) quieran que sea. Estos procedimientos litúrgicos recrean las reuniones rituales de las religiones emulando el fin gratificante y la sensación de esperanza. El complejo pasional es envuelto en una red de imperativos morales que buscan la fortaleza espiritual. En nuestras condiciones históricas de grandes carencias materiales, de salud precaria o de dolencias emocionales, el tejido imaginario de la ilusión ofrece un bálsamo que sólo daban las grandes religiones. Indudablemente las ideologías identitarias ocupan el lugar que dejan vacante las grandes religiones, en la medida en que dan curso, montan, ponen en escena, los dispositivos que brindan identidad y le otorgan a cada quien un lugar especial, su lugar único. Pero ligan pulsionalmente a los sujetos en una lógica de amor y odio. Las ideologías son potentes porque se encarnan precisamente en el deseo de los sujetos y consideran una afrenta, por ello, que se discutan los dogmas que le dan cuerpo.

A decir verdad, cualquier posición filosófica rebasa tanto al realismo ingenuo como al constructivismo ingenuo: la realidad, antes de ser comprendida, es recibida por los cinco sentidos y procesada por el lenguaje, ya adquirido por mediación de un idioma, en una cultura y por medio de una relación humana, pedagógica, entre adulto e infante. De este modo, basta caer en la cuenta de que el ser humano viviente es impactado por lo que aparece como realidad inmediata, la cual tiene que procesar lingüísticamente para descartar las versiones ingenuas aludidas. Con el primer gesto filosófico el realismo y el constructivismo ingenuos caen estrepitosamente. La realidad natural o inmediata es reconfigurada por la capacidad racional del ser humano: se crea un nuevo mundo que ya no es el mundo cósmico, natural o crudamente material. En tanto cuerpo biológicamente considerado prácticamente carece de relevancia para determinar su significado social, puesto que ahí, en ese nivel, es abstracto. Ha de revestirse de los “hábitos” correspondientes: el cuerpo deviene socialmente “construido” al situarse en un tiempo y un espacio determinados históricamente. La naturaleza deviene espíritu, y lo social, con todo su peso y complejidad, cae encima del cuerpo natural del hombre y lo reconstruye. Lo hace políticamente, porque este proceso no es inercial ni ciego, sino que hay

deliberaciones y decisiones detrás o debajo, que es precisamente lo que diferencia lo político respecto de lo meramente social.

La realidad construida políticamente

Hay varias teorías que dan cuenta del devenir “construcción social” de la mera naturaleza. El Renacimiento proporcionó una versión artística de este proceso; en efecto, el arte imita a la naturaleza, y con la técnica apropiada brinda una reconstrucción espiritual de lo que se presenta crudo y rudo en su primer momento natural. También la comunidad humana experimenta esta conversión y es convertida, por medio del arte, en una comunidad artificial. El arte de gobernar a los pueblos, es decir, la política, en uno de sus múltiples sentidos, es ahora el medio para llegar a construir al Estado. Es Maquiavelo quien procesa esta visión, que hace énfasis en la técnica de transformar la vida de los hombres en una convivencia armónica. Se pasa, así, de la “naturaleza humana” al principio de la estatalidad. Maquiavelo escribía:

[...] en general se puede decir de los hombres lo siguiente: son ingratos, volubles, simulan lo que no son y disimulan lo que son, huyen del peligro, están ávidos de ganancia; y mientras les haces favores son todo tuyos, te ofrecen la sangre, los bienes, la vida, los hijos [...] cuando la necesidad está lejos; pero cuando [esa necesidad] se te viene encima vuelve la cara [...] Los hombres siempre te saldrán malos a no ser que una necesidad los haga buenos [...] Los hombres proceden de distinta manera para alcanzar el fin que cada uno se ha propuesto, esto es, gloria y riqueza (Maquiavelo, 1989: 88).

Se trata, en efecto, de un indubitable diagnóstico de la célebre “naturaleza humana”. Pero la técnica renacentista no sólo elaborará bellas obras de arte; también podrá utilizarse para construir o reconstruir Estados. El concurso del Príncipe puede ser la piedra de toque para esta reconfiguración de la naturaleza humana. Los Estados pueden ser enteramente nuevos o ser tomados por medio de la violencia de la guerra y la conquista, pero en todo caso se requiere la intervención de un Príncipe dotado de la técnica apropiada para dominar este arte de gobernar a los pueblos. Dicho con otras palabras, el Estado es un artificio creado para que la naturaleza humana sea superada en su estado inicial y ahora forme parte de una comunidad estatal donde exista el

individuo como elemento básico (Dülmen, 2018) y donde éste sea verdaderamente libre. De hecho, es un mito que la posición teórica de Maquiavelo implique una apología del tirano, el déspota o, en general, del autoritarismo; se trata, antes bien, de una exposición bien formulada de cómo los hombres, por medio de un adecuado manejo de la técnica política (Conde, 1976), pueden llegar a ser autónomos. Maquiavelo combate una moral, la cristiana, no toda moral; más bien funda una moralidad republicana llamada a tener un lugar importante en el mundo moderno (Baron, 1993). En resumen, Maquiavelo es la expresión renacentista de la tesis de construcción política de la realidad convivencial de los seres humanos.

Pero si Maquiavelo es un indudable representante del Renacimiento, la filosofía política de Hobbes significará la tentativa de una fundamentación científica de la conversión del hombre natural en hombre artificial. Lo que mueve a los hombres es el afán de poder, sentenciaba Thomas Hobbes, lo que no es un juicio moral sino meramente descriptivo. “Por naturaleza” los hombres están constituidos así: buscan el placer y huyen del dolor; lo hacen por sobrevivencia e incluso por instinto, sólo que actúan también por pasiones y por el concurso de la razón. Precisamente como resultado de una mezcla de miedo y razón, concluyen que han de acordar con todos los demás el sometimiento a una autoridad suprema. Se genera una instancia abstracta, pero que posee características concretas:

Gracias al arte se crea ese gran *Leviatán* que llamamos *república* o *Estado* (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido; y en el cual la *soberanía* es una alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero; los *magistrados* y otros *funcionarios* de la judicatura y del poder ejecutivo, nexos artificiales; la *recompensa* y el *castigo* (mediante los cuales cada nexo y cada miembro vinculado a la sede de la soberanía es inducido a ejecutar su deber) son los *nervios* que hacen lo mismo en el cuerpo natural; la *riqueza* y la *abundancia* de todos los miembros particulares constituyen su potencia; la *salus populi* (la *salvación del pueblo*) son sus negocios; los *consejeros*, que informan sobre cuantas cosas precisa conocer, son la *memoria*; la *equidad* y las *leyes*, una *razón* y una *voluntad* artificiales; la *concordia*, es la *salud*; la *sedición*, la *enfermedad*; la *guerra civil*, la *muerte* (Hobbes, 1982: 3).

He ahí el nacimiento del Estado como relación social formalizada y cristalizada, como proceso, como procedimiento y como complejo institucional

que reposa en la coerción, es decir, en la violencia física concentrada y centralizada. La autoridad del Estado es una consecuencia, entonces, de la naturaleza humana. Como no somos ángeles ni dioses, requerimos diques que refrenen el impulso agresivo, deducido por Hobbes del análisis físico de los cuerpos y de la especulación sobre el hombre empírico, sin percatarse de que ese hombre ya estaba mediado por el tipo social dominante. Los “clínicos de las pasiones” suponen que analizan al hombre en abstracto, pero se encuentran con el hombre del mundo burgués. Spinoza, Locke, Rousseau, Kant y Smith observan el complejo pasional como plataforma de la acción. De ahí provienen las dos grandes instituciones de la modernidad: el mercado y el Estado. Ambas también concentran de manera sublimada las pasiones de donde proceden. El mercado canaliza, por medio de la propiedad, la adquisición y el consumo, todo ese impulso o potencia que conduce a la satisfacción (parcial y siempre renovable) del deseo, que por lo demás colma la necesidad material, pero también la de experimentar el poder. En cuanto al Estado, concentra la necesidad de seguridad, protección, amparo y certeza, aminora el miedo y regula la realización de todas las demás pasiones destructivas. Las pasiones encuentran ahora una nueva codificación, pues han de hallar un lugar en el mercado o en el Estado. Lo que exceda a lo domesticable, de acuerdo con las reglas del mercado, queda a cargo del Estado para domesticarlo, darle cauces, domeñarlo. La “insociable socialidad” del hombre no tiene más remedio que institucionalizarse en el Estado civil: se renuncia a la libertad natural para recuperar la libertad, pero ahora ya de carácter civil y político. La libertad “en bruto” del estado de naturaleza (que, por lo demás, es la libertad más elemental, básica, primitiva: hacer lo que se quiere) se transmuta en la libertad positiva en Rousseau y Kant: no obedecer a otra ley que aquella que yo mismo me he dado. El derecho concreta la libertad, de donde se deduce que el Estado en tanto orden jurídico es una condición de existencia colectiva en libertad. Pero el precio que se debe pagar es que el ser humano ha de refrenar o reprimir el impulso de las pasiones, o al menos, sublimarlo.

El cuerpo natural y sus inclinaciones refrenado por la moral racional

El idealismo trascendental de Kant representa el cenit de la filosofía moderna ilustrada y también del contractualismo en cuanto modelo de fundamentación de la obligación política, lo que significa que en esta obra se formaliza y

universaliza el tránsito del “estado de naturaleza” de los humanos, a la condición jurídica y estatal de su convivencia. Nuevamente se concibe que la sociedad es construida, pero no como una convicción fundada en acontecimientos históricos, sino en la lógica de la existencia humana en cuanto convivencia regulada jurídicamente. En efecto, con el “fuste torcido de la humanidad”, no se puede conseguir que la vida en común pueda ser sostenida en la sola (*blosse*) moral, sino que ha de apuntarse en la coerción del Estado jurídico. La insociable socialidad de la naturaleza humana hace necesaria la instauración del Estado civil, entendido como Estado de normas jurídicas. En éste, el hombre adquiere el estatuto de persona jurídica en tanto sujeto de derechos y obligaciones. El cuerpo humano, en tanto forma parte de la naturaleza, tiene categorías trascendentales desde las cuales es pensado.

Como buen ilustrado, Kant asume el estudio de la naturaleza, claro está, pero lo hace filosóficamente, exponiendo las categorías trascendentales necesarias para pensarla, lo que demuestra que la naturaleza, incluidos los cuerpos humanos biológicamente determinados, es importante en tanto éstos son comprendidos por una posición filosófica. Nada de lo que se pueda postular sobre los cuerpos es hecho desde la nada o desde una serie de prejuicios inventados y hechos pasar como si fueran descripciones objetivas de la “situación” en la que se encuentran demarcados; el horizonte trascendental requiere un absoluto rigor lógico que permita el entendimiento del significado de los cuerpos humanos en una forma jurídica de convivencia, republicana, navegando sobre una corriente que lleva al progreso, al cosmopolitismo y, a fin de cuentas, a la paz perpetua. No habrá retrocesos porque la razón ilustrada, concretada en una memoria también ilustrada, no puede tener amnesia respecto de los grandes principios modernos de la convivencia humana.

Si seguimos a Sohn-Rethel (1981) en la interpretación del significado de la epistemología kantiana, y a partir de ahí de toda la arquitectónica de su pensamiento filosófico, cuestión que de todos modos ya estaba presente en la crítica que Hegel endereza hacia el idealismo kantiano, sería posible establecer una analogía entre la forma valor y el idealismo trascendental. En efecto, el recurso a la separación necesaria entre el contenido del pensar y la serie de operaciones que ha de realizar el pensamiento para pensar, puede ser interpretado como la expresión filosófica de una forma social que tiene en la realidad de la abstracción su signo característico. Las doce categorías kantianas que operacionalizan el ejercicio del pensar son, obviamente, a priori, sin experiencia, lo que es exactamente análogo a las abstracciones dinero y

precio, puntales de la forma social moderna. Esto también significa que en el mundo moderno la existencia meramente corporal y biológica de los hombres sólo adquiere sentido y significado cuando se asciende a ese “cielo” de las abstracciones y ahí se consigue un lugar necesariamente vinculado al lenguaje del dinero. Ninguna determinación de los cuerpos está fuera, entonces, de la lógica del valor de cambio. No existe “el hombre” o “la mujer” sino en medio del imperio de las abstracciones reales.

El cuerpo históricamente asentado en la realidad conceptual

Para nuestra comprensión del proceso mediante el cual la sociedad es “construida” y, por tanto, el cuerpo es también una “construcción”, el recurso a la filosofía de Hegel es crucial, pues contiene las propuestas centrales para fundamentar el planteamiento de que la sociedad está construida políticamente y, por tanto, de que también el cuerpo está formado políticamente. Los puntales decisivos de su pensamiento se convierten en poderosas armas hermenéuticas para comprender los alcances y los límites de la voluntad para configurar el mundo deseado. El hecho de plantear lo verdadero como sustancia, pero también como sujeto, por medio de la doble reflexión, supera la separación entre el sujeto y el objeto como condición de posibilidad epistémica para la comprensión del mundo. Por eso, la de Hegel es una lógica ontológica que, al plantear lo real como necesariamente racional y, simultáneamente, a lo racional como lo auténticamente real, hace que el mundo objetivo sea la concreción de lo conceptual, formulado por un conocimiento que no es cualquier saber sino uno que se coloca como hegemónico en tanto poder que ha resultado victorioso en las guerras y en las luchas por el poder mundial. El referente ya no es el “Estado nación” o uno de ellos, sino la historia universal que coloca a cada pueblo en un concierto mundial organizado geopolíticamente (Hegel, 1988). La forma social moderna es organizada como forma imperio no sólo determinada en su dimensión económica sino, sobre todo, en su condición de modo de civilización, lo que incluye los valores morales y la eticidad en tanto horizonte racional para conciliar la libertad subjetiva y las normas de convivencia política. Las claves de este esfuerzo filosófico son la noción de *sistema* formulado a partir de la noción de *totalidad*, la cual posee una lógica estructurante. El movimiento de esferas dentro del sistema se ejecuta mediante la categoría *superación* (*die Aufhebung*),

que significa, al mismo tiempo, negar-eliminar, incorporar y colocar en otro nivel aquello que ha sido superado. De esta manera, la naturaleza es superada por el espíritu, lo cual significa que la mera naturaleza es subsumida por el mundo humano, y ahí su desenvolvimiento estará determinado precisamente no por lo natural mismo, sino por la ciencia y la técnica orientadas a “domesticar” y darle un sentido histórico, humano, a aquella crudeza natural. Es cierto: la muerte es un hecho natural producto del ciclo natural, pero al hacerla la “ama absoluta”, Hegel la conceptualiza más allá del fin biológico y la hace jugar en el terreno del espíritu, pues, aunque el cuerpo muera, siempre queda algo del orden de lo perenne del paso del sujeto por la vida en la tierra. Eso que queda es parte de la humanidad.

Por otra parte, el replanteamiento hegeliano de la moralidad individual kantiana (*moralität*) en términos de la eticidad (*Sittlichkeit*) da este paso decisivo para recontextualizar los órdenes normativos en función de la época, de la situación geográfica y del orden geopolítico establecido. La hipermoralización propia del *pathos* posmoderno no es casual, sino que ha de poder ser explicada como parte del proceso simbólico de reproducción del orden establecido. La dialéctica hegeliana permite comprender la coexistencia de lo más sublime y lo más ridículo, al mismo tiempo y en el mismo espacio. La gran altura que alcanza el saber científico sobre la salud y la enfermedad, traducida en una condición de vida más estable, duradera y feliz, coexiste con el tráfico de personas para fines sexuales o de esclavitud laboral, el uso de los cuerpos humanos para el tráfico de órganos, o las más mórbidas expresiones de una dinámica desbocada en la búsqueda del placer y la ganancia. La ciencia y la tecnología, síntesis del dominio humano sobre la naturaleza, de hecho, se revierten en su propia concreción al grado de poner en peligro la propia reproducción de la vida humana.

La forma valor como dictadura de la abstracción real

También para Marx la sociedad está formada históricamente; esto significa que la “naturaleza humana” es gregaria, social, y no es ni buena ni mala, sino que es sujeto de necesidades y potencia de capacidades. Es el trabajo del ser humano lo que transforma la naturaleza en sociedad, en vida civilizada. No existe un estado de naturaleza ni siquiera como supuesto hipotético. Lo más cercano a esta construcción contrafáctica es un conjunto de párrafos en los que Marx

describe el supuesto de organización humana de acuerdo con la razón consciente del ser social como base productiva. La cooperación y la reciprocidad en el beneficio primarían en tal situación: “la libre individualidad fundada en el desarrollo universal de todos” describe sintéticamente no un estadio futuro a alcanzar sino una construcción del pensamiento que permite contrastar las características inhumanas de las formas sociales basadas en el poder y la dominación. Sólo por un sesgo doctrinario se podría soslayar el hecho patente de que Marx se pliega a patrones iusnaturalistas a partir de los cuales analiza al capitalismo como un sistema artificial que ciertamente posee avances civilizatorios indudables, pero que, paradójicamente, están basados en la explotación del trabajo. La abstracción propia de la forma valor se sobrepone a la “forma natural” de la producción de satisfactores para las distintas necesidades humanas. En eso se concentra la manera en que Marx sintetiza su perspectiva de la construcción de la sociedad y su posición respecto de lo que pasa con el cuerpo explotado de los vendedores de fuerza de trabajo.

Marx patentó el uso del término *fetichismo* para referirse a la inversión que se genera entre seres humanos y las cosas, cuando éstas adquieren la forma de mercancías. En este caso las cosas adquieren vida propia, desprendiéndose de sus creadores, los seres humanos. Así, el fetichismo queda asociado con otras dos nociones de origen juvenil con las que Marx pensó la deshumanización a la que conducía la organización capitalista de la sociedad. En efecto, la alienación del trabajo, por un lado, y la reificación, por el otro, eran aspectos de un mismo proceso en cuyo centro se hallaba la opresión y la explotación de unos hombres sobre otros. La inversión fetichista lograba el milagro de que la experiencia sensorial y la percepción, inclusive el entendimiento, se divorciaran del auténtico sentido y significado de la relación de poder implícita en la forma mercancía. Nació así la noción de “falsa conciencia”, para referirse a la obnubilación de la razón que produce el fenómeno de la mercancía. No era la primera vez que Marx hacía una crítica de las mistificaciones de la vida social que hacen aparecer *lo que no es* como si fuera la realidad, y a la inversa, provocan que *lo que es* no sea accesible al primer encuentro. Desde su juvenil crítica a Hegel le inquietaba esta inversión entre lo que se presenta como realidad y la realidad misma. No debe olvidarse que para el joven Marx la filosofía del derecho de Hegel representaba la mistificación del Estado, pues lo presentaba como lo racional en sí y para sí, la realidad de la idea ética y lo divino sobre la tierra. Muy por el contrario, las instituciones estatales mostraban con sus actos concretos que estaban

ahí para proteger los intereses de los propietarios. El “cielo del mundo político” era una comunidad de iguales que encubría el mundo de los intereses materiales que desigualaba realmente a los seres humanos de carne y hueso. En estas condiciones, el Estado podría ser considerado un gran velo erigido como una gran comunidad, pero ilusoria, pues su cometido se cumplía al mantener en el plano abstracto la igualdad jurídica, condición de posibilidad del intercambio entre pares, aunque por medio de ello se realizara la apropiación del plusproducto del trabajo. Si la razón estaba obnubilada, bastaba con tomar conciencia del proceso socialmente determinado, real, de producción y del despojo de las facultades humanas de la clase trabajadora. La ley del valor se cumplía, pero mediante la compra de fuerza de trabajo se podía usar el trabajo mismo para el beneficio de quien lo adquiriere. ¿De qué otra fuente podría provenir la ganancia del capital y su acumulación?, ¿qué debía seguir una vez que se tomara conciencia de este hecho básico? Para Marx era obvio lo que seguía: bajo el modelo de la Revolución francesa de 1789, lo que advenía era precisamente el tiempo de la “expropiación de los expropiadores”. La Revolución proletaria nunca aconteció de este modo, y ya se sabe que no bastaba con la “toma de conciencia” para transformar el mundo. Pero la validez del análisis de la forma valor ha seguido en pie, aun después de la caída del Muro de Berlín y del colapso del bloque soviético, que se había erigido en nombre de Marx. La forma valor es la relación entre los seres humanos mediada por el valor de cambio de los productos del trabajo y, a partir de ahí, de todas las producciones humanas materiales y espirituales “del tipo que sean”. La relación entre seres humanos nunca es franca y directa, sino que ha de triangularse mediante una abstracción que se expresa cuantitativamente en los precios de las mercancías tomando en cuenta que todo se mercantiliza. La lógica del obsequio o del don sigue teniendo su papel ritualístico, pero ahora queda subsumido en un intercambio cuantificable y adquirible o traducible en dinero. Valores como el honor, la dignidad, la bondad, la magnificencia, la mansedumbre, reciben un equivalente en valor de cambio, en precio y en dinero.

En estas condiciones el cuerpo del ser humano se mercantiliza en varios sentidos. Primero, en las relaciones mercantiles de simple intercambio, se produce una de carácter especial, aquella en la que se intercambia el dinero por la mercancía *sui generis* llamada *fuerza de trabajo*; con ello, el comprador, poseedor del dinero, adquiere el valor de uso de la mercancía, fuerza de trabajo, que es el trabajo mismo. La fuerza de trabajo únicamente es separable del trabajo

en el pensamiento, es decir, que forma parte de las abstracciones reales en las que descansa la totalidad del sistema. En términos materiales es imposible separar la fuerza de trabajo respecto del trabajo, pues el referente de ambos es la persona del trabajador, en su primera determinación de humano de carne y hueso, de *anthropos*, de cuerpo animado, con una figura determinada y con la potencia de ser logos viviente, fuerza creativa, original, ser abierto para el acontecimiento. Claro que el trabajador, antes de serlo, es un cuerpo como referente material de una potencia para trabajar; cuando se realiza esa potencia es una vez que hay un intercambio mercantil: ha sido comprada y ha sido vendida la fuerza de trabajo, expresión abstracta, cuantificable de lo que necesita el cuerpo del vendedor para mantenerse vivo y activo. Ese cuerpo no es sólo individual, sino que, en tanto proletario, incluye a los cuerpos individuales de su familia entera, por lo menos en las condiciones del patriarcado tradicional y también del moderno. Como hay un potencial de ganancias indudables para el dueño del dinero si esa familia tradicional se fragmenta, el salario del trabajador varón se dividirá entre todos los miembros de la familia que también, por diversas circunstancias históricas, venderán su fuerza de trabajo, produciéndose entonces mayor valor, de hecho mayor plusvalor en conjunto, aunque la tendencia a incrementar las ganancias suponga dividir el precio de la fuerza de trabajo del otrora obrero “jefe de familia”, entre todos los que siguen bajo la égida familiar, comenzando, claro está, con la antigua “ama de casa”, que habrá de vender su fuerza de trabajo, sobre todo cuando crezca el sector servicios de la economía. Se trata, sin duda, de la promoción de la familia unida (cierta forma de la sentimentalidad tiene aquí su asiento), pero también, en un segundo momento, de la promoción del individualismo posesivo, útil sobre todo para incrementar el consumo.

Como en la vida material es imposible separar la fuerza de trabajo respecto del cuerpo y el alma o psique del ser humano que la porta, entonces el cuerpo del obrero es encadenado simbólicamente al lugar del trabajo durante una jornada laboral; opera el sentimiento de dominación y sujeción, de pérdida de libertad. Es importante señalar que el trabajo produce valor, pero él mismo no tiene valor, y no lo tiene porque si se comprara el trabajo no habría ganancias. Además, si se pudiera comprar el trabajo se tendría que comprar al ser humano como esclavo, lo cual es innecesario desde el punto de vista de las condiciones históricas que generaron al capital como forma de civilización basada en la libertad subjetiva, en el individuo, en la igualdad de todos los seres humanos y en su fraternidad universal. Así y todo, sigue subsistiendo

la esclavitud, no sólo simbólica sino también real, la cual genera importantes ganancias en las industrias ilegales de las mafias. También es cierto, entonces, que, si los seres humanos se vendieran como cosas, perderían su esencia humana, su ser genérico, que, dicho kantianamente, sería su dignidad: “Las cosas tienen precio, los seres humanos tienen dignidad”. Sin embargo, la lógica del capital se impone y claramente se compran y se venden los cuerpos de las personas, ya sea para su utilización sexual o para su explotación laboral. En una agudización perversa de esta lógica, se venden los cuerpos como repositorios de órganos para los trasplantes de quienes pueden pagarlos. En efecto, en la medida en que la tecnología lo permite, se ramifican y diversifican los mercados de los cuerpos, incluyendo los que usan las imágenes en la industria de la pornografía y, cada vez más, por medio de plataformas digitales en las que se compran y venden imágenes de cuerpos bellos o inclusive mórbidamente desfigurados para un consumo erótico ilusorio y, por tanto, solipsista y masturbatorio. Todo esto no es sorprendente ni inexplicable cuando se cae en la cuenta de la inmensa soledad que padece el ser humano moderno y que combate con múltiples prácticas perversas, prohibidas pero permitidas en la práctica porque generan ingentes ganancias.

La realidad psíquica y la somatización de las patologías

Cuando se tiene el propósito de comprender la relación existente entre el cuerpo y el poder, el psicoanálisis es una estación ineludible, puesto que postula al menos tres tesis esenciales: *a)* el cuerpo de los histéricos condensa sintomáticamente contradicciones psíquicas no resueltas; *b)* la sexualidad es lo fundamental del cuerpo humano; *c)* la diferencia anatómica de los sexos determina las formas de la psique. Las tres tesis han de ser contextualizadas dentro de las coordenadas de lo que dejan claro los “Escritos sociales” de Freud: que el *malestar en la cultura* es un producto de la interacción entre el super-yó (socialmente determinado), el Yo (la cara social de la psique) y el ello, la fuente, en última instancia corporal, de las fuerzas impulsoras de la psique. El cuerpo constituiría ese engarce o perno que une el drama del individuo con la condición de la sociedad, la cultura y la civilización.

En Freud lo que se contiene, detiene, reprime o reconduce es la energía libidinal, sexual, que frustra su destino natural, y retorna bajo distintas formas. Las pasiones han dejado su lugar a la pulsión, que es una agencia representativa

del impulso natural a la reproducción, pero que en Freud adquiere un sentido específico de vinculación con la madre. El complejo pasional se reduce a la pulsión de vida o eros, y, sólo más tarde, a la pulsión de muerte o thanatos. De la represión proviene el malestar que experimenta el hombre moderno según esta influyente versión. El diagnóstico freudiano, sin embargo, sigue siendo similar al de Maquiavelo y Hobbes:

[...] el ser humano no es un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad. En consecuencia, el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo. ‘*Homo hominis lupus*’: ¿quién, en vista de las experiencias de la vida y de la historia, osaría poner en entredicho tal apotegma? (Freud, 1997, xxii: 108).

Y al construir cimientos sobre esta consideración, hay una especie de reiteración del razonamiento hobbesiano:

Originariamente, en efecto, la renuncia de lo pulsional es la consecuencia de la angustia frente a la autoridad externa; se renuncia a satisfacciones para no perder su amor. Una vez operada esa renuncia, se está, por así decir, a mano con ella; no debería quedar pendiente, se supone, sentimiento de culpa alguno. Es diverso lo que ocurre en el caso de la angustia frente al superyó. Aquí la renuncia de lo pulsional no es suficiente, pues *el deseo persiste* y no puede esconderse ante el superyó. [...] una desdicha que amenazaba desde afuera —pérdida de amor y castigo de parte de la autoridad externa— se ha trocado en una desdicha interior permanente, la tensión de la conciencia de culpa (Freud, 1997, xxii: 123).

Si vinculamos, como hace el propio Freud, la conciencia moral kantiana con esta formulación de su génesis pulsional, lo que hallamos es que el orden moral no es individual sino social y está histórica y culturalmente determinado. La “educación moral” no la inventa el individuo, sino que le viene de fuera en el mismo proceso de su formación como sujeto, es decir, va a la par con su inmersión en el lenguaje. Y precisamente la conciencia moral es una

serie de enunciados con valencia pulsional, pues ligan el “deber ser” con las pasiones, las pulsiones, los afectos, las emociones y los sentimientos. No es, entonces, ninguna casualidad que Adam Smith, el gran representante de la Ilustración escocesa y de la economía política clásica, haya sido profesor de *filosofía moral*, y haya tratado los “sentimientos morales” como la base de su fundamentación de la naturalidad del libre mercado. El “remordimiento de conciencia” sería el nombre ordinario del “sentimiento de culpa” al que se refiere Freud, y estaría en la base de la obediencia a la autoridad política, ya que representa el lugar del padre ausente por parricidio. Es ésta una respuesta posible al clásico planteamiento de las razones por las cuales el hombre obedece las leyes, las normas, los poderes públicos y todo mandato otorgado por la autoridad.

De nuevo, las pasiones ocupan un lugar destacado en la explicación de la condición política de los hombres, pero ahora su exposición ha adquirido la forma de una teoría metapsicológica. Recordemos que era una mezcla de miedo y razón lo que llevaba a los hombres a evaluar la necesidad de instaurar el Leviatán, según Hobbes. El miedo, asociado con la coerción, era destacado como factor determinante para explicar y promover la obediencia de los ciudadanos. Pero el afán de poder, la ambición, la concupiscencia, en suma, todo lo que estuvo siempre relacionado con las pasiones, con el *pathos*, ahora deviene *interés* (Hirschman, 1978), y con ello lo pasional y corporal se elevan y alcanzan el estatuto de racionalidad.

Por lo demás, también Freud trató el tema del fetiche como un sustituto del pene, pero no de cualquier pene:“(...) el fetiche es el sustituto del falo de la mujer (de la madre) en el que el varoncito ha creído y al que no quiere renunciar”. La sexualidad infantil queda arraigada en el sujeto; la pulsión queda fijada en alguna fase del desarrollo (oral, anal, genital) y determina la estructura del carácter y las patologías de los sujetos. En resumen, un objeto material ordinario, posee resonancias asociadas con las huellas mnémicas y, entonces, ese simple objeto se convierte en algo del orden de lo fantástico, porque está en lugar del objeto del deseo. Si vinculamos la idea del fetichismo en Marx y Freud, podemos suscribir el siguiente análisis de Gerber:

Las relaciones sociales de las personas, en lugar de afirmarse claramente como sus propias relaciones personales, toman la apariencia de relaciones sociales de cosas: ahí está la definición de síntoma. Sin embargo, hay una diferencia entre

la concepción de Marx y el psicoanálisis, diferencia determinada por la visión que el primero tiene de la ideología. Para Marx la “conciencia falsa” disimula la esencia efectiva de las relaciones sociales, de modo que hay que buscar detrás de la ideología la verdadera esencia de las relaciones sociales; el psicoanálisis, en cambio, no considera que exista una esencia verdadera de las relaciones sociales oculta bajo el velo ilusorio de la ideología, sino que el lugar de lo verdadero es el del núcleo duro que el sueño presenta como su ombligo, lo real de todo proceso simbólico, real que escapa a toda elaboración significativa. Desde este punto de vista, el campo social es un edificio simbólico que se estructura alrededor de un imposible que Freud denomina malestar en la cultura, y la ideología es una construcción simbólica que enmascara, no una esencia social oculta sino el vacío, el imposible alrededor del cual se organiza el campo social. Para la lectura psicoanalítica no se trata entonces de llegar a la esencia oculta sino de señalar entre los elementos de la ideología el que ocupa el lugar de su propia imposibilidad (Gerber, 2016: 77).

El “giro lingüístico” en psicoanálisis

Una de las expresiones que Lacan dirigió a sus alumnos del célebre *Seminario*, ya casi al final de su enseñanza, fue muy elocuente: “Ustedes si quieren sean lacanianos; por mi parte yo seguiré siendo freudiano”. Y es que, en efecto, Lacan siempre sostuvo que la suya era simplemente una lectura de Freud “a la letra”, es decir, que las lecciones que él transmitía estaban ahí en la obra de Freud. Lo cierto es que Lacan toma el legado de Freud, pero lo coloca en un horizonte de interpretación diferente al de la biología, la medicina o inclusive la psicología, y lo hace participar del “giro lingüístico” propio de la filosofía del siglo xx. Ciertamente, frente a las críticas que recibe por su peculiar modo de acometer lo lingüístico, se defenderá diciendo que él hace “lingüistería”.

El inconsciente está estructurado como lenguaje, pero no es el que habla el sujeto cotidianamente, sino otro lenguaje que lo sobrepasa. “Lo que yo digo es que el lenguaje es la condición del inconsciente”, dice Lacan (2004: 43). El inconsciente habla el lenguaje del deseo. El sujeto está en falta en tanto que desea: desea lo que le falta y esto lo mantiene vivo y lo propulsa para la acción. Pero el sujeto también lo es el del enunciado o el de la oración, de tal modo que el ser humano está partido entre su corporeidad material y su

lugar en el orden simbólico, el orden del lenguaje: aquí es donde adquirirá su identidad, la cual, como se desprende fácilmente, es siempre precaria y es siempre una impostura.

A partir del análisis del lenguaje, Lacan advierte que el ser humano registra la realidad en dos dimensiones: lo imaginario, el reino de las imágenes, y lo simbólico, el reino de las palabras. Lo que queda más allá de lo simbolizado sería el tercer registro, que es lo real. De este modo, lo real y la realidad difieren en un sentido fundamental.

El sujeto, entonces, adquiere su identidad ocupando lugares (sociales) en la conjunción de las dimensiones imaginaria y simbólica. Nacen así cuatro discursos que se erigen en paradigmas de la acción: el discurso del amo, el discurso de la histérica, el discurso de la universidad y el discurso del analista.

Con base en estos elementos es posible entender el vuelco que da Lacan al legado psicoanalítico. Las estrellas de la constelación son movidas de lugar y tanto Edipo como Moisés adquieren un significado nuevo, distinto, a la interpretación de momentos cruciales como la autoridad paterna, el papel de la madre y de la mujer, y los impulsos que mueven a los sujetos. Lacan dijo que su única invención fue el objeto “a”, objeto causa del deseo. Pero hay que señalar que la temática del “goce” proviene también de su creatividad. El goce es el resultado de haber incorporado la pulsión de muerte como parte de las motivaciones de los sujetos, una conclusión freudiana en *Más allá del principio del placer* (Freud, 1997, xviii).

El despliegue que del psicoanálisis freudiano realiza Lacan permite reflexionar acerca del papel y lugar de lo simbólico en la constitución y funcionamiento de un orden social. La realidad auténtica, efectiva o verdadera, no es la materialidad inmediata a la mano de los sentidos, sino aquella que opera, al modo de imperativos, en la determinación de lo que los sujetos son, sienten, piensan y quieren hacer.

Debemos realizar una rigurosa distinción entre los diversos ingredientes que pueden tener las construcciones ideológicas elaboradas políticamente. Toda ideología está erigida sobre un terreno movedizo, lacustre, inestable; su base es una creencia asentada en un principio moral axiomático. Esta creencia es una ilusión (Freud, 1998, xxi). Resultado de la imaginación, la ilusión significa la sublimación de los componentes de la cruda realidad que ahora lucen transformados de manera armónica.

Así, la ilusión es una función del imaginario que se enlaza, a la manera de una constelación, con otras creaciones del pensamiento que también juegan con mundos irreales. Es el caso de las fantasías, los mitos y la ficción, relatos de lo no existente, pero que generan satisfacciones libidinales y desempeñan funciones básicas en el proceso de reproducción de la sociedad. Cuando Freud distingue entre “realidad psíquica” y “realidad exterior” no hace sino indicar una frontera muy porosa entre la psique individual y la fuerza del mundo exterior. Éste a su vez, muy complejo, pero a fin de cuentas impone su ley como “principio de realidad”: el sujeto ha de someterse a las reglas que norman lo exterior. Ese es el argumento esencial de *El malestar en la cultura*.

Al desplazar el psicoanálisis de un peligroso desvío biologista hacia los caminos del lenguaje, Lacan rescató un aspecto sumamente valioso de la problematización freudiana: el inconsciente está estructurado como un lenguaje y habla de modos distintos al habla ordinaria. Se trata del lenguaje del deseo. Y entonces, la relación entre un interior “subjetivo” del ser humano y un exterior “objetivo” se enlaza como una banda de Moebius en el que un lado y el otro intercambian su lugar. Con su tesis, según la cual Marx inventó el síntoma, abrió la posibilidad de pensar la lógica del poder social como un lenguaje con efectos de realidad. Y en efecto, la realidad social tendría ella misma la estructura de la ficción.

Es el filósofo esloveno Slavoj Žižek quien retoma de manera creativa el legado de Lacan, y lo ha llevado a territorios insospechados. Cuando lee la sociedad moderna desde la convicción de que Marx inventó el síntoma y desde Lacan, encuentra que, en efecto, la realidad de la sociedad capitalista se juega en el terreno de la ficción. De la mano de Sohn-Rethel, Žižek ubica la lógica abstracta del intercambio mercantil como la base de la instauración de poderes ficticios sobre los seres humanos. En los hechos los seres humanos seguimos siendo seres sociales, gregarios, colectivos: políticos en suma; formamos parte de un organismo social que aparece como ya dado.

El propietario que participa en el acto de intercambio procede como un “solipsista práctico”: desdeña la dimensión universal y socio-sintética de su acto, reduciéndolo a un encuentro casual de individuos atomizados en el mercado. Esta dimensión social “reprimida” de su acto emerge por consiguiente en la forma de su contrario, como Razón universal dirigida a la observación de la naturaleza [...] La paradoja crucial de esta relación entre la efectividad social del intercambio de mercancías y la “conciencia” del mismo es que [...]

“este no-conocimiento de la realidad es parte de su esencia”: la efectividad social del proceso de intercambio es un tipo de realidad que sólo es posible a condición de que los individuos que participan en él *no* sean conscientes de su propia lógica; es decir, un tipo de realidad *cuya misma consistencia ontológica implica un cierto no-conocimiento de sus participantes*: si llegáramos a “saber demasiado”, a perforar el verdadero funcionamiento de la realidad social, esta realidad se disolvería (Žižek, 1992: 46).

Y para rematar: “‘Ideológica’ no es la ‘falsa conciencia’ de un ser (social), sino este ser en la medida en que está soportado por la ‘falsa conciencia’”. Este retruécano (que no es una inversión dialéctica hegeliana o una doble reflexión) admite, en último término, que la falsa conciencia sigue siendo falsa, lo que implica que ha de haber un plano verdadero de la conciencia. Sería más fácil (pero quizá menos mercadológico) postular a la conciencia como necesaria acompañante del ser, pero como un proceso de despliegue fenomenológico, por supuesto contradictorio (para que algo se mueva se ha de producir una contradicción).²

El universo de ficciones se sintetiza en el precio de las mercancías, el poder del dinero, los flujos financieros globales y todas las transacciones que operacionalizan el imperio del valor de cambio en la sociedad: he ahí el mundo efectivamente real del cual el mundo material es una *ex-posición*. La vida material, referente básico de la realidad, se invierte y ahora queda puesta como el resultado de la vida formal de las cosas-mercancías. La vida material se experimenta únicamente si está codificada de acuerdo con las normas de la formalidad mercantil capitalista.

² Lo que sucede es que eso ya lo había hecho Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. Si Žižek tan sólo lo hubiera consignado, se habría convertido en un simple comentarista de Hegel y, por tanto, en un simple profesor de filosofía. Consciente de su celebridad, incluso de su papel de *influencer* intelectual, el filósofo esloveno trae a cuento que en 1979 sus amigos heideggerianos le consiguieron un puesto en el Departamento de Sociología de la Universidad de Ljubljana, pero que no consiguió nada en el Departamento de Filosofía: “Todo mundo sabe que soy realmente un filósofo, que no tengo nada que ver con la sociología, pero tuve que fingir [...] Si hubiese conseguido un trabajo en aquel momento, ahora sería *un pobre profesor en Ljubljana, estúpido y desconocido*, que probablemente jugaría con un poco de Derrida, un poco de Heidegger, un poco de marxismo y otras cosas por el estilo” (Žižek, 2006: 37, cursivas mías).

El proceso se replica también en la vida política:

Cuando el Estado se siente y piensa como un objeto separado de los seres que lo han creado, contemplamos de frente la estatificación de la política. En este momento el Estado se presenta como un poder concentrado que ha escapado del control de los seres humanos. ¿Qué significa esto? Si demostramos que el Estado, aún en sus manifestaciones más empíricas, es un conjunto de relaciones estabilizadas, y que esas relaciones son entre seres humanos, el hecho de que el Estado aparezca como objeto y existiendo por fuera de los sujetos revela entonces un profundo divorcio entre la relación y sus formas de existencia empírica. Por deducción: si el Estado es un conjunto de relaciones entre los miembros de una sociedad y éstos piensan y sienten que el Estado es una cosa ajena a ellos, entonces hay algo más que una falta de perspicacia o de entendimiento que produce en la mente de los sujetos la falsa idea de que no forman parte del Estado. [...] La *relación Estado* tiene también formas de existencia subjetivas (Ávalos, 2001: 252).

Precisamente, en el propio concepto de *Estado* se encuentra incluido el hecho de que sea una cosa o un aparato que no pertenece a los ciudadanos, sino que se instauro como un gobierno, representativo en el mejor de los casos, pero siempre “ajeno y extraño” al público ciudadano.

Las anomías posmodernas relativas al cuerpo

La anomia es, en términos generales, la situación o condición que no se ajusta a la norma y en este sentido alude a lo que no es normal. Se trata de una categoría sociológica clásica mediante la cual es posible localizar los fenómenos que, ya sea por su dinámica o por su incidencia estadística, “salen de madre”, o no se ajustan al funcionamiento de acuerdo con las normas sociales. Toda sociedad tiene sus anomías, pero algunas de ellas coexisten con el funcionamiento normal de tal asociación o de tal comunidad. Éstas han de tener los mecanismos para contenerlas, demarcarlas en espacios limitados que bloqueen la posibilidad de que se extiendan y que colonicen al cuerpo social entero. Las normas, ya sean las de carácter moral o las jurídicas, han de ser aceptadas por todos los miembros de la asociación de que se trate, y tal aceptación puede ser explícita o implícita; también han de ser coercitivas, aunque

la coerción jurídica, muy diferente a la coerción moral, establece explícitamente cuáles han de ser las consecuencias de no acatar el mandato. Así y todo, la anomia continúa. Acaece un problema mayúsculo cuando “lo normal es la excepción” y “la excepción es la norma”, tal y como lo reflexionó Walter Benjamin. Como vimos, Freud advertía sobre la existencia de una especie de atmósfera de insatisfacción que se generalizaba en la vida civilizada. Era, en efecto, el famoso malestar en la cultura. Hoy, ese malestar continúa, pero, a decir verdad, no podríamos afirmar que su génesis se encuentre en los factores propuestos por Freud.

De hecho, es más plausible atribuir el malestar a la explotación del trabajo, a la coerción esclavizante que ejerce el capital por medio de la lógica impuesta de obtener lo necesario para vivir y para adquirir lo deseado, únicamente por la venta de la fuerza de trabajo, la cual no es sólo física sino intelectual y también claramente imaginaria en tanto que abarca el autoponerse como objeto de consumo y de dominación. El cuerpo de los seres humanos escapa a ser la expresión material de un yo cartesiano autónomo e independiente, se escinde inclusive del *Homo economicus* racional que es consciente de sus intereses; se divorcia, en fin, del sujeto ilustrado que se autocultiva por medio de la razón; también se separa de su atributo como *Homo politicus* que participa en las deliberaciones y decisiones sobre su vida en común. Es, antes bien, un hombre masa que es arrastrado, como rebaño, a la producción masiva, al consumo masivo, a la precariedad masiva, a la migración masiva y, en fin, a la violencia masiva como expresión más dramática de la lógica del poder y la dominación que implica el dominio del capital. La fenomenología posmoderna del cuerpo, que incluye la moda de los tatuajes y las perforaciones, la posibilidad de “cambiar de cuerpo” mediante cirugías estéticas o por medio del obsesivo culto al cuerpo construido con el ejercicio excesivo, de cambiar “de sexo”, hecho realidad por la tecnología, al menos en cuanto a la superficialidad de los genitales externos, aunadas a las torturas (inclusive filmadas y subidas a la internet), los asesinatos, las desapariciones y el tráfico de personas, todo ello vinculado a esas industrias capitalistas, pero que son ilegales. En fin, “los cuerpos angélicos de la posmodernidad” (Pommier) son funcionales a la frenética dinámica del capital global, cuya nota dominante es la escisión del ser humano respecto de su cuerpo, el que es subsumido por la lógica fetichista que ha hecho general lo que Shakespeare aplicaba al Rey: “—El cuerpo está con el rey, pero el rey no está con el cuerpo. El rey es una cosa. —¿Una cosa, mi señor? —Una cosa hecha de nada”.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (1998), *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, España, Pre-Textos.
- Ávalos Tenorio, Gerardo (2001), *Leviatán y Behemoth. Figuras de la idea del Estado*, 2ª ed. [1996], México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Baron, Hans (1993), *En busca del humanismo cívico florentino. Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno*, México, Fondo de Cultura Económica. [1988]
- Berger, Peter y Thomas Luckmann (1991), *La construcción social de la realidad*, Argentina, Amorrortu.
- Butler, Judith (2002), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Argentina, Paidós. [1993]
- Callan, Hilary (1973), *Etología y sociedad. En busca de un enfoque antropológico*, México, Fondo de Cultura Económica. [1970]
- Cañeque, Alejandro (2018), *Un cuerpo de dos cabezas*, México, Ediciones de Educación y Cultura.
- Conde, Francisco Javier (1976), *El saber político en Maquiavelo*, España, Revista de Occidente.
- Dülmen, Richard van (2018), *El descubrimiento del individuo*, España, Siglo XXI. [1997]
- Foucault, Michel (1989), *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI. [1975]
- (1991), *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI. [1976]
- (2001), *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, México, Siglo XXI. [1966]
- (2005), *El poder psiquiátrico*, España, Akal.
- Freud, Sigmund (1997), “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica de los sexos”, en: *Id., Obras Completas*, t. XIX, Argentina, Amorrortu.
- (1997), *Más allá del principio del placer*, en: *Id. Obras Completas*, t. XVIII, Argentina, Amorrortu.
- (1997), *Id. / Albert Einstein, “¿Por qué la guerra?”* en: *Id. Obras Completas*, t. XXII, Argentina, Amorrortu, [1976].
- (1998), *El malestar en la cultura*, en: *Obras Completas*, t. XXI, Argentina, Amorrortu. [1976]

- Gerber, Daniel (2016), *Deseo, historia y cultura*, México, Ediciones Navarra.
- Hegel, G.W.F. (1988), *Principios fundamentales de la doctrina del derecho*, España, EDHASA.
- Hirschman, Albert O. (1978), *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo antes de su triunfo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, Thomas (1982), *El Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Kantorowicz, Ernst H. (1985), *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, España, Alianza Universidad. [1957]
- Kliemt, Hartmut (1986), *Las instituciones morales. Las teorías empiristas de su evolución*, España, Alfa, 1986.
- Lacan, Jacques (2004), *El Seminario 17. El reverso del psicoanálisis 1969-1970*, 5ª reimpr. [1992], Argentina, Paidós.
- Lukes, Steven (2011), *Relativismo moral*, España, Paidós. [2008]
- Maquiavelo, Nicolás (1989), *El príncipe*, México, Alianza.
- Maturana, Humberto (2009), *La realidad: ¿objetiva o construida? I. Fundamentos biológicos de la realidad*, España, Anthropos / Universidad Iberoamericana / ITESO. [1995]
- Platón (2000), *La república*, México, UNAM.
- Prodi, Paolo (2010), *El soberano pontífice. Un cuerpo y dos almas: la monarquía papal en la primera Edad Moderna*, España, Akal. [2006]
- Ruse, Michael (1989), *Sociobiología*, España, Cátedra. [1980]
- Searle, John R. (1997), *La construcción de la realidad social*, España, Paidós.
- (2014), *Creando el mundo social*, México, Paidós.
- Sloterdijk, Peter (2006), *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*, 4ª. [1994], España, Siruela.
- Sohn-Rethel, Alfred (1981), *Trabajo intelectual y trabajo manual*, Colombia, El viejo topo.
- Watzlawick, Paul (1992), *La coleta del barón de Münchhausen. Psicoterapia y realidad*, España, Herder.
- (2003), *¿Es real la realidad? Confusión, desinformación, comunicación*, España, Herder.
- Žižek, Slavoj (1992), *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI.
- (2006), *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*, España, Trotta.

Cuerpo, ética y trabajo

Josué Dante Velázquez Aquino

[...] no había nada respetable aparte del trabajo; era el principio al cual uno obedecía o no obedecía, era el absoluto de la época que, por así decirlo, respondía de sí mismo. [El respeto de Hans Castorp] hacia el trabajo era, pues, de naturaleza religiosa y, hasta donde él era consciente, indiscutible. Otra cuestión, muy distinta era que lo amase; a eso no podía llegar, por profundo que fuese su respeto, por la sencilla razón de que no estaba hecho para trabajar.

La montaña mágica (1924)

Thomas Mann

Articular ideas sobre el cuerpo, la ética y el trabajo como entramado de una reflexión, implica hablar de la acción del hombre en la sociedad, del juicio de estas acciones en tanto buenas o malas, y de un productor y organizador de subjetividades. Esta trinca propia de la vida humana será abrazada por los discursos de los estudios sociales y filosóficos, pues “todo estudio de la sociedad digno de mérito debe poseer carácter filosófico, y toda filosofía que valga la pena, ocuparse de la índole de la sociedad humana” (Winch, 2011: 13).

La perspectiva metodológica que utilizaremos será fenomenológica en tanto descripción y explicación del objeto de estudio, y también genealógica, esto es, una suerte de aproximación a la dimensión histórica del significado de la triada que vamos a desplegar en las siguientes páginas. El método en este ejercicio será, en este sentido, “una expresión del sentido y aún de las perspectivas de comprensión del mundo con que se desarrolla una tarea de investigación filosófica” (Vargas, 2006: 80) y, creemos también, de las ciencias sociales. Dicho esto, en este ensayo se ofrecerán unas primeras reflexiones en torno al entramado que hay entre cuerpo, ética y trabajo que, al pensarlos en dinámica, sospechamos, ofrecerá nuevos horizontes de especulación.

Nuestro problema plantea el trabajo como un territorio de la experiencia ética y corporal. Es decir, se trata del escenario donde un cuerpo, “entendido

como el primer objeto natural y técnico del hombre” (Noyola, 2011: 18), produce objetos y servicios como el “resultado más espectacular del trabajo” (Campagna, 2015: 26), pero también como “una fuente de socialización que teje una tupida red de relaciones” (Moruno, 2017: 55), muy distinta y más profunda que su dimensión antropológica de hacer cosas.

Asimismo, el trabajo que produce y organiza las subjetividades con las que establecemos relaciones humanas es la forma social que, al describirla –para tener algo que explicar–, implica el reconocimiento de un patrón de conductas, es decir, de acciones humanas dirigidas por la voluntad; dicho de mejor manera, la *praxis* es “la acción, entendida como movimiento con un sentido determinado previamente, es una voluntad guiada. La acción es [en este sentido] susceptible de un juicio” (Ávalos, 2016: 44).

Intentaremos responder sistemáticamente dos preguntas. Primero, nos interesa describir, ¿en qué consiste la articulación de la corporalidad, la eticidad y el trabajo en tanto experiencias humanas insertas como conjunto en las reflexiones de los estudios sociales y filosóficos? Los asertos que podamos encontrar en la respuesta nos permitirán operar una hipótesis de investigación que consiste en lo siguiente: el trabajo como productor y ordenador de subjetividades con las que establecemos relaciones humanas y sociales está inserto en un territorio epistémico y práctico –es decir, hay saberes y técnicas– sobre lo ético y lo corporal. En este sentido, ¿podemos explicar particularmente cómo funciona el discurso que sostiene la forma y la práctica de la ética del trabajo y la corporeidad en la sociedad actual? Partimos del siguiente presupuesto: la identidad implica un cuerpo propio acorde a nuestro acontecer, es decir, la experiencia del cuerpo en el trabajo y el trabajo como productor de un cuerpo que puede trabajar; es esta la manera en que “la cultura se hace cuerpo humano” (Vargas, 2006: 34).

El cuerpo como ficción y clasificación

La literatura no sustituye a las ciencias sociales, no obstante, la representación que hace de la realidad recupera la veracidad del mundo circundante; es su basamento. “La literatura es invención. La ficción es ficción. Calificar un relato de historia verídica es un insulto al arte y a la verdad”, dice Vladimir Nabokov (2016: 31), pero tampoco es falsa, más bien está en otro orden de lo que el lenguaje quiere decir y la forma que adquiere el objeto de su descripción y explicación. Definitivamente, hay que insistir en ello, “no es un

diagnóstico social, pero frecuentemente dice muchas cosas atinadas sobre la realidad” (Nachtwey, 2017: 11).

Y en este sentido, si existe una novela –por demás corta– donde se da cuenta de la articulación entre el cuerpo y el trabajo, ésta es *La metamorfosis*, de Franz Kafka, publicada originalmente en 1915 a comienzos de la Primera Guerra Mundial (1914–1918). En ésta, Gregor Samsa, personaje central y viajante de comercio, se despierta una mañana convertido en un escarabajo, lentamente cae en la cuenta de que posee un gran caparazón y más de un par de delgadas patas moviéndose discordantemente. Ante el escenario, repulsivo y desagradable, a Gregor sólo se le viene a la cabeza una preocupación: “Pero ahora tengo que levantarme, el tren sale a las cinco” (Kafka, 2017: 151). En medio del acontecimiento entomológico, a Gregor le preocupa ser puntual en el trabajo, porque en todos los años que lleva sirviendo a su jefe, se ha caracterizado por su disciplina ante las normas, así que su indisposición laboral es más una sospecha que un imponderable de la vida cotidiana.

Lo evidente aquí, es que sin cuerpo el hombre no existe; no puede operar. La existencia sólo puede ser corporal. Requiere del cuerpo que le da rostro y con el que actúa en la vida a partir de la construcción subjetiva que el trabajo ha producido y ordenado en él. Dicho de otra forma, sin cuerpo no hay un reconocimiento del yo, se cancela la subjetividad.

El cuerpo en las sociedades tradicionales no se divide de la persona, no registran el dualismo occidental al que estamos acostumbrados, de tal modo que “nada es, finalmente, más inaprensible que él. Nunca es un dato indiscutible, sino el efecto de una construcción social y cultural” (Le Bretón, 1990: 14). En el caso de Gregor Samsa, su transformación animal es justamente una ruptura entre lo subjetivo y lo orgánico, lo aberrante es destituable, es lo inexistente, y eso es lo que irá sucediendo en el interior de la casa familiar que él se encarga de mantener, porque, en última instancia, era su entrega genuina al trabajo lo que le ofrecía un reconocimiento en su hogar. La novela,¹ en este sentido,

¹ Vladimir Nabokov (2016: 378) ofrece un excelso resumen de *La metamorfosis*: “El protagonista [...] es Gregor Samsa, hijo de unos padres de la clase media de Praga, filisteos flaubertianos, sólo interesados en el aspecto material de la vida, en suma, unos seres de gustos vulgares. [...] el viejo Samsa había perdido gran parte de su fortuna, por lo que su hijo Gregor se vio obligado a colocarse en la empresa de uno de los acreedores del padre y a convertirse en viajante. Su padre entonces dejó de trabajar, su hermana Grete era demasiado joven para hacerlo, y su madre estaba enferma de

es una crítica a dos de las instituciones más importantes de la sociedad contemporánea, a saber, el trabajo y la familia. Pero también es la manifestación crítica de las imposibilidades corporales y psicológicas de la vida cotidiana, donde se ponen a prueba los recursos físicos e intelectuales para sostener un modo de vida y buscar la satisfacción de los deseos.

Se puede o no estar de acuerdo con esta perspectiva, aquí lo importante es reconocer una suerte de límite del hombre en el cuerpo —con Gregor el cuerpo ni siquiera comenzaba, más bien no había un cuerpo producto de la cultura, como hemos señalado arriba—, y que en torno a él hay, primero, un saber anatómico y fisiológico, pero también una producción epistemológica en tanto cuerpo político —con ese cuerpo, Gregor Samsa no podría seguir viajando, en eso consistía su trabajo—. El cuerpo, en tanto unidad anatómico-funcional, enferma, y por eso mismo tiene que ser curado, para lo cual hay un método y una técnica. La medicina tiene esa tarea, pero advierte una clasificación disciplinaria.

El cuerpo es, ante todo, algo que ocupa un espacio y los hay de diferentes clases, sugiere Michel Foucault en *El nacimiento de la clínica*:

Para nuestros ojos ya gastados, el cuerpo humano define, por derecho de naturaleza, el espacio de origen y la repartición de la enfermedad: espacio cuyas líneas, cuyos volúmenes, superficies y caminos están fijados, según una geometría ahora familiar, por el Atlas anatómico. Este orden de cuerpo sólido y visible no es, sin embargo, más que una de las maneras para la medicina de especializar la enfermedad. Ni la primera indudablemente, ni la más fundamental (Foucault, 1966: 16).

La otra forma de especializar el cuerpo es la de una fisiología de lo político antes que una geografía de lo anatómico. Para lograr esto, el también filósofo francés, Michel Onfray, nos invita a pensar los campos de concentración durante la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), ese “agujero negro” en la triste historia de la humanidad que no termina de cerrarse, y antes de

asma. De modo que Gregor no sólo sostiene a la familia entera, sino que también les ha buscado el piso en el que ahora viven”. Más adelante Nabokov hace notar que por 1912, año en que transcurre la historia, los precios de servicio y vivienda son accesibles, de tal forma que los Samsa se pueden permitir una “doncella” y una “cocinera”; Gregor casi todo el tiempo está fuera de casa, es decir, trabajando como viajero, y el día que sucedió su transformación se tomaba un descanso en su dormitorio.

que eso suceda se dilatará cada día más. Seguirá tragándose a todo aquel que pase cerca de él, sugiere el filósofo, ora en forma de recuerdo ora en forma de ajuste de cuentas con la historia.

¿Qué hicieron estos lugares terroríficos con los cuerpos de los prisioneros judíos? La técnica en su expresión monstruosa logró minar el sentido del alma en el cuerpo, el sentido de lo político en el hombre. Se perdieron los derechos que se suponían naturales. El principal enemigo era el cuerpo, el método fue el exterminio y la desaparición.

Vivir y sobrevivir, que es lo mínimo, supone la satisfacción de las necesidades del cuerpo y del espíritu en la medida en que, así apaciguada, hagan posible la existencia de un cuerpo y la prolongación de esa existencia libre de todo sufrimiento, del mismo modo que la de un alma, en las mismas condiciones, con tal de que se la lleve con dignidad (Onfray, 2011: 51).

El autor viene a decirnos que sin cuerpo no hay existencia, pero también sugiere que con el deterioro de éste comienza a perderse el sentido psicológico de los hombres. Deteriorar la condición física de la gente es llegar a los últimos bastiones psicológicos que lo mantienen en pie.

En la entrada de los campos de concentración había un letrero que decía: “*El trabajo hace libre*”, aludía a la liberación del cuerpo, principalmente, pero también de la sensación de estar prisionero. La cosa es que en el interior de esos infiernos terrenales era menester “trabajar” para ser “liberado”. Sin embargo, con esos trabajos en los campos de concentración, una leve herida sin los mínimos cuidados higiénicos terminaba infectada y exigía la amputación inmediata de alguna extremidad, un hueso que se partía en dos dejaba en condición de reemplazable al prisionero y el destino era lamentable; un órgano vital explotaba por la presión de unas botas militares, un globo ocular se apagaba por una bacteria, un leve rasguño se convertía en gangrena, etcétera. En estas condiciones, ningún cuerpo podía lograr el fin último de su práctica, que, se supone, era cierto tipo de libertad.

Lo que en el cuerpo es mental

En 1934, Santiago Ramón y Cajal escribió *El mundo visto a los ochenta años. Impresiones de un arteriosclerótico*. El libro del Premio Nobel de Medicina abre con

sus tribulaciones en las que da cuenta de que el cuerpo es eso que se vuelve viejo y pierde la potencia de sus funciones vitales. Clasificó estas “decadencias en *sensoriales, cerebrales, psicológicas y somáticas* o *corporales*” (1941: 21), y describió minuciosamente el momento en que la función normal (sana) comienza a tornarse defectuosa (enferma), teniendo consecuencias, a veces lamentables, en los modos de experimentar su entorno.

Si algo caracterizó a estas penas y congojas –sus tribulaciones– fue el paso del tiempo sobre un cuerpo naciente que alcanzó a ser joven, que también maduró y se tornó viejo. Esto es, que cada uno de nuestros órganos tuvo una suerte de esplendor e, inevitablemente, su desfallecimiento y decadencia. No obstante, este médico considerado el padre de la neurociencia moderna era optimista, decía que la ancianidad no dependía exclusivamente del paso del tiempo y el deterioro corporal que provoca, en su lugar escribió que: “[...] se es verdaderamente anciano, psicológica y físicamente, cuando se pierde la curiosidad intelectual, y cuando, con la torpeza de las piernas, coincide la torpeza y premiosidad de la palabra y del pensamiento” (Ramón y Cajal, 1941: 21).

La de Santiago Ramón y Cajal es, sin duda, un guiño antropológico del cuerpo, eso que se vuelve viejo, pero que cuando fue joven y fuerte servía para realizar las tareas físicas e intelectuales que se le demandaba. El cuerpo enfermo –las enfermedades del cuerpo–, según este científico español, eventualmente refleja una disminución en su sensibilidad, y por eso mismo en su capacidad de respuesta. Esto es que la realidad, en tanto lo existente efectivo y comprobable, adquiere distinto significado a partir de su aprehensión sensorial y ulterior interpretación perceptiva.

Tenemos entonces un cuerpo que funciona, y siendo ésta su principal característica, eventualmente en ella se hará evidente su deterioro. Pero también es un cuerpo que piensa, y aquí está su dimensión psicológica, que según la cita textual que hemos recuperado, se articula con el cuerpo y así se complejiza su comprensión. Entonces hay que ir más atrás.

A decir de los testimonios de Jenofonte, Platón y Aristóteles, Sócrates se interesó por el ser humano, y a la esencia jónica del alma él sumó la razón y la moral como “valor esencial” de la vida. Éstas animan el cuerpo que anidan, y así dan “sostén a ese papel del alma en cuanto sujeto razonable del conocimiento y de la acción” (Muller, 1980: 52). Claramente Sócrates propone un ser humano reflexivo, sin valores previos, más bien se trata de una búsqueda a partir de la operación en el mundo habitable. En esto radica la ética de su

“conócete a ti mismo”, de un previo ejercicio reflexivo y de una operación directa de la realidad que le cupo en suerte.

Platón, quien se nutrió de la filosofía oral de Sócrates, consideró que el alma, importante para su maestro, era en realidad la potencia del cuerpo, su apuntalamiento, por eso mismo el alma tenía una posición jerárquica más importante que el cuerpo. Dicho de una buena vez, fue lo que hizo que uno de los dos incautos encadenados en el interior de la caverna se pusiera de pie y saliera a encontrarse con la realidad y abandonar los reflejos en la pared. Se lee lo siguiente en la *República*:

[...] en el alma de cada uno hay el poder de aprender y el órgano para ello, y que, así como el ojo no puede volverse hacia la luz y deja las tinieblas si no gira todo el cuerpo, del mismo modo hay que volverse desde lo que tiene génesis con toda el alma, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos el bien (*República* VII, 518d).

Glaucón, interlocutor de Platón en este famoso diálogo, entiende aquí que sin cuerpo no hay acción del alma, que el bien como fin último requiere del órgano donde el poder de aprender se manifieste. Es el cuerpo el que sube a la luz, impulsado por el alma.

Con Aristóteles, el alma alcanzó su nivel máximo de consideración filosófica. Es por ella, que opera como órgano de aprendizaje en el cuerpo, que el hombre adquiere existencia en la naturaleza. Es decir, la experiencia es imprescindible para el alma, “el inteligir parece algo particularmente exclusivo de ella”, reflexiona el polímata de Estagira, pero sin duda tiene afecciones en el cuerpo. En *Acerca del alma* encontramos esta descripción:

En la mayoría de los casos se puede observar cómo el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo, por ejemplo, encolerizarse, envalentonarse, apeteecer, sentir en general. [...] Del mismo modo parece que las afecciones del alma se dan con el cuerpo: valor, dulzura, miedo, compasión, osadía, así como la alegría, el amor y el odio. El cuerpo, desde luego, resulta afectado conjuntamente en todos estos casos (I, 403a5 y 403a15).

Santiago Ramón y Cajal nos mostró que el cuerpo se deteriora y la facultad del conocimiento tarde o temprano también padecerá su declive; los helénicos, decididos a borrar cualquier huella homérica, construyeron un

aparato de reflexión donde alma y cuerpo operan y se afectan irremediabilmente. En resumen, el cuerpo es la expresión de la potencia del alma, y el alma funge como el motor que hace que el cuerpo alcance la plenitud y la razón.

Pablo Fernández Christlieb, por otro lado, planteó de manera singular el problema entre el cuerpo y la mente. Trasladó la cuestión de un cerebro con el que supuestamente pensamos –y que no es mala idea, dice– al territorio de la sociedad, donde sus márgenes no pueden ser más que de dos tipos, de cosas y de palabras que atrapan a esas cosas. La sociedad es mental, sugiere, y no puede ser de otra manera en tanto que ella piensa con sus calles, sus paredes, sus ventanas, sus esquinas y, por su puesto, con las personas que la habitan y construyen sus experiencias con todo lo que ven y pueden acceder a ello. Escribe que “[...] la realidad es lo que está entre el lenguaje, los objetos, el tiempo y el espacio, y por lo tanto, no puede estar aparte o en otra parte que la sociedad: la realidad es estrictamente la sociedad. Y viceversa: la sociedad es la realidad” (Fernández, 2004: 15).

En este sentido, este psicólogo mexicano ofrece una suerte de fenomenología de lo social muy asociada por analogía al cuerpo humano, esto es, una descripción minuciosa de la realidad en tanto cosas u objetos que pueden ser accesibles a las personas, a la sensibilidad estética de sus cuerpos. Si se piensa con el cerebro, estructura determinante del cuerpo, entonces también se puede pensar con la ciudad, parece concluir.

Veamos cómo funciona: la gente que trabaja se despierta muy temprano e intenta salir del letargo matutino, ya de camino a la oficina o al taller, ciertamente planea a partir de las rutas que conoce y las distancias que ha puesto a prueba con el tiempo. Le han contado, por cultura, que el primer alimento determinará parte de su rendimiento hasta pasado mediodía, donde necesitará más energía –volver a alimentarse– y continuar con su jornada. De regreso a casa, nuevamente, traza una ruta mental –en la cabeza y con la ciudad, nos diría Pablo Fernández– y traslada ese cuerpo cansado hasta un sitio donde se supone que descansará para las siguientes jornadas. Así hasta el fin de semana, en el mejor de los casos. Pero durante todos esos días, el cuerpo –el de Santiago Ramón y Cajal o el de los helénicos– sintió con las cosas que hay en el exterior, y fueron las palabras las que le dieron forma mental a aquellas sensaciones.

¿Cómo sucede esto? El mismo profesor de psicología social nos da una respuesta, aparentemente literaria, pero ya vimos, desde el epígrafe que abre nuestro ensayo, que la sociedad también tiene forma narrativa y así logra

capturar la realidad social: “[...] los miércoles se hacen con las cosas que llevan siglos haciéndose, y, por lo tanto, ahí está lo más duradero de la sociedad a la que pertenecemos, esa forma de ser que siempre hemos sido, y es que las costumbres, las actitudes, las mentalidades están hechas de las cosas que se hacen los miércoles” (Fernández, 2009: 13).

La cultura, a decir de este singular pensador, consiste en sentir lo que se piensa y pensar lo que se siente (Fernández, 2011), y entonces podemos decir que el cuerpo es justamente el centro neurálgico de la manifestación de la cultura. No, el cuerpo no es cultura, pero es verdad que recoge los discursos que se traducen en patrones de conductas que responden a narrativas duraderas en la sociedad, y comienzan a darle forma a las palabras que abrazan el cuerpo. Como nos enseñó Vargas Guillén arriba, es la manera como la cultura se vuelve cuerpo. Esto se puede reconocer en los estilos de andar, de vestir, de beber, de fumar, de alimentarse.

Intentaremos profundizar en este argumento: Jorge Moruno, un sociólogo español, planteaba en *No tengo tiempo. Geografías de la precariedad* que el tiempo libre en algún momento fue uno de los derechos más importantes de los trabajadores, ora para irse de copas con los amigos ora para escaparse de la ciudad y pasar un fin de semana en el campo. “El neoliberalismo” dice Moruno, “se presenta como alternativa a sí mismo sin cuestionar jamás las razones y las causas, es decir, las relaciones de poder que hacen plantearse la necesidad de un modo de vida más lento (2018: 25); entonces, ahora la respuesta más común de un joven trabajador, cuando alguien le invita a unas copas o a pasar el rato es “no tengo tiempo”.

Lo que Moruno cuestiona es la falta de colectividad, y esto lo ha promovido y logrado la nueva ética del trabajo, donde intenta mostrar que a la individualidad —un cuarto de pensión con una computadora, servicio de internet y un teléfono móvil, son suficiente para ser contratado— le siguen altos beneficios para ambas partes. César Rendueles (2015) ha demostrado lo falible de esta “utopía digital”, incluso cuando no hay un solo instante en que la sociedad esté desconectada, hoy más que nunca ronda en las redes antes que en las calles y en los bares de la ciudad para, como dice Fernández Christlieb, tomar la forma de ella cuando la piensa.

Por otro lado, es innegable que ciertas formas familiares dictaban que los estudios profesionales ofrecían la seguridad de un empleo decoroso o exitoso, pero en todo caso, era importante seguir una serie de recomendaciones sociales que, hasta cierto momento, habían dado resultados favorables. En los

tiempos que estamos viviendo, aquellas recomendaciones ahora se han tornado falibles. Sin embargo, nos podemos preguntar qué es lo que queda de esa ética que fraguó buena parte del mundo del trabajo como lo conocíamos.

La historia de la definición de trabajo² nos recuerda que trabajar era más bien un padecimiento antes que cualquier tipo de producción de subjetividades. Pero también nos advierte que los únicos que trabajaban eran los esclavos, es decir, los seres humanos, aunque en el campo se ayudaran de la fuerza de los bueyes o, si se trataba de cazar, de ciertas razas caninas. En cualquier caso, la condición humana no se puede concebir sin el trabajo, es, por antonomasia, la manera en que la actividad de los hombres comenzó a transformar el mundo que habitamos. No obstante, el capataz también estaba trabajando, el militar también estaba trabajando, el administrador de la ciudad no estaba tirado a la bartola. Esto quiere decir, entre varias cosas, que por lo menos había dos tipos de trabajo:

[...] desde la antigüedad se desarrolló una diferenciación poderosa entre el trabajo primitivo y el refinado, entre el trabajo meramente físico y el trabajo intelectual, nuestra cultura, que considera el espíritu superior a la materia, tiende a pensar que el trabajo físico vale menos que el trabajo intelectual, que hay trabajos que no requieren creatividad sino sólo fuerza y paciencia, y que hay trabajos que no requieren esfuerzo físico sino ingenio y elocuencia (Ospina, 2014: 69).

El trabajo del que aquí se habla es el que implica construir carreteras y fabricar alimentos y medicinas; pero también es el del guardia de seguridad que vigila los alrededores de un condominio a su encargo, o del profesor que prepara sus clases previo a acudir a la universidad e impartir su cátedra; se habla de los albañiles que construyen, bajo la dirección de ingenieros y arquitectos, gigantescos hospitales donde médicos especialistas pondrán a prueba sus conocimientos sobre el diagnóstico y los tratamientos. En fin, se habla de cuerpos que se mueven en territorios geográficos, pero también subjetivos, pues, como hemos planteado, el constructor o el médico trascurren su corporeidad bajo condiciones de una ética del trabajo.

² La palabra “trabajo” procede del latín *tripalium*. *Tripaliare* consistía en estar sometido a un castigo corporal, el condenado se mantenía al yugo de tres palos unidos entre sí. El trabajo, en esta acepción, tenía que ver con el cuerpo que aguantaba el castigo, antes que cualquier tipo de producción o reproducción cultural.

La forma de la política de los cuerpos está, definitivamente, en su fenomenología, pero el recorrido necesario es genealógico. Vamos a entender por política un terreno de conflicto conceptual y de categorías. A partir de este criterio, y recuperando el planteamiento de Ávalos Tenorio (2006: 16), toca decir que “la política es una forma, lo que significa que sólo es accesible al pensamiento o, para ser más precisos, es una construcción del pensamiento”. Su manifestación, entonces, es, de principio, exclusivamente lenguaje. En este sentido, la política del cuerpo de la que aquí hablamos es la que se sostiene en su discurso. Vayamos a ello.

La carne y el símbolo, formas de una ética

“Toda la iglesia es un solo cuerpo” dice Pablo en *Efesios 5: 23-24*, “y Cristo está en su cabeza. La iglesia es su cuerpo y él su Salvador”. El hombre es la cabeza de la mujer, sigue sentenciando Pablo, y cuida de ella como cuida de su cuerpo, por eso Cristo vigila a su iglesia y la santifica por medio de la palabra.

La iglesia aquí es comparada con el cuerpo humano, particularmente el femenino, que tiene sus partes y éstas hacen lo correspondiente de manera independiente, sin embargo, logran una funcionalidad completa. Es decir, que toda la iglesia en todo el mundo (al menos la parte del mundo donde el catolicismo se profesa) tiene que hacer lo suyo y responder al pináculo de la palabra cristiana. El cuerpo, de cualquier forma, corre peligro de algo o de alguien y es Cristo o el hombre (varón) quien por él responde porque está bajo su encargo.

Lo que convirtió a Cristo en la cabeza de la iglesia fue su propio cuerpo de nazareno cargando una cruz hasta el Gólgota a las afueras de Jerusalén. Según los evangelios fue ahí, en el Monte Calvario, donde crucificaron al Mesías, el hombre enviado por dios para salvar al mundo por medio del arameo, que era la lengua con la que Jesús decía sus palabras salvadoras. De camino a su fatídico desenlace terrenal, fue flagelado por soldados romanos por órdenes del gobernador Poncio Pilato; los visitantes que seguían el recorrido del hombre que entró triunfal aquel domingo a Jerusalén en plena pascua, le lanzaban piedras, le escupían y, también dicen los evangelios, más de uno se ofreció a ayudarlo con agua y paños limpios para aliviar sus heridas; incluso, uno se dio a la tarea de cargar con él su pesada cruz durante un buen tramo.

Aquel era un espectáculo, ejemplar por ser público, de tal manera que cualquiera que osara decir que era el hijo de Dios recibiría el mismo castigo. Llegado el momento lo extendieron sobre la cruz, le perforaron con clavos las cuatro extremidades y con una lanza, que después se tornó sagrada, le hicieron severa herida en su costado para confirmar que ya estaba muerto. A la distancia del tiempo, aquello se tornó estético (Giussani, 2007), es decir, sensorial, pero también metafísico, es decir, pensamiento y espíritu.

José de Arimatea acude con Poncio Pilato y le reclama al procurador el cuerpo del recién fallecido. Con autorización, José de Arimatea desclava el cuerpo muerto y lo lleva a su sepulcro privado para lavarlo y cubrirlo con lienzos blancos y limpios. Tres días después, ese cuerpo sin vida resucitó. Aquí está el primer acontecimiento. Que haya resucitado significa que el cuerpo recuperó la experiencia vital, es decir, se levantó y anduvo, respiró y exhaló. O bien, y quizá esta fórmula ofrezca salidas más interesantes a lo que queremos plantear: al tercer día se convirtió en la cabeza de la iglesia, o, dicho de otro modo, devino palabra.

Resucitar es volver a la vida después de morir y la razón ha dado cuenta de la imposibilidad del hecho. Sin embargo, la extensión semántica puede ofrecer otras alternativas: resucitar como palabra. Con las palabras de Cristo, las mismas que vigilan la iglesia, encuentra su forma el cristianismo. Entonces, el acontecimiento, libre éste de toda contingencia, ha trascendido a su causa (Žižek, 2014), que aquí es el asesinato de Jesús sublimado en el recuerdo, que también es palabra.

Para John Gray (2017) esto inaugura el proyecto utópico del cristianismo. Una nueva ética. Los discípulos de Jesús realmente creían en un cambio en el mundo, la desaparición, la injusticia y la muerte: es la noción apocalíptica de la religión. Pero en realidad, nos dice Gray, se trata de un cambio de creencia. La política y la ética del tiempo que estamos viviendo, nos advierte, son en realidad, a pesar de su afanosa insistencia en cierto sincretismo religioso, la “continuación de la religión por otros medios”.

Cuerpos y perpetuidad

Pero una joven escritora nos vino a enseñar a comienzos del siglo XIX que resucitar no era la única opción que había, al menos si la atención se posaba sobre el organismo, es decir, en la sustancia del ser. Una mezcla entre electricidad y partes de cuerpos recién fallecidos y muy bien conservados, confirmarían la crítica a la modernidad: los sueños de la razón están llenos

de monstruos. Mary Shelly escribió *Frankenstein o el moderno Prometeo* en 1918, momento histórico en que la razón ilustrada daba cuenta del progreso de la mano de la ciencia moderna.

“Quiero que mis lectores se emocionen”, dice en alguna parte la joven escritora, “que se asusten cuando vean la capacidad destructiva del hombre moderno”. Eso era el Dr. Víctor Frankenstein, un hombre moderno que prometió eliminar la muerte creando vida. No contaba con que la vida creada se reflejaría monstruosa. El organismo, destinado a desaparecer eventualmente, se convierte en la posibilidad de evitar en los hombres el fin de la historia vital con su significado simbólico. Lo que descubre el experimentador en la novela de Mary Shelly (2018) es que la vida orgánica y la vida simbólica no siempre se parecen. La cosa y la palabra no siempre coinciden en el intento por aprehender con lenguaje la realidad. Como más adelante mostraremos, la investidura y el deseo del cuerpo no se presenta por ser cuerpo y nada más, sino por ser un cuerpo estético y “normal”, como la ciencia moderna lo dispuso durante el siglo XVIII.

En la ex Unión Soviética, la razón y la técnica, bastiones de la ciencia moderna, eran los únicos recursos que había para trascender a la muerte. Leonid Krasin, dirigente bolchevique ruso, lanzó la propuesta prometeica a un grupo de científicos: tarde o temprano existirán los recursos técnicos y tecnológicos para revivir a Lenin, quien murió en 1924, mientras tanto se vuelve menester conservar su cuerpo en perfectas condiciones para cuando llegue el momento. Esta comisión, nos cuenta John Gray (2014), no creía en el más allá o en la vida después de la muerte, sino en la continuidad de la vida y que la muerte era apenas una interrupción.

La ciencia sería capaz de satisfacer la obsesión de los hombres: trascender la mortalidad. Pero plantea un problema interesante: el más allá es perfecto, por eso mismo requiere el trabajo que sostiene dicha perfección, así que serán los menos los que quieran habitar esa utopía. De tal manera, observa Gray, nos basta con el mundo terrenal, pero eso sí, viviendo eternamente. Es, nos dice Gray, una “cruzada para burlar a la muerte”. El cuerpo embalsamado de Lenin lleva más de 90 años sujeto a un experimento constante. Los científicos viejos son relevados por científicos más jóvenes, que después se vuelven viejos y, de pronto, la ciencia del mausoleo histórico ya no interesa a las nuevas generaciones que tienen puestos sus objetivos experimentales en otros horizontes. Algo que tenga que ver con la vida, por ejemplo.

Cuando Martín Caparrós (2004) habla del cuerpo de *El Che* se refiere a él como “los restos” del guerrillero. Y tiene mucho sentido, porque una vez

ejecutado por el ejército boliviano “sus restos” pasaron a ser propiedad de la historia, del héroe, del “hombre nuevo”. Los *restos* es lo que queda, reflexiona el cronista, y lo que queda tuvo que haberse desprendido de algo, de alguien. Y ese algo y ese alguien es la narrativa del joven e intrépido argentino y del maduro guerrillero e irreductible dirigente cubano.

Su cuerpo muerto fue trasladado en helicóptero desde la famosa “escuelita de La Higuera”, hasta Vallegrande, donde una mujer lo lavó para que las autoridades militares vinieran a reconocer el cuerpo de Ernesto Guevara de la Serna, y a su vez reconocer los signos otorgados al nuevo personaje histórico que pasaría a la historia como *El Che*. Después alguien tomó una foto donde está él con el tronco desnudo y los ojos abiertos, “parecía Jesucristo”, dijo una voz entre todos los ahí presentes y Caparrós no dudó en titular su famosa crónica como *San Ernesto de la Higuera*. Hay dos, tres, muchos Guevara, escribe el también historiador, y el plan parece haber salido mal para los enemigos del guerrillero, porque la muerte de un Guevara se tradujo en muchos Guevara que se apuntalaron en el imaginario revolucionario y disidente del comienzo de la segunda mitad del siglo xx. Ya no hay cuerpo, se pensará, pero hay una representación simbólica del cuerpo muerto, nos referimos a la imagen sombreada de *El Che* mirando hacia la nada... o hacia todo.

Luego, entonces, la pregunta: ¿cómo hace política un cuerpo? O, dicho de otro modo, ¿cómo opera el despliegue del poder sobre el cuerpo que trabaja en los territorios de una ética contemporánea? Veamos.

Es *Vigilar y castigar* la obra más foucaultiana en el estudio del territorio de los cuerpos “transgresores”. El cuerpo castigado en la plaza central y a plena luz del día desaparece por mediación de la justicia moderna en el siglo xviii (Foucault, 2009b). Damiens quizá no fue el último castigo ejemplar para una sociedad miedosa antes que obediente, pero para el psicólogo e historiador galo era importante describir toda una tecnología con sus técnicas, no para matar —y aquí tenemos la fenomenología foucaultiana—, sino para comunicar lo que realmente estaba sucediendo con el cuerpo del desgraciado de Damiens. Comunicar, por ejemplo, que, en la relación de poder, el que manda a moler un cuerpo lo hace porque tiene un descomunal arsenal frente a cualquier íngrimo carácter de resistencia de la gente indignada.

Foucault concluyó una cosa: el país de los suplicios había quedado muy lejos, la fabricación de ruedas, patíbulos, horcas y picotas había terminado, básicamente porque el nuevo orden de discurso estaba en otra parte, ya no en su funcionamiento, más bien en una suerte de fiscalización de los patrones de

comportamiento a partir de los dispositivos de poder puestos en práctica en una sociedad que experimentaba una nueva forma de vigilancia. Si lo planteamos de otra forma tendríamos que decir que la tecnología y la técnica del ejecutor sufrieron un vaciamiento que los dejó estériles. Aunque, si recordamos que tenemos una intención fenomenológica y hermenéutica en este ensayo, también podríamos decir que los nuevos contenidos de la tortura aparecieron en nuevos espacios, por ejemplo, en el trabajo, en el hogar, en las escuelas... en las instituciones que formulan normas y las hacen valer.

Lo que queremos decir aquí es que el cuerpo siempre ha habitado un territorio maniqueo, donde lo bueno y lo malo modifica la acción de la corporeidad en tanto experiencia. Al final, haber salido de la caverna y pasar de lo inteligible a lo sensible mostró la ética desplegada en una modernidad devastadora.

Foucault diría que la voluntad de saber se mudó a otros territorios del cuerpo. El castigo se tornó burocrático y por eso mismo más poderoso, más sugerente, pero con mayor impacto, ahora no en el cuerpo que se flagela al primer contacto del arma que daña pero que no mata, porque el suplicio es la experiencia del dolor, ahora el objetivo era la vigilancia y el castigo del placer del cuerpo. Así es como hace política un cuerpo, cuando sus márgenes orgánicos son claros pero sus dimensiones políticas atraviesan el entramado de las relaciones sociales.

El mismo francés nos enseñó que la historia de la sexualidad construida por la burguesía victoriana tenía que ver con el sexo resguardado, es decir, retirado de las relaciones humanas cotidianas y reproducidas en los camarotes matrimoniales. Hay registros de su excepción, pero rondaban la anormalidad de los burdeles y los manicomios, que de cierta forma mantenían la postal de una ciudad que creía que el progreso no sólo era arquitectónico, sino también mental y por eso mismo moral.

La aburrida burguesía victoriana, nos dice Foucault (2009) en *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad del saber*, tenía a la sexualidad “cuidadosamente encerrada” para negar el placer y promover su único valor unitario de la práctica sexual, la reproducción como acto político. La sexualidad entra en el silencio de la noche, de los callejones abandonados y de los recovecos de calles sucias y misteriosas. Pero el historiador se pregunta: ¿cuán peligroso son los discursos de la sexualidad que se vuelve menester arrinconarlos en “la alcoba de los padres”? También se pregunta quiénes fueron los que produjeron estos discursos y las estrategias para homogenizarlas en un tiempo y en un espacio determinados. ¿De dónde salen todas estas éticas a las que el cuerpo que trabaja se ve obligado a responder?

Lo importante de estas dos revisiones es que en ambos casos el cuerpo está suprimido de dos cualidades, a saber, en el caso de *Vigilar y castigar*, es el estado de bienestar del cuerpo, es decir, la ausencia de daño sobre la carne, los huesos, la sangre, las vísceras; mientras que en el caso de *Historia de la sexualidad...*, el cuerpo desnudo no puede salir a la calle porque se llena de vergüenza, porque el sexo decimonónico exige que no produzca ruido social y los propios de la fricción corporal. En ambos casos es el placer lo que se ausenta, en ambos casos es la eliminación física y la ocultación de los cuerpos respectivamente.

Hay aquí una conclusión demasiado foucaultiana, y tiene que ver con la relación de poder y la posibilidad de resistencia: hay un dejo de optimismo en el modelo teórico del galo, porque aquello de resistirse en la época clásica consistía en que no lo pillaran a uno, es decir, huir, sacar a correr el cuerpo del territorio de la ley, porque de ser capturado se convertiría en ceniza o en retazos desperdigados por caminos boscosos abandonados o poco transitados.

Foucault reconoce en alguna parte que el ocultamiento de la sexualidad no era un descubrimiento suyo, que incluso antes ya había sido sistematizado. Podemos sospechar una alusión a la teoría psicoanalítica de Sigmund Freud, que rompió los diques del concepto de *sexualidad* en los cuerpos y los trascendió a otras formas sociales como la amistad, la paternidad y lo fraternal. El sexo, propio del cuerpo como carne y símbolo, nunca perdió su categoría de proceso erótico, y así comenzó a rondar los escenarios que de principio resultaban repulsivos en la primera asociación: el deseo del hijo sobre la madre, el deseo del hijo por asesinar a su padre para poseer a la madre, el reconocimiento de que se es varón y no mujer al caer en la cuenta de la parte que no hay en ella y en el varón sí, y quizá la máxima expresión donde cuerpo y poder se conjuntaron dramáticamente: el trauma por abuso sexual que, cierto o no, las histéricas burguesas comenzaron a contarles a los primeros psicoanalistas.

Es aquí donde el cuerpo pierde su dimensión orgánica y hace política, es decir, la psicología que da cuenta del comportamiento humano es una dimensión de la política. ¿Pero de dónde provienen estas municiones políticas que la psicología adopta gustosa y después comienza a inocular en sus premisas y conclusiones? Jesucristo, Lenin, el monstruo del Dr. Víctor Frankenstein y *El Che* son pruebas de la extensión política de lo somático, y claro, esto hace que nos preguntemos cómo es que se logra, de qué manera estos cuerpos muertos fueron “rescatados” con el discurso que los encumbró, para beneplácito de algunos y rechazo de otros, en el pináculo de la iglesia católica, en la ilusión de la continuidad de un socialismo real, en el endeble margen

que hay entre la ciencia y la ficción, y en la fabricación del que fuera durante muchos años el sujeto revolucionario y mito fundante.

Ética para un cuerpo

La premisa de Paul-Laurent Assoun (1998), donde el síntoma somático es el “proceso físico del proceso inconsciente”, revela la extensión psíquica de la dimensión orgánica y médica. Entonces el autor se pregunta qué tiene de singular el proceso psicológico que afecta al cuerpo, y por qué las afecciones orgánicas no siempre tienen una pista rastreable hacia el mundo psíquico. Esto es, en palabras del autor, “lo real del deseo”.

La pregunta que podemos hacernos es la siguiente: ¿hay una metapsicología del cuerpo? Es decir, ¿hay un modelo teórico dentro del psicoanálisis que dé cuenta del cuerpo como fenómeno humano o psicológico antes que orgánico y fisicoquímico? La respuesta es afirmativa. No cabe duda. La cosa es que se nos presenta un problema de alto calibre: ¿qué posibilidades reales tiene la metapsicología propuesta por Sigmund Freud para delimitar sus observaciones críticas de la dimensión psíquica del cuerpo sin poner en peligro la validez de sus conclusiones al soslayar la evidente naturaleza orgánica de cualquier cuerpo, incluso el político?, ¿el *Che* sería el mismo ícono revolucionario que es hoy de no haber sido asesinado y domesticado por la narrativa del “hombre nuevo”?

Creo que John Gray (2017) puede ayudar magistralmente en este atasco. En *Misa negra. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*, muestra que los últimos siglos con sus planes de progreso desde lo racional y la ciencia, tienen en realidad sus orígenes más profundos en el “pensamiento apocalíptico del cristianismo primitivo”. “La política de la Edad Contemporánea constituye otro capítulo más de la historia de la religión” dice Gray, y lo dice para mostrar que Jesús y sus discípulos estaban viviendo el final de un tiempo que, paradójicamente, era menester para darle paso a la emergencia de uno nuevo. El tratamiento que el cristianismo primitivo hizo del cuerpo de Jesús fue bastión para la política que el mundo contemporáneo hace con los cuerpos que poco valen, los que son precarios, los que expulsan las pateras en el Mediterráneo y llegan flotando a las playas de Ceuta, los que son colaterales a una guerra contra el narco o bien no se sabe si siguen vivos o ya están muertos, porque están desaparecidos. Son cuerpos y vidas precarios, como dice Judith Butler.

Sin embargo, quizá sea Max Weber (2011) en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* donde mejor se describe cómo es que una “ética” es capaz de impactar en un “espíritu” de época y generar cambios determinantes.

Si bien está la advertencia de que Weber jamás marcó una relación causal entre el protestantismo y el capitalismo, sí que apuntaló los “intereses materiales” sobre el que venía encarrilándose el capitalismo desde varias décadas atrás. Y en este sentido, la ética del cuerpo que trabaja hace política desde los criterios de la religión. Se insiste que la relación no es de causa efecto, lo que resulta interesante en este momento es ver cómo la disciplina del cuerpo (orgánico) en el trabajo está radiado por la narrativa protestante. Hay que plantearlo de otro modo: en la obra de Weber, el “espíritu” de una época y la “ética” de una religión están articulados por una política del cuerpo. Y esto, si se nos permite, sucedió con Jesús o Lenin o el guerrillero.

Si estamos de acuerdo con que la política es una forma del pensamiento y que además se sostiene en su lenguaje, entonces los discursos construidos en torno al cuerpo se convierten en representaciones simbólicas que identifican a los hombres con las mujeres y viceversa. Las relaciones humanas de orden vincular encuentran su potencia política en las relaciones sociales; pero también sostenemos que, en cierto momento, quizá en el entramado social, desaparece del tejido creado por el lenguaje. Es decir, el cuerpo orgánico que muere trasciende en el cuerpo político. Y si bien los ejemplos que mostramos aquí son apenas ilustrativos –insistimos en la potencia de la literatura–, nos parece que –seguimos tirando de los planteamientos de John Gray– son recursos de la religión apocalíptica y con éstos sentó las bases de todos los movimientos utópicos que los presume el inacabado proyecto moderno. De este modo, Jesús, Lenin, el monstruo de Frankenstein, *El Che* y el desgraciado de Demians y Gregor Samsa, son acontecimientos que determinaron las nuevas formas del cuerpo que descubrimos en la regulación de las instituciones sobre la vida cotidiana. A esto nos referimos con el entramado que hay entre cuerpo, ética y trabajo.

El temblor del cuerpo

Lo que hemos querido comunicar aquí es la articulación entre cuerpo, ética y trabajo. Ahora, para nuestras conclusiones, recordemos que en el comienzo de este ensayo planteamos que la experiencia del cuerpo se da en el territorio de la ética del trabajo; aquí sumamos, a partir de lo desarrollado hasta este

momento, que la experiencia del cuerpo es ante todo una experiencia política y de relación de poder.

Si bien hemos dicho que la política es una forma de pensamiento, también se trata fenomenológicamente de un “despliegue del poder en o entre entidades sociales” (Cooper, 1978: 11), la experiencia política del cuerpo radica en la subjetividad; esto es, en los patrones de comportamiento de las personas. Lo que hay es la experiencia de la conducta del otro, nos dice R.D. Laing, pero se trata de deducciones del observador. En este sentido, el otro nos experimenta de la misma manera en que nosotros lo experimentamos a él, se trata, entonces, de “la relación entre experiencia y experiencia: su verdadero campo es la *inter-experiencia*” (Laing, 1977: 16).³

En lo que hemos hecho hincapié es en que los cuerpos que trabajan habitan un espacio, accionan sobre él y deducen su presencia en esa realidad. Se trata de una relación entre acción extendida sobre el territorio, una “presencia física en el mundo e incluye a la acción-sobre-la-experiencia, ya sea la experiencia propia o la de otro (Cooper, 1978: 31). Cuando se asume que alguien está trabajando, en realidad lo que hay es una manifestación de lo corporal en un territorio de ética del trabajo —una nueva ética, hemos dicho—. No obstante, los planteamientos que hemos desarrollado indican que no son precisamente halagüeños.

El trabajo, que ha perdido todo aquel valor y nobleza que alguna vez lo caracterizó, hoy se trata más bien de una suerte de “mandato a Dios sobre todas las cosas”, y no hay diferencia alguna frente a las obligaciones corporativas. Se trata de una suerte de “culto a la empresa [que] debe asumirse como una nueva fe que conducirá a los prisioneros a la tierra donde fluye la miel y la leche (Trueba, 2013: 137). La nueva ética implica una nueva creencia, se logra convenciendo a los empleados de que el trabajo —en tanto nueva forma de dios— será el único que los convierta en hombres libres de cuerpo y pensamiento. Claro. Campagna (2015) opina diferente, para él la alternativa es el ateísmo, desprenderse del dios que ha impuesto la nueva ética.

Trueba Lara, en su *Miedo absoluto. La oficina como campo de concentración y la empresa como forma de exterminio*, hace una analogía entre los actuales corporativos y los campos de exterminio nazis, y dice que los futuros prisioneros son los estudiantes a los que se les inculca una serie de narrativas emprendedoras que los hace llegar dóciles y acríticos a sus rimbombantes empleos, a esos *gulguls* donde lo primero que sucederá será quebrarles la voluntad.

³ Resaltado en el original.

El suplicio descrito en la apertura de *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, de Michel Foucault, creemos que tenía un objetivo de orden público. Precisamente para hacer trizas la voluntad de saber del desgraciado. Si la tecnología para representar la brutalidad estaba puesta a la vista de todos, lograba que el miedo se inoculara en las relaciones humanas y quedaran claras de una buena vez las consecuencias de los patrones de comportamiento “anormales”. Pero del mismo modo, al final, el francés, nos muestra que las viejas técnicas de castigo se guardaron en otros dispositivos que tenían como fin último “ejercer un poder de normalización” (Foucault, 2009b: 359). Ya no era necesario que los demás vieran la tortura que le seguía a la sentencia, pues la vigilancia había alcanzado por fin el panóptico.

Ese ojo que vigila todo porque está en todas partes, hace vibrar a los cuerpos, y la constancia del temblor de “miedo absoluto” es lo que convierte el cuerpo en disciplina, que respete las reglas, que sea un cuerpo normal y lo normal estará respondiendo a perfiles que fueron requeridos en los campos de concentración para que pudieran trabajar –los inservibles iban a morir–, o en los aparatos de tortura –confeccionados para llevar al extremo las extensiones máximas del cuerpo–, o, como dicen nuestros autores recién referenciados, en los nuevos dispositivos carcelarios, tales como la escuela, los hospitales y el trabajo, con sus cuerpos navegando inermes en una ética sádica.

“La voluntad no terminará de quebrarse” dice Trueba Lara, “si no se domina el cuerpo y no se encadena el alma de los reclusos” (2013: 140), así que los espacios laborales construyen un territorio ético donde los cuerpos serán recibidos y domesticados. El cuerpo se presenta con su alma, ahora en unidad. El cuerpo en la nueva ética del trabajo irá cambiando –es menester que cambie, es la condición–, para que se parezca al nuevo territorio que le toca ocupar.

El cuerpo se lava, se viste, se maquilla, se aromatiza, se talla con implantes u horas en el gimnasio, o se le quita con facultativos estéticos lo que se sospecha que sobra en tanto experiencia corporal. En cualquier caso, lo que se espera del cuerpo en tanto organismo original de socialización es más de lo que pueden ofrecer: largas jornadas sentado frente a un computador, largas distancias de traslado para ser el primero en llegar, precariedad en la alimentación y quizá sea como consecuencia del salario también precario, medidas y tallas definidas implícitamente por los relatos de los compañeros de oficina, etcétera.

En todos los casos, el cuerpo del empleado es la principal víctima de la nueva ética del trabajo.

Conclusiones

Podemos decir que la corporalidad, la eticidad y el trabajo configuran una noción práctica; la dimensión empírica está en la acción del cuerpo en una ética del trabajo. La reflexión social y filosófica en torno a esta triada, como lo planteamos en nuestra pregunta general, tiene que ver con las narrativas en torno a los saberes y las técnicas sobre la ética y lo corporal en relación con el trabajo como productor y organizador de subjetividades.

Del mismo modo, mostramos cómo opera el discurso que sostiene estas formas y estas prácticas de la ética del trabajo y su peso sobre la experiencia corporal en la sociedad contemporánea. Concluimos, en buena parte del ensayo, que los territorios geográficos donde los cuerpos trabajan a partir de una ética están impregnados de un saber científico, político y técnico, mismos que se presentan como acontecer diario donde el cuerpo que trabaja adquiere su identidad. Es la manera, creemos, como la cultura deviene cuerpo.

No obstante, estas conclusiones nos ofrecen nuevas cavilaciones que, invariablemente, recuperarán los argumentos que hemos planteado aquí.

La trinidad kafkiana, según lo hace evidente Nabokov (2016: 414-415), es una constante en *La metamorfosis*, quizá nimiedades como las tres partes de la obra, los tres salones del primer encuentro, hasta las tres entradas a la habitación de Gregor; sin embargo, se reconocen, según el pensador ruso, como un llamado a la santísima trinidad y a los efectos éticos sobre aquellos que lo asumen en sus creencias. En este llamado cristiano, precisamente encontramos un espacio para el trabajo, la familia y el cuerpo —que fue negado por una metamorfosis— como una nueva trinidad. Se trata de un territorio geográfico y ético, hemos dicho, y en el mundo kafkiano cada espacio se traduce en “cuartos oscuros, gastados y húmedos” (Benjamin, 2012: 80) que descriptivamente no dejan mucho a la imaginación, pero en su orden explicativo se puede dar con asociaciones interesantes.

El mismo Benjamin sugiere que la relación que hay entre la oficina y la casa en el mundo kafkiano consiste en algo intangible, no físico, y esto es, según lo hemos discutido en este ensayo, narrativas y discursos en torno a una ética del trabajo, que creemos son más fuertes que cualquier otra sujeción física.

El cuerpo “se comprende como catalizador y espejo de las relaciones sociales y culturales” (Noyola, 2011: 23), es, en varios modos, el primer nivel de

experiencia estética, el “primer marco de percepción” del espacio y el tiempo habitado. Así que la disputa de estos espacios y estos tiempos declara la forma en que el cuerpo establecerá sus vínculos y sus búsquedas colectivas. Una ética del trabajo moldea los patrones de comportamiento de los empleados, un espíritu de época puede definir si ser delgado o musculoso, alto o de mediana estatura, es lo más adecuado para un corporativo con minúsculos cubículos completamente transparentes.

Lo que queremos explicar es que el trabajo produce buena parte de las subjetividades con las que establecemos relaciones sociales, pero la ética es una narrativa que se disputa la idea de trabajo para definir el tipo de subjetividad que se supone es la más necesaria en el actual mundo de los futuros y ya veteranos trabajadores.

La nueva ética del trabajo ha logrado convertir el entusiasmo inducido (Zafra, 2017) en el nuevo motor para justificar la precariedad en el trabajo creativo y digital; del mismo modo logra que los gurús del emprendimiento construyan un discurso que Alberto Santamaría (2018) denominó “capitalismo afectivo” y con él convertir la manifestación cultural y política como un territorio de “espíritu empresarial”, conceptos como “felicidad”, “emprendimiento”, “espíritu colaborativo” han perdido todo el contenido crítico que poseían; también ha logrado hacer pasar como éxito a la excepción, sosteniendo que la única *startups* que sobrevivió y que aún no se consume los ahorros de toda una vida de jóvenes emprendedores, fue la única que siguió paso a paso los caminos hacia el éxito (López, 2019); es la misma ética voraz e insensible que ha convertido la precariedad del trabajo intelectual en una condición necesaria para la superación, antes que en un problema estructural al que hay que dar soluciones a la brevedad (López Alós, 2019).

En fin, nuestro ensayo intentó mostrar que, en cada uno de estos casos, el cuerpo que trabaja acciona en lo que parece un inquebrantable dominio de la ética moralizante, esto es, la discriminación entre lo que es lo bueno y lo malo para el cuerpo en el trabajo.

Bibliografía

- Aristóteles (2011), *Acerca del alma*, Madrid, Gredos.
Assoun, Paul-Laurent (1998), *Lecciones psicoanalíticas sobre cuerpo y síntoma*, trad. Horacio Pons, Argentina, Ediciones Nueva Visión.

- Ávalos Tenorio, Gerardo (2006), *El monarca, el ciudadano y el excluido. Hacia una crítica de lo político*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- (2016), *Ética y política para tiempos violentos*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Benjamin, Walter (2012), *Ensayos escogidos*, 4ª ed., México, Ediciones Coyoacán.
- Campagna, Federico (2015), *La última noche. Anti-trabajo, ateísmo, aventura*, España, Akal.
- Caparrós, Martín (2004), *Larga distancia*, Barcelona, Malpaso Ediciones.
- Cooper, David (1978), *La gramática de la vida. Estudio sobre los actos políticos*, Barcelona, Ariel.
- Fernández, Pablo (2004), *La sociedad mental*, España, Anthropos.
- (2009), *La forma de los miércoles. Cómo disfrutar lo que pasa inadvertido*, México, Editoras Los miércoles.
- (2011), *Lo que se siente pensar o la cultura como psicología*, México, Taurus.
- Foucault, Michel (1966), *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, México, Siglo XXI Editores.
- (2009), *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, México, Gandhi ediciones.
- (2009b), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, 2ª ed. revisada y corregida, México, Siglo XXI Editores.
- Giussani, Luigi (2007), *Curso básico de cristianismo*, Madrid, Ediciones Encuentro.
- Gray, John (2014), *La comisión para la inmortalización. La ciencia y la extraña cruzada para burlar la muerte*, España, Sexto Piso.
- (2017), *Misa negra. La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*, España, Sexto Piso.
- Kafka, Franz (2017), *Cuentos completos*, Madrid, Valdemar.
- Laing, R. D. (1977), *La política de la experiencia. El ave del paraíso*, Barcelona, Crítica.
- Le Breton, David (1990), *Antropología del cuerpo y la modernidad*, 2ª ed. corregida, Buenos Aires, Ediciones Buena Visión.
- López Alós, Javier (2019), *Crítica de la razón precaria. La vida intelectual ante la obligación de lo extraordinario*, Madrid, Catarata.
- López Menacho, Javier (2019), *La farsa de las startups. La cara oculta del mito emprendedor*, Madrid, Catarata.
- Moruno, Jorge (2017), *La fábrica del emprendedor. Trabajo y política en la empresa-mundo*, 2ª ed., España, Akal.
- (2018), *No tengo tiempo. Geografías de la precariedad*, España, Akal.

- Muller, Fernan-Lucien (1980), *Historia de la psicología. De la Antigüedad a nuestros días*, trad. Francisco González Aramburo, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica.
- Nabokov, Vladimir (2016), *Curso de literatura europea*, Barcelona, Ediciones B.
- Nachtwey, Oliver (2017), *La sociedad del descenso. Precariedad y desigualdad en la era posdemocrática*, Colombia, Paidós.
- Noyola, Fabiola (2011), *Geografías del cuerpo. Por una pedagogía de la experiencia*, México, Universidad Pedagógica Nacional.
- Onfray, Michel (2011), *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión*, Barcelona, Anagrama.
- Ospina, William (2014), *El dibujo secreto de América Latina*, Bogotá, Penguin Random House.
- Platón, (2011), *República*, Madrid, Gredos.
- Ramón y Cajal, Santiago (1941), *El mundo visto a los ochenta años. Impresiones de un arteriosclerótico*, Buenos Aires, Colección Austral.
- Rendueles, César (2015), *Sociofobia. El cambio político en la era de la utopía digital*, México, Debate.
- Santamaría, Alberto (2018), *En los límites de lo posible. Política, cultura y capitalismo afectivo*, España, Akal.
- Shelley, Mary (2018), *Frankenstein o el moderno Prometeo*, Bogotá, Panamericana.
- Trueba, José Luis (2013), *Miedo absoluto. La oficina como campo de concentración y la empresa como forma de exterminio*, México, Taurus.
- Vargas, Germán (2006), *Pensar sobre nosotros mismos. Introducción fenomenológica a la filosofía en América Latina*, 2ª ed., Bogotá, San Pablo.
- Weber, Max (2011), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica.
- Winch, Peter (2011), *Ciencia social y filosofía*, 2ª ed., Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Zafra, Remedios (2017), *El entusiasmo. Precariedad y trabajo creativo en la era digital*, Anagrama, Barcelona.
- Žižek, Slavoj (2014), *Acontecimiento*, 4ª ed., Sexto Piso, España.

Antígona y el cuerpo

Una metáfora sobre el cuidado

Amanda del Rocío Llivichuzhca Pillco

Antígona, la tragedia griega de Sófocles, ha sido motivo de múltiples análisis desde diferentes ángulos: la filosofía, el arte, la política, por nombrar algunas disciplinas; sin embargo, nunca es suficiente, siempre hay un pretexto para volver al texto y desentrañar sus misterios, buscando comprender fenómenos sociales actuales, que se hilan con el pasado lejano. Los mitos representan bitácoras que abonan a una mejor comprensión de lo humano y Antígona es un mito que parece no agotarse nunca; persiste en su longevidad y mantiene vivo su eco reflexivo en las ciencias sociales, de ahí que resulte pertinente una vez más repasar su contenido con una lente diferente.

De esta manera, este texto tiene por objetivo analizar la tragedia griega de Sófocles, Antígona, desde la perspectiva del cuidado, entendido como parte esencial de la condición humana. Se utilizarán en la reflexión coordinadas propias de la teoría feminista y el género. Antígona representa el cuerpo femenino, su *ethos* es la esfera de lo privado y se contrapone a la significación del cuerpo masculino de Creonte, lo público; ambas partes están unidas en un cuerpo político; sin embargo, un antagonismo surge y la tragedia se cierne sobre Tebas, con notables consecuencias, que no es posible dejar de reflexionar sobre ello. ¿Qué nos devela el mito de Antígona sobre el cuidado? Es la pregunta a la que buscaremos dar respuesta en este texto.

La reflexión inicia con una breve contextualización, a partir de analizar el mito y su trascendencia en la comprensión de los fenómenos sociales. Continúa con las significaciones de los espacios que ocupan Antígona y Creonte, que tienen todo un sentido ético-político, en tanto conflicto entre lo femenino y lo masculino. Posteriormente el análisis se centra en el significado del mito en relación con el cuidado y se cierra con algunas reflexiones finales.

Acerca de los mitos

Los mitos son narraciones antiguas que nos remiten a épocas lejanas y todavía hacen eco en nuestras sociedades; pensemos en Edipo, Adán y Eva, Popol Vuh, Sísifo, Afrodita, Antígona.

Una mayor precisión del significado de *mito* nos lo proporciona el *Diccionario de la lengua española*:

1. Narración maravillosa situada fuera del tiempo histórico y protagonizada por personajes de carácter divino o heroico.
2. Historia ficticia o personaje literario o artístico que encarna algún aspecto universal de la condición humana (RAE, 2021).

A mayor profundidad, Ernst Cassirer señala que el mito es “una de las más antiguas y grandes fuerzas de la civilización humana, conectado íntimamente con todas las demás actividades humanas: es inseparable del lenguaje, de la poesía, del arte y del más remoto pensamiento histórico” (Cassirer, 1968: 30-31).

Por su parte, Mircea Eliade, filósofo y un referente ineludible en cuanto al conocimiento de los mitos, señala que:

El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los “comienzos” (...) el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución (Eliade, 1991: 6).

Las definiciones coinciden en que un mito es una historia ficticia e inmemorable, conectada con aspectos de lo humano, que orbita entre lo racional y lo emotivo, nos muestra *un comportamiento, una institución*, arraigados en la naturaleza humana, que contienen una gran simbología; a decir de Cassirer (1968), nos muestra la experiencia colectiva, más que la individual.

“Conocer los mitos es aprender el secreto del origen de las cosas” (Eliade, 1991: 9). Si retomamos estas palabras, los mitos parecen decirnos algo de

la realidad que a primera vista está velado, pero en ellos encontramos sedimentos del comportamiento humano.

Los mitos se asemejan a brújulas que nos orientan y nos permitan entender lo que somos en la actualidad como seres humanos y sobre nuestra relación con el mundo: “Continuamente han devenido ciencias, filosofías y técnicas por un lado y ciencias y mitos por el otro. De este modo han contribuido poderosamente a la formación, a la maduración del espíritu humano” (Mauss y Henri, 2010: 59).

En este sentido, los mitos ofrecen siempre un conocimiento, abren reflexiones, no únicamente sobre lo que somos, sino sobre otras posibilidades de coexistencia en común; nos recuerdan que la existencia humana también es un proyecto al que le es inherente el cambio, reflejado en una complejidad de comportamientos e instituciones.

Antígona es un mito griego que refleja conductas y emociones frente a situaciones aparentemente contrapuestas e irreconciliables de lo humano; una historia en un tiempo sin tiempo que continúa mostrando conflictos de la convivencia en la política y lo político. Su relevancia se observa en las múltiples reflexiones que se han hecho de la tragedia: Hegel, Heidegger, María Zambrano, Celia Amorós,¹ quienes en el prisma del conocimiento aportan suficientes elementos para seguir la pista del mito desde las ciencias sociales, pero con otras perspectivas, que no hacen más que enriquecer los diversos análisis que acerca de Antígona tenemos.

¹ Antígona está presente en la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel; *La tumba de Antígona*, de María Zambrano; *Crítica y razón patriarcal*, de Celia Amorós. Bertolt Brecht hizo su propia adaptación de Antígona inspirada en la traducción del poeta alemán Hölderlin; a decir de George Steiner, dicha traducción también inspiró a Heidegger para hacer sus reflexiones sobre esta tragedia. *Antígona, son tan afines al mundo y al pensamiento de Hegel como ciertos poemas líricos expresionistas y las odas de Hölderlin son afines a la ontología y al lenguaje místico de Heidegger* (Steiner, 1987: 28).

Antígona: el conflicto; entre lo divino y lo humano

A modo de resumen:² Antígona, hija de Edipo y Yocasta (madre de este último) fue privada de sus dos hermanos, Eteocles y Polinices, en un solo día, en una guerra fratricida;³ Creonte, rey de Tebas y tío de Antígona, decide enterrar al primero con todos los honores de un héroe, mientras que al segundo lo deja para que las aves de rapiña acaben con su cuerpo, a manera de deshonor. Esta decisión se establece en el edicto del rey, dictado *post mortem*, que establece que nadie podrá sepultarlo ni llorarlo.

Contrariando lo dispuesto por Creonte, durante la noche Antígona realiza el rito de sepultura de su hermano Polinices. Al enterarse el rey, dispone que ella sea enterrada viva. Antígona se suicida antes de que se ejecute la sentencia. Hemón, hijo de Creonte, enamorado y prometido de Antígona, también se da muerte, al igual que su madre Eurídice. De esta manera la tragedia se cierne en el reino de Tebas. Un último detalle: Creonte fue advertido por Tiresias de las consecuencias de su decisión (Sófocles, s/f).

Vemos, en primer lugar, una significación de un cuerpo político encabezado por Creonte,⁴ cuyo poder se asienta en la norma, en la fuerza reguladora que él arguye: conceptos abstractos. Antígona se enfrenta y cuestiona el sentido irracional de esa norma; para ella lo más importante es el orden familiar, lo cercano, lo fraterno, aquello que se puede asir. Se enfrentan cuerpos sexuados,⁵ lo femenino y lo masculino, universos aparentemente opuestos (tanto que no se encuentran). La tragedia es posible, es un hecho; la buenaventura no, según nos recuerda otro mito, el de Sísifo.⁶

² Para este trabajo se toma de referencia la narración del mito de Antígona publicada por la editorial Gredos.

³ Los hermanos de Antígona, Eteocles y Polinices, acordaron que después de la muerte de su padre, Edipo, cada uno reinaría un año. Eteocles fue el primero en hacerlo, pasado su año se negó a entregarlo a Polinices; éste recurre a su suegro Adrasto, quien, para restituir los derechos a Polinices, marcha con su ejército contra Tebas; ahí los hermanos encuentran la muerte.

⁴ Ya desde los griegos se hicieron analogías entre el cuerpo humano y el político (Ávalos, 2020: 63).

⁵ El tema del cuerpo tiene larga data en los análisis feministas, si bien es un tema polémico (Fernández, 2003).

⁶ Sísifo, por haber hecho enojar a los dioses, tiene que arrastrar una piedra cuesta arriba, y una vez que la piedra se encuentra en la cima de la montaña, vuelve a

En segundo lugar, Antígona representa la desobediencia: violando el edicto, decide enterrar a su hermano, aun conociendo la consecuencia; frente a Creonte, argumenta que la ley que emitió es humana, no proviene de los dioses, por tanto, es posible modificarla, resignificarla.

[...] no sabía que tu proclama tuviera tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses, estas no son de hoy, son de siempre y nadie sabe de dónde surgieron. No iba yo a obtener castigo por ellas, de parte de los dioses, por miedo a la intención de hombre alguno.

[...] conocía [Antígona]⁷ que entonces estaba obrando con insolencia al transgredir las leyes establecidas y aquí después de haberlo hecho da muestras de una segunda insolencia: ufanarse de ello y burlarse una vez que ya lo ha llevado a cabo.

Antígona: No considero nada vergonzoso honrar a los hermanos.

Creonte: Mientras yo viva, no será una mujer quien haga la ley (Sófocles, s/f: 93-94).

Antígona se revela contra el inflexible poder político y jurídico de Creonte, que representa al Estado; activa, toma la palabra, se confronta, contesta, cuestiona, enfrenta, contrargumenta, resiste; rompe con la lógica de la mujer sumisa y víctima que, en diversos momentos, se ha tratado de significar en el cuerpo femenino (un cuerpo sintiente y sufriente, carente de herramientas para enfrentar situaciones adversas), tal y como se representa en Ismene, hermana de Antígona, quien en diálogo con esta última, pone de relieve su condición de mujeres ante un poder que aparentemente las rebasa y en un primer momento se niega a acompañar a Antígona a honrar a su hermano Polínices:

caer, una y otra vez. Existen diversas interpretaciones del mito; la más conocida es la de Albert Camus, quien reflexiona sobre lo absurdo de la vida, refuta que sea el suicidio la solución y propone vivirla en toda su absurdidad. Sin embargo, el mito quizá también nos invita a reflexionar sobre el regreso una y otra vez sobre lo andado, porque sólo así la comprensión de lo humano se encuentra más cerca de ser asido, aunque de nueva cuenta se nos escape cuesta abajo.

⁷ Los corchetes son nuestros.

[...] y ahora piensa con cuanto mayor infortunio pereceremos nosotras dos, solas como hemos quedado, si, forzando la ley, trasgredimos el decreto o el poder del tirano. Es preciso que consideremos, primero, que somos mujeres, no hechas para luchar contra los hombres, y, después, que nos mandan los que tienen más poder, de suerte que tenemos que obedecer en esto y en cosas aún más dolorosas que éstas (Sófocles, s/f).

Antígona nos muestra lo contrario y está dispuesta a asumir las consecuencias de sus convicciones, que quedan de manifiesto por medio del uso de la palabra, al confrontarse con Creonte; él, amparado en la irracionalidad de la norma, hace de la ley un poder tiránico e inflexible.

En tercer lugar, Antígona es una voz activa, racional y afectiva a la vez. Muestra una condición humana que no parece estar escindida entre un cuerpo pensante y otro cuerpo sintiente. Conforman una totalidad, representan un existir, porque pienso y siento;⁸ la vitalidad de la existencia se da en esa unidad. Ya después aparecerá el *pienso y luego existo* cartesiano; el dualismo entre cuerpo y razón que, afirma, son en sí mismas sustancias completas y separadas (Descartes, 1997). Desde esta nueva concepción habrá de tener gran eco la elaboración del sujeto pensante autónomo de la modernidad, que alejará aún más a las mujeres del sentido de autonomía y las colocará en la esfera privada: el lugar común de ellas, el “sexo bello”,⁹ relacionadas con la naturaleza y

⁸ “El sentir, pues, nos constituye más que ninguna otra de las funciones psíquicas, diríase que las demás las tenemos, mientras que el sentir lo somos. Y así, el signo supremo de veracidad, de verdad viva ha sido siempre el sentir; la fuente última de legitimidad de cuanto el hombre dice, hace o piensa” (Zambrano, 2012: 102).

⁹ Kant, pensador de la Ilustración, para quien la mayoría de edad se asentó en la razón y la ciencia, cuyo sujeto pensante era masculino, a las mujeres les era propia la belleza y la emoción, tal y como podemos observar en las siguientes líneas:

“A una mujer con la cabeza llena de griego, como la señora Dacier, o que sostiene sobre mecánica discusiones fundamentales, como la marquesa de Chastelet, parece que no le hace falta más que una buena barba; con ella, su rostro daría más acabadamente la expresión de profundidad que pretenden. La inteligencia bella elige por objetos suyos los más análogos a los sentimientos delicados, y abandona las especulaciones abstractas o los conocimientos útiles, pero áridos a la inteligencia aplicada, fundamental y profunda. La mujer, por tanto, no debe aprender ninguna geometría; del principio de razón suficiente o de las monadas sólo sabrá lo indispensable para entender el chiste en las poesías humorísticas con que se ha satirizado a los superficiales sutilizadores de nuestro sexo...” (Kant, 2003: 15-16).

con una posición que se asemeja a la minoría de edad, porque es un cuerpo emocional: la razón parece haberseles negado. Celia Amorós, filósofa feminista, pondrá en evidencia que la razón¹⁰ de Descartes, al ser universal, es un atributo de lo humano, que trasciende diferencias sexuales:

[...] el desarraigo del pensamiento que se produce con el cartesianismo, con respecto a sus vínculos y condiciones naturales, implica que el *cogito*, al arrancarse de la particularidad y la compartimentación adherida a la diversidad de las condiciones, se universaliza, y, al universalizarse, a la vez que se vuelve compatible con cualquiera de ellas: si <l'espírit n'a pas de sexe>, entonces <l'espírit est de tout sexe>; por tanto no sirve ya como elemento de segregación, sino de integración, entre todos los seres humanos (Amorós, 2000: 28).

En cuarto lugar, está la confrontación de sentidos éticos diferentes –la ley divina y la ley humana– parecen nunca encontrarse. Hegel, en su elaboración acerca del desarrollo dialéctico de la ética, ubica a la primera como la particularidad, representada por Antígona, “esencia” de la eticidad y de lo femenino, frente a la segunda como lo universal, Creonte, “esencia” de lo masculino. En este desarrollo de la ética de Hegel, el cuerpo femenino es pasividad, placer y no apetencia:

En la casa de la eticidad [es decir, en el *Oikos, domus*, casa o esfera doméstica] la diferencia de su eticidad respecto de la del marido consiste precisamente en que la mujer, en su determinación por la particularidad [es decir, en su estar destinada a la particularidad] y en su placer, permanece inmediatamente universal y permanece extraída o ajena a la particularidad del deseo; en cambio, en el hombre estos dos lados se separan, o caen uno fuera del otro, y mientras como ciudadano posee la “fuerza autoconsciente de la universalidad, se cobra precisamente por ello el derecho del *deseo*, pero reservándose a la vez la libertad respecto al deseo, y manteniéndola (Hegel, 2009: 555).

Amorós propone *sospechar*¹¹ de Hegel en cuanto al acercamiento del conocimiento y su propuesta. La autora señala que en el desarrollo del espíritu

¹⁰ La razón, atributo intrínseco de los seres humanos, nos da la capacidad de crear juicios, de discernir y elegir, más allá de condicionamientos de género.

¹¹ Las cursivas son nuestras.

ético hegeliano siempre existe la contraposición entre lo femenino y masculino: naturaleza-cultura, singularidad-universalidad, inconsciente-consciente; tal distinción no es inocua. Con el liberalismo, estos conceptos permitirán sellar pactos entre los hombres para que las mujeres, que encarnan la esencia femenina (cualquier cosa que eso sea), terminen siendo recluidas en lo doméstico, puesto que ocupan el lugar de la naturaleza: “La naturaleza en el sentido tradicional, como lo que no es cultura, y la cultura debe reprimir, controlar y domesticar; y naturaleza en un sentido ilustrado, como orden que legitima a su vez la adecuada distribución de los papeles entre la naturaleza y la cultura” (Amorós, 1991: 53).

La diferencia sexual recluye a las mujeres en lo doméstico y se les asigna el papel de guardianas de la ley divina; en este punto retomo a Michel Foucault, quien nos dice que la sexualidad, como lo humano, implica en realidad una red de acciones frente a los cuerpos, que responden a estrategias de *poder, saber y placer*.

[...] el punto esencial es tomar en consideración el hecho de qué se habla de él [del sexo], quiénes lo hacen, los lugares y puntos de vista desde donde se habla, las instituciones que a tal cosa incitan y que almacenan y difunden lo que se dice, en una palabra, el “hecho discursivo global”, la “puesta en discurso” del sexo. De ahí también el hecho de que el punto importante sería saber en qué formas, a través de qué canales, deslizándose a lo largo de qué discursos llega el poder hasta las conductas más tenues y más individuales (Foucault, 1991: 18-19).

Esto es importante porque rompe con ese sentido esencialista de lo femenino y lo masculino, para dar lugar a una reflexión sobre los significantes de los cuerpos sexuados. Los discursos sobre estos cuerpos responden a estrategias de poder, no siempre visibles, pero sí con raíces profundas, construidas desde diversos ámbitos del poder mismo; en el caso de la filosofía, si bien nos permite acercarnos al sentido de lo humano, también se trata de una disciplina cuyas elaboraciones no son ajenas a un orden social, construye discursos —que son poder— y en torno a los cuales se tejen modos y sentidos de vida:

[...] Pero la conciencia ética sabe qué es lo que tiene que hacer; y está decidida [se ha resuelto ya siempre], o bien a pertenecer a la ley divina, o bien a la ley humana. Y es esa naturaleza, no lo contingente de las circunstancias o de la elección, la que asigna a uno de los sexos [a uno de los géneros] a una de

las leyes, y al otro sexo o género a la otra ley, o a la inversa, son los dos poderes éticos mismos los que se dan a sí mismos en ambos géneros su existencia individual y su realización (Hegel, 2009: 563).

Existe, por tanto, un ámbito de acción de la ley natural y la humana, el espíritu ético hegeliano es una mediación entre naturaleza y cultura. Antígona representa el ámbito de la inmediatez de la naturaleza, el ser en sí, no consciente. Creonte, por su parte, representa lo universal, el Estado, el espíritu consciente, el ser para sí. Visto de esta manera, no parece haber elección, al menos para Antígona, en su conexión con la naturaleza, el *Oikos*, lo doméstico: su destino está sellado.

Sin embargo, si lo replanteamos, es posible encontrar otras perspectivas sobre lo aparentemente esencial en los sentidos de vida de lo masculino y femenino, y apreciar lo *genuinamente humano*, que trasciende esta división a partir de cuestionar un androcentrismo que ha determinado lo que es genéricamente humano: arquetipos viriles, que conceptualizan lo humano con un sistema de valores asentados en premisas de objetividad y razón (Moreno, 1988: 48-50). Es a lo que Antígona se enfrenta al tratar de guardar lo que la ley humana dicta.

Antígona y el cuidado

El cuidado viene aparejado con la existencia humana; sin él no sería posible la vida misma. Diversos autores se han encargado de problematizarlo en diferentes niveles. En el ámbito filosófico destaca la propuesta de Martin Heidegger. En *Ser y tiempo* habla de la *Sorge*, que tiene varias acepciones, una de ellas es la cura, entendida como cuidado; frente al dominio de la técnica y la racionalidad instrumental imperante en la tradición occidental, Heidegger ve en la cura una posibilidad de lo humano, desdibujado cada vez más en la irracionalidad tecnológica. En este sentido, la cura supone cuidado, en tanto atención y preocupación en tres ejes: 1. A sí mismo; 2. Al otro, 3. Al mundo. El cuidado visto así implica una totalidad:

[...] pre-ser-seya-en (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo) [...]

[...] Mundo es, así, ámbito de posibilidades y término del arrojamiento. Que este “proyecto arrojado en el mundo” sea, a la par, un ser cabe los “entes intramundanos” es el resultado de la “caída” en la que cotidianamente se encuentra el sujeto anónimo de la existencia: en tanto que siendo en el mundo, la existencia es siempre trato con lo que hay en él (personas y cosas) [...] (Rodríguez, 1987: 77).

La existencia humana, como posibilidad, es un proyecto que se edifica en relación con los otros; nos recuerda que todo está vinculado, no se realiza en aislamiento. El cuidado pone en evidencia la interdependencia y relación permanente que se da en la existencia misma del *Dasein*: ser en el mundo.

Es el análisis de la estructura del cuidado lo que le permite reclamar que nuestro ser es al mismo tiempo “estar-en-el-mundo” como un elemento orgánico integral. Esta concepción holística del “cuidado” debe tener en cuenta el sentido general que le damos a nuestra existencia como ser-en-el-mundo en virtud del cual somos un todo integrado. La característica decisiva en nuestra relación con el mundo como tal, que nos incluye a nosotros mismos como nuestro último punto de referencia, está condicionado por el cuidado que nos permite tratar todo como parte de nuestro proyecto en el sentido más amplio de la palabra (Frede, 2006: 63).¹²

Vemos en Heidegger que la esencia del cuidado contempla un sentido ontológico: es un atributo de lo humano que trasciende el género,¹³ no importa si somos mujeres u hombres, lo humano nos atraviesa y con ello el cuidado:

¹² Cfr. “It is the analysis of the structure of care that allows him to claim that our being is at the same time “being-in-the-world” as an organic whole. This holistic conception of ‘care’ must take account of the overall *sense* we give to our existence as being-in-the-world by virtue of which it is an integrated whole. The decisive characteristic in our relation to the world as such, which includes ourselves as our ultimate point of reference, is conditioned by the care that allows us to treat everything as part of our *project* in the largest sense of the word” (Frede, 2006).

¹³ Joan W. Scott (2013) señala que la categoría género nos permite entender de manera razonada y crítica cómo se tejen las relaciones sociales, a partir de la interrelación de cuerpos sexuados a los que se les asigna un género (una representación, un rol), que se construye y da significados histórica y espacialmente a los cuerpos sexuados socialmente.

Este término no se ha escogido porque el *Dasein* sea ante todo y en gran medida económico y “práctico”, sino porque el ser mismo del *Dasein* debe mostrarse como *Sorge*, cuidado. Todo esto es ónticamente. A su vez, esta expresión deberá comprenderse como concepto estructural ontológico (cf. cap. 6 de esta sección). No tiene nada que ver con “aflicción”, “tristeza” ni “preocupaciones” de la vida, estados que pueden darse ónticamente en todo *Dasein* posible, al igual que la “despreocupación” y la “alegría”, porque el *Dasein*, entendido ontológicamente, es *Sorge*, cuidado (Heidegger, 1953: 66).

Heidegger reflexiona en un sentido filosófico y en términos ontológicos; al hacerlo, convierte al cuidado en una visión abstracta, que homogeniza y totaliza la singularidad del otro y la acción de cuidado se experimenta en el cuerpo.

En este punto es preciso retomar a Emmanuel Lévinas: desde la ética de la alteridad propone ver a la persona no en lo abstracto, sino en lo específico: a quien emerge en una relación ética. No obstante, la homogenización y la especificación no parecen antagónicas, sino complementarias; ontológicamente el cuidado como esencia de lo humano se conserva, pero también se materializa en la práctica. El cuidado es del orden de la experiencia.

En Lévinas, el cuidado del otro implica una responsabilidad; no se trata de una obligación normativa, sino de una convicción de vida que nos permite existir (a ti, a mí, a nosotros, al mundo). Subsiste una exigencia de responder a la demanda y necesidades del otro, es aquello que me corresponde y, al hacerlo, me respondo a mí mismo; nos edificamos mutuamente, es lo humano. La responsabilidad no tiene un carácter abstracto, tiene que ver con expresar actos, palabras, caricias, gestos, acciones a un otro de carne y hueso, como dice el autor: “El sujeto es de carne y sangre, hombre que tiene hambre y que come, entrañas en una piel...” (Levinas, 2011: 136). Al mismo tiempo, el encuentro con el otro se vuelve inabarcable e inasible y me hace responsable de su existencia de manera incondicional.

[...] La responsabilidad para con el otro no puede haber comenzado en mi compromiso, en mi decisión. La responsabilidad ilimitada en la que me hallo viene de fuera de mi libertad, de algo “anterior-a-todo-recuerdo”, de algo “ulterior-a-todo-cumplimiento”, de algo no presente; viene de lo no-original por excelencia, de lo an-árquico, de algo que está más acá o más allá de la esencia. La responsabilidad para con el otro es el lugar en que se coloca el

no-lugar de la subjetividad, allí donde se pierde el privilegio de la pregunta dónde (Lévinas, 2011: 54).

La responsabilidad, de acuerdo con Lévinas, está más allá de todo lo representable, en un tiempo ancestral, que obliga y que no espera contraprestación o reciprocidad; si este razonamiento lo proyectamos en Antígona, efectivamente, ella alude a las leyes divinas, inmemorables, que trascienden a las leyes humanas y está dispuesta a morir,¹⁴ porque pone en el centro de la discusión premisas de convivencia, de lo comunitario. Sin pretender caer en romanticismos vacíos, Antígona nos interpela sobre lo realmente importante, aunque de antaño el cuidado pareciera ser marginal, frente a los “asuntos” de Estado.

La noción de *cuidado*, entonces, puede tener múltiples sentidos, que no son antagónicos; abarca el cuidado de sí y el cuidado de otros (incluido nuestro entorno), como lo definen Berenice Fisher y Joan Tronto: “Actividad genérica que comprende todo lo que hacemos para mantener, perpetuar, reparar nuestro mundo de manera que podamos vivir en él lo mejor posible. Este mundo comprende nuestro cuerpo, nosotros mismos, nuestro entorno y los elementos que buscamos enlazar en una red compleja de apoyo a la vida” (Tronto, 2005: 234).

Hemos visto que transita de lo ontológico a lo práctico; en estas oscilaciones, destacan en su significación dos atributos ligados entre sí: el cuidado es acción y es relación.

1. *Acción*: trae consigo la posibilidad de hacer, de moverse; en la historia, el hacer se traduce en la práctica de alimentar, curar, estar al pendiente, de ello existe un resultado que impacta en la vida sobre la cual recae la acción. Se trata de un movimiento que se dirige a un desenlace virtuoso, que en este caso es poner a salvo, es decir, cuidar.

La acción ya indica la presencia de otro; el hecho de que el otro exista es ya, en sí mismo, una especie de exigencia, de consideración, de reconocimiento de que está ahí. La acción representa el fundamento de la relación con otros, el reconocimiento de la pluralidad en las relaciones sociales e intersubjetivas.

¹⁴ “(...) la relación intersubjetiva es una relación asimétrica. En este sentido, yo soy responsable del otro sin esperar la recíproca, aunque ello me cueste la vida. La recíproca es asunto suyo” (Lévinas, 1991: 92).

2. *Relación*: vínculo de quien cuida con la persona cuidada. Somos seres relacionales, existe una conexión interactiva, que no sólo pertenece al núcleo material o racional de los seres humanos; también está presente esa otra parte olvidada: las emociones, los afectos; pese a estar invisibilizados, también forman parte de lo humano.

En resumen, el significado del cuidado evoca relaciones que se tejen mediante acciones reflexivas o intencionadas dirigidas a responder a otro desde un sentido propio de responsabilidad incondicional; implica una conciencia de nuestra finitud, vulnerabilidad e interdependencia, de ahí que se mire al cuidado como un generador de vínculos.

El cuidado es lo humano mismo, en tanto ser social, sabiendo que la subjetividad se construye en la relación intersubjetiva, la cual para Alfred Schüts representa: “El mundo de la vida cotidiana, es la región de la realidad en el que el hombre puede intervenir y que puede modificar mientras opera en ella mediante su organismo animado (...) sólo dentro de este ámbito podemos ser comprendidos por nuestros semejantes y sólo en él podemos actuar junto con ellos” (Cabrolié, 2010).

Si bien el cuidado tiene un horizonte ontológico, como ya lo mencionamos, se materializa en la práctica y es lo que encontramos en Antígona: lo concreto —su responsabilidad por el cuerpo de su hermano—, frente a lo abstracto —el respeto a la ley humana de Creonte—, que Antígona califica de injusta.

Carol Gilligan, filósofa y feminista estadounidense, reconoce una “voz diferente”,¹⁵ identificada como “femenina”, “porque compaginaba razón y emoción, individuo y relaciones, porque era personal en vez de impersonal y estaba inserta en un contexto espacial y temporal” (Gilligan, 2013: 13).

¹⁵ *In a different voice* (traducido al español como la *Moral y la teoría: psicología del desarrollo femenino*) fue el título del libro en el que Gilligan cuestionó el método utilizado por Lawrence Kohlberg para una investigación de corte psicológico acerca del desarrollo moral, que conducen a una *ética de la justicia*, en la que concluyó que los hombres tienen desarrollado un sentido moral superior en relación con las mujeres. Gilligan, por su parte, observó que las mujeres tienen una idea diferente de lo ético: para ellas los problemas morales prácticos están más en términos de relaciones interpersonales y de responsabilidad por los demás, *ética del cuidado*; los hombres, por el contrario, se mueven en el campo de lo formal y lo abstracto, de lo individual, más que de lo colectivo, debido a la fragmentación propia del patriarcado: del pensamiento y la emoción, la mente y el cuerpo, el Yo y las relaciones.

Los atributos del cuidado, como acción y relación, se objetivan en las decisiones que Antígona toma, pero aquí se introduce un elemento nuevo. Su preocupación por conservar los rituales tras la muerte de su hermano, implica que el cuidado trasciende la vida; el cuidado devuelve lo humano a la comunidad donde esa muerte se presentó; el vínculo también concierne al cierre del ciclo vital, a la reconciliación de la comunidad con el ser que continúa siendo parte de la memoria y de los afectos de quienes sobreviven. Antígona lo sabe y determina que la venganza, los intereses o las pasiones de una persona de autoridad no pueden interferir con los vínculos que sostienen la vida de quienes permanecen. Al dolor de la muerte no es necesario agregarle el desgarramiento de los vínculos. Antígona realiza los rituales que Polinices hubiera reclamado en cuanto sujeto de esa comunidad y, al hacerlo, le regresa la condición humana que Creonte creyó poder arrebatarle.

Carol Gilligan, en consonancia con Lévinas, plantea un sentido del cuidado desde la ética y reflexiona sobre la importancia de los afectos; cuestiona la priorización de lo racional y abstracto y propone una integración de ambas partes, pues en ello reside lo verdaderamente humano (Gilligan, 1994); somos seres situados en una red de conexiones que trascienden lo abstracto y colocan en primer plano la importancia de los vínculos concretos, cotidianos. Aquí se inserta el significado del hacer de Antígona.

Antígona refleja sentidos de existencia; con ella prevalece la ley divina, una ley que, podemos afirmar, preserva los vínculos (recuérdese que Antígona acompañó a su padre, Edipo, cuando en castigo a sí mismo se quita los ojos; ella estuvo con él, en el autoexilio, hasta su muerte). Este tipo de actos contrastan con los de los hombres, quienes aparecen ligados a las hazañas universales, constructores del Estado y por consiguiente de la ley humana. El lenguaje del mito comunica la significación de comunidad y cuidado: Antígona entierra a su hermano y guarda el sentido más íntimo del afecto, del nosotros, de la pluralidad¹⁶ que somos; más allá de la obediencia de la ley humana, que se presenta como la guardiana de los intereses en juego.

¹⁶ Fina Birulés, en la parte introductoria del libro *¿Qué es la política?*, de Arendt, sobre la pluralidad, refiere que “es entendida como elemento constitutivo de la condición humana. Pero para Arendt pluralidad no es idéntica a simple alteridad (*otherness*); pluralidad tiene que ver con distinción, tiene que ver con lo que se muestra a través de la acción y del discurso” (Arendt, 1997: 20).

El desafío de Antígona ante el poder de Creonte no sólo está en el entierro simbólico de su hermano, sino en la palabra, que al tomarla y enfrentar a Creonte la coloca en el ámbito de la acción,¹⁷ que para Arendt es lo sustancial en la tragedia: “Que hablar sea en este sentido una especie de acción, que la propia ruina pueda llegar a ser una hazaña si en pleno hundimiento se le enfrentan palabras —ésta es la convicción fundamental en que se basa la tragedia griega y su drama, aquello de lo que trata” (Arendt, 1997: 76).

Antígona coloca en la esfera de la política el lugar de la pluralidad, un tema fundamental: el cuidado, como aquello que pertenece a la comunidad política:

La política surge en el entre y se establece como relación.

La política, se dice, es ineludible para la vida humana, tanto individual como social: puesto que el hombre no es autárquico, sino que depende en su existencia de otros, el cuidado de éste debe concernir a todos, sin lo cual la convivencia sería imposible. Misión y fin de la política es asegurar la vida en el sentido más amplio (Arendt, 1997: 46, 67).

El cuidado, por tanto, ligado a la ley natural, es un acontecer de lo humano; trasciende a las funciones o especializaciones otorgados a los cuerpos sexuados, de ahí que se cuestione el sentido de ligarlo al Estado o al hogar: uno y otro son la consigna de las mujeres, para quienes ser relegadas al espacio doméstico implica coartar su posibilidad de autonomía, en cuanto capacidad de decidir y crear universos de valor que desafíen el paradigma social imperante. Antígona pone en tela de juicio la fuerza de la irracionalidad de la norma, para defender lo comunitario; es un acto de libertad que reclama el respeto de los vínculos fraternos: el cuidado como condición de la existencia humana.

Desde hace algunos años se reflexiona sobre esta dicotomía público-privado para desnudar el artificio que los separó y plantear que los seres humanos podemos transitar entre ambas esferas, como una expresión de autonomía. Desde esta mirada, se propone trascender la idea de confrontación

¹⁷ Para Arendt la acción es la esfera política de la vida humana y sólo los libres e iguales tienen la posibilidad de actuar en esos territorios y lo hacen por medio de la palabra.

de modos de vida y de maneras excluyentes de comprender el mundo. El mundo de lo público y de lo privado son artificios humanos que aparecen como desvinculados, pero deberían estar interrelacionados para interactuar en la política –entendida como convivencia– y en lo político –en cuanto medio para resolver el conflicto–.

A partir de lo reflexionado, el cuidado no es lo accidental, sino lo esencial e inevitable, es un generador de vínculos, es lo humano mismo. Immanuel Kant lo había intuido, al considerar que la mujer es la “encargada de lo humano”, aunque es en el marco de ubicarla en el cajón de la “sensibilidad”, únicamente, que no de la “ciencia, ni del razonamiento” (Kant, 2003: 14), dado que no es lo suyo propio.¹⁸ Es importante notar que, en breves líneas, al igual que en Hegel, está presente el cuidado, pero reducido a aquello que no es lo relevante: la razón que erige al Estado y da forma a todo un entramado de instituciones forma parte de lo público y lo masculino. En la esfera privada, la política –en el sentido arendtiano– pierde sentido; simplemente, no existe.

El mito de Antígona envuelve una antinomia, mujer/hombre, que causa un conflicto hasta hoy: lo público y lo privado son espacios que aparecen como opuestos y, aparentemente, uno es más importante que el otro, conforme a la lógica de la Ilustración que hemos heredado:

La esfera privada es parte de la sociedad civil, pero está separada de la esfera “civil”. La antinomia privado/público es otra expresión de natural/civil y de mujeres/varones. La esfera (natural) privada y de las mujeres y la esfera (civil) pública y masculina se oponen, pero adquieren su significado una de la otra, y el significado de la libertad civil de la vida pública se pone de relieve cuando se lo contrapone a la sujeción natural que caracteriza al reino privado (Pateman, 1995: 22).

Son diferentes los espacios donde interactúan la ley natural y la ley humana, pero tal y como nos relata la tragedia, son opuestos, con la imposibilidad de interactuar, la primera parece ser subsumida por la otra, la eticidad de lo doméstico tiene un carácter adscriptivo, pertenece a la del Estado, como lo universal y totalizador:

¹⁸ Recordemos que en la Ilustración el sujeto de razón era masculino.

“Mientras yo viva, no será una mujer quien haga la ley”, dice Creonte a Antígona; sin embargo, ella arguye la ley divina, representa el poder que esa ley le confiere, transita entre una esfera y otra y resiste¹⁹ a una conciencia autoritaria representada por Creonte; una ley que al querer ignorar la fuerza de los vínculos, de lo subjetivo, detona la tragedia. “Los penates se contraponen al espíritu universal” (Hegel, 2009: 546).

De acuerdo con algunas interpretaciones de Antígona, como la de Hegel, refleja un sentido de la esencia femenina; pero la esencia de algo femenino o masculino no se sostiene. No existe el sexo bello y sensible, Amorós señala que ya en la Ilustración este sentido esencialista de lo masculino y femenino, amparado en pensadores como Rousseau, Kant o Hegel, era cuestionado por François Poullain de La Barre y Olympe de Gouges.²⁰

Ante visiones esencialistas de lo que es masculino y femenino se discute la existencia de diferencias en cuerpos sexuados situados y relacionados por una condición de poder y conflicto (Antígona y Creonte), que se produce desde una lógica patriarcal, mas no esencias trascendentales que perpetúan sentidos de vida. Joan Tronto refiere que desde la lógica de la moral universal se supone un ser humano racional ideal; pero esto separa y excluye. Ella propone una moralidad contextual en la que las personas avanzamos en un sentido ético, mostrando preocupación por los demás. El cuidado no está en asumir derechos y obligaciones, sino en una atención a las necesidades específicas que la persona manifiesta (Tronto, 1987); es precisamente esta posición la que encontramos en la tragedia de Antígona.

Precisamente, la idea que se ha tratado de establecer por diferentes pensadores es que el cuerpo de la mujer es igual a cuidados, que su naturaleza dadora de vida la liga con ese espacio del cuidado. Si lo relacionamos con el

¹⁹ Foucault menciona que con la existencia de una relación de poder siempre se abre la posibilidad de resistencia. El poder no existe más que en acto, un despliegue de relación de fuerzas, como lucha. Los puntos de resistencia están en todas partes, no es sólo en términos de negación como se debe conceptuar la resistencia, sino como proceso de creación y de transformación (Foucault, 1991: 112-119).

²⁰ Para Kant las mujeres no eran sujetos éticos ni políticos ni epistemológicos, quedaban fuera del imperativo categórico, de la ciudadanía, por ser el “sexo bello”; por designios de la naturaleza no son adecuadas para el conocimiento científico. Con respecto a Hegel, la eticidad de las mujeres está en el territorio doméstico (Amorós, 2000).

párrafo previo, no es que ellas —exclusivamente ellas— tengan la capacidad del cuidado, sino que han desarrollado esa posibilidad por la posición social que ocupan a lo largo de la historia.

Si los dos espacios —público y privado— tienen el mismo valor ontológico, ¿por qué durante la historia no ha sido posible su conciliación? Aquí resaltan los argumentos que desde el feminismo se han defendido: se origina en un orden social y cultural que privilegia lo uno sobre lo otro; *por qué no valgo igual, si soy igual*, dice Amorós. Pateman agrega que el liberalismo generó el distanciamiento en estas dos esferas y perpetuó un orden patriarcal, en el que un espacio es más importante que el otro.

[...] el antiguo argumento patriarcal derivado de la naturaleza en general y de las mujeres en particular, se transformó, se fue modernizando y se incorpora al capitalismo liberal. La atención teórica y práctica se centró exclusivamente en el ámbito público, en la sociedad civil, en lo “social” o en la “economía”, dándose por supuesto que la vida doméstica era irrelevante, para la teoría social y política y para las preocupaciones de ellos, hombres de negocios (Pateman, 1996: 23).

En *Antígona*, tragedia que analizamos, no hay ganadores; el desenlace es devastador tanto para Creonte como para *Antígona*; de ahí que, en el horizonte de la reflexión, podamos vislumbrar la posibilidad de que ambos espacios se integren, que se apueste por el reconocimiento de su interrelación y no en la separación de la vida individual o colectiva o en la valoración de lo uno sobre lo otro.

Antígona representa la *voz diferente* a la que alude Gilligan, la pluralidad en palabras de Arendt, que dan sentido y fuerza a un Estado democrático, más que ponerlo en peligro, tal y como lo percibe Creonte. Ella representa los intereses de lo privado (de los desiguales, por cierto), ligado al cuidado como acción y relación permanente, que en el mito se objetiva en el acto de enterrar a sus muertos.

Son las leyes divinas que, en una interpretación secularizada, vendrían a ser las que, reproducidas en tanto costumbre, cohesionan y estabilizan a una sociedad. De esta lógica se desprende otra razón de *Antígona*, a saber: la razón del amor, en este caso del amor fraternal. El sentimiento amoroso constituye uno de los materiales de la estructuración de la sociedad y del Estado (Ávalos, 2020: 124).

Nel Noddings, una de las teóricas más importantes de la ética del cuidado, señala que el cuidado pertenece al ámbito de la afectividad y la necesidad de ser cuidado, y lo coloca en el terreno de lo ontológico, de lo que hace humano al ser “humano”: la necesidad de otros para la existencia misma. El natural deseo de establecer relaciones de cuidado es un atributo de lo humano; aunque podrán ser diferentes las manifestaciones de esa necesidad y la forma de satisfacerlas (Noddings, 2002).

El cuidado, entonces, implica siempre el reconocimiento de la interdependencia y la vulnerabilidad, no existe sociedad en la que el cuidado no se encuentre presente en su devenir.

A modo de cierre

El sentido del cuidado pertenece a lo primigenio, a lo ontológico en sí mismo; el cuidado es un atributo de la condición humana, involucra responsabilidad, tanto de sí como de los demás y rebasa las fronteras de lo obligatorio en un sentido estricto del deber y de pertenencia exclusiva a cuerpos sexuados.

Más allá del dolor de la muerte del hermano de Antígona, lo que cuenta es ese acto íntimo de relación afectiva, de fraternidad,²¹ del cuidado del otro. El círculo se cierra (y se reabre) con el entierro simbólico que realiza, a pesar de las consecuencias de su acto. Para el Estado, Creonte, ese acto no le es significativo, porque desafía su autoridad (una autoridad que nace y perpetúa a los iguales y relega a los desiguales, usando palabras arendtianas); lo relevante para él es que se desobedeció la ley: no se cuestiona el contenido y la consecuencia; el sentido normativo deja de ser relacional y aparece como absurdo, autoritario. Creonte busca hacer valer la fuerza de la irracionalidad que se materializa en una norma y en el poder que le otorga su investidura.

En esta reflexión sobre el sentido de los cuidados, se apunta a trascender las fronteras del ámbito de lo privado para convertirlo en “material de la

²¹ En un artículo sobre *Antígona*, María Luisa Picklesimer cita a María Zambrano, para quien Antígona representa la fraternidad vista como “la verdadera protagonista entre las tinieblas legadas por el reino del padre y de la madre [se refiere a Edipo y Yocasta]... Es la fraternidad, sin duda alguna, lo que aflora, lo que se presenta como naciente protagonista, como necesario protagonista redentor; lo que va a desatar el nudo del mal” (Picklesimer, 1988: 5).

estructuración de la sociedad y del Estado”.²² Esta apuesta requiere que mujeres y hombres repensemos los espacios y las responsabilidades: ¿qué aporta cada quien?, ¿de qué manera se complementan?, ¿son habitables sólo en función del género o podemos transitarlos sin condicionamientos culturales o esencialistas? El reto es reconocer la responsabilidad sobre sí mismos y con ello de los otros: cruzar la frontera entre lo femenino y lo masculino (elaboraciones por demás cuestionables): ambos son sujetos pensantes, sujetos sintientes. La afectividad y la razón les son propias en tanto seres humanos.

Si bien el territorio del cuidado ha sido fundamentalmente relegado a lo doméstico y a las mujeres, no es sostenible continuar con esta división artificial. El cuidado tendría que verse como una responsabilidad compartida para generar vínculos que permitan la sobrevivencia de las personas y de las comunidades, en la que el Estado tenga la calidad de garante.

Bibliografía

- Amorós, Celia (1991), *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, España, Anthropos.
- (2000), *Tiempo de feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad*, España, Cátedra.
- Arendt, Hanna (1997), *¿Qué es la política?*, España, Paidós.
- Ávalos Tenorio, Gerardo (2020), *El monarca, el ciudadano y el excluido. Hacia una crítica de lo político*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Cabrolié Vargas, Magaly (18 de abril de 2010), “La intersubjetividad como sintonía en las relaciones sociales. Redescubriendo a Alfred Schütz”, *Polis* (en línea), España. Recuperado el 15 de marzo de 2021, de: <http://journals.openedition.org/polis/929>
- Cassirer, Ernst (1968), *El mito del Estado*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Descartes, René (1997), *Las pasiones del alma*, España, Tecnos.
- Diccionario de la lengua española* (2021), España, RAE. Recuperado el 30 de marzo de 2021, de: <https://dle.rae.es/>
- Eliade, Mircea (1991), *Mito y realidad*, España, Labor.
- Fernández, J. (2003), “Los cuerpos del feminismo”, en Maffia, D. (comp.), *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*, Buenos Aires, Feminaria, pp. 138-154.

²² Ávalos, *El monarca, el ciudadano y el excluido...*, *op. cit.*

- Foucault, Michel (1991), *La historia de la sexualidad 1. Voluntad de saber*, Argentina, Siglo XXI.
- Frede, Dorothea (2006), “The question of being: Heidegger’s project. Cambridge”, *The cambridge companion to Heidegger*, Reino Unido, Cambridge University Press. Obtenido el 7 de abril de 2021, de: <https://grattoncourses.files.wordpress.com/2015/09/the-question-of-being-heideggers-project-from-cambridge-companion-to-heidegger.pdf>
- Gilligan, Carol (1994), *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (2013), *La ética del cuidado*, Cuadernos de la Fundació Víctor Grífols i Lucas, núm. 30, España, Fundació Víctor Grífols i Lucas.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2009), *Fenomenología del espíritu*, España, Pre-Textos.
- Heidegger, Martin (1953), *Ser y tiempo*, Chile, edición digital de <http://www.philosophia.cl>, recuperado el 10 de abril de 2021, de: <http://www.afoiceemartelo.com.br/posfsa/autores/Heidegger,%20Martin/Heidegger%20-%20Ser%20y%20tiempo.pdf>
- Kant, I. (2003), *Lo bello y lo sublime*, Argentina, Biblioteca virtual universal. Recuperado el 5 de marzo de 2021, de: <https://biblioteca.org.ar/libros/89507.pdf>
- Lévinas, Emmanuel (1991), *Ética e infinito*, España, Fuenlabrada.
- (2011), *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, España, Sígueme.
- Mauss, Marcel y Henri Hubert (2010), *El sacrificio: magia, mito y razón*, Argentina, Las cuarenta.
- Moreno Sardá, Amparo (1 de julio de 1988), “El discurso académico: ¿sexismo o androcentrismo?” *Papers: Revista de sociología*, núm. 30, España, pp. 43-50, doi: <http://dx.doi.org/10.5565/rev/papers/v30n0.1472>, recuperado el 31 de enero de 2021, de: <https://papers.uab.cat/article/view/v30-moreno/pdf-es>
- Noddings, Nel (2002), *Educating moral people. A caring alternative to character*, Estados Unidos, Teachers College Press.
- Pateman, Carol (1995), *El contrato sexual*, España, Anthropos.
- (1996), *Críticas feministas a la dicotomía público privado*, España, Paidós.
- Picklesimer, María Luisa (1988), “Antígona: de Sófocles a María Zambrano”, *Flor II*, núm. 9, pp. 347-376, España. Recuperado el 5 de abril de 2021, de: <https://revistaseug.ugr.es/index.php/florentia/article/view/4339>

- Rodríguez, Ramón (1987), *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Síntesis.
- Scott, Joan (2013), “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, *Género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Porrúa, pp. 265-302. Recuperado el 20 de abril de 2021, de: <http://www.legisver.gob.mx/equidadNotas/publicacionLXIII/El%20genero.%20La%20construccion%20cultural%20de%20la%20diferencia%20sexual.pdf>
- Sófocles (s/f), *Tragedias. Áyax, Antígona, Edipo Rey, Electra, Edipo en Colono*, España, Gredos. Recuperado el 20 de mayo de 2021, de: <https://.pieresko.net.ar/libros/Gredos/S%C3%B3focles%20-%20Antigona.pdf>
- Steiner, George (1987), *Antígonas*, España, Gedisa.
- Tronto, Joan (1987), “Más allá de la diferencia de género. Hacia una teoría del cuidado”, *Journal of Women in Culture and Society*, vol. 12, Estados Unidos, University of Chicago.
- (2005), “Cuando la ciudadanía se cuida: una paradoja neoliberal del bienestar y la desigualdad”. En Congreso Internacional SARE 2004, Bilbao, Instituto Vasco de la Mujer, Donostia, San Sebastián, pp. 231-254.
- Zambrano, María (2012), “Por una historia de la piedad”. *Aurora*, Papeles del Seminario María Zambrano, [en línea], 1, pp. 64-72, 103-107, España. Recuperado el 2 de mayo de 2021, de: <https://www.raco.cat/index.php/Aurora/article/view/260744>

Feminicidio sexual sistémico, fetichismo e intercambio de mujeres

El cuerpo y la economía política del sexo

Karla Lizbeth Somosa Ibarra

“Mediante el proceso social, la función de equivalente universal se convierte en la función social específica de la mercancía excluida. Así ésta se convierte en dinero. ‘Illi unum consilium habent et virtutem et potestatem suam bestiae tradunt’.¹ (Apocalipsis)”

(Marx, 1971: 59).

A modo de preámbulo

La categoría de *cuerpo político* abarca varias aristas de estudio, incluso mucho antes de su configuración histórica en las ciencias sociales. Si rastreamos en la antigüedad clásica, por ejemplo, encontramos el antropomorfismo del Estado en la *República* de Platón (1988), como un cuerpo y alma que incluso podía enfermarse. Esta tripartición contemplaba tres sectores, que en sí mismos incluían una segunda tripartición, es decir, tres partes del alma por cada individuo integrante del Estado.² Un Estado enfermo, como un cuerpo afiebrado, nacería entonces de la injusticia y de los excesos en lujos, en contraposición al ejercicio de un alma sabia y sana.³

¹ “Estos tienen un mismo propósito, y entregarán su poder y su autoridad a la bestia”. Revelaciones 17:13.

² Racional (gobernantes), fogoso (guardianes) y apetitivo (artesanos).

³ Esta analogía entre cuerpo y Estado ligado a la utopía de un Estado sano se ve reflejada como una constante necesidad en las metáforas del mito de Gíges y el mito de Er, en donde el autoempleo de la ética y la medida individual son los valores que se construyen en colectivo con el beneficio de una recompensa idílica y eterna para el alma, preferible aún en contextos espaciotemporales exentos de

Esta misma figura antropomórfica del Estado es rastreada en la baja Edad Media. Kantorowicz (2012) plantea en *Los dos cuerpos del rey* una extensión entre el cuerpo y el alma del monarca. Esta persistencia en el tiempo va formulando de manera política una cabeza/líder y sus partes/miembros como un cuerpo orgánico que, en confabulación con el papa, cuya soberanía también se encuentra en un cuerpo y dos almas, se unge al monarca, generando dos brazos que protegen la perpetuación del orden político por medio de un linaje real, legítimo aún en el interregno que se suscita durante la muerte de un rey, otorgando a esta unidad estratégica una cualidad corporativa. A esto se le denomina la *dignitas* del rey (Prodi, 2010).⁴

En sentido contrario a la *dignitas* real, se encuentra el lindero de lo ominoso: las mujeres o las idénticas. Éstas son, explica Amorós (2008), una macabra reedición, una serialización (paradójicamente, si los hombres son *los iguales* entre sí, entonces *las idénticas* no lo son). Amorós define a las idénticas como: “‘el mujerío’, ‘las Marujas’ –así se denominan en nuestro país las amas de casa–, en el registro popular: ‘las Pléyades’, ‘las Nereidas’, ‘las Oceánides’, en el registro culto, son términos que apenas tienen correlatos masculinos. Vamos siempre ‘de mogollón’: ‘las tres Marías’, ‘las cien mil vírgenes’ (Santa Úrsula y compañeras mártires)” (Amorós, 2008: 289). Durante el contexto globalizado actual, las idénticas son las inmigrantes, las mujeres de piel morena, rurales o de provincia, las de Juárez o de la frontera sur, las conocidas o desconocidas, las jóvenes obreras de maquila, estudiantes o empleadas de zapatería (Monárrez, 2005).

una figura rectora, como se preveía en el intermedio de la decadencia de Atenas durante la guerra del Peloponeso.

⁴ Las leyes de sucesión extienden la identidad entre padre e hijo para mantener el dominio del linaje, de esta manera los juristas ocultan y salvaguardan el poder durante algún interregno. Es así como predecesor y sucesor se vuelven uno en la figura del rey y a diferencia del cuerpo político de Platón, la apuesta de fe para mantener el poder no está ubicada en los individuos. Aun en la muerte del cuerpo sensible y natural, el dominio permanece en su linaje inmediatamente y al ser semejantes uno y otro, no hay oportunidad de usurpar el trono por medio de una rebelión, siempre y cuando el dominio se preserve en una dimensión mística, no corrompida por lo biológico y material. De esta manera el rey no muere y la inmortalidad de la dignidad real tampoco; el cuerpo político y natural permanece, resguardándose en la ficción del dominio del soberano.

Las mujeres, entendidas como idénticas, son una contraposición a la *dignitas* del rey, porque no hay dignidad en el cuerpo de las mujeres torturadas, cercenadas y quemadas por el sol en un terreno baldío o desierto. En *los dos cuerpos del rey*, o de la gran figura del patriarca, se parte del cuerpo para encauzar la dimensión de la ficción; en las idénticas, es decir, las mujeres, se presenta un movimiento a la inversa, partiendo del fetiche para materializar un crimen en lo concreto. No hay efigies, sólo mujeres muertas sin sepultura, entre lo más divino y lo maldito, entre lo sacro y lo profano. En palabras de Scott (1986), símbolos culturalmente disponibles y contradictorios.

Introducción

Pobreza, desigualdad, marginación, crimen y falta de desarrollo son varias de las problemáticas que se han exacerbado durante la globalización; pero una de éstas sobresale con tal fuerza que toda respuesta a ella es difícil de concretizar: ¿por qué matan a las mujeres?, ese es el enigma que cierra la última década del siglo xx en América Latina. Cuanto más lejos escarbamos en la historia, tanto más aparece esta vorágine de largo aliento: el asesinato de mujeres, el intercambio de mujeres; y, como veremos, el fetichismo de la mercancía y su secreto.

En el primer apartado, “El tráfico de mujeres y el paso a la mercancía, una abstracción real”, se analiza “El tráfico de mujeres. Notas sobre la ‘economía política’ del sexo”, de Gayle Rubin, un texto clave y pionero sobre la construcción de la teoría del sexo/género que aborda desde un enfoque antropológico y feminista el sistema de parentesco; no obstante, durante el proceso de la configuración de dicha metodología, Rubin se distancia del marxismo por considerarlo un fracaso para el estudio del poder entre los sexos. Por ello, la finalidad de este apartado será volver a Marx y sus contribuciones, de la mano de la categoría *abstracción real* de Sohn-Rethel, para un mejor entendimiento del intercambio de las mujeres como mercancías.

En el segundo apartado, “Las(mercancías) mujeres(fetichizadas) y el feminicidio sexual sistémico”, nos adentramos a la categoría *feminicidio sexual sistémico*, elaborada por Julia Monárrez, con el propósito de engarzar la clase social con el crimen sexual en la frontera norte de México. El interés por retomar esta investigación radica en la vinculación del intercambio de mujeres

de Rubin con las mercancías fetichizadas del aparato conceptual que Monárriz retoma de Marx.

En el tercer apartado se abordan las medidas jurídicas y el proceso del movimiento social feminista ante el incremento de los casos de violencia feminicida en México; para ello, se mencionan algunos casos que encausaron las manifestaciones públicas del 2016 al 2020. El registro revela elementos continuos y patrones relativos a la crueldad y ensañamiento sobre el cuerpo de las niñas y mujeres, tales como la tortura, violencia sexual, desmembramiento, apuñalamiento, abandono y exhibición de los cuerpos en espacios públicos.

El tráfico de mujeres y el paso a la mercancía, una abstracción real

En 1975 se publica por primera vez el ensayo de la antropóloga cultural estadounidense Gayle Rubin, “The traffic of Women: Notes of the ‘Political Economy’ of sex”, en la antología *Toward on Anthropology of Wómen*, compilada por Rayana Reiter, en la ciudad de Nueva York. La edición en español es traducida como “El tráfico de mujeres. Notas sobre la ‘economía política’ del sexo”, y fue publicada por la revista *Nueva Antropología*, de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) 11 años después, en 1986.

En este ensayo, clásico y fundamental para la literatura feminista, Gayle Rubin se propone resolver la pregunta que mayor reflexión ha generado en la literatura de mujeres; es decir, la gran pregunta: ¿cuál es la génesis de la subordinación social de las mujeres? Rubin deshecha de tajo la directriz esencialista que estima una agresividad masculina neurobiológica innata; asimismo, descarta la búsqueda de la génesis de la opresión como un resultado secundario del sistema siocioeconómico capitalista; no obstante, su aprobación al acierto explicativo de la génesis de la opresión de las clases sociales del materialismo histórico revela la “forma social” de la opresión de las mujeres cuando expresa lo siguiente:

En alguna ocasión, Marx preguntó: “¿Qué es un esclavo negro? Un hombre de la raza negra. Sólo se convierte en esclavo en determinadas relaciones. Una devanadora de algodón es una máquina para devanar algodón. Sólo se convierte en *capital* en determinadas relaciones. Arrancada de esas relaciones no es el capital, igual que el oro en sí no es dinero ni el precio del azúcar es azúcar” (Marx, 1971b, p. 28). Podríamos parafrasear: ¿Qué es una mujer doméstica? Una

hembra de la especie. Una explicación es tan buena como la otra. Una mujer es una mujer. Sólo se convierte en doméstica, esposa, mercancía, conejito de *play-boy*, prostituta o dictáfono humano en determinadas relaciones. Fuera de esas relaciones no es la ayudante del hombre igual que el oro en sí no es dinero. ¿Cuáles son, entonces, esas relaciones en las que una hembra de la especie se convierte en una mujer oprimida? (Rubin, 1986: 96).

A pesar de recuperar de manera tan esclarecedora la “abstracción” del dinero, y el valor de cambio respecto de las relaciones sociales de producción, para Gayle Rubin, el “marxismo clásico” representa un fracaso como teoría explicativa de las relaciones de poder entre los seres sexuados: “Ese fracaso deriva del hecho de que el marxismo, como teoría de la vida social, prácticamente no está interesado en el sexo. En el mapa del mundo social de Marx, los seres humanos son trabajadores, campesinos o capitalistas; el hecho de que también son hombres o mujeres no es visto como muy significativo” (Rubin, 1986: 97). A partir de esta ruptura, encamina su argumento hacia la configuración (y gran contribución) teórica del sistema sexo/género.

Sin embargo, podemos eslabonar la revisión del planteamiento del desarrollo histórico para la explicación de la desigualdad entre los sexos que inició Gayle Rubin con Julia Monárrez, pues sí es posible entender la ideología política de los sexos desde las relaciones sociales de producción y las fuerzas productivas como base material, después de todo: “el tiempo de lo social, es el tiempo de lo simbólico” (Mier, 2019); pero no analizado desde las mujeres como reproductoras biológicas de la mano de obra, o reserva de fuerza de trabajo con menor salario, o como generadoras de plusvalía a partir del trabajo doméstico no remunerado que, expresa Gayle Rubin, son temáticas ya bastante trabajadas por el feminismo marxista clásico, sino desde el corazón de la dinámica capitalista como esencia de la *forma social* en torno al intercambio de mujeres, antes que mercancías.

En primer lugar, la *forma*: “Para Marx, entonces, hay un nivel de las notas o determinaciones esenciales. Las determinaciones son para Marx –como para Hegel⁵ lo que para Aristóteles era definido como la ‘forma’ (*morfé*): mo-

⁵ “Es interesante anotar que en la *Historia de la filosofía*, cuando Hegel explica la filosofía de Aristóteles, en el momento de describir la ‘forma’ (*morfé*) aristotélica usa la palabra ‘determinación’ (*Bestimmung*)” (I, I, cap. 3, B, 1: “Metafísica”, en: *Werke*, Frankfurt, Suhrkamp, t. XIX, 1971, p. 152). Hablando de la “sustancia” y sus

mento constitutivo esencial de la cosa. La construcción esencial o real, puede, por su parte, ser abstraída o separada para construir con ella la esencia *conocida* o ‘en la cabeza’ de la misma cosa” (Dussel, 1985: 32).

Como génesis de la forma histórica de la razón, indica Sohn-Rethel (2001), no podemos dejar a un lado la marcha de la abstracción que la dispone, pues las abstracciones son el escenario en el que se da forma al pensamiento: “sólo este estado de hecho puede hacernos comprender el significado de la afirmación: ‘el ser social de los hombres determina su conciencia’” (Sohn-Rethel, 2001: 26).

Así como en el *valor de cambio*, la esencia de las mercancías es la abstracción y es la abstracción la que envuelve todo su proceso; no obstante, la génesis de la esencia de la abstracción-mercancía no es un producto del pensamiento de la humanidad, sino de las *acciones* humanas; por tanto, así como los conceptos que son configurados en la mente humana por medio del ejercicio del que-hacer científico son *abstracciones-pensamiento*, el intercambio, por el contrario, es una *abstracción real*: “sólo existe en el pensamiento humano pero no brota de él (...) ‘no lo saben, pero lo hacen’” (Sohn-Rethel, 2001: 28).

Si el objeto de la transacción son las mujeres, entonces son los hombres quienes las dan y las toman los que se vinculan, y la mujer es el conductor de una relación, antes que participen en ella. El intercambio de mujeres no implica necesariamente que las mujeres estén reificadas en el sentido moderno, porque en el mundo primitivo las cosas están imbuidas de cualidades altamente personales. Pero sí implica una distinción entre el regalo y quien regala. Si las mujeres son los regalos, los asociados en el intercambio son los hombres. Y es a los participantes, no a los regalos, que el intercambio recíproco confiere su casi mística fuerza de vinculación social (Rubin, 1986: 110).

Antes de la conformación del cuerpo/mercancía, el tipo de organización en las sociedades antiguas y tributarias siempre ha estado fuertemente ordenada por las relaciones de intercambio, “en los estadios precedentes de

cuatro “causas”, indica: ‘a] La determinación (*Bestimmtheit*) o cualidad en cuanto tal, por la que algo es eso; b] la materia...; c] el principio del movimiento, y d] el principio del fin o el bien”. La “determinación” es uno de los “cuatro principios” aristotélicos, el principio formal, esencial constitutivo, la *morfé* (forma medieval)”. (Dussel, 1985: 32).

la producción, los productos revisten *parcialmente* la forma de la mercancía. Por el contrario, el capital produce su producto necesariamente como *mercancía*” (Marx, 2009: 110); en cuanto a “matrimonio” se tratara, el ordenamiento principal era el parentesco.⁶ Éste no consiste en un árbol genealógico, sino en un tipo de organización que ordena las relaciones de intercambio económico, ceremonial, político y sexual por medio del matrimonio. A partir de una alianza o ritual matrimonial se pueden asegurar las riquezas, los privilegios, la solución de antagonismos entre enemigos o desarrollo de la propiedad privada (Engels, 2012); para ello, el cuerpo de la hembra de la especie humana con capacidad y edad para la reproducción se vuelve un regalo a intercambiar, la “vil y preciosa mercancía” (Wittig, en Rubin, 2003). Un intercambio no consensuado para la preservación de la tribu, parte básicamente de la idea de un sacrificio ritualístico, parafraseando a Mauss y Hubert (2010), es un acto social, generalmente público, y no puede haber sacrificio sin sociedad.

El antropólogo Marcel Mauss (citado en Rubin, 2003) describe los regalos como: “alimentos, hechizos, rituales, palabras, nombres, adornos, herramientas y poderes” (Rubin, 2003: 50). En un intercambio de regalos dentro de una misma familia no se gana nada, no hay una lógica de acumulación; sin embargo, si los regalos se realizan entre otros miembros de la comunidad, o entre otras comunidades, se logran alianzas, solidaridad, pactos. Para que dicha alianza o pactos entre hombres no se cierre en una misma familia, es necesario asegurar el tabú del incesto; asimismo, para que la protección de la tribu, el desarrollo y satisfacción de las necesidades materiales por medio de la mano de obra se logre, es necesaria la reproducción de la especie humana (sistema heterosexual). El regalo, el tabú del incesto y la heterosexualidad constituyen las palabras clave para la articulación del intercambio entre los sexos.

⁶ La problemática de la distribución del poder y de las relaciones sociales entre los sexos ha sido analizada desde diversas perspectivas teóricas feministas en la segunda mitad del siglo xx, pero la noción del “sistema de parentesco” es una de las más destacadas y discutidas desde el siglo xix, tanto por etnólogos y antropólogos en general (véanse Lewis H. Morgan, Federico Engels, Émile Durkheim, Lévi-Strauss o Malinowski), como por teóricas feministas contemporáneas; esto se debe a que ha sido un tipo de organización social muy extendida e institucionalizada, aunque no el único tipo de organización en las sociedades precapitalistas.

El poder simbólico de los hombres no reside en un rol de liderazgo patriarcal, sino en una masculinidad adulta y colectiva que se refleja en actividades como la guerra, rituales de iniciación o de comunicación con las deidades, cultos secretos, etcétera. En esta masculinidad adulta y colectividad pactada entre sí para el intercambio hay un reconocimiento en el otro que integra signos políticos mediante la propiedad económica:

Los hombres no pueden relacionarse entre ellos del mismo modo que se relacionan con la naturaleza; por ejemplo, matándose y robándose entre sí como hacen los animales. En lugar de esto deben hablarse, comunicarse por medio de símbolos y, en todo caso, reconocerse mutuamente como seres humanos. (...) En cada movimiento, en cada propuesta hecha por una de las partes y contestada por la otra, funciona el principio: “mío, o sea no tuyo; tuyo, o sea no mío”. Lo que se intercambia es la exclusión de la propiedad (Sohn-Rethel, 2001: 45-46).

Este nexo social constituye en sí mismo una faceta histórica de la cultura humana, plagada de significados que juegan entre sí de manera estratificada, no horizontal, sino jerárquica. El nexo social para el intercambio se sella con las micro cláusulas del sexo; es decir, la exclusión de las mujeres en el pacto entre iguales, el pacto entre hombres; esto no significa que haya una exclusión total del mundo público. Según Pateman (1995), los teóricos del contrato han sustituido la ley del padre por la ley del patriarcado (la etapa histórica) que contiene dentro de sí el contrato matrimonial, y el derecho conyugal es la forma contractual moderna.

Estos constructos significativos o formas simbólicas están plagadas de poder, es por ello por lo que designios como “masculino” y “femenino” no son sólo términos universales con que se designa a los individuos; todo lo contrario, son *formas sociales* situadas en el tiempo y el espacio. Los símbolos o mitos históricos generan consecuencias en la acción política, es por ese motivo que uno de los intereses del movimiento feminista (si no el único, sí el más persistente en el tiempo) ha sido desmontarlos como conductos de distribución desigual del poder entre los sexos.

La autodesignación de la forma social “masculina” adquiere significancia al saber que pertenece a un conjunto de más varones; es decir, son las prácticas y la repetición de éstas las que los hacen reconocerse como parte del grupo, no existe un ser varón, sino que es una creencia que se exige para ser parte

del grupo y establecer pactos, el *nexus rerum* (los enlaces) de la propiedad privada. La filósofa española Celia Amorós (1992) destaca que el ser varón no es un *cogito*, sino un hacer, una recurrencia de repeticiones, y en el desarrollo de estas repeticiones se da la autodesignación, lo que desembocaría, no en un poder, sino en un poder *poder*, estar de lado de los que pueden; siendo este poder *poder* una propiedad de los varones, en la que, parafraseando a Sohn-Rethel, *no lo saben, pero lo hacen*.

Las (mercancías) mujeres (fetichizadas) y el feminicidio sexual sistémico

Feminicidio es un concepto largamente difundido en México y toda América Latina por Marcela Lagarde después de los eventos de Ciudad Juárez a inicios de la década de 1990. El concepto *femicide*,⁷ como un extremo del *continuum* de terror anti femenino que culmina en la muerte de las mujeres, fue enunciado de manera pública y por primera vez en el Primer Tribunal de Crímenes contra la Mujer,⁸ organizado por la feminista sudafricana Diana Russell y la periodista belga Nicole van De Ven, en Bruselas, del 4 al 8 de marzo de 1974 (Russell y Van De Ven, 1990).

Lagarde abre el concepto y traduce la categoría *feminicidio* al español, y en 2006, dentro de la primera edición en español de la antología de Russell y Harmes, *Femicide: a global perspective*,⁹ agrega *crimen de Estado* en su propia definición:

Mi intención fue aclarar, desde el término mismo, *feminicidio*, que no se trata sólo de la descripción de crímenes que cometen homicidas contra niñas y mujeres, sino de la construcción social de los crímenes de odio, culminación

⁷ “El feminicidio representa el extremo de un continuum de terror anti femenino que incluye una amplia variedad de abusos verbales y físicos tales como violación, tortura, esclavitud sexual, abuso sexual infantil incestuoso o extra-familiar, golpizas físicas y emocionales, acoso sexual, mutilación genital, operaciones ginecológicas innecesarias, heterosexualidad forzada, esterilización forzada, maternidad forzada. Siempre que estas formas de terrorismo resultan en muerte, ellas se transforman en feminicidio” (Russell, en Olamendi, 2016: 25).

⁸ Inspirado a su vez en el Tribunal Internacional sobre Crímenes de Guerra cometidos en Vietnam (Russell y Van De Ven, 1990).

⁹ Publicada originalmente en Estados Unidos en 1992.

de la violencia de género contra las mujeres, así como de la impunidad que los configura. Analizado así, el feminicidio es un crimen de Estado, ya éste no es capaz de garantizar la vida y la seguridad de las mujeres en general, quienes vivimos diversas formas y grados de violencia cotidiana a lo largo de la vida (Lagarde, 2006: 12).

Julia Monárrez, investigadora de El Colegio de la Frontera Norte, retoma el concepto de Lagarde y lo presenta por primera vez en un evento académico de Ciudad Juárez en una ponencia titulada con el mismo nombre el 6 de octubre de 1998 (Monárrez, 2005: 26). Durante ese proceso comienza a construir una base de datos, con casos comprendidos sobre niñas y mujeres asesinadas de 1993 a 2004 en Ciudad Juárez y publica por primera vez la categoría *Feminicidio sexual serial* como: “el acto mítico ritualista en el patriarcado contemporáneo donde se funde el sexo y la violencia, donde se establece una íntima relación entre hombre y placer” (Monárrez, 2002: 284).

Posteriormente, Monárrez evita el concepto *serial* y argumenta sobre las dificultades que le genera: “ya no utilizo el término porque los asesinos pueden ser ‘el asesino serial’, ‘los multihomicidas’, ‘los que copian a otros la forma de asesinar’, ‘asesinos espontáneos’ y pueden también ser extranjeros o nacionales. Por lo tanto, lejos de mi alcance está saber quiénes son los asesinos; esto le corresponde a las instancias encargadas de la investigación” (Monárrez, 2005: 27).

Para ello, en su tesis doctoral, *Feminicidio sexual sistémico: víctimas y familiares, Ciudad Juárez, 1993-2004*, reconfigura su categoría de la siguiente manera:

El feminicidio sexual sistémico es una herramienta analítica en mi investigación, e intenta considerar la clase social en el crimen contra mujeres, ya que la categoría “mujer” es condicionada y limitada, entre otras dimensiones, por la clase. Junto a esas categorías, el color de la piel, la hegemonía de la violencia patriarcal, capitalista y con las legalidades permitidas, forman un conjunto teórico para explicar el feminicidio sexual sistémico y el proceso de violencia hacia familiares de víctimas desde un análisis marxista y estructural. En ese tenor, tomo como punto de anclaje que la violencia contra las mujeres no se produce de manera aislada sino que, además está inserta en un contexto concreto y específico y en un ámbito geográfico: en Ciudad Juárez (Monárrez, 2005: 14).

Más adelante complementa lo siguiente:

El feminicidio sexual sistémico es el asesinato de una niña/mujer cometido por un hombre, donde se encuentran todos los elementos de la relación inequitativa entre los sexos: la superioridad genérica del hombre frente a la subordinación genérica de la mujer, la misoginia, el control y el sexismo. No sólo se asesina el cuerpo biológico de la mujer, se asesina también lo que ha significado la construcción cultural de su cuerpo, con la pasividad y la tolerancia de un Estado masculinizado. El feminicidio sexual sistémico tiene la lógica irrefutable del cuerpo de las niñas y las mujeres que no han sido secuestradas, torturadas, violadas, asesinadas y arrojadas en escenarios sexualmente transgresores. Los asesinatos por medio de los actos crueles fortalecen las relaciones sociales inequitativas de género que distinguen los sexos: otredad, diferencia y desigualdad. Al mismo tiempo, el Estado secundado por los grupos hegemónicos, refuerza el dominio patriarcal y sujeta a familiares de víctimas y a todas las mujeres a una inseguridad permanente e intensa, a través de un periodo continuo e ilimitado de impunidad y complicidades al no sancionar a los culpables y otorgar justicia a las víctimas (Monárrez, 2005: 92).

Monárrez analiza al feminicidio como un fenómeno *enigmático* que codifica a las niñas y a las mujeres, por medio de un consenso entre el capitalismo y el patriarcado, como objetos malignos con valor de uso sexual y económico, es decir, como mercancías fetichizadas, cuyo: “proceso que las convirtió en tales objetos de consumo permanece oscuro” (Monárrez, 2005: 38); *oscuro*, porque implica: “la forma fantasmagórica de una relación entre cosas” (Marx, 1971: 36).

Monárrez plantea descifrar a la mujer/mercancía por medio de los postulados de Marx sobre la cualidad dual de la mercancía, en cuanto a que el valor de uso es la forma natural, el cuerpo mismo; por otro lado, el valor de cambio es la *forma social*:

En el argumento, presento una larga cita de *El Capital* e inserto mis comentarios: “La [mujer/mercancía] es, en primer lugar, un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades [a su cuerpo biológico y genérico] satisface necesidades, el que se originen, por ejemplo, en el estómago o en la fantasía, [en la construcción cultural de la mujer] en nada modifica el problema (1979, 43)”¹⁰ (Monárrez, 2005: 297).

¹⁰ Los corchetes son de Monárrez.

Es así como, en Monárrez, en la dinámica del consumo la mujer también comprende la dualidad de la mercancía. Un valor de esa magnitud requiere por ende de una fuerte regulación y disciplina para la fórmula del intercambio, de ahí que se referencie nuevamente a Marx: “Las mercancías no pueden ir por sí solas al mercado ni intercambiarse ellas mismas. Tenemos, pues, que volver a la mirada hacia sus custodios, *los poseedores de mercancías*: Las mercancías son cosas y, *por lo tanto*, no oponen resistencia al hombre. Si ellas niegan a que las tome, éste puede recurrir a la violencia o, en otras palabras, apoderarse de ellas (Marx, 103)” (Monárrez, 2005: 298).

Por otro lado, también se plantea el objetivo o *jeroglífico* a descifrar en las mujeres asesinadas. El consumo, ya sea sexual o asesino, está vinculado con las subjetividades de los individuos (es decir, al sistema sexo/género), en este sentido, para Monárrez los escenarios son transgresores, en cuanto que alientan al deseo y placer como museos que exhiben el sexo y sexualidad de los cuerpos mercancía: “Ahí queda representada como lo exótico y al mismo tiempo que su cadáver es desplegado con todo su poder libidinal se le convierte en una mujer/mercancía fetichizada” (Monárrez, 2005: 301). En resumen, la fetichización no termina con la muerte de las mujeres asesinadas, sino que se extiende hacia el espacio prohibido en donde se arroja el cuerpo, llámese desierto o lote baldío, en un todo relacional.

De esta manera, concluye que los asesinatos en Ciudad Juárez son complejos, y distan mucho de ser únicamente cuerpos explotados por el capitalismo. Pero, la fetichización, como síntoma, ¿cómo esconde u *oscurece* las verdaderas propiedades *fantasmagóricas* de la dominación del feminicida?, ¿cómo se explica la violencia feminicida, en contextos precapitalistas antiguos?, y ¿qué talento adquiere un cuerpo/hembra, cuyo valor de cambio está fuertemente vinculado a la capacidad biológica de reproducción de la especie, además de su potencialidad como fuerza de trabajo?

*Cuerpo de mujer, cuerpo de muerte,¹¹
la materia del feminicidio y la movilización feminista*

“Encontraron flotando dentro de una cisterna el cuerpo de una mujer que vestía *short* azul y blusa color rosa (...) presentaba la cabeza cubierta con una bolsa de plástico y atada al cuello con una sogá en color azul”

(Gonzzáli, *Oye Chiapas*, 2016).

Comprender el feminicidio y las manifestaciones de colectivos feministas en la búsqueda de justicia nos lleva a preguntarnos sobre las políticas de erradicación de la violencia a las mujeres, lo cual significa que la responsabilidad de buscar una solución al gran problema del asesinato de mujeres recae en el Estado. Por eso mismo, las movilizaciones de mujeres buscan hacer presión y demandar más seguridad en los espacios cotidianos de todas las mujeres. En este sentido, las herramientas para remediar la situación de violencia exacerbada desempeñan un papel importante en el entendimiento entre Estado, ciudadanía y mujeres.

En la Ley General de Acceso a las Mujeres a una vida Libre de Violencia del año 2007 se agregó, en el capítulo V, artículo 21, una definición amplia de violencia feminicida, como: “la forma extrema de violencia de género contra las mujeres, producto de la violación de sus derechos humanos, en los ámbitos público y privado, conformada por el conjunto de conductas misóginas que pueden conllevar impunidad social y del Estado y puede culminar en homicidio y otras formas de muerte violenta de mujeres” (LGAMVLV, 2015: 6).

En 2012 se incorporó el delito de feminicidio en el Código Penal Federal. En el artículo 325 se estableció la siguiente definición y apartados:

Comete el delito de feminicidio quien priva de la vida a una mujer por razones de género. Se considera que existen razones de género cuando concurra alguna de las siguientes circunstancias:

1. La víctima presente signos de violencia sexual de cualquier tipo;

¹¹ Lema establecido por Rita Segato (2013).

- II. A la víctima se le hayan infligido lesiones o mutilaciones infamantes o degradantes, previas o posteriores a la privación de la vida o actos de necrofilia;
- III. Existan antecedentes o datos de cualquier tipo de violencia en el ámbito familiar, laboral o escolar, del sujeto activo en contra de la víctima;
- IV. Haya existido entre el activo y la víctima una relación sentimental, afectiva o de confianza;
- V. Existan datos que establezcan que hubo amenazas relacionadas con el hecho delictuoso, acoso o lesiones del sujeto activo en contra de la víctima;
- VI. La víctima haya sido incomunicada, cualquiera que sea el tiempo previo a la privación de la vida;
- VII. El cuerpo de la víctima sea expuesto o exhibido en un lugar público (CPE, 2020: s/p).

El *Modelo del Protocolo latinoamericano de investigación de las muertes violentas de mujeres por razones de género (femicidio/feminicidio)*, presenta una definición similar: “la muerte violenta de mujeres por razones de género, ya sea que tenga lugar dentro de la familia, unidad doméstica o en cualquier otra relación interpersonal, en la comunidad, por parte de cualquier persona, o que sea perpetrada o tolerada por el Estado y sus agentes, por acción u omisión” (OACNUDCH, 2017), y establece dos tipos de feminicidio: activos/directos y pasivos/indirectos; y las modalidades delictivas.¹²

Según este mismo protocolo, los feminicidios íntimos corresponden a los casos en los que la víctima mantenía una relación o vínculo sexo afectivo con el agresor: “marido, exmarido, compañero, novio, exnovio, amante, persona con quien se procreó un niño o una niña...” (OACNUDCH, 2017: 15); en cambio, el feminicidio no íntimo, incluye los casos en los que la víctima no conocía al atacante, independientemente de la agresión sexual acaecida antes o después de los hechos. También contempla la modalidad de feminicidio

¹² “Modalidades delictivas: íntimo, no íntimo, infantil, familiar, por conexión, sexual sistémico (organizado y desorganizado), por prostitución u ocupaciones estigmatizadas, por trata, por tráfico, transfóbico, lesbofóbico, racista, por mutilación genital femenina” (OACNUDCH, 2017: 15-16). Todas estas modalidades contienen una gran ira desembocada en el cuerpo de la víctima.

sexual sistémico, misma categoría elaborada por Monárrez (2005), desglosada en dos tipos, *organizado* y *desorganizado*:

Sexual sistémico desorganizado: la muerte de las mujeres está acompañada por el secuestro, la tortura y/o la violación. Se presume que los sujetos activos matan a la víctima en un periodo determinado de tiempo. Sexual sistémico organizado. Se presume que en estos casos los sujetos activos pueden actuar como una red organizada de feminicidas sexuales, con un método consciente y planificado en un largo e indeterminado período de tiempo (OACNUDCH, 2017: 16).

Para evitar el reconocimiento de la víctima, los agresores usualmente incineran, destruyen por medio de sustancias químicas o desmiembran el cuerpo de sus víctimas; la tendencia nacional sobre el dolo en las lesiones es progresiva, comenzando con 411 casos en 2015 y ascendiendo a 940 en 2020 (Sánchez, 2021). La confluencia de la opinión pública sobre el incremento de la violencia feminicida está acompañada por la organización civil ciudadana, cuyas marchas engrosan el movimiento desde hace poco menos de tres décadas, generando con ello recientemente varias consignas, demandas y *hashtags* en busca de la procuración de justicia. A continuación, se consignan algunos casos representativos del incremento de la violencia feminicida que ha dado como resultado una mayor organización de los movimientos feministas en busca de una responsabilidad del Estado.

- a) Surgimiento de #NiUnaMenos, Buenos Aires, junio 3 de 2015. Chiara Paéz, adolescente de 14 años, fue asesinada a golpes por su novio de 16 años, Manuel Mansilla. El cuerpo de Chiara fue encontrado en la casa de los abuelos de Manuel, el día que realizaban un asado a unos metros de distancia. Chiara estaba embarazada (Rufino, 2015). A raíz de este suceso, diversos medios argentinos difundieron la cifra de un feminicidio cada 30 horas en Argentina.
- b) #JusticiaParaLx5, Narvarte, julio 31 de 2015. La consigna corresponde a un multihomicidio en el que fueron privados de la vida la activista Nadia Vera, el fotoperiodista Rubén Espinosa, la maquilladora Yesenia Quiroz y la trabajadora doméstica Olivia Negrete. El tratamiento de los cuerpos femeninos fue distinto debido al elemento de la tortura y violencia sexual (DGCDH, 2015).

- c) #24A, #VivasNosQueremos, #PrimaveraVioleta, 2016. “Contra la violencia machista” y “empatía generacional” fueron las consignas de la primera marcha multitudinaria con presencia en 27 estados de la República Mexicana. El suceso detonante se debió al caso de pederastia de Los Porkys¹³ en Veracruz, en el que cuatro jóvenes de familia adinerada violaron a la menor Daphne (Reina, 2017); el segundo suceso detonante fue el acoso sexual a la periodista Andrea Noel en la colonia Hipódromo Condesa, el agresor levantó la falda de Noel y bajó su ropa interior. Posteriormente a la difusión del caso, la periodista abandonó el país debido a las amenazas de las que fue objeto en redes sociales (*El Universal*, 2016).
- d) #JusticiaParaLesvy, #25N, Ciudad de México, 2017. Lesvy Berlín de 22 años fue asesinada el 3 de mayo de 2017 por medio de asfixia mecánica por estrangulamiento (con el cable de una cabina telefónica en el interior de la UNAM) por Jorge Luis, empleado de intendencia de la UNAM y pareja de la víctima. Jorge Luis controló y alejó a Lesvy de su red familiar y social desde el inicio de su relación. La Procuraduría General de Justicia capitalina resolvió que Lesvy se suicidó frente a su novio. Debido a la presión mediática de los colectivos feministas, el caso se resolvió como feminicidio hasta el año 2019 (Hernández, 2019).
- e) #NiUnaMenos, México, Costa Rica, 2018. La mexicana María Trinidad Matus Tenorio, de 25 años, expresó en sus redes sociales que se encontraba en las playas de Costa Rica viajando sola por primera vez. El 5 de agosto de 2018 se encontró con una turista británica en la playa Carmen, cuando fueron asaltadas por dos hombres, Sancho Rodríguez y Esquivel Cerdas; antes de escapar, la turista inglesa observó a Sancho ahogando a la mexicana en el mar. Hasta el día de hoy, el crimen se encuentra impune: “el Tribunal que llevó el caso reclamó que la acusación elaborada por la Fiscalía de Cóbano no podía probar que Sancho hubiese ahogado a Matus al introducirla al mar esa noche” (Mora, 2021).

¹³ Posteriormente, el magistrado Anuar González interpretaría que no hubo una intención lasciva ni de copulación, más que “roce o frotamiento incidental” en el caso del agresor Diego Cruz (Reina, 2017).

- f) #NoMeCuidanMeViolan, 2019, CDMX. Bajo esta consigna varios colectivos y organizaciones feministas convocaron a protestar contra la violencia de género y los feminicidios el 12 de agosto de 2019. La diamantina rosa comenzó a ser un símbolo de protesta, cuando Jesús Orta, Secretario de Seguridad Ciudadana, recibió un puñado de diamantina en el rostro. Diversos colectivos: “mandaron un mensaje a la jefa de gobierno, Claudia Sheinbaum, así como a la procuradora capitalina, Ernestina Godoy, y al secretario Jesús Orta, en el cual reprobaron las filtraciones de las investigaciones en las cuales elementos de seguridad presuntamente violaron a mujeres” (Aquino, 2019).
- g) #QueremosQuemarloTodo, 8 de marzo, 2020. A partir de las últimas movilizaciones feministas se comienza a vigilar más los monumentos históricos y en su conferencia “mañanera” del 17 de febrero el presidente Andrés Manuel solicitó a los grupos feministas no pintar las puertas y paredes. Los feminicidios llevados en esa ocasión al espacio público fueron el caso de Ingrid Escamilla y la niña Fátima. Ingrid, de 25 años, fue asesinada el 9 de febrero de 2020 en la Ciudad de México por su pareja Erick Robledo; el agresor retiró la piel y órganos, y los arrojó al inodoro y a una alcantarilla. El caso de Ingrid fue difundido por algunos medios de comunicación nacionales, sobre todo impresos, los que mostraron las fotografías de la víctima, provocando con ello otra cadena de revictimización. En cuanto a Fátima Cecilia Aldrighett Antón, de 7 años, fue raptada por Gladis Giovana el 11 de febrero cuando la niña esperaba que su madre la recogiera de la escuela; cuatro días después apareció sin vida, con huellas de tortura y violencia sexual. Mario Reyes, esposo de Gladis, “la amenazó con abusar sexualmente de sus dos hijos si no le conseguía una ‘novia joven’ que le durara por mucho tiempo [...] según dichos de la mujer, la había amenazado con abusar sexualmente de sus dos hijos” (GDA, 2020).

Con base en lo anterior, es necesario hilvanar todas estas manifestaciones que han pedido justicia para las mujeres, como elementos explicativos de una situación aguda de la violencia feminicida y su respuesta ante tal incremento; por tanto, los feminicidios han pasado a colocarse como un problema social avasallante y con una urgencia de soluciones y explicaciones

sobre el qué hacer. Dados los acontecimientos cotidianos de violencia que padecen las mujeres en todo México, sea norte o sur, la violencia parece haberse enquistado y las movilizaciones feministas como su respuesta inmediata.

Reflexiones finales

Como se ha podido apreciar, la importancia del *cuerpo político* y el Estado radica en su acción, ocupación y dirección de diferentes niveles de decisión e incidencia en las estructuras sociales. De aquí se pueden desprender afirmaciones como que la debilidad del cuerpo y sus límites de acción traen consigo un incremento en la aparición de actores que no persiguen intereses estatales; el crimen y la violencia sin regulación estatal resulta en una proclividad en la disminución de la seguridad y de las libertades dentro de los límites territoriales del Estado, y la falta de empleo y desarrollo económico ejemplifican una fragilidad en cuanto a la generación de recursos públicos y su expansión para el servicio de la ciudadanía.

Los sujetos sexuados son parte, también, de una dimensión simbólica. En esta estructura de significados se proyectan relaciones de poder en las que se disputa el cuerpo de las mujeres como el último territorio de conquista. Hay distintas marcas en los cuerpos, se escriben signos y representaciones sobre ellos, y las mujeres, como unidad política, son las vasijas culturales, el cuerpo que reproduce la estructura simbólica.

En un orden estatal, entendemos lo que esta disputa significaría en el plano simbólico: acceso a recursos, a bienes, a riquezas que se disputan, como los alimentos, los símbolos y, en la vida humana, los cuerpos de las mujeres. De entre todas las mercancías que se intercambian, el cuerpo es una de las más preciadas, que finalmente produce una transformación en el significado del cuerpo de las mujeres. La indignidad en éstas parece ser lo único que no muere y se mantiene en el tiempo, a partir de la relación de la ficción con la práctica; es decir, la dignidad pertenece al soberano, sin embargo, en un contexto de fragmentación del cuerpo político, es ampliamente ocupado por el crimen.

En resumen, el *cuerpo político*, las mujeres y su fetichización, la fragmentación del Estado y el incremento de la violencia forman una totalidad social que resulta interesante de asociar en la contemporaneidad. La explicación que se hace desde estos elementos propone ahondar en momentos coyunturales y estructurales del acontecer social, por tanto, comprender estas dimensiones

del desarrollo político, económico y social brinda un mejor abordaje de los problemas sociales que se encuentran en curso, sin ser procesos todavía acabados y en sus formas ya maduras de desarrollo.

Bibliografía

- Amorós, Celia (1992), “Notas para una teoría nominalista del patriarcado”, en *Asparkía, Investigación feminista*, Instituto Universitario de Estudios Feministas y de Género Purificación Escribano, pp. 41-58.
- (2008), *Mujeres e imaginarios de la globalización: reflexiones para una agenda teórica global del feminismo*, Argentina, Homosapiens ediciones.
- Aquino, Eréndira (2019), “#NoMeCuidanMeViolan: mujeres protestan en estado contra violencia y feminicidios”, en *Animal Político*, disponible en <https://www.animalpolitico.com/2019/08/nomecuidanmeviolan-mujeres-protestan-estados-violencia-femicidios/>
- Caputi, Jane y Diana, Russell (2006), “Feminicidio: sexismo terrorista contra las mujeres”, en Diana E. Rusell y Jill Radford (eds.), *Feminicidio. La política del asesinato de las mujeres*, México, Diversidad Feminista/UNAM/ Comisión Especial para dar Seguimiento a las Investigaciones Relacionadas con los Feminicidios en la República Mexicana y la Procuración de Justicia, pp. 53-69.
- CPF (2020), Código Penal Federal, Ciudad de México, disponible en <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Documentos/Federal/pdf/wo83048.pdf>
- DGCDH (agosto 2015), “Investigaciones del caso Narvarte deben incluir perspectiva de género”, Boletín de prensa, Dirección General de Comunicación por los Derechos Humanos, disponible en <https://cdhcm.org.mx/wp-content/uploads/2015/08/Bole-1862015.pdf>
- Dussel, Enrique (1985), *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI, disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120424093754/Marx.pdf>
- El Universal* (9 de marzo de 2016), “Denuncia agresión en la Condesa”, disponible en <https://www.eluniversal.com.mx/articulo/nacion/seguridad/2016/03/9/periodista-denuncia-agresion-en-la-condesa>
- Engels, Federico (2012), *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Marxists Internet Archive.

- GDA (2020), “Fátima: Qué se sabe de los sospechosos del feminicidio de la niña de 7 años que conmueve a México”, *El Comercio*, disponible en <https://elcomercio.pe/mundo/mexico/fatima-gladis-giovana-cruz-hernandez-mario-alberto-reyes-najera-queria-una-novia-joven-y-giovana-llevo-a-la-nina-de-7-anos-feminicidio-mexico-video-youtube-noticia/>
- Gonzalí, Marlon (2016), “Localizaron el cuerpo de una mujer en una cisterna”, *Oye Chiapas*, disponible en <https://oyechiapas.com/estado/area-metropolitana/22160-localizaron-el-cuerpo-de-una-mujer-en-una-cisterna.html>
- Hernández, Lizbeth (2019), “Justicia para Lesvy, justicia para todas”, *Distintas Latitudes*, disponible en <https://distintaslatitudes.net/historias/juicio-feminicidio-lesvy>
- Kantorowicz, Ernst (2012), *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Akal, 558 p.
- Lagarde, Marcela (2006), “Presentación a la edición en español”, en Russell y Harmes (eds.), *Feminicidio: una perspectiva global*, Comisión Especial para Conocer y dar Seguimiento a las Investigaciones Relacionadas con los feminicidios en la República Mexicana y la Procuración de Justicia Vinculada, México, UNAM, pp. 11-14.
- LGAMVLV (2015), *Ley General de Acceso a las Mujeres a una Vida Libre de Violencia*, Ciudad de México, disponible en https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file209278/Ley_General_de_Acceso_de_las_mujeres_a_una_vida_libre_de_violencia.pdf
- Marx, Karl (1971), *El capital. Libro I-Capítulo VI inédito*, Buenos Aires, Ediciones Signos.
- (2009), *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)*, 16ª reimp., España, Pepitas de calabaza.
- Mauss, Marcel y Henri Hubert (2010), *El sacrificio, magia, mito y razón*, Buenos Aires, Las Cuarenta.
- Mier, Raymundo (septiembre 10, 2019), *Seminario de investigación II*, Trimestre 19 P, UAM-X, generación 15, 2019-2022.
- Monárrez, Julia (abr 2002), “Feminicidio sexual serial en Ciudad Juárez, 1993-200”, *Debate feminista*, año 13, xxv, pp. 279-305.
- (2005), “Feminicidio sexual sistémico: víctimas y familiares, Ciudad Juárez, 1993-2004”, tesis para presentar el grado de doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Mujer y Relaciones de Género, UAM-Xochimilco.

- Mora, Andrea (2021), “Crimen de María Trinidad Matus quedará impune: tribunal rechazó la apelación absolutoria del acusado”, *Delfino*, disponible en <https://delfino.cr/2021/08/crimen-de-maria-trinidad-matus-quedara-impune-tribunal-rechazo-apelacion-a-absolutoria-de-acusado>
- OACNUDCH (2017), *Modelo de Protocolo latinoamericano de investigación de las muertes violentas de mujeres por razones de género (femicidio/feminicidio)*, ONU Mujeres/Naciones Unidas Derechos Humanos, disponible en: <http://www.ohchr.org/Documents/Issues/Women/WRGS/ProtocoloLatinoamericanoDeInvestigacion.pdf>
- Olamendi, Patricia (2016), *Feminicidio en México*, Segob/INMUJERES, 255 p.
- Pateman, Carol (1995), *El contrato sexual*, México, Antrophos/UAM-I, 315 p.
- Platón (1988), *La República*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 502 p.
- Prodi, Paolo (2010), *El soberano pontífice. Un cuerpo y dos almas: la monarquía papal en la primera Edad Moderna*, Madrid, Akal, 389 p.
- Reina, Elena (marzo 2017), “México contra Los Porkys: las claves de la violación que sacudió al país”, *El País*, disponible en https://elpais.com/internacional/2017/03/29/mexico/1490819243_037004.html
- Rubin, Gayle (2003), “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”, en Marta Lamas (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, PUEG-UNAM.
- Rufino (mayo 2015), “Estaba embarazada, tenía 14 años y la mató su novio de 16”, *El Ciudadano*, disponible en <https://www.elciudadanoweb.com/estaba-embarazada-tenia-14-anos-y-la-mato-su-novio-de-16/>
- Russell, Diana y Nicole van de Ven (1990), *Crimes against women: Proceedings of the international tribunal*, Berkeley, Russell Publications, 204 p.
- Sánchez, Nallely (octubre 2021), “Ingrid Escamilla: a un año del feminicidio que destapó a nivel mundial la brutal realidad de la violencia contra las mujeres en México”, *Infobae*, disponible en <https://www.infobae.com/america/mexico/2021/02/09/ingrid-escamilla-a-un-año-del-feminicidio-que-destapo-a-nivel-mundial-la-brutal-realidad-de-la-violencia-contra-las-mujeres-en-mexico/>
- Segato, Rita (2013), *La escritura del cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez, territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*, Buenos Aires, Tinta Limón ediciones, 87 p.
- Sohn-Rethel, Alfred (2001), *Trabajo intelectual y trabajo manual. Crítica de la epistemología*, Colombia, El Viejo Topo, 211 p.

Cuerpos migrantes: la exclusión y la nuda vida

Natalia Rodríguez Ariano

Las migraciones internacionales y la forma en que las diásporas fueron desplazándose para conformar la geopolítica actual son estudiadas por varias disciplinas. Este fenómeno es de los más antiguos, constantes y crecientes durante la historia de la humanidad. Uno de los tantos inconvenientes que presentan las migraciones internacionales, a pesar de ser tan antiguo, es el hecho de que en este siglo XXI es considerado uno de los principales problemas de la humanidad.

Debido a la complejidad y extensión del tema, el presente ensayo se delimitará a realizar un análisis a partir de algunos conceptos desarrollados por autores como Michel Foucault, Roberto Esposito y Giorgio Agamben. Para explicar estos conceptos se parte de las categorías que los conforman y explican la problemática migratoria coyuntural.

- Para evitar equívocos, este trabajo parte del estudio de lo particular a lo general:
- Para el concepto de *migración* será movilización, población (sociedad anfitriona y sociedad inmigrante), políticas (restrictivas e incluyentes), exclusión, identidad, territorio y otredad.

Para desarrollar el ensayo se abordarán los conceptos de *cuerpo* y *poder*, del cual surgen un sinnúmero de categorías que los explican. En el caso de este ensayo se trabajará con: dispositivo de poder, sujeto político, política y poder. Estas categorías operan dentro de la sociedad para conformar una resistencia y control que, como se evidenciará en el desarrollo del presente ensayo, conlleva a una relación de poder.

En esta primera parte se trabajan dos tesis principales del autor francés Michel Foucault: *a)* El poder construye al sujeto, y *b)* El poder implica siempre, necesariamente, resistencia.

El concepto de *poder* genera grandes debates y discusiones dentro de múltiples disciplinas de las ciencias sociales. Se utilizará el análisis de Foucault puesto que facilita el entendimiento de este concepto (en la actualidad), donde la distinción de lo normal y lo anormal tiene una fuerte injerencia.

El poder para Foucault no es sólo una cuestión de represión o prohibición por medio de una ley. El poder surge en las relaciones y vínculos sociales, es decir, todas las relaciones sociales que cualquier ser humano llega a establecer son relaciones de poder. Esto surge porque las personas lo llevan a cabo sobre otras en la vida cotidiana. El poder que se ejerce varía dependiendo del rol y la situación en la que se encuentre el individuo. De esta forma, las relaciones de poder son cambiantes, influenciadas por las relaciones de saber. En ocasiones seremos los que ejerzamos el poder o bien la contraparte.

Biopoder y biopolítica, ¿una nueva forma de poder?

Foucault describe el antiguo régimen monárquico y absolutista y al nuevo régimen como industrial, democrático y liberal, entre los siglos XVII y XVIII, ya consolidándose la modernidad y pasando de un poder soberano al biopoder. El poder soberano se caracterizó por la capacidad de dejar vivir y la capacidad de hacer morir, es decir, tenía la facultad de aplicar la pena máxima a un criminal, del mismo modo podía hacer la guerra. En cambio, el biopoder se caracteriza por lo opuesto: la capacidad de dejar morir, pero de hacer vivir; este es el tema que vamos a abordar.

Los conceptos más conocidos de Michel Foucault son el de *biopoder* y el de *biopolítica*. El primero es el poder que se ejerce sobre las personas: cuando se trata de un cuerpo individual da origen a las diferentes disciplinas, y cuando se trata de un cuerpo social o comunitario da origen a la biopolítica. A grandes rasgos, la biopolítica es la normalización del cuerpo social o comunitario (a la hora de normalizar, también hablamos de excluir lo que no se considera parte de lo *normal*¹). Es decir, es la aplicación de un control sobre la vida dentro de una sociedad, como natalidad, matrimonio, pensiones, educación, salud, jubilaciones, defunciones, entre

¹ Las cursivas son mías.

otros. Lo anterior aunado al auge del capitalismo industrial y del liberalismo político.²

La concepción del poder surge para entender las instituciones sociales que dirigen y regulan la vida de las personas, de la población en conjunto mediante determinadas normas. Para el autor, los individuos son producto de la normalización de las instituciones. Dichas instituciones nos acompañan desde el momento en que nacemos hasta el que morimos, como la familia, la escuela, la iglesia (religión), y un sinnúmero de diferentes instituciones que moldean el comportamiento. De esta manera, nos orillan a tener ciertas acciones, gustos, deseos, hábitos, incluso estilos de vida similares. Todo lo anterior lo realizan por medio de normas y leyes; en las primeras también influyen las mores³ y todo lo necesario para realizar un funcionamiento de la sociedad.

Biopolítica en la migración (vigilar y castigar)

Las migraciones globales caracterizan al mundo actual, junto con las relaciones subjetivas generadas por este fenómeno en el sistema capitalista. En las estructuras sociales se halla un panorama de exclusión social, económico y espacial como consecuencia de la mundialización, lo cual hace que vivamos en medio de la movilización de personas, de bienes, servicios e ideas desvinculadas del lugar de origen. Lo anterior es fundamental para desarrollar una identidad individual y colectiva. La dimensión espacial se encuentra relacionada con el discurso y la acción política.

La política migratoria contemporánea tiene varios puntos en común que la caracterizan. Actualmente se utiliza para controlar, vigilar y castigar dentro de los territorios, principalmente los de destino y las zonas fronterizas, esto se ha vuelto un nuevo modo de vivir, de hacer política y, como resultado, propicia nuevas formas y reglas de convivencia, en donde la alteridad del migrante es vista como una amenaza, por lo que se puede esperar el planteamiento de

² El capitalismo industrial, mediante sus disciplinas, requería de un hombre o de un cuerpo dócil y productivo; el liberalismo político obliga a elegir: qué vida vivir, qué profesión llevar a cabo, siempre en aras de lo más productivo y en una incesante búsqueda de capitalización.

³ Costumbres y conocimientos que se van transmitiendo de generación en generación. Una more puede ser positiva o negativa.

medidas restrictivas ante este fenómeno. Consecuentemente, el aumento de estos desplazamientos sociales representa un medio para aplicar disposiciones y medidas que resultan inusuales, como respuesta a lo que se ha considerado una emergencia en el cuerpo social.

Las disposiciones tienen un impacto en el cuerpo colectivo, ya sea por la movilización o por el asentamiento; representa un panorama de control que conlleva a diferentes formas de poder. Cabe mencionar que la seguridad es un tema clave en la política a escala mundial, dentro de una lógica de salvaguardar la soberanía nacional.

Las medidas que toman actualmente los países receptores de inmigrantes para frenar la inmigración, como el control fronterizo, las restricciones impuestas al entrar o crear centros de detenciones de inmigrantes o campos de refugiados, tienen diferentes repercusiones. Por una parte, restringen y frenan el acceso, en especial a los inmigrantes irregulares,⁴ y por otra, como es bien sabido, el mal trato que se les otorga a estas personas por su estatus migratorio.

Biopolítica, modernidad

Una característica de la modernidad es la evidente dimensión que propicia la alteridad, que produce reflexiones respecto al modo de convivencia; de ahí que se suscitan nuevas y diferentes opiniones. Consecuencia de ello es que se pueden encontrar o crear instituciones donde se construyen estrategias de orden político.

Actualmente la vida en sociedad, la determinación de espacios y fronteras, hace una distinción entre identidades: el que pertenece (el de adentro) o el que no pertenece (el extranjero). No obstante, existe un desorden natural (Estado de naturaleza) que propicia la alteridad, la cual se caracteriza por la falta de términos de igualdad. Por parte del Estado civil tampoco se determina la igualdad de necesidades, un mecanismo para la creación de identidades colectivas e individuales en una unidad política,⁵ esto implica la aparición de dinámicas de inclusión y exclusión. En específico, una exclusión de los

⁴ Migrante irregular se debe a la forma de ingreso, sin autorización al país de acogida, al vencimiento de una autorización de permanencia temporal.

⁵ Haciendo alusión a la obra *Leviatán*.

individuos que en el espacio de identificación y comunidad no encajan y, por tanto, no pueden incorporarse.

Dentro de esta lógica, el Estado proporciona a los ciudadanos un tipo de identidad como individuos con derechos y obligaciones, en igualdad dentro de un mismo espacio político. En contraparte aparece el diverso excluido. La alteridad como tal se encuentra representada por lo diferente, en el contexto foucaultiano *lo anormal*, el que no se encuentra dentro de las esferas implementadas por el tipo estatal.

Es interesante el vínculo que existe entre el nacimiento, el territorio en el que se nace y las instituciones que hay en ese espacio geográfico, económico y social, elementos fundamentales para la soberanía moderna. Esta soberanía se ha visto cuestionada por la presencia de los inmigrantes, que no tienen una relación estrecha con el lugar de residencia. De esta manera, el Estado también mantiene una relación de control burocratizada y con restricciones que van en aumento, junto con las movilizaciones humanas.

En varios países, en especial los países receptores y de tránsito de inmigrantes, se ponen en práctica políticas de exclusión, intolerancia y violencia. Son formas de regulación y control con base en una estructura legal y legitimidad política, que resultan en políticas excluyentes. Existen políticas que se ocupan de la vida del ser humano en su estado natural, es decir, como un cuerpo viviente, la vida biológica (*zōé*), determinada por una cierta forma de vida (*bíos*).

Como se mencionó, para Foucault (1998) la biopolítica se caracteriza por el conjunto de acciones que el Estado ejerce sobre los individuos que habitan su territorio; individuos, pero sin atributos. El Estado moderno busca la conservación de su población y el biopoder, además de ser el medio para mejorar la condición de vida de la misma población, también es capaz de propiciar violencia, intolerancia, exclusión y muerte por medio de las tecnologías disciplinarias y de control para lograr su objetivo.

El poder del Estado interviene mediante castigos que contemplan la expulsión y detención de individuos no deseados, como los migrantes sin documentos, los refugiados o personas sin alguna nacionalidad legal;⁶ en este caso representan una anomalía en la sociedad y dentro del orden jurídico.

⁶ Apátrida.

Existen algunas incongruencias en el sistema territorial de los Estados-nación, en donde hay una diferencia en la fundación de los Estados: la condición de los apátridas y la defensa de los *derechos a tener derechos*.⁷ Lo anterior tiene que ver con el estatus que se le otorga como ser humano y el goce de garantías como tal y, por otra parte, la conflictividad que surge entre la soberanía nacional y el derecho a tener derechos, donde el espacio geográfico es indispensable dentro en un mundo globalizado. Este no es el punto central del documento, pero es importante tenerlo presente para el entendimiento del mismo.

Exclusión de “los anormales”⁸

Los diferentes mecanismos de biopolítica son indispensables para actuar de manera conjunta con las instituciones para la expulsión o detención de inmigrantes indocumentados, es decir, son mecanismos de control para excluir y ocultar a las personas que no pertenecen al territorio y no tienen los documentos necesarios para permanecer dentro del mismo y laborar en él.

Las órdenes de expulsión a inmigrantes, en especial a los indocumentados y a los que llegan en calidad de refugiados por parte del Estado, son fundamentales para la institución de centros dedicados a los inmigrantes, donde son resguardados hasta *normalizar* su situación, ya sea que permanezcan en el territorio (en calidad de refugiados y con asilo) o sean retornados o deportados a sus lugares de origen.

Los centros de detención de inmigrantes son establecimientos concebidos como dispositivos de recibimiento, supuestamente brindan servicios y prestaciones sociales y legales básicos que ofrece la administración pública. Sin embargo, es evidente la *dimensión pendular* que representan y que se muestra al tratar un fenómeno considerado un problema desestabilizador en todo el mundo. Los centros de inmigrantes representan un modo de exclusión y reclutamiento por parte del Estado, de individuos que no cuentan con papeles que autoricen su estadía en el territorio, frente a una sociedad supuestamente homogénea. En algunos casos, son sitios donde el Estado resguarda

⁷ Haciendo referencia a Benhabib (2005).

⁸ Las cursivas son mías.

temporalmente a inmigrantes irregulares en espera de su expulsión del territorio.⁹ Dentro de estos centros los inmigrantes suelen ser degradados de seres humanos a sólo cuerpos; ahí tiene lugar un significado de biopolítica referente a las políticas de inmigración respecto al orden jurídico frente a la otredad.

Es importante mencionar la diferencia entre los lugares de exterminio y los centros de detención para inmigrantes, ya que éstos son construidos principalmente en las fronteras de países occidentales bajo una lógica disfrazada de burocracia, basada en una supremacía étnica y racial, sustentada bajo el pretexto de seguridad nacional, lo que tiene como consecuencia la criminalización del inmigrante.

Los inmigrantes recluidos en estos centros de detención, por no tener papeles, huir de condiciones de guerra, violencia, narcotráfico o pobreza, se encuentran en una situación que pone en evidencia la contradicción entre los principios de nacionalidad y los mecanismos de orden jurídico. Asimismo, propicia que un ser humano sea tratado como tal, sólo si la ley así lo define, como “una persona” con derechos y obligaciones. La vida de los migrantes sin documentos se ve infravalorada en los países receptores; estos individuos son vistos como seres carentes de derechos y sin valor alguno ante el orden jurídico. En resumen, las sociedades de acogida se protegen y con base en la ley propician una violencia sutil que decide quién es una persona y quién no lo es.

La inmigración desde el Homo Sacer

Los controles migratorios son instrumentos que sirven para que un Estado autorice o no el acceso a su territorio. Los países receptores de inmigrantes, conforme pasa el tiempo, incrementan los requisitos y las restricciones para ingresar a sus territorios. Las medidas como tomar huellas dactilares, las múltiples fotografías, incluso los permisos que se pagan a manera de impuesto para poder acceder, son una muestra de ello. Esta desconfianza extrema, bajo el pretexto de una política de seguridad, permea en la mayoría de las fronteras terrestres y aéreas, donde la criminalización de los extranjeros ha surgido

⁹ Esto se debe a que la repatriación o retorno es más costoso. Los países europeos y Estados Unidos aplican esta nueva modalidad, lo que les interesa es sacar al indocumentado de su territorio.

desde años atrás, aunque se señala que estas prácticas de control y exclusión son *normales* en las dimensiones actuales de la humanidad y que antes eran consideradas inhumanas.

La creación de técnicas, aplicación de mecanismos y dispositivos que en algún momento fueron considerados para controlar y vigilar a las personas clasificadas como peligrosas, propician la desconfianza del ser humano, catalogado como un “eterno sospechoso por excelencia”. De esta manera, cualquier persona se convierte en un peligro potencial para la sociedad de acogida.

Lo anterior muestra la evidente problemática para trasladarse y transitar por el mundo, lo que contradice la multiculturalidad y globalización del paradigma liberal en la que vivimos frente al fenómeno migratorio. De lo anterior surgen las siguientes interrogantes, que se responderán en la segunda parte del texto.

¿Cómo se conforma al individuo que desea moverse de un país a otro dentro de una organización mundial que pretende evocar el control biopolítico de Foucault? Y lo más importante, ¿qué implica ser un inmigrante indocumentado o irregular en pleno auge del nacionalismo moderno, que va en contra de la inmigración?

La biopolítica en el poder soberano y en el poder moderno

Conforme pasa el tiempo y cambia la coyuntura social e histórica, el ser humano también cambia, de esta manera y como lo menciona Agamben, los mecanismos de control que se usaron con anterioridad para identificar a los criminales o personas peligrosas hoy se utilizan de manera cotidiana bajo el pretexto de seguridad que refuerza de manera constante este paradigma. Estos mecanismos se han normalizado y ahora son indispensables en los Estados modernos para tratar de controlar el tránsito de personas. La mencionada normalización de los mecanismos de control Foucault la conceptualizó como parte de la biopolítica.

Como se mencionó, Foucault analiza la transición del poder soberano en la edad premoderna con su método de *hacer morir-dejar vivir*, al poder moderno, el cual se basa en lo opuesto, es decir, en *hacer vivir-dejar morir*. Es en esta lógica del *hacer vivir* que surge la vida, pero como parte central de la

política moderna y en parte de un poder soberano que puede hacerte morir y te otorga la vida como un obsequio. Es en esta transición moderna como surge el biopoder (Foucault, 1997).

Consecuentemente, en el biopoder, los Estados-nación pretenden tener la capacidad de inmiscuirse en la vida y cuerpo, biológico, desde dos puntos, como lo menciona Foucault: el primero trata el tema de la conformación de un cuerpo individual como una *máquina* que maximiza sus funciones y habilidades, desde las instituciones clave como la escuela, el hospital, entre otras; en este punto surge la anatomopolítica. El segundo se concentra en la sociedad, es decir, en una pluralidad en la vida. Castro (2004) afirma que se enfoca en el cuerpo como *especie*: el control de la población, sus flujos, su reproducción, sus dinámicas y circulación, es decir, la biopolítica.

El poder del Estado frente a las migraciones (irregulares)

El inmigrante irregular es aquella persona que carece de una condición fuera del marco de legalidad en el país de tránsito o en el país de destino. En los conceptos propios del autor francés, el inmigrante irregular va en contra de los dos puntos que conforman el biopoder y representan la forma de organización que existe desde los siglos XVII y XVIII, las formas que se proyectan en torno a la vida: *anatomopolítica* y *biopolítica* (ICHRP, 2010).

La biopolítica es la forma de teorizar el desarrollo de la organización y control de las poblaciones, en un sentido de la conceptualización de Michel Foucault. Los seres vivos se han propuesto proteger la vida, en el afán de *hacer vivir y dejar morir*, donde el mayor objetivo es proteger la vida por encima de todo. Este control sobre la vida de una población permitió a Foucault (2007) conceptualizar dentro de la biopolítica a las “ciencias de la policía”,¹⁰ encargadas de moderar, especializar, controlar y vigilar la *circulación* de los *cuerpos biológicos*,¹¹ lo que nos lleva al conjunto de restricciones, límites o su contraparte, facilidades, privilegios y apremios que permiten el tránsito de hombres y mujeres (Yuing, 2011). El control siempre presupone el poder, y cuando se refiere al control de los cuerpos poblacionales, se trata de *biopoder*.

¹⁰ En sus obras, Michel Foucault lo denominó *polizeiwissenschaft*.

¹¹ Las cursivas son mías.

El control de la circulación de los cuerpos por parte del poder político es indispensable para la conformación del capitalismo actual. Este poder tiene como objetivo controlar la vida de la sociedad y reproducirse en la misma. En este sentido, la biopolítica es indispensable, pero no lo suficiente para el estudio de las migraciones del campo a la ciudad. En la Revolución Industrial del siglo XIX dejó ciertos *cuerpos errantes*, que no tuvieron más opción que escapar de la proletarianización, la cual excluyó a muchas personas que se movilizaban a países periféricos.

A finales del siglo XIX y principios del siglo XX la movilización hacia las economías nacientes se convirtió en una prioridad para la mayoría de los Estados europeos y la sustitución de la fuerza de trabajo por las máquinas. Esta movilización es concebida como una *fuga de vida*, en donde las personas, principalmente las que perdieron sus empleos, se trasladaron de su lugar de origen para establecerse en un territorio diferente y poder trabajar.

Por otro lado, los denominados *cuerpos errantes*, que no encontraron un lugar en el nuevo orden de proceso industrial, que de acuerdo con Barou (2001) es un proceso orquestado por el biopoder, sirvió para resolver conflictos internos de los Estados y como medida de seguridad para sus sistemas de producción.

El fortalecimiento del modelo capitalista del siglo XX no fue ajeno a la división internacional del trabajo; la concentración económica, el colonialismo, las guerras mundiales y los cambios de hegemonía, entre otros, son elementos que marcaron una brecha considerable entre la oferta y la demanda de trabajo en los países centrales y periféricos. En esta lógica, las migraciones masivas se volvieron a materializar en un hecho global, donde los Estados-nación realizaron estudios sobre la rentabilidad y el impacto en la productividad. Esta es una de las causas principales por las cuales los Estados impulsaron varias formas de control y observación de la circulación de cuerpos hacia diferentes territorios (Yuing, 2011).

En la actualidad, los Estados poseen políticas migratorias que, conforme pasa el tiempo, son más restrictivas y vigilantes. Lo anterior evidencia el reto que representa el fenómeno migratorio para el sistema internacional. Por un lado, los programas restrictivos, como el de expulsión y permanencia, tienen como eje central el resguardo de la seguridad nacional y la lucha contra el terrorismo y el narcotráfico. Por otra parte, la situación laboral y la oferta de servicios (como educación, salud y diferentes prestaciones), además de las

restricciones por motivos religiosos, políticos y étnicos adoptados desde finales del siglo XIX.

En la actualidad las barreras biopolíticas son cada vez más altas y fuertes. Los Estados modernos se han especializado en obtener información sobre la persona que entra y sale de su territorio. Estos Estados son conscientes de los cuerpos que se mueven, que logran sobrepasar las fronteras por fuera de la vigilancia y control; es por ello que los Estados tienen organismos migratorios en embajadas, fronteras y aeropuertos, cuya finalidad es separar y tener un control riguroso de los flujos migratorios.

La concepción del poder biopolítico de Agamben tiene como función una selectividad de lo que es necesario excluir e incluir en una comunidad. Este control tiene el poder de elegir los aspectos de vida y a los individuos que pueden ser cobijados por el estado de derecho y, al mismo tiempo, tiene la facultad de excluir a otros individuos del mismo orden jurídico. “Estos son los expulsados, los que se convierten en ‘expresión misma’ del ejercicio de poder” (Zamora, 2005: 145).

La propuesta de Agamben parte del análisis entre la relación Estado, territorio y nacimiento que configura el orden jurídico y hace al individuo un sujeto de derechos y obligaciones. De acuerdo con el autor, el punto que marcó la continuidad entre el hombre y el ciudadano surgió de los derechos humanos en la “revolución democrática”, con el nacimiento de un individuo dentro de un territorio y su nacionalidad. En este punto se fundamenta la soberanía moderna y se extiende en la legislación del Estado-nación, el cual se enfoca en la vida de sus ciudadanos.

Debido a lo anterior, los inmigrantes irregulares quedan desprotegidos de todo orden jurídico, que, de acuerdo con Agamben (2018), se presentan como *nuda vida*, personas que permanecen fuera de la protección jurídica y no son reconocidos por la sociedad de una nación. Conforme al análisis anterior, la vida de un irregular no es considerada igual que la de un ciudadano por el estado de derecho, donde es evidente que por su condición migratoria se invalida su humanidad, al quedar desprotegido e inmerso en una circunstancia de clandestinidad.

[Existe] un conjunto de categorías (“extracomunitario”, “clandestino”, “irregular”) que [...] estigmatizan negativamente [al inmigrante] como no ciudadano, como no europeo, como no nativo, etc. Los mecanismos sociales,

políticos y jurídicos que excluyen del reconocimiento de ciudadanía convierten simultáneamente a quien es objeto de esa exclusión en una “no persona”.

Por eso los derechos humanos, basados en el reconocimiento de una supuesta universalidad de la persona, no pasan de ser una declaración de principios, porque de hecho ser persona es una variable de la condición social (Zamora, 2005: 147).

La exclusión o categorización en una “no persona”, de *nuda vida*, no sólo se encuentra en sitios dirigidos a los inmigrantes o en los centros de detención o campos de refugiados, sino en otros espacios de rezago o marginalidad que se constituyen en espacios carentes de orden jurídico. Es decir, este rechazo también es parte de la sociedad, que busca construir la irregularidad del inmigrante (Zamora, 2005).

Zamora (2005) afirma una omisión en el análisis de Agamben en el campo laboral a escala global. En la obra *Homo Sacer* el autor italiano deja fuera el impacto económico que tiene este abandono jurídico y político hacia los inmigrantes irregulares. En este sentido, esta exclusión dentro del campo laboral y del mundo jurídico propicia la sobreexplotación laboral, llamada *flexibilización laboral* en el sistema capitalista.

Como consecuencia, el fenómeno migratorio actual se encuentra condicionado mediante impuestos especiales para ingresar a algunos países, visas, pasaportes especiales, como herramientas de biopoder, que permiten clasificar y separar las movilizaciones humanas. En el aspecto laboral a escala internacional hay una marginalidad y rechazo que va más allá del racismo: se trata de un tema económico. Se llama la *división de los cuerpos* que generan riqueza en cualquier sector de lo económico.

La creciente brecha de desarrollo entre el centro y la periferia provoca que las personas deseen salir de sus lugares de origen, en los que se encuentran bajo condiciones de los distintos tipos de pobreza, y huyen en busca de una mayor calidad de vida y nuevas oportunidades: “(...) hoy el proyecto democrático-capitalista de poner fin, por medio del desarrollo, a la existencia de las clases pobres, no sólo reproduce en su propio seno el pueblo de los excluidos, sino que transforma en nuda vida a todas las poblaciones del Tercer Mundo” (Agamben, 2000: 228).

De lo anterior pueden surgir algunos cuestionamientos respecto a la asimilación del inmigrante y de cómo surge el problema de la alteridad. Como

consecuencia, se construye la idea del inmigrante irregular como un extraño, un ser incapaz de pertenecer a la sociedad, además de quedar desamparado frente al poder soberano. También es indispensable explicar este concepto si se pretende establecer una diferencia entre el pueblo y el individuo que es ajeno.

Para entender esta exclusión, Rancière (1995), en su análisis sobre la post-democracia, muestra cómo surge el contexto de la *integración a los irregulares* por medio de la capacidad de litigio. El autor francés ejemplifica el racismo antiinmigrante europeo que surge en sociedades definidas “sin clases”; sólo se reafirman como “sociedades desiguales”. Rancière argumenta sobre la culpa que la sociedad anfitriona le imputa al inmigrante, en específico al irregular, sobre los problemas sociales y económicos de Europa. Se establece la eliminación de los medios políticos para incluirlos dentro de la sociedad.

“En una tal sociedad, la exclusión no se subjetiva más, no se incluye más”; entonces, el inmigrante “*sans papiers*”, desde su desprotección jurídica y exclusión de la política (su “supresión de litigio”) es asimilado por la comunidad europea como un “problema” inasimilable e indeseado. En palabras de Rancière: “La objetivación post-democrática del ‘problema’ del inmigrante va a la par con la fijación de una alteridad radical, con un objeto de odio absoluto, pre-político” (Rancière, 1995: 38).

La aberración hacia el inmigrante que señala Rancière muestra la forma en la que se ha construido una perspectiva desde la cual la problemática hacia el fenómeno migratorio no es abordada en términos políticos, sino que es tratada como un mal patógeno que pone en riesgo el cuerpo social de su nación.

El inmigrante irregular, como el mal exógeno

La exclusión y las dinámicas para clasificar a un extranjero se tornan más complejas si se representa al Estado-nación como un cuerpo que debe ser protegido ante cualquier enfermedad.

Los sistemas económicos y políticos de todo el mundo pueden encontrar como un factor amenazante para la *salud* de la sociedad la circulación de la inmigración irregular; el inmigrante es considerado como una enfermedad que atenta contra del cuerpo de una población *saludable*. La propuesta de Esposito considera que las migraciones actuales se pueden analizar desde un

sentido “inmunitario” y como una amenaza para la que es necesario proteger el *cuerpo-especie* y a la comunidad del territorio anfitrión.

En el discurso liberal actual, los países desarrollados, también denominados *países centro*, se consideran un espacio cerrado y saludable, pero viven bajo la incertidumbre de un patógeno que los amenaza de manera constante. Se crean instituciones gubernamentales para erradicar la porosidad de las fronteras por las cuales podrían entrar a infectar los *agentes dañinos*. Blengino (2006) afirma que sólo mediante el poder sobre la vida los Estados autorizan la entrada de pequeñas dosis, a manera de vacuna, o bien dosis consideradas no letales para el cuerpo social y reforzar así su *sistema inmunitario*. Estas pequeñas dosis del *virus crean* diferentes mecanismos que permiten identificar el nivel de peligrosidad de estos elementos “patógenos”, ajenos y diferentes al cuerpo de la comunidad.

El poder que se tiene sobre la vida, concentrado en el orden jurídico-institucional para controlar el fenómeno migratorio, parte de dos objetivos: el primero trata de fijar las fronteras en el ámbito nacional, sesgando grupos poblacionales considerados “diferentes y ajenos”, con características específicas de un estereotipo no deseado. El segundo objetivo pretende consolidar un cuerpo poblacional propio, que pertenece a la comunidad, es decir, “propia del territorio”, una población deseable (Blengino, 2006). En contraparte al planteamiento de Esposito –quien consideró el poder de la vida (en donde ésta siempre impone y hace valer su propia normatividad)–, el control migratorio vigente se propone regular el movimiento de las poblaciones y la vida misma, su circulación, dirigiéndola y gobernándola para conformar poblaciones *útiles, dóciles y relativamente homogéneas*, imponiendo dispositivos de control para *inmunizar y curar* a su población, lo cual contradice el liberalismo multicultural que supuestamente vivimos.

De acuerdo con Esposito, en una sociedad como la europea, que parte del “centro” político-económico-cultural hegemónico del mundo occidental, la inmigración irregular no sólo se considera una amenaza para el orden público sino también un creciente riesgo al orden biológico en relación con el país receptor, según el antiguo *modelo de patologización del extranjero con raíces trágicamente profundas en el imaginario europeo del siglo XX* (Esposito, 2005: 24). Es así como el mencionado imaginario se basa en el conservadurismo y es importante para construir (y tratar de erradicar) al sujeto considerado amenaza patógena, denominado “ilegal” en la forma más despectiva y errónea.

Dentro de este sistema es importante identificar lo que se quiere combatir; esta forma del sistema inmunitario desarrolla patrones económicos, regionales, raciales, entre otros, que, en esta lógica inmunitaria, se traduce en la creación de instituciones para detectar de manera rápida y eficaz al individuo que es indeseable para el cuerpo-social. Lo anterior ha sido una tendencia particular de países desarrollados de occidente, bajo el pretexto de que la inmigración es una amenaza a su bienestar nacional.

De la identificación de un inmigrante *no deseable* surge el concepto del *Kathékon*, sugerido por Esposito, y es el principio de defensa contra el mal mediante una categorización preliminar; es una forma de identificar al *otro*, para poder separarlo del cuerpo social. Según Walter Benjamin, el temor de no poder abarcar todo, propio del derecho, propicia que se generen desde el ámbito jurídico los parámetros donde se supone se encuentra el “mal”. En la obra *El intruso*, Jean Luc Nancy habla acerca de la ajenidad, que no debe llegar desde afuera, más que por el hecho de haber surgido anteriormente desde adentro (Nancy, 2006).¹²

Conclusión

En la primera parte de este ensayo se destacan algunas ideas del pensamiento y análisis propuestos por Michel Foucault, como un posible modelo teórico para el estudio de las migraciones. En sus obras este autor tuvo un giro lingüístico que cambió el sentido, pero no la esencia de sus aportaciones sobre la sociedad moderna.

En las últimas décadas las políticas de inmigración de los Estados liberales se han caracterizado por una tendencia restrictiva, denominada por la restricción de derechos y libertades de los inmigrantes, en especial los indocumentados. De esta forma aumentan los mecanismos de control y vigilancia en la sociedad mundial y cuando se trata de migración este crecimiento es notable. Lo anterior se debe a que el fenómeno migratorio es considerado uno de los principales problemas en todo el mundo, lo que resulta contradictorio en plena globalización del siglo XXI.

¹² Un individuo es ajeno al cuerpo de la población, que lo llama extranjero, pero será intruso si su llegada no cesa; entonces se construirá su llegada indeseada, incluso antes de que llegue.

La política contemporánea se justifica para controlar y vigilar las zonas fronterizas mediante el pretexto de la seguridad interna y para referirse a situaciones de emergencia social. Por medio de la difusión de un sentimiento de pánico frente a un hecho presentado como peligroso, se justifica la toma de medidas restrictivas por parte del Estado. Cabe mencionar que el miedo tiene un impacto colectivo, en la paralización y movilización, que a la hora de gestionar dentro de ese panorama representa un control que conlleva a varias formas de poder. Dentro de esta relación el poder no se tiene, se ejerce.

Como menciona Foucault, el biopoder son los individuos que ejercen el control sobre sus propios pensamientos y acciones. En tanto, la biopolítica es el adoctrinamiento de la corporalidad, y si el sujeto pretende emanciparse, tiene que construir como un sujeto de poder, cuestión que parece sencilla, pero que resulta bastante complicada para un irregular.

Por otra parte, es importante mencionar el giro que tiene el discurso del poder, ya que éste cambia en correspondencia con los propios intereses. No conciernen a las necesidades reales de la población, sino que, en este caso de inmigración, en controlar y mantener sesgados a los individuos que no son considerados parte de la sociedad.

El fenómeno migratorio es un factor indispensable para la configuración del orden mundial, donde los inmigrantes irregulares tiene un papel central, no sólo en el aspecto económico, en donde se suele engrandecer los problemas que éstos representan y minimizar los beneficios que aportan. También tienen un papel indispensable frente al poder biopolítico de los Estados y su intercomunicación internacional constituido desde finales de la década de 1980.

Los controles, restricciones, impuestos y visados aumentan y se requieren para cruzar de una frontera a otra, es decir, son elementos que pide un Estado-nación para ingresar a su país. La utopía o romanticismo de sentirse ciudadano de un mundo multicultural lleno de libertades, de redes e interconexiones que ayudan a los no nativos de un territorio, se queda en el discurso. Lo cierto es que el ambiente político, económico, e incluso el cuerpo social, rechaza al que es ajeno a él, aún más si su estatus migratorio no se encuentra en orden y su poder adquisitivo es bajo.

Es la misma sociedad anfitriona la que segrega y promueve la desprotección e infravaloración del irregular, que Agamben llama *nuda vida*. El abandono jurídico por parte del Estado receptor y la falta de compromiso e interés hacia un ser humano hacen evidente la problemática de la sociedad

supuestamente homogénea, frente a la otredad, y lo complejo y contradictorio del paradigma actual.

El otro no es una presencia accidental en mi vida, el otro es una presencia que me constituye, pero me constituye como otro, en calidad de otro. En su condición diferencial inaccesible, el otro es aquel que es como yo, pero es tan radicalmente distinto que su mundo me es inaccesible. La paradoja de la otredad es la paradoja constitutiva del sentido del mundo.

El mundo cobra sentido en la medida en que el otro existe, el otro como semejante y como diferente, como reconocible como un semejante. Pero al mismo tiempo irrecuperable como un ser creado de su propio universo de sentido.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2000), *Homo sacer. Vol. III Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo*, España, Pre-Textos.
- (enero 2004), “No al tatuaje biopolítico”, en *Otra parte, revista de letras y artes*, disponible en <https://www.revistaotraparteimpresa.tk/n%C2%BA-2-oto%C3%B1o-2004/no-al-tatuaje-biopol%C3%ADtico> (consulta: 11 de febrero de 2021).
- (2018), *Homo sacer. Vol. I El poder soberano y la vida nuda*, España, Pre-Textos.
- Barou, Jacques (2001), *Europe, terre d’immigration: flux migratoires et intégration*, Francia, Presses Universitaires de Grenoble.
- Benhabib, Seyla (2005), *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos*, España, Gedisa.
- Blengino, Luis (2006), “Estado gubernamental, biopolítica y migraciones”. Exposición en el marco de Derechos humanos, migración y participación organizada por la Universidad de la Matanza, 22 de noviembre de 2006. Disponible en http://www.ddhmmigraciones.com.ar/eventos/jornada221106/expositores/LUIS_BLENGINO%5B1%5D.pdf (consulta: 26 de enero de 2021).
- Castro, Edgardo (2004), *El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Argentina, Prometeo.

- Dal Lago, Alessandro (1999), *Non-Persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Italia, Feltrinelli.
- Esposito, Roberto (2003), *Communitas. El origen y destino de la comunidad*, Argentina, Amorrortu.
- (2005), *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Argentina, Amorrortu.
- (2007), *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Argentina, Amorrortu.
- Foucault, Michel (1997), *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI.
- (1998), *Genealogía del racismo*, Argentina, Altamira.
- (2001), *El nacimiento de la clínica*, México, Siglo XXI.
- (2002), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI.
- (2007), *Nacimiento de la biopolítica*, Argentina, Fondo de Cultura Económica.
- International Council on Human Rights Policy (ICHRP) (2010), *Migración irregular, tráfico ilícito de migrantes y derechos humanos: hacia la coherencia*, Suiza, International Council on Human Rights Policy.
- Nancy, Jean-Luc (2006), *El intruso*, Argentina, Amorrortu.
- Rancière, Jacques (1995), “Democracia y post-democracia”, *Ideas y Valores*, vol. 98-99, diciembre, pp. 23-40, Colombia, Ediciones Universidad Nacional de Colombia.
- Yuing, Tuillang (2011), “Migraciones y administración de la vida en el mundo global”, *Perspectivas. Individuo y Sociedad*, vol. 10, núm. 1, pp. 6-20. Disponible en <https://www.psicoperspectivas.cl/index.php/psicoperspectivas/article/view/136> (consulta: 30 de marzo de 2021).
- Zamora, José Antonio (2005), “Ciudadanía e inmigración: las fronteras de la democracia”, en Andrés Pedraño y Manuel Hernández (coords.), *La condición inmigrante. Exploraciones desde la región de Murcia*, España, Universidad de Murcia, pp. 141-158. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1409260> (consulta: 11 de febrero de 2021).

Cuerpos en sacrificio

Comunidades triquis desplazadas en la Ciudad de México

Annaliese Hurtado Guzmán

En la vida social, ¿cuántas veces los cuerpos son desposeídos de su voluntad, aquella que engloba un halo de cuestionamiento, de renuencia al sacrificio?, ¿se debería renunciar al sacrificio?, ¿cuándo podemos sacrificar lo que nos es propio?, ¿cuándo se nos dijo que debíamos sacrificarnos?

En este texto se aborda la relación entre el sacrificio y el cuerpo. El sacrificio y su relación con las diferentes expresiones de violencias toman un sentido diverso en las relaciones humanas, condición que será eje de discusión durante los tres apartados y en donde aparece un cuerpo como materialidad que se expone públicamente para generar un común denominador: el control social. Al respecto, el cuerpo sometido por medio de la violencia queda expuesto a los estragos que ésta misma le infringe. Así, la muerte aparece como un medio para un fin y, a lo largo del texto esta condición de la muerte surge, pero plasmada en diferentes formas en la relación social.

El sacrificio, como lo expone Horst Kurnitzky (2019), ha existido desde tiempos arcaicos, en tanto hay ritos de culto a las deidades. Se da para obtener. Entre el sacrificio y el intercambio existen diversas relaciones, lo importante es mirar qué tipo de intercambio surge, cómo se produce y cuáles son sus implicaciones, tanto sociales como económicas y políticas. En el ritual se genera una serie de prescripciones que tienen un fin instituyente y de cohesión social. Se generan ceremonias para dar paso al sacrificio; en su imaginario tendrá un objetivo del bien común, por lo que la muerte no se cuestiona.

En los rituales del culto al sacrificio, la relación de la sociedad con la naturaleza se presenta como una relación mediada por la sociedad. La ceremonia, el altar, el sacrificio, los dones y los contradones para apaciguar, o evocar a los espíritus malignos o a los dioses, y para pedirles o forzarlos a dar beneficios, articulan las leyes del sacrificio y las normas morales bajo las cuales los seres humanos

se reúnen en comunidad. Igualmente, todos los cultos de sacrificio sirven para superar el miedo a la indómita naturaleza que aun domesticada, oprimida y en parte destruida por el mismo culto, sigue generando miedo a su resurgimiento y venganza (Kurnitzky, 2019: 13).

Es aquí en donde el tema del cuerpo toma relevancia: ¿cómo se significa el cuerpo dentro de estas religiones o en otros escenarios de violencia? Aparece un cuerpo dual, donde el misticismo ocupa las creencias y las prácticas sociales, logrando una legitimación por medio no sólo de la intención del sacrificio como un bien común, sino desde una cosmovisión de un alma que vive a pesar de la muerte del cuerpo material. Este dualismo está presente desde Platón, en el que se habla de un alma trascendental, continúa en el modernismo, pero con otras concepciones. Por ejemplo, desde Descartes, con su *cogito ergo sum*, se realiza una escisión entre cuerpo-mente, incluyendo la esfera del pensamiento dentro de lo que se caracteriza como *alma*. Sin embargo, en el tema de las pasiones y del acto social, esta escisión tendrá que ser discutida, ya que tal separación no opera en estricto sentido, sino que se integran para dar una amalgama compleja que desemboca muchas veces en el conflicto. Lo que no se puede negar es que el cuerpo como *res extensa* sufre las afectaciones que recaen sobre él cuando las relaciones de dominación están mediando, sufre los efectos de la violencia y algunas de sus manifestaciones son visibles y avasallantes. Así, el sacrificio puede venir como un *don*¹ desde un *darse* para un bienestar común ante un escenario desventurado y poco accesible para la vida digna; puede ser un cuerpo sacrificado para un fin con intenciones de dominación, en donde la vida está en riesgo, o puede ser un hecho en el que ambas condiciones se cumplen mutuamente.

Por tanto, en este capítulo se abordan los desarrollos teóricos sobre la violencia, el sacrificio y el don desde las perspectivas filosófica, antropológica,

¹ Marcel Mauss (2009), en su texto “Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas”, expone en un apartado cómo en el sistema de intercambios entre los kakadus, en Australia, se generan mecanismos por medio de rituales y de un sentido del intercambio para evitar la venganza cuando alguien da muerte a un integrante de su tribu. Tal condición del *don*, en términos tanto de “regalo” como de una condición de “intercambio”, genera una regulación y un contrato en las relaciones sociales, lo que me interesa destacar en este texto.

psicosocial y, también, desde algunos desarrollos del psicoanálisis. Asimismo, se articula a la complejidad del fenómeno del desplazamiento forzado de la comunidad triqui de Oaxaca, México. Así:

Por su pertenencia étnica los grupos indígenas son más vulnerables en situación de desplazamiento. Temas como las tierras, el derecho indígena y los recursos son fundamentales en el análisis, dado que los y las indígenas desplazados poseen tierras, pues en su mayoría son pequeños propietarios. Lo anterior se debe de analizar de manera profunda, ya que en el caso de los y las desplazados(as) en los Altos de Chiapas agentes paramilitares y caciques locales se insertaban entre quienes generaban violencia para, de esa manera, apoderarse de las tierras y los recursos pertenecientes a los y las desplazados(as), situación que parece repetirse en la zona triqui de Oaxaca, donde a través del control de la tenencia de la tierra se ha generado despojo y desplazamiento. Se debe dejar en claro que una comunidad no se entiende fuera de su territorio, dado que la tierra es un elemento de identidad, así como su tenencia y las condiciones jurídicas que de ello se desprenden (Mercado, 2016: 186).

A manera de contexto, el pueblo triqui, desde hace más de cuatro décadas, ha vivido disputas en su región por el dominio del territorio y de sus habitantes; el control del Partido Revolucionario Institucional (PRI) en la zona generó nuevas formas de violencia y alianzas entre organizaciones triquis configuradas o se atendió a la generación de nuevas organizaciones creadas con la incidencia del partido político: Movimiento Unificador de Lucha Triqui (MULT), Movimiento Unificador de Lucha Triqui Independiente (MULTI), Unión de Bienestar Social para la Región Triqui (Ubisort), así como grupos de caciques y el ingreso entre sus filas de paramilitares.

Al respecto, se retomarán datos empíricos mediante entrevistas semiestructuradas a mujeres desplazadas de Tierra Blanca Copala, así como las entrevistas con mujeres y hombres triqui de San Juan Copala (aproximadamente 60 familias), quienes, derivado de tales violencias, han estado viviendo en la Ciudad de México alrededor de ocho años y con quienes he tenido contacto durante los últimos dos años; si bien sus configuraciones socioculturales en los medios rurales y urbanos han sido distintas, el impacto de las violencias por luchas armadas en su región es un común denominador.

En la primera parte se problematiza en torno al sacrificio dentro de los rituales religiosos en dos escenarios, uno occidental y otro que atiende a

prácticas precolombinas en las regiones mesoamericanas, siendo el punto de contacto el tema del sacrificio y su emergencia dentro de un escenario religioso, por lo que se retoma *el don y las violencias* dentro de tales rituales, que dan cabida a otras formas de sacrificio en otras temporalidades y se expone cómo la violencia adquiere legitimidad tanto por medio de los rituales sacrificiales, como en los resquicios de la vida cotidiana con diferentes expresiones. Así, retomando la polisemia existente en el sacrificio en su sentido semántico, me permitiré dar cuenta de aquellas formas sociales que se encuentran vinculadas al sacrificio ligado al don y se cuelan en la vida cotidiana en tiempos actuales, en tanto la religión católica sigue siendo parte importante de la vida de sectores de la sociedad mexicana, y las violencias una condición inserta en la misma. Posteriormente, se retoman las discusiones sobre la violencia y las lógicas del dinero, se evidenciará el caso del pueblo triqui dentro de su experiencia de desplazamiento forzado interno, siendo los cuerpos sacrificados el sentido por el que se tratarán tales apartados.

El sacrificio y el ritual: la donación

El cuerpo, eje por el cual se discute en este texto alrededor del sacrificio ligado a la violencia y al dinero, será tratado en dos acepciones: una vinculada con la religión, en donde aparece un cuerpo dual, y otra sin el elemento místico, pero unido a procesos sociales como la relación deseo-prohibición, así como la dimensión sobre el cuidado del otro.

El sacrificio se relaciona principalmente con una práctica social religiosa que se encuentra en diversas culturas y tiene una función social importante, ya que permite regular las relaciones sociales y promueve la cohesión social. Así, tales prácticas tendrán sus transformaciones derivado de los cambios a través del tiempo. Sin embargo, el sacrificio en su sentido semántico guarda una polisemia de significados. La palabra *sacrificio* proviene del latín “*sacrum*” y “*facere*”. Es decir, “hacer sagradas las cosas”, honrarlas, entregarlas.

De acuerdo con la Real Academia Española, sacrificio es:

1. Ofrenda a una deidad en señal de homenaje o expiación; 2. Acto del sacerdote al ofrecer en la misa el cuerpo de Cristo bajo las especies de pan y vino en su Eterno Padre; 3. Matanza de animales, especialmente para consumo; 4. Matanza de personas, especialmente en una guerra o por una determina-

da causa; 5. Peligro o trabajo graves que se somete a una persona; 6. Acción a que alguien se sujeta con gran repugnancia por consideraciones que a ello le mueven; 7. Acto de abnegación inspirado por la vehemencia del amor.

Comenzaré esta discusión sobre el sacrificio primero haciendo una unión con el ritual religioso. Al respecto, existe una paradoja importante en el sacrificio, en tanto es una expresión de la violencia que encuentra una legitimación en el significado asignado a tal acto: un sentido de bien común. Por tanto, esta dimensión del “bien común” se problematizará desde el *don* maussiano, en donde el “regalo” se juega dentro de los diversos intercambios en las relaciones sociales y económicas.

Desde el ritual, una tesisura la encontramos al ingreso de la modernidad, los cánones del cristianismo daban cabida al sacrificio. Y aunque existe una dimensión ética en algunos preceptos, para efecto de la discusión sobre el sacrificio he de referir algunos elementos relacionados con tal problemática. Así, desde el cristianismo, el sacrificio de Jesús, desde una condición simbólica, daba a la humanidad su muerte para una vida eterna; el sufrimiento vivido daba paso a una salvación de la humanidad, por lo que sufrimiento y sacrificio están ligados. Se justifica el primero dentro de la institución cristiana como un sacrificio para obtener un beneficio mayor: el cielo. Así, frases de sentido común como “es tu cruz”, aparecen como resignación ante los sufrimientos surgidos dentro de las relaciones sociales.

Al respecto, en la relación sobre el don y el sacrificio, Roberto Espósito establece:

Esta inflexión donativa de la “participación” devuelve a la *koinomía* cristiana todo el dramatismo expropiativo del antiguo *munus*: no se participa de la gloria del Resucitado, sino del sufrimiento y la sangre de la Cruz (1ª Cor., 10, 16; Fil., 3, 10). Se pierde cualquier posibilidad de apropiación “tomar parte” significa todo menos “tomar”, por el contrario, es perder algo, reducirse, compartir la suerte del siervo, no la del señor (Fil., 3, 10-11). Su muerte. El don de la vida, ofrecido en el arquetipo comunitario de la Cena (Espósito, 2003: 37).

No se puede negar que, en ese sentido, en las diversas sociedades y en la vida cotidiana, el sacrificio se presenta bajo esta acepción de manera constante, en donde la religión brinda una anestesia para tales sufrimientos. La

violencia se justifica desde tales creencias, ya que se sacrifica en la violencia, pero el sufrimiento se tolera sostenido con la idea de un bien que es futuro y sólo llegará en la muerte.

De acuerdo con lo discutido, estas formas de sacrificio también se relacionan con la purificación de las almas, este tipo de sacrificio es del orden de la religión y de los rituales. Existe una necesidad de creer que el acto de sacrificio traerá mayores bondades y que la instancia divina proveerá de todo lo necesario para la vida.

En las sociedades precolombinas daban al sacrificio ese elemento del bien común; se atendía a una legitimación del asesinato, dado que el cuerpo de la víctima se otorgaba a una entidad mística. Margarita Vargas, en su estudio sobre mujeres tlatelolcas en la Ciudad de México durante el siglo XVI y su relación con el trabajo, expresa: “el vínculo entre religión y el oficio de los pochtecas² era intrínseco. Las actividades de los pochtecas estaban marcadas por rituales religiosos” (2020: 92).

La celebración más importante de los mercaderes era el *panquetzaliztli*. En ella participaban los mercaderes principales, hombres y mujeres. La festividad duraba tres días e incluía vistosos y múltiples rituales, como danza, banquetes, regalos y peregrinaciones. La conmemoración culminaba con el sacrificio de esclavos proporcionados por los mercaderes conocidos como bañadores de esclavos. Este oficio era ejercido por mujeres y, por tanto, ellas jugaban un papel esencial en la ceremonia (Vargas, 2020: 92-93).

El sacrificio se liga al elemento de lo sagrado desde el ritual. “Sacro, sagrado, del *sacer*, *sacra sacrum*, cosa sagrada, consagrada, dedicada a los dioses. *Santus* es lo sagrado, en cuanto la cosa se halla por esta sola cualidad bajo protección, la sanción (*sancitus*), de los dioses y al abrigo de toda profanación” (Roca, 2013: 403). Así, en diferentes religiones el cuerpo místico es un elemento que permite legitimar tal violencia. El dar muerte a alguien y lo sagrado se unen bajo el referente de un sacrificio, sostenido desde lo colectivo. Se validan tales prácticas en lo público. En este tipo de muerte el alma es la que trasciende y obtiene mayores dádivas al dotarse de lo sagrado.

² Mercaderes.

En las sociedades mesoamericanas el sacrificio era un ritual común, ya que se veía como una especie de tributo a través del cual el ser humano trataba de expiar sus ofensas a la divinidad, de expresar su agradecimiento por algún bien recibido o de pedir protección, ya fuera de manera individual (cuando alguien estaba muy enfermo) o colectiva (cuando ocurría alguna catástrofe, como inundaciones o sequías). Es la transformación drástica de la ofrenda por medio de la violencia. El sacrificio constituye un ofrecimiento a los dioses en el cual la esencia invisible de la ofrenda (de objetos vegetales, animales u hombres) transita, al igual que el alma de un hombre muerto, de este mundo al otro (Aguirre, 2004: 85).

Este intercambio entre el recibir y otorgar en el sacrificio da cuenta de una complementariedad. No se pide abiertamente sin tener que dar. Y ese *dar-se* implica un sacrificio, la víctima se reviste de lo sacro para equipararse al “regalo” que se otorga a los dioses, aunque la muerte en tales prácticas lleva el sello de la violencia. Existen diversos elementos del cuerpo que son dignos de ofrecer, así la sangre para las culturas mesoamericanas sería un elemento simbólico sagrado y de contacto con lo divino. De acuerdo con Alejandra Aguirre, citando a López Austin (1996), la penitencia corporal era un medio para fortalecer moral y físicamente a un individuo, principalmente en los primeros años de juventud. Esto representaba un autosacrificio sin que hubiese necesariamente un sacrificio por muerte.

Martha Ilia Nájera distingue seis tipos de rituales de sacrificio: el sacrificio de *oblación*, la ofrenda cuya función es propiciar a los dioses; el sacrificio de *expiación*, en el que se intenta restablecer la alianza rota con lo sagrado y congraciarse con la deidad a través de la sangre derramada del culpable (ya sea un individuo o una colectividad); el sacrificio de la *divinidad creadora* en el que se reactualiza el mito de los tiempos primigenios, inmolando a un ser vivo que encarna a la deidad en su actuación durante un tiempo y un espacio sagrados; el sacrificio de *construcción*, llevado a cabo en el momento de erigir un edificio, inmolando también a un ser vivo; el sacrificio de *exequias*, cuando un hombre muere y entierran con él a algún ser vivo para que le sirva y haga compañía en la otra vida, ya que se considera que el muerto ha penetrado en el mundo de lo sagrado y adquiere más poder que el vivo, y el *autosacrificio* (Aguirre, 2004: 86).

Por tanto, en el ritual de sacrificio existe una finalidad de intercambio, ya que se sacrificaba un cuerpo a cambio de un beneficio que sería otorgado por una instancia divina. En la diversidad de expresiones del sacrificio también se atiende a una estratificación social, y las prácticas sociales en donde el autosacrificio tenía un propósito de mejorar una condición, ya sea personal y/o colectiva. Para Marcel Mauss:

Pocos ritos hay más profundamente públicos que el sacrificio. Cuando la que sacrifica ella no es la sociedad misma, está representada para tal efecto por sus sacerdotes y a menudo por una concurrida asistencia, que no permanece pasiva. Incluso cuando el sacrificio es realizado por un individuo y para sí mismo, la sociedad siempre está presente, al menos en espíritu, pues es de la sociedad que el individuo se separa, para regresar luego a ella; también es la sociedad la que determinó la víctima, dio los medios para consagrarla, designó, eligió y convocó a los dioses. En el terreno del sacrificio, la sociedad envuelve al fiel con su asistencia moral; es ella la que le otorga su fe, la confianza que lo anima en el valor de sus actos. Si se cree en el sacrificio, si es eficaz, es porque es un acto social (Hubert y Mauss, 2010: 49).

Tal condición de sacrificio instaurado en los grupos humanos en la época actual, ¿qué finalidad tendría?, ¿qué rituales desplegaría? Hablar de lo público en el sacrificio nos remite al por qué se valida el sacrificio socialmente, siendo la muerte su expresión. Si retomamos la paradoja en sentido de la ambigüedad que esconde el sacrificio, podemos argumentar que el sacrificio ligado al *don* manifiesta una dimensión que da cuenta de un aparente cuidado del otro. Una dimensión que se esconde entre las relaciones mediadas por la violencia y que recoge aquellos pedazos opacos recomponiendo sus fisuras con actos intermitentes. Lo cual puede ser un riesgo para quienes cometan asesinato y su acto se legitime con un discurso del bien común. Sin embargo, tales acciones del cuidado del otro pueden cumplir su función en escenarios en donde se responde para evitar el sacrificio.

Por lo que dentro del escenario *del sacrificar* emergen otros sacrificios que de igual forma no se eligen a voluntad, y que aparecen en contextos de sobrevivencia, como en el caso del desplazamiento de la comunidad triqui de San Juan Copala (se discutirá en un apartado posterior): dar la vida por alguien en diversos sentidos, dejar las propias tierras donde se habita y con ello las pertenencias, las personas conocidas, una forma de vida, el trabajo,

etcétera. Sacrificar-se para llegar a resguardar lo apreciado al ser cuerpos sacrificados.

En tal sentido, lo que da paso al sacrificio es un problema surgido de la relación social, que se corresponde con el *cuidado por un otro*, pero ese problema puede o no tener resolución. Así, por ejemplo, se puede hablar de necesidades de protección ante diversas amenazas. De cualquier forma, lo que permite que ese problema genere una afectación es que se encuentra dentro del mismo sistema de relaciones sociales y, por ende, del mismo conflicto. Se puede sacrificar desde una instancia que en su lugar social tenga un poder de autoridad y decida sobre los destinos de otros. La víctima puede ser elegida por esa instancia dotada de autoridad para decidir a quién sacrificar.

El sacrificio en la época moderna en apariencia toma otros tintes por medio de sustitutos y, con la idea del predominio de la razón, las prácticas místicas en torno al sacrificio son transformadas por elementos de tipo simbólico; sin embargo, si retomamos la idea del intercambio inmersa en el sacrificio, se puede trasladar tal acto a diferentes hechos sociales, por ejemplo, a las que son objetivo de este texto referente al dinero y la violencia. ¿Es posible que sin sacrificio pueda desarrollarse la vida social? Hay que ceder una parte de sí a la comunidad, como lo expone Roberto Esposito cuando habla de la comunidad y la donación. Se sacrifica aquello que permite la coexistencia. Aquí entra otro elemento que es el respeto. Se puede llegar a respetar a otro por medio del no cumplimiento de los deseos cuando llevan a la destrucción de otro y de sí mismo y, por ello, surge el sacrificio; o, en su otro sentido, el sacrificio no como una institución, el sacrificio como un donarse, y aunque se trata de un asunto en donde el amor y la compasión también prevalecen, en los escenarios de violencia pueden reflexionarse diversos comportamientos.

Esta condición de la prohibición y de la represión de los deseos da cuenta de un sacrificio. Quiero referir lo que Sigmund Freud discute en su texto *Tótem y tabú* sobre la *conciencia moral*:

Conciencia moral es la percepción interior de que desestimamos determinadas mociones de deseo existentes en nosotros; ahora bien, el acento recae sobre el hecho de que esa desestimación no necesita invocar ninguna otra cosa, pues está cierta [*gewiss*] de sí misma. Esto se vuelve todavía más nítido en el caso de la conciencia de culpa, la percepción del juicio adverso [*Verurteilung*] interior sobre aquellos actos mediante los cuales hemos consumado determinadas

mociones de deseo. Aquí parece superfino aducir un fundamento; quien tenga conciencia moral no puede menos que registrar dentro de sí la justificación de ese juicio adverso y la reprobación de la acción consumada (Freud, 1991: 73).

Esta introyección de la norma social es también del ámbito de la cultura; existen prohibiciones diversas, algunas de ellas podrían ser innecesarias, pero existen normas que permiten el mantenimiento de la vida y la convivencia entre seres humanos. Así, cuando Freud habla del totemismo, expone una dimensión de una sustitución a la muerte en el sacrificio, dando cuenta de un elemento de reciprocidad, al igual que de una cierta organización social alrededor del totemismo que, sin embargo, en la prohibición se encontraría otra dimensión del sacrificio, pero ligado a la suspensión de los deseos, aquellos reprobados por un grupo social:

El aspecto social del totemismo se plasma sobre todo en un mandamiento de rigurosa observancia y en una enorme restricción. Los miembros de un clan totémico son hermanos y hermanas, están obligados a ayudarse y protegerse mutuamente; en caso de que un extraño dé muerte a un miembro del clan, el hecho de sangre recae sobre el linaje íntegro del asesino, y el clan del muerto se siente solidarizado en el reclamo de expiación de la sangre derramada. Los lazos totémicos son más fuertes que los familiares tal como nosotros los entendemos; y no coinciden con éstos, ya que por regla general la transmisión del tótem se produce por herencia materna y originariamente la herencia paterna acaso ni siquiera regía (Freud, 1991: 108).

En la vida cotidiana se instauran diversos mecanismos para que el sacrificio surja, por creencias de un cambio que llenan de esperanza a quienes lo realizan. Las emociones que se desprenden en el sacrificio son diversas; cuando se sacrifica se atiende a pérdidas. Se sacrifica y se sacrifican. El acto voluntario del sacrificio puede cuestionarse, ya que siempre se genera dentro de un conflicto social mayor. Sacrificamos algo día a día. Se sacrifica en la relación social algo de sí para que haya convivencia entre humanos como seres sociales.

Dentro del sistema de relaciones sociales, y dado que no todos los integrantes están dispuestos a dirimir los conflictos, existirán seres cargados de egoísmo que sólo mirarán su propio interés, el no sacrificio de una parte de sí para donarse en desentramar los conflictos establecidos. Pero no sabemos con precisión cuáles son las razones de la reacción egoísta: puede ser que no

puedan donarse porque consideran que no es necesario hacerlo o porque en sus marcos de referencia no existe tal condición; podría pensarse que el sacrificio no sería necesario para dignificarse y mirar con claridad todo aquello que da paso al sacrificio, de tal forma que cuestionar todo lo que acontece también pone al sujeto en una condición de sacrificio. Sin embargo, la interconexión social hace que los efectos del conflicto social que da paso al sacrificio impacten a todos los integrantes en diversas formas. El sacrificio implica quitar barreras, contactarse con algo fuera de sí y que al mismo tiempo es parte de sí. Esto aplica cuando los sacrificios se dan en el ámbito del don y no de la violencia. El don y la violencia, ¿cómo sería esa relación?

En este sentido, es de suma importancia la experiencia del pueblo triqui, que ha experimentado diversos procesos de violencias. Dado que tales condiciones son sumamente complejas, se abordarán en el siguiente apartado varios elementos que están relacionados con dicho desplazamiento forzado y con ello al sacrificio.

El sacrificio: entre intercambios económicos y de desplazamiento interno forzado

Fue de lo peor, la verdad, sentir y escuchar y ver a nuestras compañeras en ese momento así, fue un momento de, qué se podría decir, como si fuera el último día de tu vida, fue horrible, en este caso salimos a exigir justicia, un retorno seguro para nuestro pueblo, por eso estamos aquí con nuestro presidente, no estamos en contra del presidente, al contrario, la verdad tenemos esperanza que nos ayude con la Guardia Nacional, que ponga su base ahí en el pueblo Tierra Blanca para que haya un retorno seguro para todos nuestros compañeros y nuestros niños, la verdad aquí los culpables ha sido la organización MULT que ha llegado atacar a nuestro pueblo, son cosas políticas y económicas, se diría, porque todo empezó por los ramos del pueblo, que no se recibía en el pueblo, es donde empezó todo, pero también el culpable sería el presidente del municipio de Santiago Juxtlahuaca porque no tenía derecho de quitar esos ramos a las personas (Ramos 28 y 33 apoyos para el pueblo para realizar obras). Es de Morena, pero aquí nuestro presidente de México es un buen presidente, esas personas sólo están aprovechando a ese partido. La MULT es una organización está aliado con Morena, hicieron eso al pueblo junto con el presidente de Juxtlahuaca, sintieron que eran intocables, quisieron hacer eso con las personas, matarlas, hicieron con los niños, hasta de un menor de un año y medio, eso es algo inhumano de parte de ellos, sólo queremos que se haga justicia (Beti, Ana

y Bertha, voceras triqui del pueblo de Tierra Blanca, Cópala, entrevista realizada el 7 de marzo de 2021).

En el escenario del pueblo triqui el sacrificio se expone en dos vertientes que se han de relacionar para generar violencias diversas: una es la vertiente económica, en donde las lógicas del capitalismo inciden e impactan en la zona triqui generando mayores condiciones de pobreza y menores condiciones de accesibilidad para desarrollar sus actividades y trabajo, así como una mayor dificultad para la venta de sus productos; la otra es la condición política que, mediante grupos constituidos por triquis y otras personas venidas de otras organizaciones como partidos políticos, se disputan los lugares de poder y el dinero.

El sacrificio permite mirar que, en este espacio de violencia, el pueblo triqui es sacrificado por una instancia que decide arrebatar esas vidas por un interés de dominio; así también en tales escenarios en donde el vínculo social es fuerte, los seres humanos pueden donarse, donar su vida para salvaguardar otras más. Ese miedo que se instala en el cuerpo, un cuerpo de naturaleza y que transforma en la relación social, en donde las emociones se manifiestan con intensidad, provocan reacciones diversas ante tales hechos de muerte. Ese cuerpo, que siente y piensa, se entristece ante la pérdida que sucede al asesinato, porque los vínculos humanos no escapan a emociones tan sublimes como el amor, y que, ante la pérdida de aquellas personas significativas, ante un acto tan atroz, deviene una serie de sensaciones como la depresión o, en casos de un escenario traumático, el cuerpo manifiesta estrés postraumático.

Natalia de Marinis, en sus estudios sobre desplazamiento forzado en pueblos triqui en 2008, registra los testimonios de las mujeres triqui que aún se mantienen viviendo en los pueblos cercanos a San Juan Copala; ante la pérdida de sus seres queridos debido a los asesinatos por parte de grupos paramilitares, ante el despojo de sus casas, sus espacios íntimos vinculados, claro está, con los objetos preciados, provoca una tristeza parcialmente descriptible, pero difícil de evocar o transmitir, porque sus registros exponen una parte de sí mismas en un plano subjetivo.

El relato de Teresa es representativo de una de las cuestiones que las mujeres compartían más: el hecho de tocar los objetos de otros, quienes habían dejado esa casa en algún momento porque habían emigrado o se habían desplazado, era

una carga muy pesada que les producía un estado de profunda tristeza. Cada olla, cada plato, cada petate que usaban para dormir, la ropa que les llegaba de la ayuda humanitaria, nada les pertenecía. “Nada es de uno”, “no se siente bien”, “quiero estar en mi casa, aquí no se está bien”, planteó Ana, una de las nietas de Teresa. Éstas eran algunas de sus expresiones de la tristeza que les causaba estar en ese entorno, que no era el propio. La abuela Teresa me dijo que cuando le dieron ropa que no era de ella, lloró y pensó mucho en la virgencita. La tristeza se asociaba al susto experimentado durante el despojo, que no sólo suscitaba un malestar emocional compartido, sino también enfermedades, síntomas que se observaban principalmente en los niños y que sus madres adjudicaban al padecimiento del susto y a la imposibilidad de sanar estando lejos de su pueblo (De Marinis, 2017: 108).

En tal condición, el sacrificio, sin su elemento sagrado, lo consume el vacío. En la violencia se arrebató lo sagrado, aún en donde lo sagrado también sea partícipe de tales violencias; sin embargo, lo místico llena el vacío en tanto sagrado. Un vacío que en el asesinato no se puede llenar, más cuando la injusticia es lo que prevalece. El vacío, en tal sentido, se busca llenar de justicia.

Retomando tales elementos, en el desplazamiento forzado no existe la condición del elemento sagrado, pero sí un sacrificio de “víctimas”, quienes fueron sacrificadas para dar un mensaje de fuerza y de poder de quien genera tales actos de violencia. Lo sagrado se desdibuja y sólo queda el horror del acto: el asesinato. Se asesina a las personas que no se alinean a los dictados de esa instancia de poder que ordena, mediante la coerción, la donación de sus tierras, donación de lo propio, del territorio, y todo lo que se relaciona con las identidades comunitarias de un pueblo indígena. El sacrificio de unos sirve no para un bien común, sino como una advertencia, sirve para instaurar el miedo y con ello mayor control social. Al respecto, René Girard afirma:

En numerosos rituales, el sacrificio se presenta de dos maneras opuestas, a veces como una “cosa muy santa” de las que no es posible abstenerse sin grave negligencia, y otras, al contrario, como una especie de crimen que no puede cometerse sin exponerse a los peligros no menos graves. Para explicar este doble aspecto, legítimo e ilegítimo, público y casi furtivo, del sacrificio ritual, Hubert y Mauss en su *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, invocan el carácter sagrado de la víctima. Es criminal matar a la víctima porque es sagrada... pero la víctima no sería sagrada si no se le matara. Hay en ello un círculo que recibirá

al cabo de cierto tiempo, y sigue conservando en nuestros días, el sonoro nombre de *ambivalencia* (Girard, 2005: 9).

El sacrificio en el contexto de un desplazamiento forzado lleva a un camino diferenciado al tema del misticismo, en el sentido de la relación entre lo profano y lo sagrado. Su ocurrencia en la actualidad permite el cuestionamiento de su legitimación social. En tal sentido, el sacrificio se aborda en este apartado en un contexto en donde habría que pensar hasta dónde se mantiene una configuración ritual, pública y aceptada socialmente.

El sacrificio ligado al desplazamiento forzado y al asesinato atiende a la descomposición social. Cuando el dinero se torna intermediario entre la vida y la muerte es porque se ha puesto un valor a la vida; ese valor representa dinero cuando llega la muerte. Eso pasa en la región triqui de San Juan Copala. De acuerdo con las entrevistas, las disputas se dieron inicialmente por los Ramos (presupuestos gubernamentales), asimismo, desde los estudios previos que otras investigadoras han realizado acerca de tales disputas en la región, se atiende al interés por quedarse con las tierras y el dominio de tales territorios, esto por grupos ya constituidos con tinte político.

Desde los años setenta existe un conflicto político violento, por la amenaza que representó para la hegemonía del Partido Revolucionario Institucional en la región el surgimiento de movimientos indígenas independientes. En 1994, el gobernante Partido Revolucionario Institucional fundó la Unión de Bienestar Social para la Región Triqui (Ubisort); desde entonces, las relaciones políticas se han caracterizado por el faccionalismo político y por confrontaciones permanentes entre las organizaciones políticas, muchas de ellas armadas (París, 2011: 7).

Al respecto, la violencia política ha sido mayormente la causante del desplazamiento forzado:

Desde la década de 1970, esta región cafetalera ha vivido impactos muy profundos por una diversidad de dominios económicos y estatales. La construcción de carreteras, instituciones estatales y una sede del PRI configuró una cimentación tardía del Estado en el momento en que el PRI perdía hegemonía en el control de comunidades indígenas y campesinas, y se volcaba en una respuesta cada vez más represiva hacia los movimientos disidentes. El Movimiento de

Unificación y Lucha Triqui (MULT), gestado en el contexto de movilizaciones campesinas de izquierda y opuesto a las políticas partidarias en la región, vivió una represión muy fuerte a sus filas durante las décadas de 1980 y 1990. El asesinato de más de mil hombres, el desplazamiento de cerca de 35% de su población, las aprehensiones arbitrarias y la huida por amenazas de muchos de sus líderes, provocó que esta organización virara sus propuestas iniciales hacia las políticas partidarias. Se conformó como Partido de Unidad Popular en 2003 (De Marinis, 2017: 102-103).

Ciertamente, aquí lo que podría ser un movimiento de autonomía se instituye ante las diversas tensiones y ejercicios de poder. Tales movimientos dan a la organización otro lugar dentro de la estructura política.

En enero de 2007, San Juan Copala, centro ceremonial, religioso y político de la región triqui “baja” del estado de Oaxaca, fue declarado Municipio Autónomo. Reivindicando la figura municipal que les había sido sustraída en 1948, 10 numerosas comunidades comenzaron un nuevo proyecto que redefinió el mapa político en un contexto de conflicto armado de más de 40 años (De Marinnis, 2016: 74).

En tales escenarios las tierras se valúan en dinero, no sólo permiten mayor control en la zona para su poseedor, sino que también son generadoras de productos que se venden en el mercado nacional e internacional, por lo que son ricas por su capacidad para producir aquello que después se tornará mercancía. El territorio y los cuerpos de hombres y mujeres triqui que lo habitan se intercambian por dinero, los triquis son despojados no sólo de sus territorios y de su tranquilidad, sino, en algunos casos, también de sus vidas. Sin embargo, entre el pueblo triqui y el sujeto que ejerce la violencia no existe un contrato social, ni un pacto para dirimir tales acciones porque simplemente se le niega esa posibilidad a quien se asesina. ¿Aquí cómo se entiende el intercambio? Es definitivamente un acto de desposesión, de intrusión al cuerpo y a la vida.

Por ello, cuando hay una relación mediada por el dinero, y acaece la muerte dentro de esa relación, el sacrificio sigue apareciendo, pero en el centro no existe una creencia mística y de un bien común, sino un interés privado. Lo público en el sacrificio se incrusta solamente dentro de una intencionalidad de control. El dinero, sin embargo, acapara el beneficio que de manera

egoísta sólo recae en quien lo genera. Así, el dinero ligado a la muerte mueve al ser humano a la obtención de éste por medio del asesinato.

En este sentido, retomando a Giorgio Agamben (2006: 96), el *homo sacer* “puede recibir la muerte de manos de cualquiera sin que esto le suponga a su autor la mácula del sacrilegio”. Al respecto, mediante una hegemonía gobernante, se ha decidido sobre las formas de vida, sobre los cuerpos en la *nuda vida*, sobre quién debe vivir y quién debe morir dentro de una “democracia” constituida en un orden político; el pueblo triqui, en tal sentido, es sacrificado para la obtención de un dominio, de mayor dinero y un lugar de poder.

Este elemento del dinero da paso al sacrificio, cuando se liga con una intención de dominio del otro.

Lo que define la condición del *homo sacer* no es, pues, tanto la pretendida ambivalencia originaria de la sacralidad que es inherente, como más bien el carácter particular de la doble exclusión en que se encuentra apresado y de la violencia a que se halla expuesto. Esta violencia —el que cualquiera quiera quitarle la vida impunemente— no es clasificable ni como sacrificio ni como homicidio, ni como ejecución de una condena ni como sacrilegio. Sustrayéndose a las formas sancionadas por el derecho humano y por el divino, tal violencia abre una esfera del actuar humano que no es la del *sacrum facere* ni la de la acción profana, y que es la que aquí tratamos de llegar a comprender (Agamben, 2006: 108).

La democracia se desdibuja entre los nuevos mecanismos de dominación, y la política ya no opera *entre* los seres humanos, sino a partir de sujetos con un lugar estratégico para ejercer control, justificando las acciones sobre un otro aniquilado (sacrificado); así entonces, en la biopolítica se legitiman acciones de violencia.

Al hablar de desplazamiento forzado interno, en el informe de 2016 de la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH), se retoma la definición de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en torno a los *Principios rectores de los desplazamientos internos*, documento realizado en 1998:

[Los desplazados son] las personas o grupos de personas que se han visto forzadas u obligadas a escapar o huir de su hogar o de su lugar de residencia habitual, en particular como resultado o para evitar los efectos de un conflicto armado, de situaciones de violencia generalizada, de violaciones de los derechos huma-

nos o de catástrofes naturales o provocadas por el ser humano, y que no han cruzado una frontera estatal internacionalmente reconocida (CNDH, 2016: 8).

En los caminos transitados se va sacrificando la integridad, pues lo que se cierne sobre ellos y ellas es del orden de la mutilación sobre lo que se tiene y se es, pero también se incorporan nuevas experiencias, la subjetividad se llena de tales actos. El sacrificio en diversos momentos cuando no tiene un elemento de muerte material sí lo tiene de manera subjetiva: una muerte de algo que se deja tras el sacrificio.

Las consecuencias del desplazamiento forzado llevan a las comunidades indígenas a contactar con las nuevas territorialidades y es donde el dinero movido dentro de un ámbito global de capitales genera otros tipos de sacrificio, aquellos ligados al trabajo, en donde se sacrifica parte de lo que son. Las prácticas artesanales no encuentran cabida en los términos que marca el mercado en medios urbanos. Aquí el sacrificio sigue operando, pero con otros rostros. Al respecto, acerca de las migraciones y desplazamientos, actualmente “predominan los movimientos individuales o familiares sobre los masivos y, sus causas, siempre económicas y políticas, corresponden a estrategias de sobrevivencia en situaciones límite, cuya forma y destino varían de acuerdo con los momentos y contextos específicos que vivieron en sus lugares de origen y los obligaron a salir” (Olivera, 2019: 226).

Cuando se analiza el fenómeno del desplazamiento en comunidades indígenas, se debe tener en consideración que la cultura indígena tiene ejes o expresiones fundamentalmente simbólicos, donde se expresan las relaciones sociales. En este sentido, la interacción social en condiciones de desplazamiento se modifica profundamente, pues se convive con sujetos diferentes y no indígenas, situación que repercute negativamente en la lógica de la pertenencia étnica (Mercado, 2016: 186).

Ante el desplazamiento forzado del pueblo triqui, se puede dar cuenta de la relación entre sacrificio e intercambio. Las relaciones en donde media el dinero no sólo deambulan por el ámbito del trabajo, sino de las relaciones humanas, en donde hay un componente de dominación; es el caso de la esclavitud relacionada al trabajo, pero también, para el caso del pueblo triqui, dentro de los elementos que inciden en el desplazamiento forzado se encuentra el componente del *dinero*. Esto es claro cuando las disputas son por

el dominio de los territorios, pero también por el control y utilización de los presupuestos estatales. Al respecto:

Como medio de ilimitadas transacciones, el dinero sería el promotor del bienestar y la riqueza de quienes acuden al mercado; pero, como encarnación de la riqueza absoluta, es objeto del aparentemente incontenible deseo pulsional de tener dinero. Cada acción de canje transporta el conflicto entre la ley que prohíbe la satisfacción de los deseos y el impulso que la quiere realizar. Este conflicto desgarrar a la sociedad, conduce al fraude, a la corrupción, a las luchas por el poder, a los asesinatos, los homicidios, y las guerras, en tanto la misma sociedad no regula las relaciones e impide la incontrolada satisfacción de los deseos (Kurnitzky, 2019: 9-10).

Entonces, la ganancia del presupuesto estatal entre los diferentes grupos en disputa en la región triqui se traduce en dinero y dominio de los territorios; los intercambios son por medio de dicha ganancia a cambio del sacrificio. El cuerpo asesinado sólo es una advertencia de lo que puede pasar cuando no se hace lo que se pide, sólo es un cuerpo para quien comete tal delito. Se niegan los territorios simbólicos, físicos, así como las identidades. El sacrificio también está dado en otra vertiente: en un intercambio más desinteresado, lo que genera, para Roberto Esposito, el principio de la comunidad, esta donación desterrada de toda violencia. En su sentido opuesto, el intercambio mediado por dinero para fines de enriquecimiento desmedido genera una intención de posesión, fruto del conflicto; el poseer más dinero, más territorio, el control de los cuerpos.

Ley y las pasiones en el contexto del desplazamiento forzado

A partir de estas referencias se da cuenta de cómo el desplazamiento forzado en tanto una expresión de la violencia tiene un ámbito en el que el sacrificio se muestra expuesto para dar paso al asesinato y al despojo. Ante este escenario fuera de todo respeto a la vida humana, se discute el sentido de la ley ligado a una dimensión subjetiva como son las pasiones.

El sacrificio y el cuerpo tienen íntima relación, en tanto el sacrificio necesita de un cuerpo para realizarse. El cuerpo es lesionado para que surja aquello que es el fin del sacrificio. Hay un intercambio mediante el cuerpo.

Las emociones se mueven por medio del sacrificio, se envuelven de lo místico para mitigar el dolor de un cuerpo que se lastima hasta extinguir la vida; sin embargo, la promesa de una vida más allá del cuerpo en el sacrificio permitía mitigar ese miedo a la muerte, pero el sacrificio, en esta otra acepción ligada al control social, hace surgir aquellas emociones que atemorizan al ser humano como el miedo, miedo que le permite generar instituciones y también destruirlas.

En un desplazamiento interno forzado no hay una intención de movilidad voluntaria, sino que se genera por fuerzas externas. Aunque en tiempos contemporáneos la ley se establece para generar una prohibición desde una institución jurídica, fenómenos como el desplazamiento forzado, que aún no tiene tipificado ningún delito, muestran cómo los lugares de poder dentro de estructuras políticas pueden generar estados de coerción social tan importantes que impidan que grupos humanos se puedan mantener en la vida, ya sea por muerte, por la presión que origina estar en estados de pobreza, distancia social, ausencia de territorio, con una identidad que no encuentra un reconocimiento, y su incidencia en el trabajo es su anulación. En tal sentido, la violencia y la ley guardan una relación, a decir de Walter Benjamin:

Es que en lo que concierne a la violencia en su sentido más preciso, sólo se llega a una causa eficiente cuando incide sobre relaciones morales. La esfera de tales relaciones está marcada por conceptos de derecho y de justicia. [...] Puesto que, si la violencia es un medio, podría parecer que el criterio para su crítica ya está dado, sin más. Esto se plantea en si la pregunta acerca de la violencia, en cada caso específico, constituye un medio para fines justos o injustos. En un sistema de fines justos, las bases para su crítica estarían ya dadas implícitamente (Benjamin, 2007: 113).

En tal sentido, podríamos preguntarnos si en la ley y/o en su uso existe violencia, y si de igual forma, en caso de existir violencia, se utiliza como medio para un fin justo o injusto. La dificultad se presenta cuando la ley opera siendo la violencia un vehículo para conseguir fines injustos. Tal parecería que eso fuese una imposibilidad en tanto la ley ha sido creada para generar un orden social; sin embargo, los fines injustos implicarían que el fundamento y la ley en sí misma se invalidarían. La ley, en tal sentido, organiza las prácticas sobre lo que es justo o injusto, sobre lo que daña o no a la sociedad. La ley puede no operar porque la institución jurídica actúe en contra de los preceptos que

le dan sentido, esto mediante personas con intereses propios y en atención a sus fines, o no refleje en su tipificación todos los elementos que el fenómeno de violencia presente, por tanto, no se encuentran los suficientes recursos jurídicos para detener tales actos.

¿Qué se hace al respecto? Para el pueblo triqui se atendió a una segregación; en ese escenario, se desencadena una serie de problemáticas que exigirán acciones por parte del colectivo triqui, en tanto el gobierno mexicano no reaccione ante tal hecho. Desde la filosofía, Roberto Esposito, en sus obras *Communitas. Origen y destino de la comunidad* e *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, da cuenta de las conflictivas humanas de vivir en comunidad, en donde el sello de la muerte ha estado presente. Por ello, hablar de comunidad en su sentido conceptual es un tanto problemático, ya que en tales caminos siempre se incide en la vida social generando algún tipo de conducta que tenga que llevar a algún acto de destrucción social y al sacrificio. Expone:

Pero justamente esta reducción a “objeto” del discurso filosófico-político es la que distorsiona a la comunidad, desvirtuándola en el momento mismo en que intenta nombrarla, al lenguaje conceptual del individuo y la totalidad, de la identidad y la particularidad, del origen y el fin. O, más simplemente, del sujeto con todas sus más irrenunciables connotaciones metafísicas de unidad, absoluto, interioridad (Esposito, 2003: 22).

Vivir en comunidad representa diferentes retos, y el vínculo social, aquello que nos une, no siempre está presente. Podemos pertenecer a un grupo y no tener proximidad con el otro. De cualquier forma, las ideologías de unidad, de absoluto, comunidad de origen, grupo cerrado, homogéneo, si forman parte de lo que es el ser social y lo que significa vivir en grupo, su actuar estará cruzado por el componente de exclusión; se excluye al diferente. Esta condición del choque sigue operando, en donde el desconocimiento del otro diferente puede sobrevenir en acciones como el exterminio. Sin embargo, esta unidad no se debe confundir con la concepción hegeliana sobre la *totalidad*, la cual difiere en que esta última es una concepción sobre el sentido mismo de “lo real”.

Ante ello, Esposito retoma el sentido etimológico del *communitas*: el *cum* significa el (entre) y el *munus* significa un don, aquello propio que se dona a la comunidad y que se instala en la falta. Sin embargo, esta deuda que une

a los seres humanos no siempre se puede cumplir ni es eterna. Exige más aún de ser humano en tanto humano para llegar a tal cometido. Por tanto, en esta relación social, se deriva en la *communitas* que conduce a la disolución del *cum* (entre) para dar paso a la *inmmunitas*. Al respecto, Roberto Esposito relaciona esta dicotomía *communitas/inmmunitas* con el ingreso en la modernidad y el establecimiento del Estado liberal, en donde la ley sería un elemento que se ubica en el *cum* (entre), generando distancia para que la ley haga el efecto inmunitario; así como el virus que debe entrar al cuerpo para producir tal efecto, la ley se llena del elemento en oposición al *entre* para alejar el conflicto social. Se establece el límite, y la distancia social, ya que sin ese límite los seres humanos podrían usar su libertad conforme a sus intereses. Sin embargo, se ha llegado al polo del individualismo, en donde el *otro* parece desdibujado en dicha relación social. De alguna forma siempre el *cum* debiera estar, aún en lapsos para lograr ese “estar con”. Lo común en situación de riesgo surge cuando se concibe una condición de amenaza, ante ello se necesita generar una serie de protecciones en diversas formas.

Este don entregado en la *communitas*, y que no es eterno, al desaparecer produce paradójicamente ideales de fusión y/o negación de unos sobre otros. Para el caso de los nacionalismos se atiende a un ente homologado en donde la diferencia no puede operar. Por tanto, para establecer relaciones de igualdad, la diferencia es un referente. El *inmmunitas* en tal sentido establece un límite, separa. El tema del límite también lleva a tocar el tema de la libertad, aparece como una de las exigencias ante la situación de la violencia que se vivió en esa región y que actualmente experimentan en diferente forma.

El miedo, en ese sentido, para el autor italiano reviste de importancia, la *inmmunitas* aparece en ese escenario que expone explícitamente Hobbes en todas sus teorizaciones, y que, de alguna manera, esta condición de amenaza y protección va a estar ahí para generar esa *inmmunitas*.

Si bien la obra de Thomas Hobbes puede presentar algunos cuestionamientos como pasa con todas las obras escritas, existen elementos que abonan y dan luz a esta discusión sobre el conflicto social, que ha provocado turbaciones a las relaciones humanas mediadas por la paz, dando paso a los conflictos armados; es el caso del pueblo triqui, que actualmente vive tales disputas armadas y que, entre sus efectos dañinos más importantes, han provocado el desplazamiento forzado de una gran parte de su comunidad. Así, desde el siglo XVII, el autor inglés daba cuenta de la condición conflictiva del

ser humano y esta predisposición a la destrucción por medio de las guerras. Respecto al miedo, expone:

En consecuencia, cuando debido a su pasión natural cualquier hombre se siente impulsado a quebrantar las leyes naturales, no cabe en ningún hombre más seguridad para su propia defensa que anticiparse. Por esta causa, el derecho del hombre (a pesar de su inclinación a la paz) a hacer cualquier cosa que en su opinión parezca adecuada, lo sigue manteniendo todavía como medio necesario para su conservación. Por tanto, mientras no exista seguridad entre los hombres en orden de respetar mutuamente las leyes naturales, los hombres permanecen aún en estado de guerra; pero nada es ilegal para cualquier hombre si tiende a su propia seguridad o comodidad; más al consistir esta seguridad y comodidad en la ayuda y socorro mutuo, significa también el miedo mutuo entre los hombres [...] Pues nada más que el miedo puede justificar quitarle la vida al otro. Dado que el miedo sólo puede manifestarse a través de alguna acción deshonrosa que revele la conciencia de la propia debilidad, todos los hombres en quienes ha predominado la pasión del valor o la magnanimidad se han abstenido de la crueldad (Hobbes, 2005: 206-207).

En este sentido, para Hobbes “No hay más ley natural que la razón”, esta razón permite precisamente la convivencia mutua y el consenso. Y, de igual manera, las pasiones son tan ley natural como la razón. Existen pasiones que convierten al ser humano en virtuoso en cuanto a su manifestación y expresión. Hobbes nombra en la cita anterior que “en quienes ha predominado la pasión del valor o la magnanimidad se han abstenido de la crueldad”. Ciertamente, las pasiones entre sí pueden hacer razonable una acción, son pasiones que potencializan la voluntad, pero que no nublan el intelecto. Así, el miedo manifestado de manera intempestiva en el ser puede tener una gran ambivalencia: en tanto es un mecanismo orgánico que permite alertar de cualquier peligro para promover la sobrevivencia, también tiene un componente interpretativo que puede viajar desde el ámbito imaginario, de la no certeza, produciendo reacciones en el organismo de miedo ante la amenaza. Entonces, aquí la razón queda nublada por un desborde de emoción que impide actuar razonablemente.

Quitar la vida a alguien por mantenerse en el dominio de cierto territorio y todo lo relativo a tal poder, reviste de una deshumanización. Se desdibuja la cualidad de actuar desde la razón, el pensar siquiera en el sufrimiento

del otro y en lo que le produce no está considerado. Su mente la ocupan los desbordes de tal pasión que lleva a un daño y al desequilibrio subjetivo. El Yo queda reducido a una dimensión que sin fortaleza no puede palpar la realidad en sus diversas vertientes. Se invade una emoción tras otra, de tal forma que las pasiones como el amor o la generosidad son apagadas.

René Descartes, pensador del siglo XVII, creador del dualismo cartesiano, comienza los estudios sobre el pensamiento y su relación con lo orgánico, *cogito ergo sum*, separa mente-cuerpo como dos sustancias diferenciadas. Sin embargo, he de traer a la reflexión esta condición ética en su *Tratado sobre las pasiones del alma* (1649), en donde se logra conjugar razón-pasión-acto. Lo que me interesa reflexionar sobre ello es esa relación, ya que no se puede negar la potencia de ciertas pasiones en la acción humana, y que tienen una correlación entre el mundo social y el sí mismo.

Al respecto, se podría apuntar que tal triada ha de guardar diferentes relaciones: la pasión, en tanto virtud, puede potenciar la razón beneficiando las relaciones sociales; las pasiones, en tanto controlen los actos con un potencializador de daño, provocarán una afectación en las relaciones humanas. Así, una pasión puede manifestar su cambio de sentido derivado de la relación social. Por ejemplo: la admiración y el amor en tanto representan una virtud, pueden proponer una aprehensión de la realidad que beneficie la relación social; no obstante, en su desborde, pueden generar efectos dañinos, aunque en diversas proporciones. La carencia, en tal sentido, podría darnos algunas pistas para pensar acerca de compensadores de las mismas en la relación social, y que, al no ser debidamente reflexionadas, generan mayor sufrimiento ante su no cumplimiento.

Baruch Spinoza utiliza la geometría para su estudio sobre los afectos, en donde trata el tema desde la naturaleza y la fuerza de los afectos.

Escolio II. A partir de lo que acabamos de decir entendemos qué sea la esperanza, el miedo, la seguridad, la desesperación, el gozo y el remordimiento de conciencia. Pues la esperanza no es nada otro que una alegría inconstante, surgida también de la imagen de una cosa futura o pretérita de cuyo resultado dudamos. El miedo, por el contrario, una tristeza inconstante surgida también de la imagen de una cosa dudosa. Si se suprime la duda de estos afectos, de la esperanza resulta la seguridad y del miedo la desesperación, a saber, una alegría o una tristeza surgida de la imagen de la cosa que hemos temido o esperado. El gozo, por lo demás, es una alegría surgida de la imagen de una cosa pretérita

de cuyo resultado hemos dudado. Por último, el remordimiento de conciencia es una tristeza opuesta al gozo (Spinoza, 2020: 208).

Retomando la condición de la coexistencia y la violencia generada en la zona triqui, desde los afectos esta condición del miedo –en tanto la duda opera e impacta en los actos– también somete al ser humano al ámbito de la indecisión, y definitivamente a la tristeza, la desesperación, y de una esperanza que surge en términos de evitar un daño.

En tal contexto, la autonomía de los pueblos indígenas triqui no se ha podido consolidar, la interrumpe una lucha por el territorio y por la obtención del recurso económico de gobierno. La ley, establecida desde un sistema jurídico en un escenario de democracia, tiene una incidencia importante, y en el escenario del conflicto armado en la zona triqui en Oaxaca opera con diversas orientaciones:

Para la preservación de la vida. El establecimiento de la ley desde un estado federal es una demanda actual, al respecto, se solicita el ingreso de la Guardia Nacional para resolver la situación del conflicto armado entre diferentes grupos políticos triquis al interior del territorio, y a que ha tenido consecuencias como la muerte de personas que no tienen implicación directa en tales disputas, lo cual se ha dado desde varias décadas atrás, como había expuesto anteriormente.

¿En qué circunstancias el gobierno federal debe intervenir en asuntos de los pueblos indígenas sin impactar en su autonomía? Ante esta pregunta vienen diversos puntos a tratar, ya que la convivencia en la zona ha estado turbada por diversos elementos, incluidos los económicos. Entre las acciones que el colectivo triqui Candelaria de los Patos ante tal condición ha tenido que generar es su establecimiento “temporal” en la Ciudad de México; sin embargo, vendrían las complicaciones propias que acarrea “entrar” a territorios con lógicas y reglas diferenciadas. Los no-lugares comienzan a operar. La ley, en tal escenario, ¿qué función tendría?

Ley y libertad guardan una gran tensión. Por una parte, se exige un reconocimiento de los pueblos indígenas en cuanto tales; sin embargo, existe un elemento mayor que atañe a todo ser humano y es el tema de las pasiones y la convivencia social, el dominio del otro para obtener ciertos fines es una dinámica que se encuentra presente en esta imposibilidad de convivencia/coexistencia. Por ejemplo, en las calles opera la ley del más fuerte, una ley no

instaurada jurídicamente, pero sí una ley en el sentido de la naturaleza humana, lo cual nos lleva al tema de la sobrevivencia.

La ley, en tal sentido, sigue apareciendo como mediadora. Sin embargo, esta ley, que da paso a la institución jurídica dentro del Estado-nación, también tendrá sus dificultades en términos de procesos de exclusión social, así como de autonomía de los pueblos indígenas.

Conclusión

Las incidencias del capitalismo y las disputas políticas, como grandes problemáticas, generan una diversidad de conflictos de extrema preocupación, ya que la descomposición social se atiende mediante fenómenos como el desplazamiento forzado interno, y en una de sus grandes expresiones se encuentra la muerte; de ahí que hablar de sacrificio en tales contextos expone no sólo una incapacidad para realizar pactos sociales que promuevan la convivencia social sin que la violencia sea una condición. Asimismo, dar cuenta de que existen diversos fenómenos articulados, hace tales discusiones sumamente complejas.

El impacto económico no solamente ha incidido en las violencias mediante asesinatos, sino que impacta en la zona triqui generando mayores condiciones de pobreza y menores condiciones de accesibilidad para desarrollar sus actividades y trabajo, así como una mayor dificultad para la venta de sus productos; y la condición política que, por medio de grupos constituidos de personas triquis y otras personas venidas de otras organizaciones como partidos políticos se disputan los lugares de poder y el dinero.

Hablar de lo público en el sacrificio nos remite al porqué se valida el sacrificio socialmente, siendo la muerte su expresión. Por lo que dentro del escenario *del sacrificar* emergen otros sacrificios que de igual forma no se eligen a voluntad y que aparecen en contextos de sobrevivencia.

Lo que da paso al sacrificio es un problema surgido de la relación social. En el ritual religioso, como en contextos de sobrevivencia, se relaciona con el cuidado por el otro, y así el sacrificio guarda una ambivalencia al tener dos significados insaturados: la violencia y el cuidado del otro. Así, por ejemplo, se puede hablar de necesidades de protección ante diversas amenazas. De cualquier forma, lo que permite que ese problema genere una afectación es

que se encuentra dentro del mismo sistema de relaciones sociales y, por ende, el mismo conflicto. Se puede sacrificar desde una instancia que en su lugar social tenga un poder de autoridad y decida sobre los destinos de otros. La víctima puede ser elegida por esa instancia dotada de autoridad para decidir a quién sacrificar.

El sacrificio en el contexto de un desplazamiento forzado lleva a un camino diferenciado al tema del misticismo, en el sentido de la relación entre lo profano y lo sagrado. Su ocurrencia en la actualidad permite el cuestionamiento a su legitimación social. Cuando el dinero se torna intermediario entre la vida y la muerte es porque se ha puesto un valor a la vida, ese valor representa dinero cuando llega la muerte, eso pasa en la región triqui de San Juan Copala.

Las consecuencias del desplazamiento forzado llevan a las comunidades indígenas a contactar con las nuevas territorialidades y es donde el dinero que circula dentro de un ámbito global de capitales genera otros tipos de sacrificio, aquellos ligados al trabajo, en donde se sacrifica parte de lo que son. Las prácticas artesanales no encuentran cabida en los términos que marca el mercado en medios urbanos. Aquí el sacrificio sigue operando, pero con otros rostros.

Bibliografía

- Agamben G. (2006), *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, España, Pretextos.
- Aguirre, A. (2004), “El ritual de autosacrificio en Mesoamérica”, *Revista Anales de Antropología*, vol. 38, núm. 1, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, pp. 85-109.
- Benjamin, W. (2007), *Conceptos de filosofía de la historia*, La Plata, Terramar.
- CNDH (2016), Informe Especial sobre Desplazamiento Forzado Interno (DFI) en México, Comisión Nacional de Derechos Humanos.
- De Marinis, N. (2016), “Mujeres indígenas ante los escenarios del miedo en México: (in)seguridad y resistencias en la región triqui de San Juan Copala, Oaxaca”, *Estudios Latinoamericanos*, nueva época, núm. 37, enero-junio, pp. 65-86.

- (2017), “Despojo, materialidad y afectos: la experiencia del desplazamiento forzado entre mujeres triquis”, *Revista Desacatos*, núm. 53, enero-abril, pp. 98-113.
- Esposito, R. (2003), *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, S. (1991), *Tótem y tabú y otras obras (1913-1914)*, Obras Completas, t. XIII, Argentina, Amorrortu.
- Girard, R. (2005), *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama.
- Hobbes, T. (2005), *Elementos de derecho natural y político*, Madrid, Alianza.
- Hubert, H. y Mauss, M. (2010), *El sacrificio: mito, magia y razón*, Buenos Aires, Las Cuarenta.
- Kurnitzky, H. (2019), *La estructura libidinal del dinero. Una contribución a la teoría de la feminidad*, versión al español de Marialba Pastor.
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz Editores: Madrid.
- Mercado, J. (2016), “El desplazamiento interno forzado en México”, *El Cotidiano. Violencia y Seguridad pública*, núm. 200, noviembre-diciembre, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, pp. 181-192.
- Olivera M. (2019), *Feminismo popular y revolución: entre la militancia y la antropología: antología esencial*, Buenos Aires, Clacso.
- París, M. (2011), *Intervención institucional y migración en la región triqui baja*, Tijuana, Colegio de la Frontera Norte.
- Roca, M. (2013), *Diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Imprenta y estereotipia de M. Rivadeneyra.
- Spinoza, B. (2020), *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta.
- Vargas, M. (2020), “Pochtecas, productoras y vendedoras. Mujeres tlatelolcas en la Ciudad de México durante el siglo XVI”, en F. Castro y Povea, I. (coords.), *Los oficios en las sociedades indianas*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

Biopolítica del *avecindado*

La gubernamentalidad y los asentamientos de los pueblos originarios en la Ciudad de México

Gustavo Alfredo Chavero Amador

Michel Foucault plantea que los discursos crean una realidad concreta y ejercen una fuerza sobre las cosas y los sujetos: es mediante las palabras y relatos que se construyen saberes que corresponden a un determinado orden social. A partir de ello se constituyen categorías sociales para denominar a los sujetos, situándolos en diferentes lugares sociales: lo cual tiene incidencia en sus formas de vida, sus corporalidades y subjetividades. En este proceso es fundamental la gestión de la población mediante políticas públicas y estructuras institucionales. También existen prácticas no reconocidas por el Estado que cumplen esta función: los ilegalismos. Desde la perspectiva de la biopolítica foucaultiana, la vida surge como pieza de las estrategias políticas y de ejercicio del poder, disponiendo la acción política del Estado y sus objetivos.

El propósito de este trabajo es analizar el concepto de *avecindado* desde una arista que refiere al poder y a las formas de organización de la vida en los territorios denominados como *pueblos originarios*. En este sentido, si bien es cierto que en éstos existen procesos de organización y autodeterminación, siempre se encuentran enmarcadas dentro de la lógica de las políticas públicas de la Ciudad de México (CDMX). Es decir, a partir de los discursos gubernamentales y la memoria colectiva de los pobladores se estructuran las relaciones sociales entre los habitantes de estos pueblos, incluyendo a los inmigrantes internos permanentes que se instalan; también llamados *avecindados*. Estos últimos tienen una presencia considerable en las periferias de los pueblos, siendo el discurso colectivo una herramienta importante para determinar el lugar social que ocupan en la estructura política del pueblo.

Las disposiciones estatales tienen un fin específico: la seguridad de la población en el territorio gobernado. Sin embargo, existen diferentes lógicas que entran en juego dentro de los pueblos originarios, las cuales estructuran

las relaciones entre los inmigrantes y los nativos: la categoría de *avecindado* surge de estas relaciones. A partir de este significante se estructuran muchas de las relaciones, no sólo entre los habitantes sino también con el Estado. Los lazos entre los sujetos y el gobierno están referenciados a los discursos y prácticas emanadas de la *razón gubernamental* sobre los cuerpos: mediante su gestión, control masivo y administración. Esto último implica un principio interno en el arte de gobernar: un principio de autolimitación interna, evitar un exceso de gobierno. De esta forma opera el principio de economía política, el cual se refiere a una economía de la población, donde se reemplazan las tecnologías disciplinarias por las reguladoras; en este caso las que tienen que ver con las legislaciones referentes a la distribución territorial.

La ocupación de las periferias de los pueblos de Tláhuac responde a una necesidad de vivienda de los habitantes: en este proceso se generó un cambio en la morfología general de la CDMX, influenciada por las políticas territoriales y político-ambientales que regulan la ocupación urbana. Esto tuvo impacto en la oferta inmobiliaria en la Ciudad de México, específicamente con la modificación al artículo 27 constitucional: estableciendo que las tierras ejidales eran susceptibles de ser vendidas. A partir de esto se generó un proceso mediante el cual la gubernamentalidad contemporánea administra los procesos de migración interna permanente y los efectos de ésta en las poblaciones a las que llegan.

Este trabajo está organizado de la siguiente manera: inicia con una descripción del concepto de *biopolítica* y sus principales referentes teóricos. Enseguida se describen algunos efectos de la puesta en práctica del modelo neoliberal en la redistribución territorial de la CDMX. Después se analiza la categoría de pueblo originario como efecto inmunizador ante la redistribución territorial de la Ciudad de México desde el paradigma inmunitario desarrollado por Roberto Esposito. Posteriormente se describen los efectos de las estrategias de regulación poblacional que van más allá de las legislaciones vigentes: los ilegalismos y sus efectos en las relaciones sociales. Se concluye con algunas puntualizaciones sobre las posibilidades de análisis que abre pensar el fenómeno de la migración interna permanente en la Ciudad de México a partir de la biopolítica.

Sobre el concepto de biopolítica

El objetivo de este apartado es dar cuenta del concepto de *biopolítica*. Ésta designa un campo teórico y empírico atravesado por diferentes disciplinas y especialidades con disímiles vertientes. A pesar de que pareciera obvio el sentido etimológico de la palabra “política”, para algunos autores representa un oxímoron, pues argumentan que ésta se ocupa de la vida. Para otros tantos comienza precisamente donde la vida biológica acaba. Es decir, la política es entendida desde esta perspectiva como el actuar y el decidir en conjunto más allá de la vida corporal.

Los sentidos que se le dan a este concepto son variados, pues corresponden a los momentos históricos en los cuales ha sido empleado. A principios del siglo xx podemos identificar al politólogo sueco Rudolf Kjellén como el primero en ocupar la noción de *biopolítica* en su texto *Grundriß zu einem System der Politik (El Estado como forma de vida)* de 1922 (Bazzicalupo, 2016; Esposito, 2006; Lemke, 2017). La idea de ver al Estado como un organismo vivo supraindividual es la base de su trabajo. El Estado-nación es la forma natural del Estado que se expresa en una “individualidad étnica” (Lemke, 2017; Bazzicalupo, 2016). Esta forma del Estado no se concibe como una construcción contractual¹ entre los sujetos, sino como un organismo originario

¹ La idea de contractualismo político sentó las bases filosóficas para pensar el concepto de *soberanía estatal* basado en la idea de Estado moderno. Las propuestas teóricas de Hobbes, Locke y Rousseau sobre el contrato social tienen una estrecha conexión con la noción de *soberanía nacional*. Hobbes plantea que mediante el pacto social los individuos sujetan su libertad a un soberano, para que dicte las leyes y establezca lo que es justo y lo injusto (Hobbes, 1980). Comprende dos partes: en la primera los sujetos se comprometen a sujetarse al mismo gobernante; la segunda parte implica que cada individuo cede al gobernante el derecho a regirlo. Este contrato no es histórico, más bien es hipotético: mediante el cual se explican las exigencias lógicas del Estado: entendido como un organismo vivo, del cual el soberano es la cabeza.

Para Rousseau (2007), en el contrato social el hombre se compromete a obedecer la voluntad general; si no lo hace la sociedad lo puede castigar. A diferencia de Grocio o Hobbes, el hombre no pierde la libertad ni la igualdad porque no se somete a un soberano sino a la comunidad. Finalmente, Locke plantea que el hombre estuvo en un estado natural y accedió al Estado civil por medio de un pacto; dinámica misma del pacto social. Sin embargo, a diferencia de Hobbes, el estado de naturaleza no es destructivo ni de guerra, sino de perfecta

que precede a los colectivos e individuos. En esa misma época surge la perspectiva de Louis von Kohl, que plantea la biopolítica y la geopolítica como fundamentos de una ciencia natural del Estado (Lemke, 2017).

Los trabajos de Kjellén y von Kohl fueron parteaguas para un proceso de biologización de la política, especialmente en Alemania, con el acenso del nacional socialismo. La biopolítica de corte racista ha perdido respaldo político y científico después de la Segunda Guerra Mundial. A pesar de ello, algunos vestigios de esta perspectiva los podemos encontrar en los trabajos de Jacques de Mahieu, quien plantea la idea de la biopolítica como detonante de las luchas entre razas y grupos étnicos, puntualizando la importancia de los procesos genéticos en las formas de organización de las colectividades humanas (Mahieu, 1968).

A mediados de la década de 1970 surgió una perspectiva en los estudios políticos perfilados a utilizar los métodos de investigación biológica para investigar los procesos políticos, es decir, los biopolitólogos (Lemke, 2017). En este mismo periodo surgió la orientación ecologista de la biopolítica, en la que se señalan los esfuerzos de control y regulación en lo referente a los problemas ambientales (Bazzicalupo, 2016). En estos años tomó un significado diferente el concepto de *biopolítica*, pues se centró menos en los fundamentos biológicos de la política y se enfocó en los procesos de la vida como objeto de la política. Foucault comenzó a desarrollar este concepto en esta misma época; en el último capítulo de *La voluntad de saber* se puede observar cómo hace una vinculación de la racionalidad política moderna y su imbricación con el arte de gobernar (Foucault, 2011; Bazzicalupo, 2016).

Roberto Esposito (2006) distingue tres etapas previas a los desarrollos teóricos de Michel Foucault: un enfoque de tipo organicista, antropológico y naturalista. La primera etapa se caracterizó por la concepción organicista e inmunológica del Estado, en tanto cuerpo político, con los trabajos de Kjellén, Karl Binding y Eberhard Dennert, con una visión vitalista del Estado. En la segunda se da un proceso de neo-humanización de los estudios sobre la *bíos*, específicamente con los trabajos de Morin y Starobinski en la década de 1960. Finalmente, se puede ubicar la tercera etapa naturalista con la inauguración

libertad; sólo se ve limitado por la obligación de respetar la vida propia y la ajena (Locke, 2006). Se compone de dos pactos: el primero es el *pactum unionis* mediante el cual surge el Estado; el segundo es el *pactum subiectionis*, en el cual surge el gobierno (Beuchot, 2006).

del área de investigación sobre biología y política de la International Political Science Association en 1973. Aunque Esposito (2006) indica que debemos remontarnos al texto *Human natura in polítcs* de James para dar cuenta de ésta, la perspectiva naturalista plantea la esfera de la naturaleza como parámetro privilegiado de determinación política.

Para Foucault, la biopolítica representa una censura histórica de la acción política, en la cual se da un proceso de revitalización del poder soberano. La biopolítica apunta a un arte particular de gobernar con un enfoque liberal. Es relevante, antes de continuar, hacer la distinción entre el léxico biopoder y biopolítica: por el primero se entiende una política en nombre de la vida, y por el segundo una vida sometida al mando de la política (Esposito, 2006). Es decir, la biopolítica sería el tipo de política y de gestión que busca este biopoder. Esta distinción es importante para los desarrollos teóricos sucesivos del autor. Retomando el concepto de *biopolítica*, Foucault plantea dos polos entrelazados que son parte de ésta: la tecnología disciplinaria y la de seguridad (Lemke, 2017). La *organodisciplina* de la institución y la *bioregulación* por el Estado (Foucault, 2001). Mediante éstas podemos distinguir dos series: “Mente-cuerpo-organismo-disciplina-instituciones; y la serie población-procesos biológicos-mecanismos reguladores-Estado” (Foucault, 2001).

De esta forma, el derecho del soberano sobre la muerte no desaparece, sólo se subordina a un poder (biopoder) que se ha fijado como meta la seguridad, el desarrollo y la administración de la vida: la supervivencia de una población. Este desplazamiento del poder soberano al biopoder moderno implica un pasaje del discurso político-militar a uno racista-biológico (Foucault, 2001). La idea de un racismo que la sociedad ejerce sobre sí misma es una de las dimensiones de la normalización social y su fundamento ideológico. Posibilitando la relación dinámica entre los que viven y los que mueren: mediante la creación de campos sociales de acción y prácticas políticas que se materializan en aparatos estatales, el racismo se vuelve un discurso revolucionario, pero al revés (Foucault, 2001). Esto le permitió, más adelante, desarrollar un marco teórico más complejo, donde su propósito es analizar la formación de la gubernamentalidad política (Foucault, 2006) y el liberalismo como régimen general de la biopolítica (Foucault, 2007).

Foucault (2007) entiende al liberalismo como un arte específico en la conducción de los seres humanos que orienta a la población, teniendo como técnica de intervención la economía política. Como condición de posibilidad

de la libertad liberal son necesarios los dispositivos de seguridad; estos últimos no son los que delimitan lo que es prohibido o lo permitido, sino que especifican el centro óptimo dentro de las distintas variables. El concepto de *gobierno* permite vincular las formas del ser biológico-físicas con los procesos de subjetivación; principalmente las formas de existencia morales-políticas. Varios autores continuaron con el desarrollo de la línea investigativa de Michel Foucault, entre los que destacan Giorgio Agamben, Antonio Negri y Michael Hardt. Con líneas contrapuestas entre sí, han señalado algunos huecos teóricos que no alcanzó a desarrollar Foucault.

Giorgio Agamben considera que la biopolítica representa el núcleo del ejercicio del poder soberano. Para este autor, la modernidad no marca ningún rompimiento con la tradición occidental; por el contrario, representa su exacerbación (Agamben, 2006). Su cuerpo teórico enfatiza que la inclusión en la comunidad política sólo es posible con la exclusión de seres humanos, a quienes se les niega el estatus de derecho. Por esta razón se da una separación entre la *nuda vida* (*zoé*) y la existencia política (*bíos*): el campo simboliza y fija los límites entre *nuda vida* y existencia política. El campo funcionaría como la matriz oculta en la cual se mezclan el derecho, la excepción y la norma (Agamben, 2006).

Mientras que para Agamben el concepto de *biopolítica* conlleva invariablemente a una superposición de reglas y excepciones, para Antonio Negri y Michael Hardt representa una nueva etapa de vinculación y socialización capitalista que conlleva a la disolución de las fronteras entre economía y política. El imperio representa una nueva forma de soberanía y un sistema de poder global: el régimen de biopoder. Estos autores ven en el biopoder una estructura situada por encima de la sociedad, como autoridad soberana que la regula en su interior (Hardt y Negri, 2005). La producción biopolítica representa un sustrato inmanente a la sociedad: creadora de relaciones sociales mediante formas colaborativas de trabajo. Para ellos, la vida determina la producción misma; la naturaleza ha quedado sometida al capital y la vida misma es objeto de intervención de la tecnología. Por eso conciben al imperio como una maquinaria autopoietica. Sin embargo, conciben en el concepto de *multitud* la forma en que se generan poderes contrarios y resistencias al biopoder; como alternativa viva al imperio (Hardt y Negri, 2004).

Thomas Lemke describe dos grandes líneas de trabajo muy interesantes que han derivado de la biopolítica. La primera está basada en la filosofía y la teoría social: se centra en la cuestión del funcionamiento de la biopolítica y

las fuerzas antagónicas la dinamizan (Lemke, 2017). Ágnes Heller y Ferenc Fehér son los principales autores de esta perspectiva. En su libro *Biopolítica: la modernidad y la liberación del cuerpo*, describen la vida como un contraprograma político. Otra gran diferencia con la perspectiva de Foucault es que ven en la biopolítica una antítesis de la modernidad: entienden por biopolítica a la política del cuerpo que aparece con la modernidad y crece (Heller y Fehér, 1995).

La segunda línea tiene como principal objetivo las investigaciones científicas y tecnológicas: su centro es la sustancia de la vida. Los cuerpos vivos son entendidos como *softwares* moleculares que pueden ser modificados en lugar de ser vistos a partir de su sustrato orgánico (Lemke, 2017). El objeto de su discusión va encaminado a la reinvenición de la naturaleza en lugar de la transformación de la política. Podemos identificar tres líneas fundamentales en sus discusiones: la primera apunta a la apertura de las prácticas biopolíticas y sus desplazamientos; la segunda a un surgimiento de nuevas formas de socialización y activismo político sobre la base del conocimiento biocientífico, con los trabajos de Paul Rabinow; por último, surge la línea de la etopolítica desarrollada por Nikolas Rose, la cual apunta a la administración de riesgos genéticos.

Como se puede observar, la noción de *biopolítica* es polisémica. A pesar de esto, podemos recuperar una línea común: la vida como pieza estratégica de la gubernamentalidad contemporánea. Desde esta perspectiva, podemos analizar los procesos migratorios como un *continuum* de la biorregulación estatal actual. La movilización de las colectividades pauperizadas hacia las periferias de la CDMX es parte de la lógica neoliberal de maximización de los recursos, y en este caso son los recursos territoriales. Por esta razón, en el siguiente apartado se analizarán los procesos migratorios en la Ciudad de México.

Los procesos migratorios internos en la Ciudad de México

A escala regional, es pertinente indicar que las tendencias migratorias en la Ciudad de México han tenido variaciones. A inicios de la segunda mitad del siglo xx, la tendencia era una concentración hacia las zonas urbanas desde las regiones agrícolas. También se vivió un periodo de movilidad internacional y una disminución de movilidad interestatal: abarcó aproximadamente de la década de 1980 a 2008 (Gordillo y Plassot, 2017). Sin embargo, en este mismo

periodo se dio un proceso de movilidad al interior de la CDMX, es decir, hubo una disminución en los flujos rural-urbano para volverse un proceso intra-estatal. Estas movilizaciones poblacionales son fundamentales para entender cómo se dieron los procesos de integración en las colonias que rodean la periferia de los pueblos de Tláhuac.

A inicios de la década de 1950 la alcaldía era considerada semi-rural y presentaba procesos migratorios reducidos; el crecimiento de la mancha urbana ha hecho que, desde finales de la década de 1970, inicie un intempestivo proceso de ocupación urbana mediante la creación de Unidades Habitacionales y el sucesivo incremento de la actividad industrial en la alcaldía. En 1992 tiene lugar la reforma al artículo 27 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos: en ésta se establece la posibilidad de la privatización ejidal, lo que provocó que muchos ejidatarios de la demarcación iniciaran procesos de venta de tierras rurales ejidales. Ese suceso desencadenó un proceso de ocupación de tierras de conservación por grupos ajenos a la delegación: mediante la creación de asentamientos humanos irregulares.

La tasa de crecimiento señala a la alcaldía como una de las principales receptoras de migración interna en la ciudad, producto de la expulsión de los residentes de las delegaciones centrales, de la escasa oferta de suelo en las mismas y del relativo bajo costo del suelo en Tláhuac. La urbanización se intensificó en la segunda mitad del siglo xx, debido a las políticas de desarrollo económico y social empleadas por el gobierno mexicano; éstas provocaron grandes problemas de redistribución urbana de cada uno de los pueblos que conforman la delegación, como se muestra en el Cuadro 1.

Cuando los primeros migrantes se instalaron en los pueblos, iniciaron un proceso de luchas políticas y sociales para obtener el reconocimiento de sus asentamientos, buscando la generación de permisos para que se les brindaran los servicios públicos, al menos hasta el momento en que llega la regularización de sus territorios. La disputa por los espacios y bienes públicos no se da únicamente en relación con los originarios, sino también entran en juego otros actores relevantes como son: los partidos políticos, los comerciantes, las constructoras y el propio gobierno de la Ciudad de México. Este proceso no es nuevo, pues en él se inscriben las condiciones económicas y políticas globales, que a su vez se ven influenciadas por los cambios en los modelos histórico-reales y teórico-ideológicos (Villarreal, 1993).

En la región latinoamericana se dio un proceso de crisis del paradigma de industrialización sustitutiva con el Estado proteccionista y sobrerregulador.

CUADRO 1. Población de la delegación Tláhuac

<i>Pueblo</i>	<i>Población</i>			
	<i>1990</i>	<i>2000</i>	<i>2010</i>	<i>2020</i>
Santiago Zapotitlán	28,864	56,718	60,413	75,800
San Francisco Tlaltenco	31,850	41,506	46,807	47,605
San Pedro Tláhuac	33,398	41,224	46,705	48,889
San Juan Ixtayopan	18,619	26,846	24,120	28,027
Santa Catarina Yecahuizotl	7,381	7,248	9,563	11,644
San Nicolás Tetelco	4,649	5,879	4,246	4,919
San Andrés Míxquic	9,850	11,739	13,310	13,910

Fuente: Programa General de Desarrollo Urbano del Distrito Federal, *Gaceta Oficial del Distrito Federal*, 2008. Disponible en: http://www.data.seduvi.cdmx.gob.mx/portal/docs/programas/PDDU_Gacetas/2015/PDDU-TL%C3%81HUAC.pdf;

Panorama sociodemográfico de Distrito Federal 2010. Disponible en: http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/panora_socio/df/702825003351.pdf;

Principales resultados del Censo de Población y Vivienda 2010. Ciudad de México. Disponible en: http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/censos/poblacion/2010/princi_result/df/09_principales_resultados_cpv2010.pdf

En otras regiones se llevó a cabo la propuesta del retorno al Estado mínimo, planteada por el neoliberalismo; como en el caso de México. La apertura e inserción de las economías nacionales a las corrientes de comercio e inversión internacionales han sido una exigencia para todos los países, sin importar su ideología política (Villarreal, 1993). El neoliberalismo ha construido su conceptualización del Estado: al igual que la relación entre éste, la sociedad y el individuo. Es fundamental entender la misma para pensar en los efectos de los procesos migratorios y la distribución del proceso urbano e industrial en los pueblos originarios, urbanos en particular.

Michel Foucault (2006) plantea que la relación del Estado con la población se da como un pacto de seguridad: el Estado que garantiza la seguridad está obligado a intervenir en todos los aspectos de la vida; el dispositivo biopolítico se caracteriza por ser un mecanismo de seguridad y de administración de los cuerpos vivos. Las fuerzas de producción se encuentran en el cuerpo humano, por lo que es indispensable normalizar dichos cuerpos; la pobreza también es administrada con fines de gestión de la población. “Los pobres

válidos deberán trabajar, no bajo la coacción, sino en plena libertad, es decir, bajo la sola presión de las leyes económicas que hacen de esta mano de obra no empleada el bien más precioso” (Foucault, 1983: 113).

Todos los cuerpos que no están enfermos son útiles para el orden económico y social: la clase pobre constituye la base de la riqueza y la jerarquía social. De esta forma, el mercado entra como agente predominante: como el espacio donde se comercian bienes y servicios, que buscan en la medida de lo posible la autorregulación y el distanciamiento del Estado. Producto de este proceso surge el *homo oeconomicus*: aquel que maximiza su utilidad, tratando de obtener los mayores beneficios con un esfuerzo mínimo; el cual es el fundamento de la racionalidad social y económica en su conjunto.

En efecto en la concepción, digamos, del siglo XIX y del siglo XX, marginalista y neomarginalista de la economía de mercado, se dice lo siguiente: como el mercado sólo puede funcionar en virtud de la competencia libre y total, es preciso por ende que el Estado se abstenga de modificar la situación de competencia tal como existe y que se cuide mucho de introducir a través de fenómenos de monopolio, fenómenos de control, etc., una serie de elementos que puedan distorsionar dicha situación de competencia (Foucault, 2007: 152).

Para Foucault la gubernamentalidad hace alusión a una economía específica de poder: este dispositivo tomará como lugar de verdad el mercado; como líneas de fuerza al neoliberalismo y al *homo oeconomicus* como régimen de enunciación del ejercicio de gobernar, teniendo como objetivo la gestión de los habitantes y por herramienta técnica los dispositivos de seguridad. La gubernamentalidad forma parte de los cuatro dispositivos que integran al biopoder: el dispositivo de la sexualidad, la seguridad, el disciplinario y la gubernamentalidad (Foucault, 2007; 2006). Mediante la biopolítica al individuo se le fabrica y a la población se le controla y regula (Foucault, 2007).

El biopoder es totalizante, necesita regular todos los aspectos de la vida: la producción y la reproducción capitalistas requieren tener pleno control de la vida humana para su perpetuación. El biopoder opera más allá de los Estados y se articula mediante estructuras políticas y económicas que rebasan la capacidad estatal. La gubernamentalidad representa la racionalidad política de este proceso: el objeto es la población y el régimen de verdad es el liberalismo, lo cual la distingue del poder del soberano, que se expresa en el modelo de soberanía de Estado. Es decir, la *razón gubernamental*

es la racionalidad política de fondo que privilegia las estrategias de economía política (Bazzicalupo, 2016).

De modo que es preciso comprender las cosas no como el reemplazo de una sociedad de soberanía por una sociedad de disciplina y luego de una sociedad de disciplina por una sociedad, digamos, de gobierno. De hecho, estamos ante un triángulo: soberanía, disciplina y gestión gubernamental, una gestión cuyo blanco principal es la población y cuyos mecanismos esenciales son los dispositivos de seguridad (...). A mi entender, es necesario señalar que estos tres movimientos: gobierno, población, economía política, constituyen a partir del siglo XVI una serie sólida que, sin duda, ni siquiera hoy está dissociada (Foucault, 2006: 135).

Las soberanías nacionales no desaparecen, sino que se convierten en soberanías gubernamentalizadas. La gubernamentalidad se da en las relaciones entre instituciones, sus procedimientos, sus saberes; por esta razón instala la idea de multiplicidad como forma de gobierno, como la idea de población en la metáfora del cuerpo social. Sin embargo, para que esto se lleve a cabo es necesario que exista una hegemonía relativa: como por ejemplo la denominación de *pueblos originarios* dentro de la lógica estatal; una atomización que es efectiva en el conjunto del cuerpo social. Foucault (2019) insiste en prestar atención en la dinámica de las lógicas de superposición, continuidad, discontinuidad y desplazamiento. Por esta razón no hay que oponer soberanía, disciplina y gobierno como modelos antagónicos, sino que es necesario entenderlos como parte de una sucesión política mayor, generadora de dispositivos y formas de poder (Deleuze, 2014).

Las estructuras económicas mundiales se caracterizan por una organización y funcionamiento global. Se basan en las características principales del capitalismo del siglo XXI: la globalización, interdependencia e incertidumbre; causa y efecto de los cambios en la estructura de los mercados (*network*). La modificación al artículo 27 de la Constitución mexicana responde precisamente a este contexto: a los cambios en la organización de la estructura industrial, la subcontratación y el comercio intrafirma (Villarreal, 1993); además de esto, los procesos comerciales se dan en bloques regionales.

La distribución urbana responde a las consideraciones estadísticas de la población y el territorio, propias de la biopolítica. Es decir, las ciudades (*smart cities*) se convierten en maquinarias hiperespecializadas en la gestión de datos, así como en la identificación de medidas específicas para la optimización de

la circulación de personas, mercancías e información. Estas formas de organización tienen efectos en las relaciones sociales entre los habitantes de los lugares en las que se llevan a cabo.

Los efectos de las estrategias de regulación poblacional en las relaciones sociales

El sistema económico neoliberal utiliza las tecnologías biopolíticas para mantener un dominio en las esferas políticas y económicas; además de que se ven implicados los espacios más íntimos de la vida. La vida es entendida desde un punto de vista político y cientificista, lo que posibilita al Estado establecer soluciones sobre los fenómenos poblacionales: la migración, tasa de natalidad y la redistribución territorial (Foucault, 2006).

El cuerpo se vuelve un asunto biopolítico en la medida en que las fuerzas de producción se encuentran en el cuerpo, el cual debe ser normalizado. La pauperización de la población migrante también es administrada por esta tecnología de poder, por medio de instrumentos tangibles de control sobre estas colectividades. Los estratos de la sociedad empobrecidos son parte fundamental para el orden social capitalista, pues son el motor central de la riqueza. Su gestión opera en función de la forma de gubernamentalidad vigente. Además de esto, el biopoder no depende del poder soberano para operar, ni de vías institucionales, pues existen una multiplicidad de dispositivos y agentes que operan para garantizar el control social permanente: los *ilegalismos*.

Foucault utiliza el término “ilegalismo” para señalar que es necesario hacer un análisis de la gran diversidad de comportamientos ilegales que proliferan en todos los estratos sociales: que no se limitan a los crímenes de sangre y los micro-delitos populares como los asaltos (Tonkonoff, 2012), donde las prácticas ilegales forman parte de las relaciones de poder que entretejen al cuerpo social. Éstos implican beneficios políticos y económicos para grupos y sectores de la sociedad que no son precisamente marginales: dichos dispositivos legales persiguen y castigan ciertas prácticas ilegales (Foucault, 1989), de forma estratégica, mediante el control y tratamiento selectivo de ciertas poblaciones (Deleuze, 1987).

Deleuze plantea –siguiendo a Foucault– que históricamente se ha planteado la oposición ley/ilegalidad; es decir, la ley como instancia macrofísica

que suprime o prohíbe la ilegalidad (Deleuze, 2014). Sin embargo, en la dinámica de la microfísica del poder, lo que se plantea es una relación diferencial: la cual plantea una sustitución de la oposición ley/ilegalidad por la complementariedad ley/ilegalismo. Esto es un planteamiento fecundo, pues implica apreciar que la ley no se opone a la ilegalidad: los *ilegalismos* no son un accidente, pues la ley no está hecha para prohibir, sino para establecer las condiciones en las que se permite un comportamiento dado. Foucault (1989) plantea que existen *ilegalismos* para las clases dominadas y dominantes: para las primeras se establecen como compensaciones y para las segundas como privilegios. Por esta razón, Deleuze (2014) plantea que la ley se puede definir en función de los *ilegalismos* que caracterizan a un campo social; así, lo que cambia de un campo social a otro son la repartición de éstos. “Lo que hace que el poder agarre, que se le acepte, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho atraviesa, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos” (Foucault, 2019: 182).

A grandes rasgos, cuando Foucault habla sobre el poder, lo describe como una situación estratégica en una sociedad dada; un entramado relacional, que atraviesa el cuerpo social y sujetos por igual, por lo que no es una posición (Foucault, 2019). El poder es multidireccional y funciona en red; el biopoder y el poder disciplinario se complementan, por eso se habla de una superposición, continuidad y discontinuidad (Foucault, 2007). Las tecnologías de adiestramiento y de equilibrio se sirven de las tecnologías de seguridad: de ahí que el biopoder ha hecho de la vida su meta y su objeto. El problema de la humanidad –siguiendo a Foucault– es la gubernamentalidad, cuya característica fundamental es la búsqueda de la distribución equilibrada de los vivientes (Foucault, 2006; 2007). Así es como la migración es parte de las estrategias de gestión de la pobreza, para las cuales el Estado ha creado dispositivos que la administran.

La normalización y la tolerancia en los márgenes de la ley forman realidades perdurables, las cuales son reconocidas por los involucrados y se vuelven legítimas. La organización Frente Popular Francisco Villa (FPFV) es uno de los agentes que permite el control y gestión permanente de la población migrante que se asienta en las periferias de estos pueblos. Como muchas otras organizaciones, el FPFV surgió a partir de la negligencia oficial para proveer programas gubernamentales que solventaran el problema de vivienda: como una compensación a la población migrante pauperizada. Las formas de participación social y política que deben construir los migrantes que transitan en

la informalidad-ilegalidad (Durand, 2010) imponen prácticas que les son ajenas; muchas veces clientelares, las cuales los ubican en relaciones asimétricas de poder con las estructuras instituidas de los pueblos a los que llegan. Por eso, el espacio se redefine en la realidad que van construyendo los migrantes en las colonias, lo cual tiene efectos en su relación con los originarios.

La relación que establecen los originarios con los avecindados está circunscrita a la jurisprudencia de las leyes de acceso a la ciudad y las que emanan de los reglamentos de ordenamiento territorial de la Ciudad de México. Para el caso de los pueblos originarios, es un problema de derechos humanos e interculturalidad. Desde una perspectiva microfísica, se plantea que la ley no se puede separar de sus decretos de aplicación ni de sus interpretaciones. La aplicación de las leyes en estas poblaciones implica un problema, el cual se ha subsanado con la complementariedad ley/ilegalismo. Los márgenes de aplicación de éstas entran en una dinámica donde se pueden apreciar tres variables: los usos que el Estado hace del discurso de los derechos humanos para homogeneizar las prácticas autonómicas de los pueblos; la apropiación que hacen las colectividades del concepto de *derechos humanos* para enriquecer la defensa de su cultura y formas de organización política; finalmente, el discurso emanado de los derechos humanos, el cual es pensado independientemente de su jurisprudencia. La igualdad y la diferencia son el núcleo de esta problemática.

Algunas puntualizaciones finales

Como se puede apreciar, el derecho es fundamental en las formas de organización de la población. Los pueblos originarios hacen uso de la ley y las políticas públicas como un medio de inmunización respecto a la intervención del Estado e inmigrantes. Por otra parte, cuando los inmigrantes logran instalarse en las periferias, inician un proceso de luchas políticas y sociales para la obtención de reconocimiento de sus asentamientos: buscan la generación de los permisos para que se les brinden los servicios públicos; al menos hasta que llega el momento en que regularizan² sus viviendas. Es decir, en este proceso

² Al ser propietarios legalmente de sus viviendas, su situación cambia frente al pueblo, al menos son reconocidos como vecinos de la colonia y no como invasores,

nos encontramos con tres lógicas contrapuestas: la lógica societal de los pueblos originarios, la centralista de la Ciudad de México y el propio proceso de urbanización, que reconfigura los espacios.

Desde la perspectiva biopolítica, el uso de los *ilegalismos* es necesario para la gestión poblacional, los espacios y los cuerpos pauperizados: suple la demanda de vivienda derivada de la explosión demográfica en la ciudad. De esta forma, podemos rescatar el trabajo de Esposito en la relación *bíos-zoé*, es decir, la incorporación de la *téchne* como esfera de acción del poder, las cuales están intrínsecamente unidas. La vida natural (*zoé*) no puede ser separada de la vida formada (*bíos*), ya que están intrínsecamente unidas. Esposito (2006) plantea estudiar los fenómenos biopolíticos actuales mediante la descripción operativa de los procedimientos técnicos que atraviesan la relación *bíos-zoé*, pues, en última instancia, la vida es formada por la política: la gubernamentalidad produce la subjetividad humana, pues no existe un poder externo a la vida y no hay vida fuera de las relaciones de poder.

En la categoría de *immunitas* podemos ver cómo opera la soberanía occidental: acciona los mecanismos necesarios para preservar la vida en común, mediante la *techné*, ponderando el carácter intrínseco de la *bíos* y el *zoé*. El inmunizador más recurrente es el derecho dentro del esquema de gubernamentalidad contemporáneo. Aun con todos los procedimientos inmunitarios por parte de los originarios, los migrantes han logrado encontrar en los espacios maneras de construir formas de vida particulares; no sólo adaptándose a las condiciones que llegan, sino también al establecer prácticas que les son propias respecto a sus lugares de origen.

El hecho de que los inmigrantes logren desplegar sus formas de vida en las periferias, y las prácticas de sus lugares de origen, lo podemos vincular con la noción misma de *vida*; para esto podemos retomar a Nietzsche. Para este autor, la vida es un equilibrio precario, pues las fuerzas que la integran están en potencial conflicto. Es decir, la vida siempre busca desplegar y expandir su fuerza vital (Nietzsche, 2005). La expansión de ésta provoca que se nutra de su afuera. Así, la propia vida sería entendida como un proceso de determinaciones de fuerza: relaciones de poder y relaciones de resistencia.

dejando de vivir entre la línea de ilegalidad-informalidad; así pueden tener presencia en el pueblo mediante los procedimientos democráticos y de organización política a los que a los habitantes originarios se les permite acceder, siendo esta una modalidad de ciudadanía que ellos van construyendo en este proceso.

Con la biopolítica podemos analizar las técnicas y los mecanismos mediante los cuales la gubernamentalidad contemporánea administra los procesos de migración interna permanente y los efectos de estas políticas en las poblaciones a las que llegan. Algo interesante sería destacar las formas de habitar que han construido los inmigrantes que llegan a estos espacios y cómo es que se genera el vínculo entre los lugares de origen y el destino en el imaginario de los migrantes, a pesar de las condiciones sociales y políticas a las que llegan.

Finalmente, las periferias se han convertido en espacios de posibilidad para que los inmigrantes perpetúen sus formas de existencia de origen. Esto último es importante, pues los mecanismos y dispositivos biopolíticos también les permiten preservar sus formas de existencia, aún con mecanismos de ilegalidad que marcan y delimitan las formas de vinculación con los originarios. Otra perspectiva de análisis para este proceso social puede derivar de los imaginarios sociales.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2006), *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. I*, 2ª ed., España, Pre-Textos.
- Bazzicalupo, Laura (2016), *Biopolítica: un mapa conceptual*, España, Melusina.
- Beuchot Puente, Mauricio Hardie (2006), *Filosofía política*, México, Torres Asociados.
- Deleuze, Gilles (1987), *Foucault*, Argentina, Paidós.
- (2014), *El poder. Curso sobre Michel Foucault. Tomo II*, Argentina, Cactus.
- Durand Ponte, Victor Manuel (2010), *Desigualdad social y ciudadanía precaria. ¿Estado de excepción permanente?*, México, Siglo XXI.
- Esposito, Roberto (2005), *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Argentina, Amorrortu.
- (2006), *Bíos: biopolítica y filosofía*, Argentina, Amorrortu.
- (2009), *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, España, Herder.
- Foucault, Michel (1983), *Historia de la locura en la época clásica II*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1989), *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Argentina, Siglo XXI.
- (2001), *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Argentina, Fondo de Cultura Económica.

- (2006), *Seguridad, territorio, población*, Argentina, Fondo de Cultura Económica.
- (2007), *Nacimiento de la biopolítica*, Argentina, Fondo de Cultura Económica.
- (2011), *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*, México, Siglo XXI.
- (2019), *Microfísica del poder*, Argentina, Siglo XXI.
- Gordillo, Gustavo y Thibaut Plassot (2017), "Migraciones internas: un análisis espacio-temporal del periodo 1970-2015", *Economía*, vol. 14, núm. 40, pp. 67-100, México.
- Hardt, Michael y Antonio, Negri (2004), *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, España, Debate.
- (2005), *Imperio*, Argentina, Paidós.
- Heller, Ágnes y Ferenc Fehér (1995), *Biopolítica: la modernidad y la liberación del cuerpo*. España, Península.
- Hobbes, Thomas (1980), *Leviatán*, España, Editorial Nacional.
- Lemke, Thomas (2017), *Introducción a la biopolítica*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Locke, John (2006), *Segundo Tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, España, Tecnos.
- Mahieu, Jacques (1968), *Fundamentos de biopolítica*, Argentina, Centro Editor Argentino.
- Nietzsche, Friedrich (2005), *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, España, Alianza Editorial.
- Rousseau, Jean-Jacques (2007), *El contrato social*, España, Austral.
- Tonkonoff Costantini, Sergio (2012), "Las funciones sociales del crimen y el castigo. Una comparación entre las perspectivas de Durkheim y Foucault", *Sociológica*, vol. 27, núm. 77, pp. 109-142.
- Villarreal, René (1993), *Liberalismo social y reforma del Estado: México en la era del capitalismo posmoderno*, México, Fondo de Cultura Económica.

El enigma del cuerpo

Reflexiones psicoanalíticas sobre el cuerpo de los investigadores en ciencias sociales

Diego Alberto Bernal Saldaña

Obertura: una investigación sobre los investigadores

Los invito a lanzarnos sin escafandras disciplinarias a una propuesta sobre lo corporal y sus vicisitudes en las investigaciones en ciencias sociales. Interrogarnos sobre el cuerpo de los investigadores en los procesos de construcción de conocimiento requiere, indudablemente, consolidar algunos conceptos que nos permitan comprender sus incidencias, sus facetas y dimensiones. El uso que se hace de éste en el proceso investigativo revela su importancia en los movimientos, desplazamientos y relaciones, sus pliegues y despliegues con los otros y su objeto de conocimiento, haciendo importante señalar, a manera de cartografía, las coordenadas por donde transita el deseo de investigar, que hace del cuerpo territorio e instrumento que supone operaciones sobre el mundo, sobre los otros y sobre sí, con una intencionalidad por el conocimiento. ¿Cómo se manifiesta la intencionalidad del cuerpo por conocer?

Permítanme trazar el recorrido de la investigación que da sustento a la presente reflexión,¹ que desde sus albores se presenta como una interrogación

¹ Se trata de la investigación que actualmente trabajo como parte de mi formación en el doctorado en Ciencias Sociales en la UAM-Xochimilco, la cual lleva por título “El enigma y el investigador: la locura como orientador sobre el deseo en la investigación social” y que tiene por cometido comprender la relación entre investigador y la dimensión enigmática de su objeto de estudio, particularizando, en dicho proyecto, a la locura. Los investigadores sociales de la locura y su deseo son el objeto de estudio. Suponer a los investigadores como sujetos deseantes sugiere implicaciones en la relación con el objeto de conocimiento.

sobre el deseo y el quehacer de los investigadores en ciencias sociales y, particularmente, en los que su objeto de estudio es la locura. Desde un primer momento podemos encontrar múltiples líneas que se conjuran en la aparición del tema que hoy nos convoca. Preguntarnos sobre el cuerpo de los investigadores implica haber transitado por su quehacer, como acto de creación como posibilidad y consecuencia del encuentro con lo insondable de su objeto; además, haber reconocido en los procesos investigativos la incidencia del cuerpo y su memoria, sus tiempos, su semblante y sus ritmos, en las pasiones y afectos que desata su atrabancada relación. ¿Cuál es la incidencia del cuerpo en el quehacer del investigador?, ¿será que nos pueda brindar las claves suficientes para revelar coordenadas sobre el deseo de investigar?

Aunque es imposible brindar de manera clara el punto de fuga con el cual inició la investigación sobre los investigadores, recurrimos, al estilo de la manzana de Newton, a un encuentro inicial. El cuento de “Los crímenes de la calle Morgue”, de Edgar Allan Poe (1841), funge como mito que orquesta este proyecto, al conducirnos a una clave sumamente relevante y príncipes del quehacer del investigador: “el investigador es aquel que se dedica con pasión a escudriñar enigmas”; por medio del cuento y su trama sobre lo enigmático de una escena disparatada que la policía no puede resolver, podemos determinar dos modalidades metodológicas capitales: las metodologías policiales y la propuesta por el personaje principal del cuento, el primer investigador en inaugurar la ficción detectivesca, August Dupin.

Diferenciar entre las metodologías policiales y las del detective monsieur Dupin nos permite formular una reflexión sustancial de la relación del investigador con la dimensión oscura de su objeto de conocimiento, acentuando lo falible de los métodos policiales debido a la restricción interpretativa por la universalización de sus instrumentos; dicho de otra manera, la pericia se realiza bajo protocolos que desde una *inferencia retrospectiva* efectuada desde la posición del criminal sería como si todos los delincuentes tuvieran el mismo *modus operandi*. La pericia de la policía, que, en última instancia, concede su validez a partir de la legitimidad dada a dos grandes categorías que desatan su intervención: lo normal y lo anormal, se ciernen a una división que le impide explorar lo insondable, sólo se vale juzgarlo.

Foucault (2007) nos propone en su texto *Los anormales*, y por medio de informes periciales, cómo las convenciones de escritura *médico-jurídicas* se ciernen a protocolos que determinan la peligrosidad, la reinserción y el estado mental, determinando taxonomías del alma, del cuerpo y de los

afectos, que no son sino “discursos que pueden matar, discursos de verdad y discursos que dan risa” (Foucault, 2007: 19). Estas tres propiedades del discurso de la pericia psiquiátrica, en síntesis, son enunciados con efectos de verdad y poder, que, por supuesto, se ven compelidos en los informes cuyo estatuto de cientificidad tenemos que interrogar; es preciso destacar la imperiosa necesidad, por parte del *logos*, de amurallar la locura, por ejemplo, para afirmarse, por medio de la invención de tecnologías positivas de poder que imponen modos de conocimiento. En el cuento de Poe se vuelve evidente cómo al jefe de policía, al seguir los protocolos, le es imposible imaginar, componer e interpretar el rastro, debido a la exégesis de calculabilidad, burocratizando los procesos investigativos, ahí es donde se sitúa la investigación policial, normalizadora de teorías, metodologías, formas de intervención, de semblantes y cuerpos.

La normalización, como portadora de una pretensión de poder, desarrolla *instrumentos de verificación*, es decir, un conjunto de representaciones que dictan lo verdadero, lo normal y lo anormal, prescribiendo prácticas burocráticas que imponen una forma de intervención y abordaje. Retomando el texto comentado de Foucault, la redacción de informes responde a calificaciones morales, no apuntan sino a categorizaciones del cuerpo que responden desde la norma, en tanto invención de tecnologías positivas de poder, es decir, producen e instauran comportamientos, hábitos, formas de pensar, de investigar, de categorizar, etcétera, y por ello aparece con mucha más fuerza que la censura, produciendo estándares, donde la singularidad queda suplantada. ¿Será que nuestros instrumentos de intervención resultan ser instrumentos de verificación?, ¿cuáles son las diferencias y las semejanzas entre esos informes periciales y su validez científica, de las investigaciones sociales de la locura en las universidades?

Ahora bien, el método del detective Dupin nos coloca en la importancia de las superficies de un rastro inédito, no como un rompecabezas sino como un proceso de exégesis interpretativa de la historia, con la intención de revelar el enigma como la concatenación de sentidos en un detalle exorbitante y extraño que pervierte los protocolos, revelando la verdad del crimen en una escena disparatada que nos coloca en los horizontes de lo insondable, zona de silencio y detenimiento del conocimiento, impenetrable para las metodologías policiales, pero con la posibilidad de ser testimoniada. ¿Cómo se narra una historia sobre nuestro quehacer con los enigmas? Por supuesto, no nos sorprende la anticipación de la literatura a las causas de la ciencia, tras

la propuesta de Poe, indudablemente surge una reflexión importante para las ciencias sociales y sus investigadores, ¿cómo se manifiesta la pasión en los modos de escrutinio?, ¿qué nos empuja al encuentro con lo irrepresentable de nuestros objetos de conocimiento?

Para orientar nuestra reflexión se propone un concepto vital: *el deseo de investigar*, éste se revela como motor de la investigación, matriz de la búsqueda incesante de un encuentro imposible pero próximo por la asíntota entre demanda y necesidad, misma que expresa una relación en la calidad de ausencia de un objeto; no se trata de las expectativas sino de un intersticio enigmático que emerge por el apuntalamiento del investigador y su objeto de conocimiento, un juego entre libertad y aprisionamiento, de tener un deseo, pero también de estar tomado por él, emerge como en su función articuladora con el tiempo y la voluntad de conocimiento jugada en la relación de objeto, la cual se revela aquí como fundamental, teniendo en cuenta que la particularidad de los objetos de estudio en las ciencias del espíritu carecen de tangibilidad inmediata y las vías que se proponen para su comprensión pueden ser variadas, no podemos pensar que el objeto está ahí en el mundo, más bien construimos abordajes al objeto que deparan destinos distintos.

Si bien podemos deducir que el investigador se dedica con pasión a escudriñar enigmas, sus modalidades son trasversales y, por tanto, atraviesan y anudan lo universal, particular y singular, haciendo inédito cada proceso investigativo, estableciendo con su deseo una causa para develar el enigma —que no es lo mismo que resolver un acertijo—; en todo caso, se trataría de un compromiso, la asunción de una responsabilidad por hacerlo aparece por medio del vínculo, hacer de su deseo un proceso de acción colectiva, al brindarse como motor del vínculo con los otros. Investigar implica donar la subjetividad, proponer la generosidad y disponibilidad suficientes para el comienzo de un vínculo con el otro en su calidad de alteridad en búsqueda de un objeto de regiones opacas. Se dona el cuerpo para habilitar el deseo en la búsqueda de enigmas que ya no sólo le pertenecen al investigador, cobrando otra disposición, la condición de compromiso con los otros, misma que supone la cesación de la satisfacción para sostener la problemática articulada, es decir, sostener el enigma hasta sus últimas consecuencias. Investigar lo social requiere del compromiso de intervención en la cultura, en los procesos de configuración y creación perpetua de formas, es decir, se convoca al investigador a involucrarse con los otros en una orquesta de relaciones que despliegan múltiples perspectivas y enmarca campos de acción, los cuales revelan su

finalidad, la cual sugiere la provocación de una situación que colinda con lo intolerable, debido a su orientación hacia lo enigmático.

El enigma que no sólo es acertijo, sino una verdad que elide el saber y se precipita sobre un objeto construido, categorizado y conceptualizado, desde donde se sostiene el vínculo enigma-investigador; se presenta como causa que puede ser revelada pero no resuelta. El enigma es condición de nuestro quehacer, no se trata de lo descifrable de nuestros objetos, más bien se trata de lo no interpretable, condición de exorbitante extrañeza que no permite aprehenderse. La dimensión enigmática del objeto de conocimiento no está constituida por una estructura deíctica; dicho de otra manera, no está sujeto a referencialidades, lo cual permite la formulación de una enunciación sin correspondencia al saber. *El enigma es verdad sin saber* (Soler, 1993), haciendo de este último una marca del deseo, correlativo al enigma, y a la verdad un lugar inalcanzable. El proceso de conocimiento, por tanto, encuentra sus límites en lo enigmático de su objeto de estudio. ¿Cómo abordar la (no) relación entre verdad y saber?, y ¿hasta dónde podemos conocer nuestro objeto de estudio?

Nuestro tema pulsa hacia el deseo de investigar, por lo que se vuelve perentorio proveer los elementos indispensables para sostenerlo como modelo de la relación entre enigma y sujeto investigador para las ciencias sociales. Investigar es construir un objeto que evidencia lo enigmático, es indagar en los límites de la razón y los modos de conocimiento, aunque con ello la ingenuidad y el protocolo policial sean perturbados, develando el deseo y la historia, al subvertir la calculabilidad por las pasiones y los afectos que envuelven y acompañan todo proceso investigativo. El vínculo con lo enigmático se compone por un juego de intensidades y acontecimientos que aparecen en el cuerpo, tomando su lugar como resonancias, ecos que testimonian nuestra posición con respecto a lo insondable y confirman nuestras proximidades con el objeto, en una interacción que emerge como fuerza imperativa de reciprocidad, un vínculo singular que genera la obligatoriedad moral, así como esferas valorativas y, sin duda, conjugaciones de afectos.

Muy temprano en este proyecto, emergió una máxima al estilo newtoniano auspiciada por Raymundo Mier (2013), con respecto a la incidencia de los afectos en la investigación y su vínculo con la dimensión enigmática de nuestros objetos de estudio: a mayor sosiego tendremos la aprehensión narcisista del control y a mayor desasosiego el desbordamiento y el extravío, mientras que el primero extingue el vínculo con lo enigmático al suturarlo

por medio de protocolos policiales del saber, el otro opera como su vasallo. ¿Qué tanto debemos sumirnos en el sosiego de nuestras teorías, metodología e interpretaciones?, ¿cómo opera esta tensión? y ¿qué efectos, calidades y modalidades manifiesta? Por supuesto que se trata de un juego de afectos del orden del caos (angustia, sufrimiento, ansiedad, aflicción) y de la consistencia (júbilo, sorpresa) que desatan un vaivén de interpretaciones, sensaciones y excitaciones. Las pasiones y el cuerpo se revelan en esta máxima como ineludibles a la reflexión en los procesos investigativos, se encuentra ahí el rastro de la tensión sosiego-desasosiego que nos da indicios sobre el vínculo con el enigma ¿Será que el cuerpo del investigador nos brinda las claves de dicha tensión con lo enigmático y por tanto sobre nuestro deseo? Tal vez esta clave pueda ayudarnos a construir algún tipo de instrumento que nos permita conocer nuestra posición con respecto al objeto de conocimiento, además, de los procesos de intercambio e interacción con los otros; por lo pronto, sí descubre la afectación del investigador por parte de éste y la disposición del cuerpo para el vínculo. ¿Cómo se narra la afectación e incidencia del cuerpo en un proceso investigativo?, ¿cómo se manifiesta el cuerpo en los procesos de intercambio e interacción con los otros?

Para Nigel Barley (1989), en su texto *El antropólogo inocente*, el investigador aparece frente a los otros como “un idiota inofensivo”. El semblante del investigador en su disponibilidad y generosidad es propuesto por Barley de manera irónica, pero bastante precisa en los movimientos, posturas, gestos, etcétera. El semblante de *idiota inofensivo* es anzuelo para un primer reconocimiento de lo humano, el cuerpo se ve involucrado en un campo de fuerzas con los otros y, por ende, interpelado constantemente por sus acercamientos y distanciamientos que lo posicionan de determinada manera. ¿Cómo podemos darle lectura a los acontecimientos y movimientos del cuerpo del investigador?, ¿cómo opera el cuerpo del investigador en el proceso, no sólo en el encuentro con los otros, sino en la relación con su objeto de estudio que emerge en diferentes *cuerpos*, a lo largo del recorrido investigativo? El antropólogo inglés relata su estancia investigativa con los dowayos en África. Es de suponer la enorme diferencia entre un inglés y un dowayo, pero, aun así, Barley se propone hacerla manifiesta en cada una de las actividades que realiza, su cuerpo, aunque humano, no era dowayo, por lo que entrar a su cotidianidad, requería de un periodo de reconocimiento de la diferencia; por ejemplo, habría que decir, que la primera intervención, para la interacción y el intercambio, es por medio del trabajo, haciendo de factótum en la comunidad. El antropólogo hace uso

del cuerpo para inmiscuirse en la cotidianidad dowaya, mostrándonos cómo el cuerpo soporta la interacción, abriéndose como dimensión de la disponibilidad al vínculo, pero también en su diferencia como alteridad manifestada por las cadencias del cuerpo, las tendencias y los cuidados de éste.

Barley continúa su travesía contándonos los efectos del trabajo de campo, del factótum y de la disponibilidad: “Me encontré débil y terriblemente solo” (1989: 75). En el texto de inmediato podemos detectar, tal vez por su forma tan cruda de mostrarlo, los problemas de salud y el malestar que acarrea la investigación en campo, ya que se trata de un cuerpo poco curtido para el ambiente en el que está: no sólo son los cambios de alimentación y el calor, la cama o los bichos, también son las interacciones, los intercambios con los otros en su calidad de diferencia y los afectos que acarrea, los que inquietan y suman en desasosiego. El cuerpo se vuelve receptáculo, lugar donde aparecen los efectos del encuentro con lo extraño, por ejemplo, con la intemperie, como dice Barley: “Había perdido dieciocho kilos, mi piel había adquirido un color marrónáceo y tenía los globos oculares de un tono amarillo fuerte” (1989: 229), pero también aparece en las formas de conocimiento, se revela como un diario de campo de los malos entendidos y de los problemas con las interacciones, que iluminan de manera extraña los modos de conocimiento, al colocar al investigador en un vaivén que Barley traduce como una oscilación entre eurocentrismo y relativismo, como corrimiento permanente del lugar de saber y entendimiento. El gran gesto de Barley es su capítulo final, “Alienígena inglés”, al dar cuenta de la transformación que ha sufrido el investigador. Los estragos de las peripecias y avatares de los vínculos muestran la existencia misantrópica y pusilánime; disléxico de las relaciones sociales, el investigador vuelve del trance para encontrarse con la infatuación. Un cuerpo vapuleado por el malestar en sus diversas dimensiones, que no permite ya el reencuentro con lo familiar, no sólo hablamos de ya no sentirse inglés o dowayo, sino de los efectos de la relación con lo insondable. La experiencia del antropólogo inglés nos recuerda las vicisitudes que surgen en los procesos investigativos, que también se ven compelidos en y por el cuerpo, emergiendo como modos de reconocimiento y diferencia, la diferencia de tez entre Barley y los dowayos no era lo único, ni lo más interesante que pensar sobre el encuentro entre dos cuerpos humanos pero extraños. Se trataba de esas otras cosas, esos símbolos que llevaban puestos sin aludir sólo a las prendas, también a las circuncisiones y tatuajes, las formas de caminar y de interacción, el *performance* de un saludo y las formas del trabajo. ¿Qué tipo de conceptualización

de cuerpo necesitamos para poder darle lectura a esta veta que Barley propone? Resulta necesario, entonces, ofrecer coordenadas con las cuales poder encontrarnos con el cuerpo del investigador en su estatuto de *cognoscente*, donde pasiones y símbolos se condensan y, para ello, se requiere conceder a nuestro cuerpo la suficiente trabazón con el alma para identificar los procesos simbólicos en acción con los otros.

El enigma del cuerpo: reconocimiento

Pensar el cuerpo de los investigadores no es casualidad, emerge como una necesidad, trazando una categoría de análisis que demanda un acercamiento en el que podamos comprender las resonancias de los procesos investigativos en éste. ¿Qué nos puede decir el cuerpo del investigador sobre su quehacer? El cuerpo de los investigadores emerge como un instrumento, un cuerpo cognoscente que se apuntala con el alma por medio de un eco, efecto de las proximidades con el objeto y su ya nombrada condición enigmática. Preguntarnos sobre el cuerpo del investigador nos obliga a proponer su irreductibilidad a procesos biológicos, constituyendo una propuesta que nos permita abordar los elementos que se condensan en algunas regiones de éste, como lenguaje, potencia, síntoma, memoria, acción; supone, por tanto, ser el asiento de las fuerzas psíquicas, además de tener la capacidad de ser agente en la transformación de objetos en el mundo y referencia constitutiva del proceso de reconocimiento en los intercambios con los otros.

Sin duda el cuerpo como vértice de la reflexión sobre el hombre y el mundo muestra parcelas inacabables de conceptualizaciones, propiciando una multiplicidad de referencias multifacéticas que revelan una dimensión enigmática, tal cual aquí se propone. El cuerpo en el estatuto de enigma implica que su acercamiento, tanto por una sola disciplina como por todas en su conjunto, tenga por condición el fracaso en su aprehensión absoluta, haciéndolo otra cosa, más que sólo carne. Lo corporal remite a una multiplicidad de genealogías de distintos campos y disciplinas que hilvanan categorías propuestas para su conocimiento, desde el endometrio catalogado como el órgano más importante y que hace de Bichat el padre de la medicina científica, hasta los tatuajes, escarificaciones y circuncisiones en los cuerpos dowayos que relata Barley.

Las expresiones dinámicas de los tiempos, espacialidades y manifestaciones del cuerpo han dado cabida a regímenes de saber, los que, por un lado, hacen de su fundamento la aprehensión reflexiva de las afecciones, el acontecer de los vínculos y la “recreación pulsional de las significaciones” (Mier, 2009: 13) y, por otro, los que emergen de la confabulación de saberes objetivos por *cosmogonías canónicas* (Mier, 2009: 13), donde la científicidad cobra relevancia en el decanto y consagración del paradigma organicista impuesto por los biólogos del siglo XIX. Estas dos grandes esferas del saber constituyen puntos de referencia obligatorios en la reflexión de las ciencias sociales ¿De qué cuerpo hablamos en ciencias sociales? Sin lugar a duda, de un cuerpo donde las vicisitudes orgánicas son acompañadas por inscripciones de sentido, ahí donde el cuerpo habla y provoca interpretaciones, abriendo una dimensión en que las morfologías del cuerpo adquieren otro estatuto; es un cuerpo que se dirige a otros, como una disposición al intercambio. Un cuerpo que se inscribe en campos de relaciones donde el poder circula, en tanto movimiento necesario para interrogar, interpelar y ejercer fuerza, provocando respuestas, resistencias que lo hacen inscribirse en una instancia que configura los procesos identificatorios, segregativos, como entidad que propone el movimiento y las posiciones donde se compromete la subjetividad por la interacción, que recordemos implica una fuerza intempestiva de reciprocidad que genera la obligatoriedad moral, así como esferas valorativas, imperativos y conjugaciones de pasiones que afectan y modelan el cuerpo. ¿Cómo es que un cuerpo tiene la posibilidad de interacción con otros más allá de la carne?

El cuerpo es también, entonces, condición simbólica, sedimentos de las capacidades cognitivas y sustrato del proceso de subjetivación, haciéndolo valioso para nosotros, en tanto buscamos un cuerpo que está destinado a emerger del acontecer y del encuentro con otros, como una disposición vital que expresa estrategias de significación y modos de reconocimiento. Esta experiencia del cuerpo no se reduce a los procesos orgánicos sino al modelamiento de la carne por la incidencia de las dinámicas con los otros. Lo simbólico engendra la composición vincular en su expresión pasional, misma que supone movimientos, desplazamientos de acción recíproca, un juego de fuerzas que emergen del vínculo y rescinde la dualidad en un acto: *la síntesis que conjuga potencia, devenir y deseo en las expresiones y desempeños del cuerpo* (Mier, 2009: 14), un momento de síntesis que expresa una multiplicidad de fuerzas orientando la acción y el actuar del cuerpo. El deseo nos aparece, de nuevo,

como condición inherente al cuerpo e irreductible a la carne, como huella de procesos anímicos que se ven compelidos en y por el cuerpo, manifestándose como magnitudes de excitación. “En la estrecha cavidad de su muela se recluye su alma toda” (Freud, 1914: 79).

Lo anímico y lo corporal² se constituyen como entidades en devenir, escindidos entre sí y condicionados por apuntalamiento de un vínculo que desata nuevas calidades para ambos, es una composición que revela innumerables fuerzas en operación, como estímulos que terminan en invasión a causa de un atributo simbólico que hace presencia. Esta mirada sobre el cuerpo contiene una división de calidades o tensiones, la relación cuerpo y lenguaje, primero; y segundo, la relación cuerpo y afecto/pasiones. La primera relación tiene que ver con el sometimiento a la normatividad, al ordenamiento ritual, institucional, como fundamento de las identificaciones y, en segundo lugar, los movimientos, las expulsiones, los impulsos, la creación, la perturbación y transformación de los objetos del mundo por medio de una operación sobre sí mismo, con la intención de brindar respuestas a las resonancias del deseo. Símbolos y pasiones revelan su carácter dinámico y la capacidad de condensar y desplazar las intensidades por medio de expresiones, en las cuales podemos anotar la mixtura del lenguaje que vuelve posible el reconocimiento de nuestro propio cuerpo y el de los otros.

La idea de este *paralelismo concomitante* delinea una condición irresoluble sobre la naturaleza de lo corporal y lo psíquico, no mitiga su inaccesibilidad, no sólo se trata del cuerpo enigmático para los saberes, sino lo insondable de esta composición que, aun en la más ardua aprehensión reflexiva, no terminamos por encontrar. El cuerpo deviene enigma a raíz de las zonas silenciosas y oscuras, paisajes de extrañeza que no se limitan a regiones orgánicas, sino, además, a las acciones, a los actos, a los vínculos y las alianzas, donde lenguaje y pasiones se encuentran resumidos en las tensiones y distensiones del apuntalamiento, que, dicho sea de paso, no pertenece al orden de lo puramente

² En el pensamiento freudiano, aparece una clave importante para referirnos al cuerpo como organismo. Lo corporal comprende una tripleta de nociones importantes. Primero la *physis* (naturaleza), que refiere a la fisionomía engendrada; la segunda, el *soma*, que aparece en oposición a la psique, refiere al cadáver, un cuerpo muerto (*seme*), y posteriormente el cuerpo vivo por la intromisión de la psique; y por último *organikos*, el organismo como disposición o instrumento (Assoun, 1998).

biológico como la glándula pineal; cuerpo y alma se apuntalan por una condición liminal que permite provocar los desempeños del cuerpo y las manifestaciones del alma, potencia que no se remite a las dimensiones del organismo, sino que permite el gozne con los otros y con los objetos del mundo.

Recordemos que para Freud (1890) el paralelismo concomitante, quiero decir, el apuntalamiento entre *seele* (alma) y cuerpo, como vimos en las líneas anteriores, sugiere dos tipos de interrelaciones: “La relación entre lo somático y lo psíquico es, en el animal como en el hombre, una interacción recíproca, pero su otra faz, la acción psíquica sobre el cuerpo, ha sido desde el principio poco agradable para los médicos” (Freud, 1905). Puntualizamos que para Freud existe una incidencia de lo somático en lo psíquico, que compartimos con los animales; hasta aquí la biología acompaña al médico vienés, sin embargo, aparece una dimensión, una faz que irrumpe, trastoca y aprehende lo orgánico, la acción psíquica. Lo humano estaría en la acción psíquica sobre el *soma*, subvirtiéndolo la “estructura” de la vida animal. Para el padre del psicoanálisis, la acción psíquica tiene como modelo de manifestación al sueño, lugar donde lenguaje y deseo se hacen patentes, mostrando los procesos primarios de condensación y desplazamiento como propios de una dimensión simbólica que inerva en regiones del cuerpo en la vigilia, un cuerpo que está apuntalado por el alma implica que la acción del cuerpo no son sólo actos reflejos, ¿será que por eso reconocemos a nuestro cuerpo como atributo?, ¿tenemos un cuerpo o somos un cuerpo? Recordemos que para Freud el ser humano nace con un cuerpo de miseria, el desvalimiento o *fetalización* como muchos otros psicoanalistas lo llaman, concede su relevancia al necesitar de otro en su calidad de instancia, para la realización de funciones correspondientes a perpetuar la vida. El cuerpo, en un primer momento, es potencias discordantes, no se trata de un envase que por dentro contiene los procesos anímicos, sino de cómo se intrincan y apuntalan produciendo acciones y actos que no dependen de la conciencia ni mucho menos del cerebro; si tenemos un cuerpo es gracias al otro en su calidad de instancia, queremos decir dotada de una condición simbólica.

Ahora bien, el cuerpo tiene un lugar principal dentro de nuestro que-hacer de investigadores, al tratarse de una referencia simbólica de reconocimiento con los otros y asidero de las capacidades cognitivas; recordemos que el conocimiento contiene un fundamento lógico del que se desprende la dimensión del pensamiento, este último es un modo de existir, no referido a alguna materialidad, el pensamiento se vuelve posible por la palabra que evoca

al objeto, como una expresión de posibilidades, que emerge como condición de la actividad creadora, en donde se conjuga y conjura para la creación, además de motor de la búsqueda de conocimiento. El cuerpo cognoscente es un cuerpo tomado por el lenguaje que construye espacialidades, tiempos, materialidades, objetos, no pretendemos creer que la carne conoce el mundo, debe haber ahí una disposición de facultades simbólicas que revelan las calidades de la relación con el objeto, las pasiones hallan aquí su lugar y su incidencia en la aprehensión de éste, pues el conocimiento no es sin afecto, por ello, es un cuerpo comprometido con el proceso de conocimiento, éste evoca a la experiencia emergiendo de la incertidumbre (desasosiego) trasformando los modos de comprender. Conocer implica un acto performativo que provee identidad a ese objeto de conocimiento y “cierta” consistencia a la dimensión enigmática de éste.

Surge otra cuestión importante para nuestra propuesta, el cuerpo del investigador por ahora, podemos decir, es un cuerpo tomado por el lenguaje, que habla y que remite, desde su constitución, a otro cuerpo, que hace de límite, de exterior, como superficie que refleja para producir un eco, por lo que constituye su instrumento prínceps en tanto juego de reconocimientos con el otro, además, sus manifestaciones pasionales revelan el rastro y la referencia de esta relación, cual brújula que marca el norte del deseo; por supuesto, sería ingenuo pensar que esto aparece de manera clara, más bien, se trata de una brújula que no marca sino el juego de afectos del orden de la angustia,³ dicho de otra manera, de tensiones y distensiones entre el sosiego policial y el desasosiego de Dupin, no sólo se trata de la distancia “óptima” entre la dimensión enigmática del objeto y el investigador, sino de posicionamientos con respecto a nuestro deseo de investigar y el objeto que lo causa; ahí, en ese vínculo se desprenden innumerables calidades que habría que formalizar en coordenadas que nos permitan capturar las implicaciones del cuerpo investigador en la habilitación de su deseo con los otros. ¿Tenemos que sostener la angustia/deseo para sostener el enigma?, ¿hasta cuándo?, ¿hasta dónde?, ¿la

³ Podríamos formalizar a la angustia como una *señal bélica* de repliegue que brinda las coordenadas de la realización del deseo y que dibuja sus ejes inconscientes desconocidos para el sujeto. Un momento de aparición y desaparición concomitante del deseo, en medio del cual se acaudillan y atrincheran los síntomas para formar una muralla anticipada ante el destino presagiado por el efecto sórdido del deseo. La sordidez *rebota* en el cuerpo, lo afecta.

disponibilidad y generosidad del investigador para orquestar el vínculo con el enigma tiene caducidad?, ¿cómo se manifiesta en el cuerpo de los investigadores la tensión sosiego-desasosiego?, y ¿qué nos enseña sobre nuestro deseo y nuestro quehacer?

Podemos decir, por ahora, que el cuerpo del investigador revela, de manera cifrada, más como una interrogación, las proximidades y posiciones con respecto al objeto, y más que al objeto, con su dimensión enigmática e insondable. ¿Cuál es la relación entre cuerpo y deseo, entre cuerpo y enigma?, ¿qué hace gozne entre cuerpo y alma?, ¿qué apúntala sujeto y objeto?, “¿y si lo inconsciente fuera el “eslabón perdido” entre psíquico y somático?” (Assoun, 1998: 18). Sin lugar a duda, hay una fuerza simbólica que hace del cuerpo agente de visibilidad y opacidad, de memoria y olvido haciendo que las cicatrices cuenten historias.

La pulsión como concepto liminal: relación de objeto

Prorrumpimos la reflexión para orientarnos hacia una de las claves principales sobre el deseo de investigar y el paralelismo concomitante, éstas se conjeturan en uno de los conceptos fundamentales de la teoría psicoanalítica, la pulsión (*trieb*). Con una potencia que superaba las formulaciones teóricas, Freud nos advierte, desde la entrada del texto dedicado al tema, que “el progreso del conocimiento no tolera rigidez alguna” (Freud, 1915). Poder sumergirnos en conceptos opacos, silenciosos e insondables es lo propio del quehacer científico, por lo que nos conmina a posicionarnos con humildad y vasallaje ante lo enigmático del objeto de conocimiento. Desde este lugar se urde el concepto de *pulsión*, que, desde muy temprano en el pensamiento freudiano, es asociado a la sexualidad como expresión príncips de la potencia anímica y del principio que la rige; surge como deriva que no permite retomar el camino, más bien, erra por vías que colindan y deslindan lo psíquico y lo corporal, descolocando la anatomía que consecuentemente impone recorridos en busca de algo que colme su ímpetu por la satisfacción.

Indudablemente es su respuesta al dualismo ontológico, que por apuntalamiento surge la división del sujeto y los objetos, de los cuales tiene la capacidad de investir y bordear, pero siempre con la imposibilidad de aprehenderlo por completo. Se pone a la luz la modelación de la carne por medio de las dinámicas con el mundo, los objetos y los otros. Si bien para el

médico vienes su origen eran, en algún punto, los procesos biológicos, no podemos deparar a este concepto su contrario, es decir, como efecto de la trabazón simbólica, como gozne que emerge en el intersticio del dualismo soldándose como *representante de la representación psíquica* (Freud, 1915), fuerza constante (*drang*) incoercible que inquiere al cuerpo. Emerge como concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, nos dice Freud: un representante de los estímulos internos que constantemente invaden *al cuerpo y alcanzan el alma* (Freud, 1915: 117). Acaece como marca de un mundo interior que testimonia una necesidad por medio de una demanda, un sometimiento hacia la búsqueda de colmo: “todas las pulsiones son cualitativamente de la misma índole (...) se diferencian en la magnitud de excitación” (Freud, 1915: 119). Exige, por tanto, satisfacción, imponiéndole a lo anímico un trabajo de modificación en su meta (*Ziel*), demandando operaciones complejas para transformar el mundo, debido a su anudamiento con lo corporal, que imposibilita su expresión total. Se conforma con descomponerse en parcialidades, que toman lugares precisos en el cuerpo, satisfacción fragmentada que hace unidad y atributo.

La pulsión surge de una interrogación sobre el vínculo entre energías corporales y proceso de representación psíquica, no como una condición inherente al sujeto; si bien es el fundamento de la subjetividad, no es propio del sujeto, sino del vínculo, es característica del vínculo por su función de engarce con los objetos y, por tanto, está sometido al principio de conformación simbólica, no es algo que actúa adentro del sujeto, sino que se expresa como una emoción o afecto en él. Por ello el objeto es lo más variado, la diversidad de objetos enigmáticos de estudio en las ciencias sociales se revela justo como causa hacia el enigma de lo humano. La pulsión se encuentra sometida a su intención por resolver el enigma, que verdad y saber se reencuentren, pero el estrago del lenguaje en su trabazón con la carne obliga a su perpetuo relanzamiento, encontrando parcialidades y zonas insondables. Nuestro deseo y quehacer se ven compelidos en momentos de síntesis de una relación con el objeto, y más aún, con su dimensión enigmática, lo cual implica las proximidades y posicionamientos que tomamos con respecto a la limitación de nuestra pulsión, que no puede capturar de manera absoluta. No sólo se trata de querer saber, se trata del conocimiento de lo insondable como testimonio de un encuentro con el enigma.

¿De qué cuerpo hablamos en ciencias sociales? De nuevo hago la pregunta porque tal vez ahora se pueda proponer una respuesta. El cuerpo

pulsional es un cuerpo engarzado a una relación que no depara sino innumerables signos de excitación, de interpelación, de interrogación, que se revela como la decantación de un enigma que testimonia lo insondable. ¿Cómo opera el cuerpo pulsional de los investigadores en ciencias sociales? Ineludiblemente, ahora podemos decir, que el cuerpo del investigador, bajo este estatuto pulsional, se encontraría vinculado con el objeto, en condición de objeto perdido, de ausencia, de enigma, que el deseo toma como causa. Se trata de poder asumir que la relación con el objeto de conocimiento tiene indiscutiblemente su implicación en y por el cuerpo, quiero decir, provoca, hiere, colma, un juego de proximidades y afectos, en donde el lenguaje es cómplice.

La pulsión en su calidad de búsqueda de conocimiento se presenta en Freud como *epistemofílica* (*Wiss-oder Forschertrieb*) (Freud, 1905), que tiene sus inicios de la mano del concepto de *sublimación* como proceso de transformación y plastificación de la pulsión, un cambio de estado con la intención de derivarla hacia *objetos sociales valorados*. La sublimación, desde el punto de vista económico y dinámico, es resultado de un imperativo del ideal que la exige y la demanda, pero no puede producirla por ser expresión de deseo. Designa, por tanto, un proceso inconsciente que corresponde a la capacidad de desviar la pulsión del objeto y la meta sexual inicial, para poner su energía al servicio de realizaciones creadoras y culturales. En *Tres ensayos sobre teoría sexual* (1905), Freud trabaja la pulsión en su estatuto de saber en referencia a la investigación sexual infantil. Si bien en dicho texto Freud no plantea esta pulsión como elemental, sí lo hace como una forma sublimada de la pulsión parcial de apoderamiento (*Bemächtigungstrieb*), estrechamente ligada al sadismo y la crueldad, y con la pulsión parcial de ver, donde se asientan los descubrimientos que acompañan el proceso investigativo y orienta hacia la constitución de autonomía en el pensamiento.

Es de notar que la pulsión de saber implica un despliegue teórico por parte del sujeto con la intención de capturar la satisfacción, jugándose su búsqueda por la resolución del enigma sobre el origen, alegoría planteada por Freud como la Esfinge de Tebas a Edipo, en realidad, “no son intereses teóricos, sino prácticos los que ponen en marcha la actividad investigadora” (Freud, 1905: 177). Es el *carácter enigmático* que sus descubrimientos revisten para él, el acceso al lugar de la creación y de la acción en el mundo. Para Freud la sublimación es otra forma de hacer con la castración, entendida como un boquete

que descubre el enigma en su binarismo saber-verdad;⁴ ahí, en el hacer con lo insólito, radica la satisfacción, el valor del arte para Freud es que nos enseña la posibilidad de la consistencia en el caos, un modo de hacer con el enigma que permite revelarlo en una forma transmisible sin degradar su estatuto a acertijo resuelto.

La sublimación, como destino de la pulsión exigido e impuesto por la cultura, desbroza el camino del artista, donde la explotación es sobre su propio deseo, aunque este concepto comenzó en el pensamiento freudiano como mecanismo inherente al periodo de latencia, donde la represión es imperiosa. Encuentra en Leonardo Da Vinci “el más raro y más perfecto” (Freud, 1910: 74) mecanismo sublimatorio, colocándole, en alguna faceta, el saber, “esta perfecta sublimación, permite a la pulsión desplegar libremente su quehacer al servicio del interés intelectual” (Freud, 1910: 75). Una pulsión hipertrófica que muda su destino represivo en un cambio de estado hacia el apetito de saber, que sustituye su quehacer sobre los objetos.

Si nos acercamos al texto “Un recuerdo de Leonardo Da Vinci” (Freud, 1910) y a las puntualizaciones sobre la pulsión de saber en su calidad de sublimación, encontramos una propuesta sobre la consonancia entre arte e investigación. Por medio de la plasticidad de la pulsión y el cambio de meta, la sublimación se coloca como destino privilegiado y determinado para nuestro quehacer. El padre del psicoanálisis encuentra en la figura de Da Vinci una conexión entre sublimación y apoderamiento *hiperpotente* que despliega prácticas de apropiamiento del objeto de conocimiento, para que surja un campo operacional en el que emergen posibilidades, realizaciones, potencialidades o fabricaciones en torno a lo insólito. El investigador revela aquí su quehacer, se trata de un montaje que bordea lo insólito para sostener el enigma. ¿Qué características tiene esta dimensión insondable y enigmática?, ¿qué cualidad tiene para causar tantas repercusiones?

⁴ Si bien el tema del saber y la verdad serán revisitados por el psicoanalista francés Jaques Lacan, que subvertirá el deseo de saber por el horror, acercándose más a lo ominoso de lo insólito, radicalizando la tesis freudiana y haciendo del saber un lugar al que se le supone hay deseo de saber, el cual pone en acción al investigador; también hay horror, por encontrarse con lo insondable, una contradicción que deberemos tener en cuenta y que tal vez, en otro momento, podamos desplegar el tema de querer saber y al mismo tiempo no.

Tenemos claro que esta relación con el enigma se sostiene en nuestros objetos, haciendo de la relación de objeto una brújula sobre las posiciones con respecto a su dimensión enigmática y, por tanto, a nuestro deseo. Entre el sosiego y el desasosiego de los investigadores encontramos rastros del deseo. Ahora podemos aportar una categoría más: entre el apoderamiento del objeto de conocimiento y la sublimación encontramos el rastro de nuestro quehacer. Componentes importantes para comprender posiciones éticas y políticas dentro de nuestro hacer, al tener en cuenta el apoderamiento incisivo y permanente sobre el objeto en nuestros procesos investigativos, hace referencia al sosiego policial, una forma de desmentida sobre el enigma; resolver el acertijo haya aquí su expresión. Pero, además, resulta necesario aclarar que el mecanismo sublimatorio no aparece de la exigencia ni la predisposición y tiene por condición la imposibilidad de totalidad, quedando un residuo indomeñable, no sublimable. El enigma no se resuelve, pero sí se revela.

Ahora bien, se nos propone un cuerpo con recursos gramaticales de reconocimiento y con ligazón pulsional, además, con la intención de aprehender una zona de silencio, donde calla el lenguaje y, por tanto, el conocimiento, aunque trae consigo un lugar óptimo para la creación. En este sentido, podríamos decir que investigar es poner el cuerpo, lo cual supone la disposición, como referencia de un vínculo con lo enigmático que desata nuestro quehacer, un proceso no de sutura sino de montaje testimonial, de registro de un límite que interroga, que interpela, que afecta. ¿Qué es lo insondable que nos propone el enigma?

Enigma hace cuerpo: lo unerkannte

Si nos dedicamos a escudriñar enigmas con pasión, con deseo, apostando por un encuentro con lo insólito y con la intención de narrarlo, tendremos que dotar de carácter a esta zona oscura y silenciosa donde se sobreponen la construcción de nuestros objetos de conocimiento, provocando, indudablemente, efectos sobre el cuerpo. Como mencionamos en las primeras líneas, esta calidad de zona de extrañeza se trata justo de lo no interpretable de nuestro objeto, lo *unerkannte*, lo no reconocido, lo insondable, trabajado por Freud como el *ombbligo del sueño*. “Todo sueño tiene por lo menos un lugar en el cual es insondable, un ombbligo por el que se conecta con lo no conocido (*unerkannte*)”

(Freud, 1900). La dimensión de lo insondable que resiste a ser interpretada es un punto ciego del origen silencioso del lenguaje; refiere a lo no reconocido de la represión primaria que conecta con el ombligo del sueño. Lo innumerable fecunda el lenguaje y es expuesto como silencio y oscuridad, el vacío que devela el enigma del sueño. Lo *unerkannte* irrumpe como punto límite de la lógica, anuncia la detención de las asociaciones, lugar de engendramiento del deseo. ¿Qué efectos tiene encontrarse con lo *unerkannte* dentro de las investigaciones sociales?

El cuerpo nos revela la relación con el enigma, este último lo toma para hacer del cuerpo una disposición al conocimiento, que termina por encontrarse con lo *unerkannte*. Justo aquí es desde donde podemos dar estatuto al cuerpo de los investigadores. Estos cuerpos, podríamos decir, tienen tres coordenadas en común: Son instrumento de reconocimiento, revelan la relación y el hacer con el objeto, y apuntan a lo insondable. Estos tres componentes hacen del cuerpo del investigador una herramienta prínceps en los procesos investigativos. ¿Será que el cuerpo pulsional, como propuesta para las ciencias sociales, nos sirva para revelar (recuerden que no es lo mismo que resolver el acertijo) el vínculo con el enigma?

Si dotamos de estatuto pulsional al cuerpo de los investigadores, suponemos un recorrido que interroga al cuerpo y que revela las manifestaciones sobre el deseo de escudriñar enigmas, el placer por la investigación no puede ser homologado a la satisfacción, pues una se juega como descarga, mientras que la otra como restitución, en contra de la homeostasis. Supone, por tanto, una dinámica de magnitudes de excitación que se ven compelidas en el cuerpo —entramado con el lenguaje— como emociones, turbaciones, pasiones que movilizan y desplazan los cuerpos hacia el apoderamiento del objeto, haciendo del desasosiego aquello que incomoda y habría que dotar de la suficiente potencia para quebrantar nuestras certezas. La tensión entre sosiego—desasosiego y de apoderamiento—sublimación nos sumerge en un vaivén de interrogantes, entre ser vasallo o amo del objeto y de su condición enigmática. Pretender tener certezas involucra el apoderamiento y, por tanto, la sumisión del objeto de conocimiento, imponiendo, por medio del ejercicio de poder, categorías que legitiman la validez, el control y la objetividad, que halla aquí su misión. Estandarizar las investigaciones implica sucumbir al apoderamiento, anunciando la desaparición de nuestro quehacer, el cual se trata de testimoniar por medio de la creación de una figura consistente, una parte del caos, narrar ese encuentro, será un deber, escudriñar enigmas.

Perdersse en el enigma es un elogio al riesgo, el desasosiego nos conmina a *hacer-con* lo *unerkannnte*, que engendra nuestro deseo y sostiene la investigación. Como se mencionaba en el apartado anterior, el destino sublimatorio de la pulsión es sin duda manifestación de nuestro hacer. La creación de un dispositivo de *apoderamiento sublimado* del objeto opera en las investigaciones desde el origen mismo, en la búsqueda de los conceptos, nociones y categorías, en los procesos de intervención y de escritura, como testimonio de la configuración de condiciones de posibilidad de lo radicalmente indeterminado, que sólo puede ser aprehendido mediante un proceso del orden de lo sublime.

Propongo cerrar con algunas reflexiones que emergen y, por supuesto, con algunas cuestiones que pudieran interpelar nuestro quehacer como investigadores en ciencias sociales. Nos remitimos a la propuesta que nos sugieren las tres coordenadas mencionadas para pensar la incidencia del cuerpo de los investigadores en los procesos investigativos: el cuerpo como disposición al vínculo y al modelamiento que apunta a lo insondable, se vislumbran como importantes a considerar en nuestras reflexiones epistemológicas.

Habría que reparar en la demanda de satisfacción que nos lanza en un recorrido de descubrimiento y oscuridad, pero, además, a poner el cuerpo a disposición de modelamiento por las dinámicas con los otros. En una investigación donamos el cuerpo, lo colocamos para apuntarnos con nuestro objeto, no hay proceso de conocimiento sin el afecto, ya que, indudablemente, la relación de objeto nos la impone, no hay tampoco investigador sin enigma, éste emerge como condición necesaria de la búsqueda y los modos de conocimiento; es por ello que el enigma hace cuerpo, cuerpo de investigación que no termina en nuestras uñas, más bien se despliega por medio de símbolos que remiten a otros cuerpos y que se dispone con su quebranto arriesgar por aproximarse al enigma. Acercarse despliega un lugar óptimo para la creación, claro, con sus consecuencias, es decir, los afectos y efectos del desasosiego, acercarse o alejarse del objeto no depara mayor o menor conocimiento, pero alejarse del enigma incurriría en desestimar el soporte de nuestra investigación. Se trata, en todo caso, de dar cabida al quebrantamiento de las certezas, dejar de creer, jugándonos la libertad en tanto potencialidad para crear conocimiento.

Surge un tema importante, que tendremos que abordar dándole su debido espacio, el tema de la escritura en tanto creación literaria, expresión al servicio del proceso sublimatorio. Tenemos que recordar que el proceso de escritura ineludiblemente convoca al cuerpo y la letra. La sublimación no

es sin cuerpo, y si nuestro quehacer se caracteriza por el acto de creación, investigar es un acto de creación sobre lo insólito con la intención de revelar el enigma. ¿Cómo se escribe la revelación de un enigma? Por supuesto, sin degradar de estatuto a acertijo. El tema de la escritura, que condensa lenguaje, cuerpo, letra, nos remite a proponer una reflexión lo suficientemente argumentada para poder trabajarlo. Por lo pronto, lo dejamos en incógnita, en interrogación.

Por último, no podemos obviar el contexto de las actuales investigaciones. La pandemia coloca en aprietos el trabajo del investigador y lo lanza a un campo en donde el cuerpo cobra otro estatuto. Lo virtual aparece como referente para proseguir, sin embargo, muestra también sus deficiencias, sus desfases y dificultades. Por ahora podríamos preguntarnos: ¿dónde está el cuerpo del investigador en el campo virtual? Tomar en serio el tema de la virtualidad en la investigación social implica no sólo reelaborar nuestras técnicas sino reflexionar sobre la presencia y la acción con los otros: ¿cómo se interviene desde casa?, ¿cómo se hace presencia desde lo virtual?, ¿cómo se recomponen y bajo qué criterios las formas de intervención?, ¿cómo se manifiesta el cuerpo pulsional por medio de lo virtual?

Bibliografía

- Assoun, Paul-Laurent (1998), *Lecciones psicoanalíticas sobre cuerpo y síntoma*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Barley, Nigel (1989), *El antropólogo inocente. Notas desde una choza de barro*, Barcelona, Anagrama.
- Foucault, Michel (2007), *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Freud, Sigmund (1890), “Tratamiento psíquico, tratamiento del alma”, en *Obras Completas*, vol. 1, Buenos Aires, Amorrortu, 1992.
- (1900), “Sobre la psicología de los procesos oníricos”, en *Obras Completas*, vol. 5, Buenos Aires, Amorrortu, 1998.
- (1905), “Tres ensayos sobre teoría sexual”, en *Obras completas*, vol. 7, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- (1910), “Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci”, en *Obras completas*, vol. 11, Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

- (1914), “Introducción del narcisismo”, en *Obras Completas*, vol. 15, Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- (1915), “Pulsiones y destinos de la pulsión”, en *Obras Completas*, vol. 15, Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Mier, Raymundo (2009), “Cuerpo, afecciones, juego pasional y acción simbólica”, *El canto llano*, revista de Antropología, vol. 1, INAH.
- (2013), “Bitácora de seducciones: contribuciones para la construcción de los conceptos de sujeto y subjetividad en la UAM-Xochimilco”, en *Tres las huellas de la subjetividad*, UAM-CSH.
- Poe, Edgar Allan (1841), *Los crímenes de la calle Morgue y otros relatos*, Barcelona, Plutón Ediciones, 2016.
- Soler, Colette (1993), “Sobre la interpretación”, en *Acto e interpretación (1984)*, Buenos Aires, Manantial.

Acerca de los autores

Gerardo Ávalos Tenorio. Licenciado, maestro y doctor en ciencia política por la Universidad Nacional Autónoma de México. Fue catedrático de la UNAM. Profesor-Investigador Titular “C” de Tiempo Completo por tiempo indeterminado, adscrito al Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Investigador Nacional (SNI) Nivel II. Sus libros más recientes son *El monarca, el ciudadano y el excluido. Hacia una crítica de lo político* (2020), *Ética y política en Karl Marx* (2021), *La filosofía política de Marx* (2022).

Josué Dante Velázquez Aquino. Licenciado en psicología y maestro en metodología de la ciencia. Actualmente estudia el doctorado en ciencias sociales en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Contacto: etnocronica@gmail.com

Amanda del Rocío Llivichuzhca Pillco. Doctoranda en ciencias sociales (Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco). Maestra en derechos humanos (Universidad Iberoamericana-CDMX). Especialista en políticas públicas y género (Flacso-México). Licenciada en derecho (Universidad de Cuenca-Ecuador). Ha colaborado en diversas instituciones de gobierno y organizaciones de la sociedad civil. Trabaja temas relacionados con cuidados, igualdad de género y no discriminación. Contacto: amandadelrociolp@gmail.com

Karla Lizbeth Somosa Ibarra. Licenciada en historia y maestra en estudios de la mujer. Estudiante del doctorado en ciencias sociales de la UAM-Xochimilco con el proyecto: Femicidio en Chiapas, fragmentación del Estado y de las políticas públicas contra la violencia a las mujeres en el periodo 2006-2018. Directora del Observatorio Feminista de Chiapas y cofundadora de la Red de Historiadoras de Chiapas. Sus investigaciones están orientadas a los estudios del cuerpo, feminicidios, historia de las mujeres en las religiones evangélicas en el siglo XX. Contacto: karla.somosa@gmail.com

Natalia Rodríguez Ariano. Licenciada en economía y maestra en relaciones internacionales, ambas por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Estudiante del doctorado en ciencias sociales en el área relaciones de poder y cultura política, en la misma universidad. Líneas de investigación: migraciones forzosas, migración México-Estados Unidos, nacionalismos del siglo XXI, necropoder. Contacto: natasha.rodar@gmail.com

Annaliesse Hurtado Guzmán. Doctoranda en ciencias sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Maestra en psicología social de grupos e instituciones y licenciada en psicología social por la misma universidad. Ha trabajado en instituciones tanto de la sociedad civil como gubernamentales con jóvenes y mujeres que han experimentado violencias diversas, así como procesos de exclusión social. Cuenta con publicaciones en temas sobre violencia de género, procesos de marginalidad, migración y trabajo. Contacto: annahurg@gmail.com

Gustavo Alfredo Chavero Amador. Doctorando en ciencias sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Egresado de la maestría en psicología social de grupos e instituciones de la misma institución. Ha trabajado con grupos de migrantes de centro y Sudamérica. Algunos de sus temas de trabajo son: pueblos originarios, migración interna y participación ciudadana. Contacto: gustavochavero180589@gmail.com

Diego Alberto Bernal Saldaña. Licenciado en psicología, maestro en psicología de grupos e instituciones y doctorando en ciencias sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Acompañante terapéutico, practicante del psicoanálisis y docente de licenciatura. Contacto: bern_alo@hotmail.com

Cuerpo y poder

Escenarios de la construcción política de la corporalidad,
se terminó de imprimir el 28 de febrero
de 2022. En su composición se utilizaron
tipos de la familia Bembo Std; el tiraje consta
de 500 ejemplares impresos sobre papel cultural.

Impresos Vacha, S.A., Juan Hernández
y Dávalos 47, Col. Algarín, 06880,
Cauhtémoc, Ciudad de México.

En tiempos recientes, el *cuerpo* ha sido objeto de estudio de la historiografía, la genealogía, las teorías feministas, la teoría *queer* y, desde su invención, del psicoanálisis. Las ciencias sociales, en cambio, han asumido la cuestión del cuerpo como si se tratara de un supuesto o de un dato ya dado, y del cual simplemente hay que partir. Pero en el nivel fundamental, las ciencias sociales también conducen a analizar el fenómeno del cuerpo desde una perspectiva peculiar, pues permiten asumir de manera crítica las distintas teorías sobre el cuerpo y, con ello, proponer la existencia de una *constelación de poder* como estructura y proceso de mediación en el devenir del cuerpo desde su posición como entidad meramente biológica, hasta su lugar en la forma social.

Por *forma social* ha de entenderse el vínculo entre humanos mediados por los lenguajes históricamente determinados. Así, los cuerpos se convierten en portadores de relaciones sociales procesuales y condensadas en diversas prácticas e instituciones. Esto resultará especialmente importante para analizar procesos de violencia social transversal, forma peculiarmente dramática de somatización de patologías sociales.

En este libro participan: Gerardo Ávalos Tenorio, Josué Dante Velázquez Aquino, Amanda del Rocío Llivichuzhca Pillco, Karla Lizbeth Somosa Ibarra, Natalia Rodríguez Ariano, Annaliesse Hurtado Guzmán, Gustavo Alfredo Chavero Amador y Diego Alberto Bernal Saldaña.

