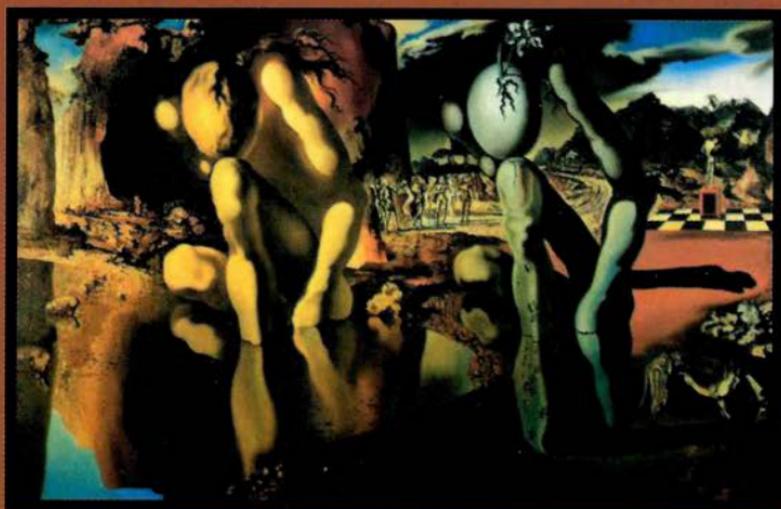


ÁREA SUBJETIVIDAD Y PROCESOS SOCIALES

Cuerpo: Significaciones e Imaginarios



Silvia Carrizosa Hernández
(compiladora)



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO

El interés por la articulación de la investigación con la docencia y la constante formación de los profesores del Área Subjetividad y Procesos Sociales, han dado como resultado publicaciones con productos de investigación como *El sujeto de la salud mental a fin de siglo* (1996), *Tiempos de violencia* (1997), *Encrucijadas metodológicas en Ciencias Sociales* (1998) y el presente volumen.

Cuerpo: Significaciones e Imaginarios



ÁREA SUBJETIVIDAD Y PROCESOS SOCIALES

Cuerpo: Significaciones e Imaginarios

Silvia Carrizosa Hernández
(compiladora)



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Dr. José Luis Gázquez Mateos
Rector General

Lic. Edmundo Jacobo Molina
Secretario General

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO

Dra. Patricia Aceves Pastrana
Rectora de la Unidad

Dr. Ernesto Soto Reyes Garmendia
Secretario de la Unidad

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Lic. Gerardo Zamora Fernández de Lara
Director de la División

Lic. Roberto Constantino Toto
Secretario Académico

Lic. Dolly Espínola Frausto
Jefa del Departamento de Educación y Comunicación

Lic. Silvia Carrizosa Hernández
Jefa del Área de Investigación Subjetividad y Procesos Sociales

Primera edición, diciembre de 1999

D.R. © 1999 UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ISBN 970-654-583-2

Calzada del Hueso 1100

Colonia Villa Quietud

04960, México, D.F.

Impreso y hecho en México / *Printed and bound in Mexico*

*En esta historia compartida,
de tejedores del alma,
de buscadores de signos,
de exegetas de sueños...
tu palabra amiga, maestra o colega,
dejó herencia, marcó huella...
ahí habitarás.*

Con cariño a la memoria del Dr. José Perrés.



Presentación

ADENTRARNOS en la temática del cuerpo es transitar por caminos difíciles, pero de importancia capital para la investigación en psicología y en las ciencias sociales en general.

El interés por el cuerpo como objeto de estudio se remonta a los orígenes del pensamiento filosófico. Freud reconoce en el hombre una dualidad de pulsiones en oposición constante; ya en sus primeras investigaciones psicoanalíticas acepta la importancia de la energía libidinal del cuerpo, ubicándolo también como fuente primera del dolor. Cuerpo-espacio en el que jugamos nuestras máximas potencialidades y debilidades, lugar de mediación social en el que se manifiestan la vida y la muerte.

Desde entonces, mucho tiempo ha transcurrido y la psicología ha recorrido un largo camino, pero los aportes freudianos para pensar en el cuerpo tienen plena vigencia, y forman la base de las diferentes miradas que han tomado al cuerpo como objeto de conocimiento.

Un discurso sobre el cuerpo no puede asumirse en forma neutra ni con ideas estrechas. Es necesario aceptar la apertura. Los trabajos que reúne el Área de Investigación Subjetividad y Procesos Sociales son producto de investigaciones que evidencian el interés por la compleja problemática que pensar el cuerpo representa.

Como un primer acercamiento, ofrecemos al lector una síntesis de las reflexiones aquí reunidas.

Isabel Jáidar y José Perrés, en “Mitología, sincretismo y cuerpo del dolor”, reflexionan acerca del lugar que ocupa el cuerpo humano en el imaginario colectivo de algunos grupos marginales y depauperados de nuestro país, y en las determinaciones que impone en la constitución subjetiva del cuerpo. Los autores se enfocan en el problema del dolor, el cuerpo sufriente, tal como se observa en estos grupos, y cómo el imaginario social, la religión, los mitos y la tradición se inscriben en el cuerpo.

Margarita Baz, en “El cuerpo en la encrucijada de una estética de la existencia”, como un producto más de su trabajo de investigación iniciado mucho tiempo atrás, plantea cómo cuerpo y subjetividad se implican mutuamente. Sostiene que el cuerpo es fuente inagotable de conocimiento y reflexión sobre los procesos de la vida humana; recorre la idea de que el potencial de imaginación del que depende la expresión creativa, fundamento de la subjetividad y la cultura, está anclado en la historia del cuerpo.

Desde la mirada psicoanalítica y social, Silvia Carrizosa y Minerva Gómez, en “Cuerpo: presencias y ausencias”, se acercan al proceso de la estructuración corporal del niño con síndrome de Down, en un intento por comprender los procesos correlativos presentes en él, teniendo en cuenta las diferencias físicas que marcarán y dificultarán la construcción de su subjetividad. Las autoras profundizan en la importancia de los obstáculos que estos niños deberán superar, y para quienes la presencia de los padres, en especial la madre, será determinante para llegar a convertirse en sujetos deseantes.

Lidia Fernández y María Eugenia Ruiz, en “Las cicatrices del cuerpo”, se centran en la concepción del cuerpo desde la perspectiva psicoanalítica y nos hablan del cuerpo erógeno que se constituye en el vínculo con los otros, especialmente en el contacto con los padres en los primeros estadios del desarrollo, en una aproximación que les permite deslizarse a los fenómenos que atraviesan el drama de la psicosis.

Desde la mirada antropológica, Paola Paloma García Souza, en “Cuerpo e Identidad, Reflexiones sobre el simbolismo huave”, nos presenta un esbozo del universo simbólico de los huaves; al explorar su pensamiento, advierte cómo el sistema de símbolos y representaciones del mundo natural, inscrito en la sintaxis social, traduce tales imágenes en metáforas de la corporalidad.

Pedro Jáidar Matalobos, desde la perspectiva de la cirugía plástica y reconstructiva, en “La cirugía cosmética. Algunas consideraciones psicológicas” plantea la importancia de una adecuada valoración psicológica a algunos pacientes que demandan la cirugía cosmética; para el cirujano plástico resulta evidente que, en muchas ocasiones, detrás de esa demanda se encuentran expectativas diferentes de las manifestadas por el paciente.

Ricardo Navarro Ballesteros, basado en su experiencia clínica, en “El cuerpo de la anorexia” señala que hablar de anorexia es referirse al cuerpo, al cuerpo invadido, al cuerpo expropiado, al cuerpo como límite último donde la frontera del yo se acaba. Al cuerpo vivido como prisión última y primera –prisión perpetua y transportable–, punto de fuga de la realidad familiar, temporal, espacial y social, a la vez que punto de retorno. Al cuerpo en tanto vehículo de subjetividades que aprisionan los cuerpos mentalizados y las mentalidades corporizadas en modelos que exigen corrección y obediencia a cánones ambiguos y estrechos.

Desde la mirada sociológica, Víctor Alejandro Payá Porres, en “Cuerpo rayado, cuerpo significante: El tatuaje en prisión”, nos muestra cómo el tatuaje del prisionero rebasa por mucho los muros carcelarios, dejando, sin embargo, sus marcas distintivas. Propone que la institución del encierro y el castigo, de la ideología culpabilizadora, de la disciplina y el control de los cuerpos, deja su sello en esos dibujos desordenadamente grabados en forma indeleble sobre ellos. Poder que recae sobre el cuerpo del preso, cuerpo que no le

pertenece más, al convertirse en propiedad del Estado, cuyo reto y objetivo es atraparlo, mantenerlo atrapado.

Con esta publicación culminamos las actividades del Área Subjetividad y Procesos Sociales correspondientes a 1999, y miramos con optimismo la posibilidad de continuar sosteniendo un estimulante diálogo con otras disciplinas, como logramos hacerlo en esta ocasión.

Mitología, sincretismo y cuerpo del dolor*

Isabel Jáidar, **

*José Perrés****

A José Perrés, amigo entrañable, insustituible colega con quien compartí la afanosa búsqueda de la *realidad de los mitos*, hasta que el cuerpo limitante le marcó un tiempo, su tiempo, que acabó en la dolorosa realidad de una irreparable pérdida para todos sus amigos.

ISABEL JÁIDAR

I

El presente ensayo busca acercarnos sucintamente al problema del cuerpo del dolor, del cuerpo sufriente, tal como se lo observa en la particular cosmovisión mesoamericana y, aún más intensamente, a partir de su resignificación y compleja imbricación sincrética con el discurso evangelizador católico, en la forma fundamentalista y poco matizada en que se inscribió a partir de la Conquista. En la medida de lo posible,

* Este trabajo forma parte de la investigación "La creación de los mitos"

** Profesora-investigadora, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco.

*** Profesor-investigador, Departamento de Educación y Comunicación, Área de Investigación Procesos Grupales e Institucionales y sus Interrelaciones, UAM-Xochimilco; miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

pero no exclusivamente, nos interesa pensar las repercusiones de esta problemática en nuestro país.

Para ello intentaremos reflexionar sobre la inscripción psíquica de varios mitos, provenientes de diferentes culturas, subculturas y momentos históricos, en la subjetividad colectiva, sin descuidar todo lo que concierne a la subjetividad presuntamente “individual”,¹ a la constitución intersubjetiva del cuerpo libidinal, del cuerpo del deseo, entendidos desde el psicoanálisis, ni a los aspectos socioculturales y políticos reveladores de la dimensión del poder (o más bien, de la circulación de poderes, en el sentido foucaultiano), que se posesiona de los cuerpos, generando inexorablemente niveles resistenciales a esa penetración. También nos serán de incalculable valor las teorizaciones sobre la semiótica del cuerpo, o de los diferentes sistemas semióticos del cuerpo, apuntalándose en signos, y teniendo múltiples unidades significantes. Podremos ver ahí, con mayor claridad aún, cómo diferentes “discursos” (sociales, políticos, religiosos, místicos, históricos, etcétera) pueden “apoderarse” de los cuerpos a partir de su valor significativo, del *cuerpo como signo*, o como “conjunto de signos” abiertos a generar múltiples y muy variadas significaciones.

II

Ya hemos tenido ocasión, en un trabajo anterior sobre la Virgen de Guadalupe,² de abrir preguntas iniciales en torno

¹ Nuestra comilla simplemente pretende recordar lo obvio: no hay tal oposición subjetividad individual / subjetividad colectiva, ya que toda subjetividad, todo sujeto, sólo puede constituirse por vías de la inter y trans-subjetividad, por la presencia de la otredad.

² Isabel Jáidar, José Perrés, “La Virgen de Guadalupe, mito constitutivo de la identidad mexicana”.

a ese cuerpo del dolor, a la forma en que la *Madre terrible* mesoamericana (Cihuacóatl) a la que se brindaban sacrificios de sangre, se une sincréticamente a la bondadosa diosa Tonantzin y a la imagen de *Madre tierna* del discurso religioso occidental, para inaugurar el mito guadalupano, de tanta fuerza, como mito de bondad y de amor. Discutíamos allí que, no en vano, las imágenes de la propia Virgen de Guadalupe se tiñen de la sangre de los fieles y de sus sacrificios y martirios corporales, ofrecidos a la Virgen para obtener la redención y aplacar su posible ira.

Antes de adentrarnos a nuestros análisis más específicos, deberemos reflexionar acerca del lugar que ocupa el cuerpo humano en esos imaginarios colectivos, así como en las determinaciones provenientes de éstos en la constitución subjetiva del cuerpo. Nos basaremos para ello en las investigaciones que hemos efectuado y que nos condujeron a estudiar numerosos mitos en varias culturas, así como diversos aspectos de las religiones populares y del chamanismo, en diferentes comunidades del país.

En ese sentido resulta interesante observar cómo el cuerpo, para un gran número de personas en muchas comunidades rurales de nuestro país, tiene un lugar olvidado, incluso de frecuente maltrato sin que ese hecho resulte siquiera destacable o significativo para quien lo padece. Cultural y socialmente, en especial en los estratos y medios socioeconómicos de menores o ínfimos recursos que estamos ahora considerando, el cuerpo no tiene un lugar digno y cuidado: se constituye tan sólo en un espacio para el trabajo, la maternidad y los padecimientos físicos, siendo fundamentalmente lugar de inscripción de la enfermedad, del dolor, del sufrimiento, del castigo corporal, y con todo ello en causa de la constitución de un *cuerpo-dolor*, de la carencia, un cuerpo que es un claro reflejo de la miseria económica.

Recordemos que hay un conjunto de "signos" e inscripciones corporales que sirve como brújula orientadora

en el nivel relacional. Y signos que sirven también para el llamado al otro, para transmitirle nuestra situación, nuestras vivencias más profundas. Resulta evidente, psicoanalíticamente, que las dos grandes dimensiones significantes provenientes del cuerpo, capaces de brindar información a uno mismo y al otro, funciones de mensaje y de autoafirmación, serían la experiencia del placer y la experiencia del dolor, del sufrimiento corporal. Estas son, al decir de Piera Aulagnier³ (cuyo pensamiento seguiremos en este punto), las que permiten ordenar el *tiempo de la infancia*. El sufrimiento del niño hace siempre apelación al poder parental, a los adultos que podrían frenar o disminuir ese dolor. Pero también a poder existir para el otro, ya que la reacción del adulto ante el dolor infantil suele no dejar indiferente porque retrotrae al adulto, por mecanismos identificatorios, al momento de indefensión, al recuerdo de su propia fragilidad, a su necesidad de ayuda. Por ello el dolor infantil, más que cualquier otro sentimiento induce habitualmente en un adulto la actitud protectora, la atención. De cuerpo simplemente *sensorial* se puede pasar, por medio de ese cuerpo significante, ese cuerpo que habla en el dolor, a un *cuerpo relacional*, un cuerpo que sirve para el llamado al otro significativo. Tenemos ahí uno de los grandes ejes estructurantes, a nivel intersubjetivo, que nos explican la importancia de la conformación de ese cuerpo del dolor. No será por cierto éste el único eje, sino que veremos otros que provienen de la dimensión significativa que el cuerpo puede adquirir en otros discursos, especialmente el mítico-religioso, como ya lo hemos adelantado en lo que precede.

La dimensión del placer, en cambio, sustentada en la dimensión del deseo, suele estar muy poco presente en estos contextos, no constituyéndose en una verdadera aspiración

³ Piera Aulagnier. 1986. "Nacimiento de un cuerpo. Origen de una historia", p. 131.

para el niño, y mucho menos puede brindar la atención del adulto, sino su castigo. En cuanto al cuerpo erógeno, parecería que la madre indígena y mestiza de las clases más marginadas, no permite mucho al hijo separarse de ella misma. No sería improbable que esa sea una de las tantas razones por las que la madre no suele acariciar al hijo: al propio cuerpo no se le acaricia mucho en la medida que es parte de uno mismo. Máxime si la relación libidinal con el propio cuerpo está negada por efectos de una cultura superyoica con relación al placer sexual, en donde se sintetiza sincréticamente los valores éticos prehispánicos y la moral religiosa católica.

Sin embargo, en un nivel educativo, y como adelantábamos, el cuerpo suele ser en esas culturas lugar de frecuentes castigos “educativos” por parte de los progenitores, incluyendo a la madre. Ésta parecería entonces conectarse más con el cuerpo del hijo por el golpe que por la caricia, tal como ella misma fue tratada como hija. Habría que preguntarse si todas las frustraciones vividas no son descargadas así, por desplazamientos permanentes, sobre los hijos que, por la ausencia de proyectos vitales posibles que se puedan proyectar sobre ellos, son en cierta forma un espejo de nuestros propios fracasos.

Pero esto nos remite también a una profunda soledad: no se está realmente junto al otro, pero tampoco es posible separarse de él. Hay un profundo terror a la separación porque ésta nos hace débiles, totalmente vulnerables. Una vez más son los mitos y la religión que vienen a salvar la situación. Dios y la Virgen nos amparan y protegen de todo mal.

Es un buen momento de recordar, siguiendo a Lacan,⁴ que en su raíz latina *se-parare* y *se-parere* están muy ligadas

⁴ Cf. *El Seminario de Jacques Lacan*, Seminario XI *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (texto establecido por J.-A. Miller), pp. 221-2.

etimológicamente. Parecería entonces que para poder *separarse* de la madre, habría que poder *se-parirse*, es decir, *parirse a sí mismo*, nacer como ser autónomo. Y ello resulta extremadamente difícil, no sólo en las culturas y medios socio-económico-culturales que estamos tomando como ejemplo, sino casi genéricamente para todo ser humano en nuestra cultura de carácter más matriarcal, especialmente cuando la madre no da entrada a la función paterna, que podría ayudar a que ese corte, esa separación sea asumida como tal.

Desde luego, hay otro aspecto que no podemos olvidar y que debe ser integrado a nuestras reflexiones: esta unidad familiar en torno a la madre, y la no separación, se constituye también como una forma de defensa ante un medio hostil y una manera de enfrentar mejor los graves problemas económicos, vueltos crónicos en esas poblaciones tan carentes.

El cuerpo simbólico-cultural se construye a partir de los modelos identificatorios imaginarios provenientes de la religión, de los mitos, y derivado de ellos, de la tradición que se transmite de generación en generación. Pero al mismo tiempo que estos modelos construyen el cuerpo imaginario y el simbólico, se genera un curioso circuito. No cabe duda que el cuerpo es causa de necesidades y sufrimientos (y que sobre estos se construyan mitos), pero ese dolor y esas necesidades se hacen más presentes, en los estratos sociales en los cuales se carece de lo indispensable para satisfacerlo. Esto representa un sufrimiento insoportable que trae serios desequilibrios psíquicos –un profundo dolor psíquico– para los cuales la religión, los mitos y la tradición aportan formas de resignación para aceptarlos y elaborarlos. Sacralizando el sufrimiento, elevando el dolor a un valor de redención, la situación se torna en otra “realidad” tolerable, e incluso deseable, a través de la que se abre la esperanza de alcanzar la vida eterna. Por ello, es preciso concluir que ese “cuerpo doliente” brinda también, en otro nivel, un gran placer psíquico. Lejos estamos entonces de pensar estos problemas en una lectura

psicopatológica, utilizando para ello la nosografía psicoanalítica y el concepto de “masoquismo”. Tomar una línea semejante sería tan sólo caer en una peligrosa lectura reduccionista que eliminaría la complejidad y opacidad del fenómeno que estamos analizando, en sus vertientes histórico-culturales, psicológicas, económicas, políticas, etcétera.

Dentro de estas construcciones imaginarias del cuerpo existen, desde luego, grandes diferencias y grandes complementariedades entre los géneros, convirtiéndose este lugar de análisis también en un buen analizador para pensar las relaciones de poder, en el sentido foucaultiano, la circulación del poder, que nadie posee realmente, en el hombre y la mujer, y las diferentes formas de resistencia generadas frente al poder que cada uno de ellos cree detentar. Si bien no nos meteremos en un análisis riguroso de esta dimensión, que nos conduciría demasiado lejos en el presente contexto, es preciso dejar asentados algunos gruesos trazos al respecto. El varón tiene un cuerpo preparado para el trabajo pesado, para ser fuerte y tolerar el maltrato, para la inmediatez del deseo sexual, vivido culturalmente como si se tratara de una simple necesidad biológica, reducido a la consumación de la descarga genital. Por ello, desde nuestro punto de vista, este “deseo sexual” tan concreto, tan limitado a esa dimensión estrictamente genital, termina aplastando y empobreciendo la complejidad de la dimensión deseante, que necesita intersubjetivamente del otro humano, y se agota en un circuito narcisista poco satisfactorio. Por ello ese cuerpo masculino, y pese a la exacerbación aparente del placer erótico en el hombre, no es realmente un cuerpo deseante, cuerpo de placer, sino mucho más un cuerpo del dolor, único momento en que el cuerpo empieza a significarse, a existir, a convertirse en figura y no en un fondo amorfo. A *hablarle* a su dueño, en forma tan sólo de quejido, exigiendo cuidado. Tal vez, en forma regresiva, la atención de la madre buena

idealizada que nunca se tuvo realmente, esa *imago* materna que se deposita precisamente en la Virgen de Guadalupe.

En cuanto al cuerpo de la mujer, si bien es un cuerpo construido para la maternidad y, como hemos encontrado a menudo en algunas comunidades, para los goces orales de la comida, también nos hemos topado con mujeres muy activas sexualmente, incluso algunas de ellas casadas y con amantes. Cuerpo deseante que también nos parece lleva más a una manera primaria de satisfacción oral y de “voracidad maternal”.⁵ Es también un cuerpo preparado para duros trabajos y para el dolor. En las mujeres estudiadas es muy frecuente el lugar de víctimas que ejercen como forma de poder, por medio de la culpa al relatar los múltiples dolores o padecimientos que tienen. Veremos más adelante cómo estos esquemas se sustentan en diversos imaginarios de carácter simbólico, mítico y cultural que, al mismo tiempo que repetir la tradición, les prepara para enfrentar un mundo verdaderamente difícil de pobreza, de escasos recursos, que limita fuertemente las posibilidades de gozo⁶ del cuerpo. A menudo, y por obra de esos imaginarios sociales, de fuerte contenido religioso o místico, el padecimiento, el dolor, se convierten de alguna manera en un gozo, el único que parece estar permitido.

⁵ Significamos con “voracidad maternal” una necesidad oral de tener hijos. Queda claro que esta necesidad está construida social y culturalmente y que asimismo tiene implicaciones económicas y políticas que aquí no es el lugar para analizar, pero sí lo es el señalarlo también como una voracidad de acumulación de hijos, en un registro simbólico que representaría algo similar a la posesión de tierras masculina. Un apego a la tierra y un poder que tiene reglas y características muy fuertes históricas y místicas. En cuanto al cuerpo materno, el cuerpo de la mujer se significa como el mayor poder humano y se encuentra en todos los mitos de las madres-virgenes de los dioses y las madres-tierra.

⁶ Hablamos expresamente de “gozo” para no crear confusión con la categoría lacaniana de *goce*, tan alejada de aquél, siendo tal vez —en mucho sentido— su opuesto.

Cabría insistir en la importancia de la maternidad, donde se observa una fuerte condensación de los valores primordiales de ambas culturas y ambas religiones. Nada mejor para ello que citar un fragmento de un códice citado por Bernardino de Sahagún en el que se glorifica a las madres muertas en el parto, recurriendo a muy sugestivas formas de sincretismo. Dice así:

Oh mujer fuerte y belicosa, hija mía muy amada: Valiente mujer, tierna palomita, señora mía, os habéis esforzado valientemente como nuestra madre Cihuacóatl, habéis peleado valientemente [...] Despertad y levantáos, hija mía, que ya es de día, componéos ir al buen lugar que de vuestro padre y vuestra madre el sol, que ahí todos están regocijados [...] hija mía muy tierna, habéis querido la gloria de vuestra victoria y de vuestra valentía, gran trabajo habéis tenido y gran penitencia habéis hecho: la buena muerte que morísteis se tiene por bien aventurada y por muy bien empleada. Moristeis muerte muy honrosa y muy provechosa. Habéis ganado con vuestra muerte la vida eterna gozosa y deleitosa con las diosas que se llaman Cihuapíltin, diosas celestiales. Id con ellas y sed una de ellas para que juntas regocijéis a nuestro padre el sol.⁷

Si bien tenemos muy claras las fuertes implicaciones económicas y políticas que subyacen en todo lo que antecede, en el presente ensayo nos interesa más específicamente ver cómo la realidad construye imaginarios y símbolos que elevan a lo sacro el dolor y las carencias, sirviendo al mismo tiempo de modelos que “enseñan y preparan a vivir”. Es decir, si bien son imposiciones de la cultura y de las difíciles situaciones económicas que se padecen, también permiten,

⁷ Bernardino de Sahagún. 1956. *Historia general de las cosas de la Nueva España*, pp. 181-182.

por otro lado, una práctica social y cultural que en sí misma tiene un gozo y un placer que a primera vista parecería imposible, casi un contrasentido. El discurso mítico-religioso permite mantener una relación continua con la naturaleza, que se ha perdido en las grandes ciudades, y que permite reconocerse como una parte poco diferenciada de la naturaleza. El cuerpo, ese desconocido en sus funciones, estructuras y posibilidades, es un lugar y espacio simbólico e imaginario donde se cristaliza la cultura y la práctica social de un pueblo. Los mitos, leyendas y la religión normatizan y dan modelos identificatorios tanto para el varón como para la mujer, en una complementariedad social que en la vida urbana y en la modernidad no resulta tan evidente.

Desde luego, no debemos olvidar que estamos centrándonos en comunidades, grupos y seres muy relegados por esa modernidad, regidos fundamentalmente en sus vidas por discursos míticos y religiosos. Bien sabemos, regresando a las interesantes reflexiones de Piera Aulagnier,⁸ en un ensayo esencial para nuestra temática, que existe un milenario discurso mítico-religioso sobre el cuerpo, que introduce pese a todo una dimensión deseante que viene del Otro: nada menos que el deseo de Dios. Estamos ante un cuerpo hecho a semejanza de Dios, un cuerpo todavía unificado e invisible en su interior, el cuerpo de los textos sagrados, antes de la incidencia del discurso de la ciencia. El cuerpo de la ciencia, en cambio, se torna visible, observable en su interior (recordemos la violenta oposición de la Iglesia a la disección de los cuerpos para su estudio y a la profundización del conocimiento médico anátomo-fisiológico), un cuerpo ya fragmentado constituido por miles de millones de células, por innumerables sistemas en equilibrio, un cuerpo que escapa a toda posibilidad de ser conocido por el profano, un cuerpo cuyo saber está regido por la medicina, por la

⁸ Piera Aulagnier, *op. cit.*

investigación científica. En ese cuerpo del discurso médico, el dolor y el padecimiento cobran un sentido diferente al de la expiación de los discursos míticos y religiosos sobre el cuerpo. Nuestras reflexiones en el presente trabajo apuntan precisamente a los medios culturales donde aún predomina sincréticamente dicho discurso mítico-religioso, con una incidencia mínima del discurso científico, donde todavía se puede entregar el padecimiento, el cuerpo del dolor, como ofrenda a la Virgen, a Dios, como forma de penitencia por las culpas, de expiación de los pecados. Y ese cuerpo mítico-religioso deja bastante poco espacio al placer corporal, al cuerpo-placer. Sólo el cuerpo-dolor parece estar admitido, legitimado.

III

Pero hay otra dimensión que apuntábamos en nuestro trabajo anterior, ya mencionado, y tendría que ver con el nivel histórico, con la conquista: ¿cómo el indígena puede relacionarse bien con su propio cuerpo, cuando se trata de un cuerpo despreciado por la descalificación que impuso el conquistador? Se odia estar en un cuerpo moreno, de ojos y pelo oscuro, tan alejado del paradigma de lo “bello” que se ha impuesto. Se admira así, y se odia al unísono, al que posee los rasgos del conquistador: lo “güero”, “lo claro”.⁹ La imagen idealizada es la que valora e impone el vencedor, pero la fuente de Narciso refleja una imagen muy diferente que se desprecia. Los mitos dan una solución: regresar a orígenes primordiales, donde un salvador, un dios todo

⁹ Un tema interesante de investigar son las diferentes imágenes de Jesús a lo largo de los siglos, en México, hasta su representación como netamente caucásico y tan poco semita (tez blanca, ojos azules, etcétera), en comparación con la Virgen de Guadalupe, claramente mestiza.

misericordioso nos quiere por igual, seamos como seamos... Una virgen morena que refleja una imagen de cuerpo que sí corresponde con la indígena o mestiza. El precio es, tal vez, torturar este cuerpo perdedor y despreciado.

Desde luego, este no es más que un aspecto que puede funcionar como sobresimplificación ya que estamos atribuyendo a la Conquista la implantación del modelo idealizado de “belleza”, lo que sólo sería válido en torno a una estética occidental. Habría que estudiar con mucho detenimiento cuáles eran los criterios estéticos en la mesoamérica precolombina, y si los pueblos guerreros dominantes no imponían también criterios que generaban los típicos mecanismos de identificación con el vencedor, que tan bien conocemos a partir de los estudios sobre psicología del colonizador / colonizado (Por ejemplo, Frantz Fanon, para la colonización francesa en Argelia, o Alfred Memme para otros pueblos africanos).

De todas formas, creemos que en estos cuerpos maltratados, descuidados, enfermos y desconocidos (desde luego, que estamos generalizando en forma discutible ya que hay innumerables excepciones singulares y regionales) podemos también leer una continua batalla del vencedor y del vencido, la vergüenza de no ser como la mirada hegemónica dice que *se debe ser*, según los cánones de belleza aceptados. Por ello Santiago Ramírez dice en *El mexicano: psicología de sus motivaciones* que, mientras en cada mexicano sigan combatiendo un español y un guerrero azteca, seguiremos inevitablemente fragmentados.

Hemos hablado de los imaginarios, de la religión, de los mitos y de la tradición. Es interesante reflexionar en torno a cómo la tradición “se hace cuerpo”, como se suele decir, aunque nos encaminaremos a la literalidad de esta metáfora. Ello implicaría, si lo reformulamos en forma más pertinente, pensar cómo la tradición se enraiza en el cuerpo, penetra en los cuerpos. Para ello Foucault, siguiendo a Nietzsche, nos

será de gran utilidad. Recordemos que el gran filósofo alemán apuntaba la idea de que “la procedencia (*Herkunft*) se enraiza en el cuerpo”. La procedencia, nos dice Foucault, desarrollando su propia propuesta genealógica, corresponde a la forma habitual en que se ha hablado de pertenencia a un grupo: igualdad de sangre, de cuna, de valores educativos, de tradición, etcétera. Vale decir, en otras palabras, las marcas sutiles que permiten la diferenciación y la semejanza, dando cuenta de ese nivel de transmisión transgeneracional.

Pero ese *Herkunft*, esa *procedencia*, se inscribe en el cuerpo de forma inevitable, dejando huellas, signos, marcas perennes, estigmas. ¿Qué mejor ejemplo, precisamente, en función de lo que antes decíamos, que esos cuerpos ignorados, maltratados, desnutridos, cuerpos del dolor, del sufrimiento, de la penitencia, de millones de mexicanos? Por ello ha dicho Foucault, en una bella fórmula,¹⁰ que el cuerpo es *la superficie de inscripción de los sucesos*, de la historia, convirtiéndose así en un cuerpo *impregnado de historia*, siendo la historia también destructora del cuerpo, en función de los mecanismos de poder, del poder que somete y destruye a los cuerpos. De esos cuerpos condenados para siempre a existir disociadamente tan sólo en el dolor, sosteniendo la creencia en la salvación eterna. Creencia en la que se tejen, imperceptiblemente, los remanentes de la cosmovisión mesoamericana, con la fuerza constitutiva de la religión católica, en esas complejas formas de imbricación sincrética que han constituido nuestra identidad mestiza.

¹⁰ Michel Foucault. 1971. “Nietzsche, la genealogía la historia”, pp. 14-15.

Bibliografía

- Aulagnier, Piera. 1986. "Nacimiento de un cuerpo, origen de una historia", en Luis Hornstein *et al.* 1991. *Cuerpo, historia, interpretación*, Paidós, Buenos Aires.
- Bartra, Roger. 1987. *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Grijalbo, México, 1996.
- Enciclopedia Universalis, *Dictionnaire de la Psychanalyse*, Albin Michel, París, 1997.
- Foucault, Michel. 1971. "Nietzsche, la genealogía, la historia" en *Microfísica del poder*, Ediciones La Piqueta, Madrid, 1978.
- , "Las relaciones de poder penetran en los cuerpos" (1977), entrevista realizada por L. Finas, *ibíd.*
- Jáidar, Isabel; José Perrés, "La Virgen de Guadalupe: mito constitutivo de la identidad mexicana", ponencia presentada al Congreso de la Federación Latinoamericana de Psicoterapia Analítica de Grupo, Montevideo, Uruguay, noviembre de 1998.
- León-Portilla. 1980. Miguel, *Toltecayotl*, FCE, México.
- Nietzsche, Fredrick. 1982. *La gaya ciencia*, Alianza, Madrid.
- Paz, Octavio. 1950. *El laberinto de la soledad*. FCE, Colección Lecturas Mexicanas, México, 1984.
- Ramírez, Santiago, *El mexicano y sus motivaciones*. 1959. Pax-México, México, 1972.
- Sahagún, Bernardino de 1956. *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Porrúa, México.

El cuerpo en la encrucijada de una estética de la existencia

*Margarita Baz**

El lugar del cuerpo es encrucijada, disyuntiva ineludible entre una ética de la vida y una estética de la muerte.

MIRTA BICECCI

El cuerpo, mediación de nuestra existencia en el mundo, es ante todo una potencialidad a ser desplegada, un proceso multidimensional que nos brinda una condición privilegiada de experimentación y diálogo con los grandes enigmas de la vida humana. Un enigma, sabemos, no es un ininteligible que se cierra sobre sí mismo, sino algo que plantea una cuestión, abre un reto y exige un posicionamiento. El cuerpo nos interroga de múltiples maneras; la sexualidad y el dolor, las fuerzas complejas que sostienen la vida, la subjetividad y las identidades, el tiempo y la muerte son algunos de los grandes temas que gravitan sobre una condición de experiencia que llamamos el cuerpo.

El cuerpo es representante de nuestra presencia en el mundo, presencia ávida e inestable, evocación de nuestra fragilidad y finitud desde la cual se diseña una estética de la existencia, es decir, el diálogo de un sujeto deseante con el mundo, del sujeto que puede ejercer una fuerza activa y

* Profesora-investigadora, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco.

anhelante para enfrentar la vida. En esta proyección de la aventura de ser, el cuerpo, decíamos, juega un papel protagónico, no sólo en su capacidad de sentir, de experimentar, de placer y goce, de movimiento y expresión, sino por la razón fundamental de que el cuerpo es el terreno en el que emergemos como sujetos y en el que batallaremos nuestra subjetividad a lo largo de nuestra vida.

La cuestión de la corporeidad en la vida humana es polifacética y compleja; susceptible, por tanto, de ser abordada desde muy distintas ópticas. En nuestra perspectiva, cuerpo y subjetividad se implican mutuamente. Es decir, no se puede hablar de subjetividad sin tomar en cuenta el cuerpo, como no es concebible la noción de cuerpo sin la de subjetividad. En ese contexto, sostenemos que el cuerpo es una inagotable fuente de conocimiento y reflexión sobre los procesos que constituyen la vida humana. En particular, en este trabajo nos proponemos recorrer la idea de que el potencial de imaginación del que depende toda expresión creativa, fundamento de la subjetividad y la cultura, está anclado a la historia del cuerpo y su devenir.

Cuerpo histórico, cuerpo subjetivo

El cuerpo tendría que ser concebido como historia, como un campo de fuerzas donde palpitan las huellas de la vida pulsional y afectiva y se arraigan los códigos de la sociedad: lo más íntimo e inmediato y a la vez lo transindividual, el vínculo social sin el cual el cuerpo como historia no existiría. Y si es historia quiere decir que el organismo ha sido arrancado del mundo de la naturaleza y devenido *cuerpo*. Tal vez sea difícil entender que el cuerpo no es sólo materialidad, un organismo biológico, sino esencialmente significaciones, el vehículo de los procesos de identidad, el terreno donde se inscribe y se dirige la sexualidad, y

el testimonio de la confrontación con la finitud, con los límites. Como paradoja fundamental que lo define, el cuerpo es un entorno natural, pero a la vez nada de él es natural, es un proceso que se va construyendo, significado por la cultura. El orden de la naturaleza en el que está inscrito el organismo queda entreverado en una lógica de los signos y significados que define al mundo humano. El lenguaje ha introducido el cuerpo al mundo simbólico, lo ha constituido en códigos que mediarán sus posibilidades de experiencia, de conocer, sentir y experimentar y que ha ordenado el intercambio social hasta en sus más íntimos detalles. Es decir, la "naturaleza" del cuerpo humano es su configuración cultural.

A lo largo de la vida vamos incorporando esquemas que regulan la relación con el propio cuerpo así como el intercambio con otros cuerpos, formas que quedan, literalmente, encarnadas: son hábitos, gestos, manejo del espacio, modos de hablar, de moverse, códigos sexuales, modalidades expresivas de las emociones, ritmos corporales y demás formas del uso y la vivencia del cuerpo. Todos ellos son códigos que conforman un peculiar gobierno del cuerpo sobre una ética fundada en lo aceptable, lo deseable, lo prohibido, las zonas públicas y las privadas: moral acogida en los cuerpos que funciona como una segunda naturaleza.

La vida cotidiana está dominada por un sinnúmero de actividades que apuntan al cuidado y mantenimiento del cuerpo, que sin duda reflejan los contornos de las instituciones sociales que conforman una determinada cultura. El cuerpo es la base de la individualidad, pero al mismo tiempo nuestra corporeidad es fundamental para el conjunto del proceso político. Blanco de control pero también fuente de resistencia; el cuerpo resulta un territorio tensado y atravesado por una multiplicidad de discursos, valores y estrategias de control social. Dice M. de Certeau (1982:180) que cada sociedad tiene "su" cuerpo, de la misma manera

que posee su lengua particular, sistema que dota a la cultura de determinadas posibilidades fonéticas, léxicas y sintácticas. “De la misma manera, el cuerpo está sujeto a una gestión social. Obedece a ciertas reglas, a ciertos rituales de interacción, determinadas puestas en escena cotidianas. Tiene también sus desbordes, relativos a tales reglas”. El cuerpo se puede comparar a un teatro donde se ejecutan diversos ensayos, muchos de los cuales son gestos repetidos y estereotipos; no obstante, el campo de sus posibilidades, de sus representaciones y juegos que van de lo singular a lo colectivo y viceversa, está abierto al devenir de la sociedad. Por ello, M. de Certeau no duda en hablar del cuerpo como un objeto evanescente.

En las sociedades occidentales el cuerpo tiende a sucumbir a la lógica mercantilista que las caracteriza, misma que promueve un vaciamiento subjetivo en función de exigencias de utilidad, eficacia y adaptación hacia una alienación a imágenes que dificultan el diálogo con la experiencia del cuerpo. El cuerpo se configura, en consecuencia, como un territorio relativamente desconocido, como si faltaran códigos para leer las señales del propio cuerpo y para aprender de las múltiples facetas que su proceso vital ofrece. El diálogo con la corporeidad implica tomar contacto con los secretos más celosamente guardados, ocultos en los pliegues de la carne.

Sin embargo, más allá de la posibilidad de ser reconocido –fundamento de todo diálogo–, el cuerpo “habla” de múltiples maneras, expresión de una subjetividad que es invariablemente tensión y lucha. No casualmente el psicoanálisis se origina en la necesidad de subvertir la lógica anatómica para acceder a la comprensión –y potencial cura– de afecciones que aparecían como problemas físicos –cegueras o parálisis histéricas– en los que no podía reconocerse ninguna perturbación orgánica. A nivel de la experiencia personal, más allá de las formas extremas de perturbación de la imagen corporal que siguen demandando la atención clínica –las anorexias,

dismorfias, etc.—, el imaginario del cuerpo permea la sexualidad y todo intercambio social. También en el plano social la forma humana y la inquietud por ese oscuro territorio de placeres y de límites aparecen recreados en la cultura de infinitas maneras. A través del cuerpo nos hemos pensado y hemos expresado terrores, fantasmas e ideales y se han creado así creencias, mitos, arte, sistemas filosóficos y campos diversos del saber que aluden al cuerpo. La red de deseos que, jugados en el mundo, van haciendo historia, remiten a un cuerpo que ya no es el anatómico sino el cuerpo subjetivo, es decir, un cuerpo que habita un mundo simbólico, que se recrea en el plano imaginario y que se abisma en la dimensión de lo real.

El cuerpo cumple con tres características que fundan su perfil histórico y subjetivo: 1) su potencialidad sensible, que significa su posibilidad de apertura al mundo, 2) su condición de reservorio de pulsiones, y 3) su capacidad de inscripción de la experiencia. Para explorar estas tres vertientes que conforman el cuerpo humano intentaremos recorrer los procesos que permiten al sujeto encontrarse con su cuerpo y apropiarse de él, entendiendo que, más allá de los momentos originarios de advenimiento del *yo*, la relación con el cuerpo es un proceso activo de reencuentro con la propia vida y de refrendo necesario del valor de la propia existencia.

El cuerpo como experiencia

Hay que reconocer que hablar de relación con el cuerpo es una expresión un tanto peculiar ya que implica dos entidades diferenciadas: el *yo* y su cuerpo, en estado paradójico de vínculo obligado, posesión y extrañeza, sujeto a una dinámica incesante como expresión de la subjetividad. Para Freud (1910) el cuerpo es el primer objeto que se impone a la dimensión psíquica; este planteamiento implica dar cuenta teóricamente

de este reconocimiento o catectización y de su eventual ubicación como cuerpo “propio”. “De hecho, desde el *Proyecto* puede observarse cómo el problema que representa lo corporal en su carácter de ‘otra cosa’ para lo psíquico fue uno de los ejes de reflexión continuos en la obra freudiana” (Octavio Chamizo, 1998:13).

El cuerpo depende de un doble apoyo: apoyo en un organismo vivo y apoyo en el vínculo social (el mundo humano vehiculizado por los grupos y la sociedad de pertenencia). En el primer caso nos referimos a la sensorialidad, fundada en un organismo que en tanto materia viva porta la condición biológica de excitabilidad que lo “abre” a los estímulos tanto internos como externos, organismo que es lugar de excitación y de reacción incesante, así como territorio de circulación de cargas energéticas. Freud (1923:2709) establece claramente que el Yo se deriva en última instancia de las experiencias corporales “principalmente de aquellas producidas en la superficie del cuerpo por lo que puede considerarse al Yo como una proyección mental de dicha superficie [...] El yo es, ante todo, un ser corpóreo, y no sólo un ser superficial, sino incluso la proyección de una superficie”.

Inspirado en estas formulaciones freudianas, D. Anzieu (1994) argumenta acerca de la importancia de la piel, en la medida en que proporciona al psiquismo las representaciones constitutivas del Yo y de sus principales funciones. La piel es en efecto un sistema de varios órganos de los sentidos (temperatura, presión, etcétera), además de estar en estrecha relación con los demás sentidos (oído, vista, olfato y gusto), con las sensibilidades kinestésicas y de equilibrio, y de cumplir un papel coadyuvante en otras funciones biológicas como respirar y transpirar, entre otras. Afirma Anzieu (1994:24) que las sensaciones táctiles y cutáneas introducen al bebé en un universo de gran riqueza y complejidad, el cual, si bien es difuso en un principio, “despierta el sistema

percepción-conciencia que subtiende un sentimiento global y episódico de existencia y que proporciona la posibilidad de un espacio psíquico originario”.

En homología con las funciones de la piel, Anzieu desarrolla la metáfora del *yo-piel*, que emerge de la experiencia de contacto entre el cuerpo de la madre y el cuerpo del niño en el marco de una relación aseguradora de apego, cumpliendo las funciones psíquicamente vitales de sostén, contención, envoltura y protección. En el mismo sentido, Winnicott¹ subrayó la importancia del *holding* y del *handling*, es decir, de la forma como la madre sostiene en sus brazos al niño y de la forma de cuidarlo, para ese yo corporal original que anticipa al *yo* en el plano psíquico, el continente anclado al cuerpo material que lo espacializa y temporaliza a cada instante. La experiencia corporal sobre la cual se apoya el Yo para constituirse incluye múltiples dimensiones sensoriales entre las que merecen destacarse, junto a las sensaciones táctiles, las sensaciones respiratorias vinculadas a la impresión de un volumen que se llena y se vacía, la envoltura olfativa que acompaña el abrazo materno y el mundo sonoro donde la voz humana juega un papel crucial. Se van perfilando así ciertas diferenciaciones que podemos llamar de frontera, de límites y de continente. Las sensaciones táctiles, por ejemplo, proporcionan una experiencia dual que permite experimentar las posiciones de objeto y sujeto simultáneamente: al ser tocado, ocurre una percepción exógena y endógena a la vez, y el tocarse constituye asimismo una experiencia de desdoblamiento.

De esta manera, las primeras experiencias corporales, ancladas en la sensorialidad múltiple del organismo y aunadas

¹ Donald, W. Winnicott “L’Intégration du Moi au cours du développement de l’enfant”, en *Processus de Maturation chez l’enfant*, Payot, Paris, 1970, citado por D. Anzieu, 1994.

a la imprescindible intermediación del entorno maternante, constituyen un primer fundamento en la emergencia de sentimiento de la propia existencia. Es decir, la experiencia sensorial múltiple y compleja es decisiva para el surgimiento del Yo como instancia subjetiva que puede establecer una triple diferenciación: entre yo-no yo, entre los estímulos internos y los externos, y entre percepción e ilusión, experiencia que es mediada por el otro, que se constituye en soporte de lo sentido, abriéndose de esta manera el proceso de un intercambio significativo con el mundo. Estamos condenados al cuerpo, que nos da la posibilidad de existencia, un cuerpo que llamamos “propio”, pero que está habitado por otros cuerpos y por lo Otro.

Es necesario destacar tanto la centralidad de la dimensión corporal en la constitución de la subjetividad (proceso siempre en devenir) como la necesidad de superar las lecturas empiristas que se fundan en la idea de un organismo pasivo, receptor de mensajes, donde está ausente la concepción de sujeto. En este contexto vale la pena recordar los penetrantes análisis de la fenomenología francesa de la experiencia del “cuerpo vivido”, en particular la interpretación de M. Merleau-Ponty (1976), quien inscribe la experiencia de la corporeidad en el marco de una subjetividad que es caracterizada como una proyección de acciones posibles. Esto significa que el cuerpo se aprehende por su acción en el mundo y el mundo se conoce por el movimiento del cuerpo –real o imaginado–, en juego con sus posibilidades. El saber del cuerpo no es un asunto de espacialidad sino de situación, noción que implica al cuerpo abierto al sentido, al cuerpo subjetivo. El cuerpo “no es un instrumento de la conciencia sino una ‘lógica vivida’, diferente por cierto de una intencionalidad tética que posee plenamente sus objetos y que se manifiesta en el conocimiento racional y en los actos voluntarios” (A. Aisenson, 1981:106). Es así que la intencionalidad corporal de la que habla Merleau-Ponty debe leerse como acto de

existencia, como proyección en el mundo que es principio de individuación. El cuerpo, como instancia vital de diálogo del sujeto consigo mismo, con los otros y con el mundo.

El cuerpo es para Freud, dice Raymundo Mier, “un reino enigmático ligado por representación al aparato psíquico” (1996:273). Dos modalidades de experiencia ancladas en este territorio que es el cuerpo son fundantes de la subjetividad: el placer y el dolor. La dimensión corporal va a imponerse al psiquismo vía estas experiencias que tienen como característica el presentarse como cualidades que cimbran al cuerpo, que lo obligan a despertar al sentido de un territorio frágil y sensible que perfila a un emergente sí-mismo en la forma de un yo-corporal originario. Si el placer seduce, el dolor induce el mudo espanto del abismo.

En psicoanálisis se ha abordado centralmente la cuestión del placer, su importancia como principio de funcionamiento del proceso primario y su papel como desencadenante del circuito del deseo a partir de la huella mnémica mítica de la experiencia original de satisfacción.² Esta experiencia primordial presupone el radical desamparo del infante, impotente para aliviar por sí mismo la tensión de las

² Vale la pena comentar que en el campo del psicoanálisis se ha discutido extensamente el significado de la noción de placer y su par complementario: el displacer. Se le ubica corrientemente dentro del modelo económico de la homeostasis (el placer como reducción de tensión, como regreso a un equilibrio previo), pero tal lectura resulta insuficiente. Freud (1924) afirmó explícitamente que el placer y el displacer no pueden ser referidos simplemente al aumento y disminución de una cantidad llamada “tensión del estímulo”, poniendo como ejemplo cómo en el estado de excitación sexual puede ser placentero el incremento de la tensión, así como la distensión vivirse como displacentera. Este planteamiento remite necesariamente al carácter cualitativo y enigmático del placer, que en tanto principio de funcionamiento psíquico constituye para Freud el “guardián de la vida” y representa en su opinión “la aspiración de la libido”.

necesidades del cuerpo, y establece una discontinuidad que permite la marca, así como una temporalidad que se expresa en la alternancia de la ausencia y la presencia. La anticipación y la evocación del objeto que calmaría la tensión, abren el espacio psíquico de la fantasía y del símbolo. Ciertas discriminaciones irán recorriendo su cuerpo: el placer que produce el cuerpo del otro, como también el placer que puede dar a su propio cuerpo. Dice P. Aulagnier (1980:110) que este *cuerpo-placer* es “el primer bien propio, la primera posesión catectizada por el *yo*”, misma que torna posible catectizar lo que esta autora llama “la dimensión real de los objetos”, en tanto índice de existencia y realidad exterior. “Al encontrar su cuerpo, el *yo* encuentra la realidad como un lugar y un espacio” (1980:112). En este proceso de encuentro, que no es sino el despertar a la realidad corporal que le da existencia al sí-mismo, la experiencia de dolor es decisiva.

Para Freud (1923:2709), “la forma en que adquirimos un nuevo conocimiento de nuestros órganos cuando padecemos una dolorosa enfermedad constituye quizá el prototipo de aquella en la que llegamos a la representación de nuestro propio cuerpo”. A pesar de ello la cuestión del dolor, si bien atraviesa la obra freudiana, lo hace como una silenciosa presencia (Mier, 1996). Es decir, a pesar de que el dolor constituye una pieza primordial en su concepción de subjetividad, Freud no logró construir una teorización explícita y consistente acerca de esta temática. Raymundo Mier hace una penetrante observación: “La posición marginal del dolor en los escritos de Freud parece reflejar la significancia del dolor en la experiencia del sujeto y tal vez incluso en la propia historia de Freud” (1996:345).

El dolor introduce ciertas dimensiones que imponen no sólo sentimientos ambivalentes y paradójicos en la relación con el cuerpo y por ende con la propia vida, sino una experiencia que podríamos calificar de abismal, con ingredientes

de peligro y de extrañeza. Hay que advertir que el dolor no es lo contrario del placer ni sinónimo de displacer. Si bien el displacer prefigura en ciertos momentos la emergencia del dolor, hay que distinguirlos claramente. Por ejemplo, un sabor que se viva como displacentero no es comparable a la irrupción violenta de una sensación interna avasalladora de la que el sujeto no puede escapar. Cuando hablamos de dolor nos referimos al producido por una enfermedad o lesión; por su parte, el sufrimiento o dolor psíquico tiene como paradigma la ausencia del objeto amado en el marco del radical desamparo del infante, experiencia que también tiene repercusiones decisivas en la imagen del cuerpo. Por ahora nos referiremos al dolor físico, particularmente cuando es intenso y duradero.

Según P. Aulagnier (1980), por el camino del sufrimiento corporal, el cuerpo propio se impone como un objeto real y exterior con una cualidad de realidad, de existente que ocupa un lugar y un espacio. Al romper el silencioso estado de bienestar, el dolor irrumpe como una presencia autónoma y amenazante. De ahí la paradoja de pertenencia y alteridad (Bernard, 1982) que genera. El sujeto en el proceso de su constitución va descubriendo y afirmando un cierto poder sobre la realidad corporal, provocándose placer a sí mismo, haciendo objeto a su cuerpo de algunas agresiones y, más tarde, modificando –siempre relativamente– su apariencia solo, pero el cuerpo del dolor escapa a su dominio. El cuerpo se vive localizado, espacializado, existente como hábitat propio descubierto y a la vez violentado por una sensación indeseable e incontrolable que se experimenta como una presencia rebelde y ajena. El dolor promueve así la percepción del yo-corporal al mismo tiempo que el poderío de una fuerza desconocida.

La realidad y lo real introducen al cuerpo en su finitud, en los límites, en lo innombrable. Aún antes de conocer que el cuerpo lo condena a la mortalidad, el dolor introduce en

la experiencia del sujeto “una fulgurante discontinuidad e imprime en la carne la desoladora evidencia de la finitud del cuerpo” (Mier, 1996:275). El dolor moviliza una dinámica pulsional muy activa y contradictoria que se expresa tanto en la recarga del cuerpo por una fuerte catexia narcisista que tiende a preservar el propio cuerpo, como activa a la vez el principio de *Nirvana*, que clama por el cese de todo estímulo: las pulsiones de muerte. Como afirma P. Aulagnier (1979), a pesar de odiar el sufrimiento que se le impone, el cuerpo es un objeto que el Yo no puede perder, ya que existe una imposibilidad material y psíquica (libidinal) de separarse.

Decíamos que el cuerpo es significado como un reservorio de pulsiones, expresión metafórica que alude al potencial del cuerpo para sostener la vida. Con la noción de pulsión, que Freud consideraba como concepto límite entre lo anímico y lo somático, se construye la idea de cuerpo erógeno, cuyo surgimiento se basa en la subversión del orden de la necesidad biológica. Freud hablaba del cuerpo como un conjunto de zonas erógenas, entendiéndose la erogeneidad como la propiedad de un lugar del cuerpo de ser la sede sensible de una diferencia de placer o displacer y de mostrar la marca de esa diferencia. La cualidad erógena se construye a manera de marcas o inscripciones en el cuerpo producidas en el proceso de maternaje del niño o niña, es decir, surge apoyado en los cuidados corporales prodigados por la madre en los primeros años de la vida.

El inconsciente de la madre se pone en juego en este estrecho vínculo y funciona como motor de tal “inscripción” en el cuerpo. Dice S. Leclaire (1980:66) que “la inscripción en el cuerpo se debe a ese valor sexual proyectado por otro sobre el lugar de la satisfacción”. Esto conlleva el ingreso del infante al orden simbólico, inicialmente como objeto de otro, para poder posteriormente situarse como sujeto. Por ello, para el psicoanálisis el cuerpo erógeno sólo se concibe como cuerpo-lenguaje: es el lenguaje el que significa

la experiencia erógena del sujeto, el que lo funda como cuerpo sexuado, cuerpo diferenciado, territorio múltiple, poblado fantasmáticamente por personajes y escenas de su historia libidinal y afectiva. “Pensar el cuerpo como territorio susceptible de representarse en un mapa que revela y oculta nuestra historia y que tiene grabadas las huellas en cada zona no es más que una modalidad de aproximarnos a la temática vida-muerte..”(Matoso 1992:40). Se puede afirmar que la imagen corporal está siempre acompañada por la presencia de otros cuerpos, ya que es expresión de las cargas de la libido. Es inconsciente y pertenece al registro imaginario. Así como se configura una representación del cuerpo de carácter funcional que organiza el sentido del sí mismo corporal, ubica al cuerpo material en el espacio y posibilita el equilibrio y el control de la motilidad, otras representaciones gravitan sobre el vínculo con la corporeidad que son de carácter imaginaria; a ellas nos referimos como “imagen del cuerpo”. Esta se funda en el proceso por el cual el niño logra reconocerse en un cuerpo.

El poder enunciarse como “yo” y ser referido socialmente con un nombre, tiene como referencia un cuerpo que se unifica y traza sus límites separándose del universo materno, diferenciándose de ese estado orgánico sin fronteras, de sensaciones dispersas e imágenes fragmentarias. Así se verifica una de las misteriosas condiciones de la existencia: la emergencia en la vida encarnados en una forma, a partir de la cual nos reconocemos como sujetos. Este proceso constituye propiamente un drama entre la alienación y la subjetivación. Es decir, dos procesos inseparables están por verificarse: por un lado la autonomía subjetiva lograda en el despliegue de la individuación, del reconocerse en un cuerpo separado; por otro, la identificación con la forma de su semejante, proceso del que depende su inscripción como miembro de la comunidad humana. A partir del espejo que es la mirada de la madre, el cuerpo del bebé se unifica imaginariamente

y constituye así una defensa de las experiencias de cuerpo fragmentado (las experiencias sensoriales dispersas que son recurrentes en el mundo de la fantasía, en el sueño y en la psicosis) y de otras amenazas de destrucción que experimenta. La identificación primordial con la forma humana y con la imagen del semejante tiene como sostén imprescindible el deseo y la mirada de otro —la madre o quien ocupe su lugar—. No hay otra posibilidad de que el ser humano se reconozca, se nombre, valore su propio ser y se ubique en el seno de la colectividad.

Por su origen especular, el yo es fácilmente capturado por el mundo de imágenes y apariencias. Es decir, esa identidad que emerge por intermedio del espejo que es la mirada de la madre y que le brinda una forma para reconocerse e identificarse, es un logro en el proceso de autonomía e individuación, pero también es un exilio y un riesgo constante de confusión entre la imagen y el ser, que se opone a un auténtico movimiento subjetivo de valoración de la propia vida y de reconocimiento del cuerpo, no como un fin en sí mismo sino como proceso que nos facilite un diálogo con la propia vida, más allá de ese apego inmediato a las imágenes rígidas que a veces perseguimos como metas a alcanzar. Las imágenes, por ser ilusorias, siempre plantean la trampa de ofrecerse como forma a congelar, de amarrar el narcisismo al momento efímero de una apariencia conquistada, cuando que la vida —y el cuerpo— es un proceso en constante transformación.

La sexualidad es uno de los enigmas fundamentales representados por el cuerpo. Se inscribe como la dialéctica demanda/deseo en el marco del posicionamiento subjetivo, proceso en constante recreación. La sexualidad, fundada en la historia del cuerpo, del cuerpo sexuado y deseante, que es también memoria del placer, del dolor y el sufrimiento, demanda una apuesta constante ante sí mismo y ante el mundo. Es un proceso configurado en forma compleja y

que tiene la peculiaridad –contrariamente a la opinión de sentido común– de no brindar desde un proceso evolutivo objetos naturales o normales; por el contrario, demanda un posicionamiento activo –siempre vital e inestable– frente al cuerpo, al deseo, a los otros. Este movimiento subjetivo tiene que ver con la posibilidad de experimentar y elaborar los conflictos inconscientes que son el precio que pagamos por nuestra humanización. El contacto más profundo con las significaciones del cuerpo nos remite al mundo inconsciente, al mundo de los sueños en el que la red de deseos que arman nuestra subjetividad buscan un trabajo, una elaboración, una expresión. Es la imagen inconsciente del cuerpo, resumen de nuestra historia afectiva (F. Doltó, 1990), la que palpita en los sueños, entendiendo por “sueño” no su traducción literal en el sentido de lo que se opone a la realidad, sino –siguiendo el descubrimiento freudiano– la potencialidad de articular –darle lenguaje, simbolización y expresión– al cuerpo del deseo.

Los sueños del cuerpo

La vida cotidiana nos ofrece incontables muestras de la inestabilidad que caracteriza lo que podemos tentativamente describir como la manera en que cada sujeto apprehende su cuerpo, cómo lo vive, cómo se ocupa de él, cómo despliega su expresividad. Los momentos luminosos del bienestar – sea en la experiencia del placer o en el silencioso acuerdo donde casi podemos olvidar al cuerpo– se alternan con las fases de oscuridad, donde el dolor, las enfermedades, la torpeza de movimiento en un acto expresivo o la frustración ante la propia apariencia, hablan de un mal-estar, de una experiencia de extrañeza ante un cuerpo que nos ofrece resistencia o que nos impone una intimidad hostil. El cuerpo es así, lugar de potencia y fragilidad, de posesión y ajenidad,

de la experiencia de ser y no ser ese cuerpo, de que lo dominamos y nos domina. Experiencia siempre paradójica, el cuerpo demarca las fronteras entre el afuera y el adentro, pero al mismo tiempo le veda a la conciencia reflexiva el acceso a su vida fisiológica, la que permanece como presencia invisible y secreta cuya autonomía es fuente de ansiedad y perplejidad. El cuerpo está lejos de ser un instrumento dócil al servicio de la racionalidad consciente. Si el organismo tiene en tanto materia viva la condición biológica esencial de “excitabilidad” que lo “abre” al mundo, la percepción está lejos de ser una simple traducción de las sensaciones en representaciones. Es en cambio un espacio expresivo en donde se escenifican las contradicciones de la vida subjetiva. En tanto fundante de los procesos de subjetividad, el cuerpo es un lugar de inscripción de los códigos sociales tanto como reservorio de pulsiones y de emergencia del “yo”, planos muy diversos que remiten a ubicar la experiencia del cuerpo como una realidad enigmática a ser interrogada. ¿Cómo entender esa aprehensión singular y subjetiva del propio cuerpo que llamamos la experiencia del cuerpo?, ¿cómo comprender el estrecho vínculo entre cuerpo y subjetividad? Preguntas a las que nos hemos acercado pero que quedan abiertas —eso esperamos— a la reflexión.

Para terminar quiero evocar nuevamente la idea del sueño, o de los sueños, para pensar el cuerpo, recordando que aluden a la condición poética del cuerpo: es decir, algo quiere ser hablado, una trama de sentido que asoma en todo aquello que atañe al universo humano, un vínculo con nuestra corporeidad, que, a la manera del inconsciente, habla en metáforas. Nuestra hipótesis ha sido que, a semejanza del arte poético, el cuerpo tiene la potencialidad de participar en la transformación del drama de la vida en un arte de la existencia. Escuchar los sueños del cuerpo, ponerlos en movimiento, es una vía de acceso a las cuestiones más esenciales de la vida.

Bibliografía

- Aisenson K., A. 1981. *Cuerpo y persona*, FCE, México.
- Anzieu, D. 1994. *El yo-piel*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Aulagnier, P. 1980. *Los destinos del placer*, Petrel, Barcelona.
- Baz, M. 1996. *Metáforas del cuerpo. Un estudio sobre la mujer y la danza*, PUEG/Porrúa/UAM, México.
- Bernard, M. 1982. "Les paradoxes de la douleur", *Esprit: Le corps... entre illusions et savoirs*, no. 2, pp. 152-165.
- Chamizo G., O. 1998. "Cuerpo y ética". *Espectros del Psicoanálisis*, 2, pp. 10-31.
- De Certeau, M. 1982. "Histoires de Corps. Entretien avec Michel de Certeau". *Esprit: Le corps... entre illusions et savoirs*, no. 2, pp. 179-185.
- Doltó, F. 1990. *La imagen inconsciente del cuerpo*, Paidós, Barcelona.
- Freud, S. 1923. *El yo y el ello*. Tomo III, *Obras Completas*. Biblioteca Nueva, Madrid, 1981.
- Freud, S. 1924. *El problema económico del masoquismo*. Tomo III, *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1981.
- Leclair, S. 1980. *Psicoanalizar*, Siglo XXI, México.
- Matoso, E. 1992. *El cuerpo, territorio escénico*. Paidós, Buenos Aires.
- Merleau-Ponty, M. 1976. *La estructura del comportamiento*. Hachette, Buenos Aires.
- Mier, R. 1996. *Freud and Secrecy: Allegory, Aesthetic and Silence in Psychoanalytic Theory*, Tesis Ph D, University of London, Turner, B. S. 1984. *El cuerpo y la sociedad*, FCE, México.

Cuerpo: presencias y ausencias*

*Silvia Carrizosa,
Minerva Gómez***

La primera representación del cuerpo del *infans* que la madre se forja le imputa de entrada un estatuto relacional que va a transformar la expresión de la necesidad en formulación de una demanda (de amor, de placer, de presencia), y que transformará al mismo tiempo la mayoría de los accidentes somáticos y sufrimientos del cuerpo en un accidente y en un sufrimiento vinculados con la relación que la une al niño.

P. AULAGNIER

Cada ser, aún el más vulgar y anónimo es un verdadero cosmos. No sólo porque la profusión de interacciones en su cerebro es mayor que todas las interacciones en el cosmos, sino también porque lleva en sí un mundo fabuloso y desconocido.

E. MORIN

* Este trabajo forma parte de la investigación: "Particularidades de la estructura subjetiva de los niños con síndrome de Down y condiciones de su desarrollo".

** Profesoras-investigadoras, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco.

En algunas épocas y lugares en la sociedad occidental, amante de las perfecciones, las personas con insuficiencias han sufrido opresiones culturales; esto lo podemos relacionar con el mito de la perfección corporal e intelectual o lo que siempre ha existido como ideal el “cuerpo capacitado”.

Actualmente en la sociedad de consumo, el culto al cuerpo es cada vez más acentuado, teniendo su correlato comercial, por lo que el cuerpo es moda y es también negocio. A partir de los años 70, con la economía globalizada, se agudiza la unión del cuerpo y la economía y la visión del estado comienza a cambiar en relación a sus funciones respecto a la educación y la salud para todos; que se han convertido en un objeto de consumo, volviéndose un bien deseado para algunos y un objeto de lucro para otros. En este escenario, ¿qué posibilidades tiene el niño discapacitado?

Desde el psicoanálisis, el proceso de construcción del cuerpo es la base para el desarrollo de otros procesos que el infante requiere para constituirse como sujeto; nos interesa el proceso de la estructuración corporal del niño y acercarnos a los procesos correlativos presentes en el niño con discapacidad, en los que existen diferencias y también las marcas del contexto familiar y social; subrayar los elementos mínimos que se requieren desde el nacimiento, para ser ingresado a un mundo que lo signifique como sujeto y que pueda significar simbólicamente, a partir del jugar, del hablar y del mirar. Resignificar la importancia de esos primeros momentos, que suponen el paso de vivenciar a la madre fragmentada, a esos otros en los que el niño toma conciencia de su cuerpo y ya podemos pensar en la existencia de una relación con la madre, separada de él.

El niño nace con un cuerpo y un sistema nervioso con características únicas que le son propias, con las que va a alcanzar su desarrollo y madurez si se le proporcionan los cuidados físicos y afectivos que le son necesarios. El niño, ser activo ante el mundo, con un cuerpo físico normal, tiene

que pasar por procesos complejos; nos interesa investigar lo que pasa al niño con síndrome de Down y los obstáculos que tiene que superar, en esos mismos procesos; sin dejar de contemplar las circunstancias que van rodeando su historia, su inscripción como sujeto. Intentaremos un primer recorrido para destacar la importancia de la palabra en la constitución corporal de todo sujeto, que desde siempre va a estar significado por el lenguaje.

El mito del niño pasivo cayó por su propio peso desde los primeros tiempos del psicoanálisis, la infancia del niño es un proceso de producción y de construcción constante; si al niño lo percibimos pasivo tenemos que alertarnos, su cuerpo nos avisa que algo está pasando y que podemos estar ante serias perturbaciones, que pueden ser una enfermedad orgánica, una depresión profunda, un proceso autista. Para el psicoanálisis, la madre, los padres son la base para las posteriores relaciones que el sujeto va a establecer en su vida. Nos interesa cómo el infante entra al mundo, situación de gran importancia para su desarrollo psicoafectivo, su yo corporal y en toda su personalidad.

Gilles Lipovetsky, en una fuerte crítica de lo que sucede actualmente con los que llama “cuerpos reciclados”, nos dice: Paralelamente a la desubstancialización del Yo, hay desubstancialización del cuerpo, es decir eliminación de la corporeidad salvaje o estática por un trabajo que no se realiza como antes según una lógica ascética por defecto, sino, al contrario, según una lógica pletórica, que maneja informaciones y normas. El narcisismo por la atención puntillosa hacia el cuerpo, por su preocupación permanente de funcionalidad óptima, desmonta las resistencias tradicionales y hace al cuerpo disponible para cualquier experimentación.¹

¹ Gilles Lipovetsky. 1996. *La era del vacto*, p. 62.

La sociedad aumenta cada vez más lo otro, lo rechazado, lo negado por lo que la zona de exclusión se ha ampliado y cada vez son menos los que pueden reconocerse en las formas de igualdad dictadas por ella. De hecho el interés por el tema de la discapacidad en torno al síndrome de Down es reciente, hasta no hace mucho el espacio destinado a los niños que lo padecían era el abandono o las instituciones especiales, donde eran reclusos, se les segregaba en aras de evitar desajustes en la armonía familiar. Si pensamos en cambios hemos de pensar también en procesos largos y difíciles, en el que padres, educadores y la sociedad en conjunto tienen que unir fuerzas.

Para Foucault, la sociedad es la que controla a los individuos a través del cuerpo, en la sociedad capitalista de fines del siglo XVIII el cuerpo es socializado como un objeto; fue reconocido social y políticamente como fuerza de trabajo. El cuerpo del hombre su afectividad y sus potencialidades creadoras pueden quedar anuladas en una organización social como la actual en la que se exige que la totalidad del ser se integre; condiciones obstaculizantes para que la potencialidad del cuerpo de las personas afectadas por el síndrome de Down, pueda ser desplegada por lo que hacerlo se convierte en una ardua tarea, en la que son muchos los factores que van a venir a conjugarse.

Hacemos aquí eco de las palabras de E. Goffman utilizadas ya por nosotros en otros escritos:

Son bien conocidas las actitudes que nosotros, los normales, adoptamos hacia una persona que posee un estigma, y las medidas que tomamos respecto de ella, ya que son precisamente estas respuestas las que la benevolente acción social intenta suavizar y mejorar. Creemos por definición, desde luego, que la persona que tiene un estigma no es totalmente humana.²

² Erving Goffman. 1993. *La identidad deteriorada*, p. 15.

Es decir que el “desarrollo normal”, no deja de tener su referencia en lo “anormal”, espacio en que se pierde la armonía del cuerpo, como es el caso de muchos padecimientos: el síndrome de Down, la parálisis cerebral, en general cualquier discapacidad física puede encontrarse con el rechazo y con el estigma; situación que puede empezar desde esa primera relación con la madre y con todo su entorno familiar; niños que por sus mismas condiciones corporales, tienen más necesidad de ser estimulados, acogidos y apoyados en su paso por los procesos que lo advendrán un sujeto, con derecho a ser integrado socialmente.

El cuerpo y sus presencias

En las características físicas de un niño con síndrome de Down, va a presentarse el material genético propio, por lo que se parecerá a sus padres, pero contará con una especie de “maquillaje genético”, que le es propio por la información genética adicional, del cromosoma 21. Aunque aún no se cuenta con la explicación científica suficiente que dé cuenta de cómo influyen los genes del cromosoma 21 extra, en alteraciones del desarrollo de ciertas partes del cuerpo; en estos niños entre el 30 y 40 por ciento, podemos encontrar malformaciones cardíacas al momento del nacimiento de los cuales, más o menos la mitad puede resistirlas con tratamientos médicos, de ser operados sin esas atenciones pueden morir durante el primer año de vida. También son frecuentes los problemas de la vista; su aparato inmunológico es deficiente por lo que pueden padecer de constantes infecciones.

No hace muchos años las expectativas de vida de estos niños eran pocas, cuando parecía que su única opción de vida era la exclusión; de 1929, que el promedio de vida era de 9 años, hasta nuestros días con la reducción considerable de la mortalidad infantil y los avances médicos y

psicológicos, también su promedio de vida ha aumentado y nos encontramos más frecuentemente personas adultas y hasta ancianas con dicho padecimiento, pero lo que ha sido determinante es la aceptación y el afecto familiar.

Según la visión médica se nota en ellos escasa iniciativa, pequeña posibilidad de juego, dificultades para mantener la atención, y tendencia a la distracción. En cuanto a procesar la información: existe dificultad para que penetre y sea retenida y elaborada, con escasa respuesta hacia ella y dificultad para relacionarla en el tiempo y el espacio. Estos niños sufren alteraciones en la regulación del equilibrio, vestibular y/o propioceptivo, en el equilibrio corporal, por lo que le faltan elementos para realizar exploraciones normales de su entorno, que incluye lo lingüístico; se aprecia la dificultad para elaborar y emitir el lenguaje verbal (no el gestual).

Varios autores, desde el psicoanálisis, aportan en relación con el cuerpo del infante desde tres perspectivas que confluyen en su estructuración subjetiva: la mirada, la palabra y el juego como recursos necesarios en el surgimiento del sujeto y en la relación con el otro (madre o quien cubra la función).

Para Piera Aulagnier, todo niño acude a ocupar un sitio en el mito familiar, que será lo que lo constituirá como sujeto. El cuerpo real se presenta como una prolongación del narcisismo materno.

Ese cuerpo que ella ve, que ella toca, esa boca a la que une su pezón, son o deberían ser para ella fuentes de un placer en el que su propio cuerpo participara. Este componente somático de la emoción materna se transmite de cuerpo a cuerpo; el contacto con un cuerpo emocionado toca al nuestro, una mano que nos toca sin placer no provoca la misma sensación que una mano que siente placer al tocarnos.³

³ Piera Aulagnier, "Nacimiento de un cuerpo, origen de una historia", en Horstein Luis. 1994. *Cuerpo, Historia, Interpretación*, p.152.

El ser se humaniza en el contacto constante con las personas significativas de su vida; se subjetiviza en el contacto con su madre o con quien realice la función materna, lo que le permite soportar los cambios y las agresiones del medio, con lo que irá adquiriendo un sentimiento de confianza ante la vida. El proceso de construcción de su identidad se dará en el encuentro con un lugar en la familia, que al avanzar en su proceso de socialización se irá reafirmando, al ser reconocido socialmente.

La madre va a ser la que se reconozca en el cuerpo del niño lo que permitirá que se establezca un diálogo, portador de palabras, miradas, contactos cuerpo a cuerpo.

Desde el momento de nacer, los contactos percibidos por el cuerpo del niño ya han estado acompañados de palabras y fonemas. Las palabras con las que pensamos, fueron en un principio palabras y grupos de palabras que acompañaron a las imágenes del cuerpo en contacto con el cuerpo de otro. Estas palabras serán oídas y comprendidas por el niño de una manera que diferirá según el estadio que haya alcanzado.⁴

La palabra está ligada al cuerpo, que es alimentado por la palabra materna, si ésta llega a faltar, su cuerpo enmudece o se encierra en un monólogo a hablar sólo para él, sin entrar en comunicación con los otros; las respuestas del niño existen si la palabra de la madre está presente, estableciéndose así entre ellos un diálogo, que abrirá el camino al aprendizaje de la palabra. Para Spitz⁵ cuando el niño empieza a caminar, se interrumpe este tipo de relaciones de lenguaje, volviéndose todo intervención imperativa, los canturreos se convertirán en prohibiciones, órdenes, reproches, etcétera.

⁴ Françoise Dolto. 1986. *La imagen inconsciente del cuerpo*, p. 32.

⁵ R. Spitz. 1979. *El primer año de vida del niño*, p. 138.

El vínculo entre la madre y el infante desde la etapa intrauterina, a través del líquido amniótico y el ritmo de ambos latidos cardíacos (del bebé y de la madre), tiene un valor simbólico donde el inicio de esta introducción al ritmo es de tipo corporal. Para Georges Jean la ignorancia que existe sobre la infancia es lamentable, porque él hace énfasis en que: “desde el nacimiento, el cuerpo del bebé se expresa y forzando los términos diría que su cuerpo habla.”⁶

Si el esquema corporal es el mismo para todos los individuos, la imagen del cuerpo, va a ser propia de cada uno en la que se juega como sujeto con su historia de vida, en la que los padres intervienen de manera decisiva:

La imagen del cuerpo es aquello en lo cual se inscriben las experiencias relacionales de la necesidad y del deseo, valorizantes y/o desvalorizantes, es decir, narcisizantes y/o desnarcisizantes. Estas sensaciones valorizantes o desvalorizantes se manifiestan como una simbolización de las variaciones de percepción del esquema corporal y más particularmente de aquellas que inducen los encuentros interhumanos, entre los cuales los contactos y los decires de la madre son predominantes.⁷

En trabajos de investigación en los que hemos intervenido, realizados en casas cuna, es fuerte el impacto que se recibe al estar observando y conviviendo durante meses con los niños, cuerpos que nos muestran ausencias muy importantes; niños sanos físicamente abandonados por sus madres a las primeras horas o días de nacidos; al dormir adoptan posiciones entre las que destaca la fetal que les permite hacer un corte con lo que les rodea, pasan mucho tiempo tirados en sus cunas sin realizar actividad alguna y si son tomados

⁶ Georges Jean. 1994. *Los senderos de la imaginación infantil*, p. 40.

⁷ Françoise Dolto. *op. cit.* p. 33.

en brazos, sus pequeños cuerpos permanecen rígidos con la cabeza hacia un lado, sin establecer contacto con la mirada y su llanto es un constante gemido, sólo si se insiste en un acercamiento corporal y verbal y sosteniéndolos en brazos, empiezan a relajarse.

Es característico en los niños institucionalizados la depresión que sufren, por momentos se les puede encontrar contentos y de repente cualquier suceso o hasta sin motivo aparente cambian su estado de ánimo. Los retrasos en el plano físico y emocional son evidentes, su vocabulario es pobre y los logros en el plano motor lentos. Es difícil lograr que sonrían, más crecidos, adquirida la locomoción, son características sus expresiones de agresión al entrar en contacto a través de golpear y en algunos casos con mordidas, situación que se da entre ellos mismos o con los adultos que se encuentran conviviendo. “En la ciudad de París, en una casa cuna donde se interna a los niños con síndrome de Down cuando los padres no desean tenerlos en su hogar, un alto porcentaje muere durante su primer año de vida, aun cuando son tratados con esmero por el personal de la casa cuna...”⁸

Cuerpos que nos muestran la inscripción de ausencias importantes, que se repliegan ante el dolor, llegando incluso a no mostrar sensibilidad para evitar la angustia; que actúa como defensa ante la amenaza de desintegración; rigidez que reclama contactos; que comienzan a transitar por los caminos de las normas antes de conocer la calidez de brazos amorosos que transmitieran fortaleza en sus encuentros. Cuerpos sanos físicamente al momento del nacimiento pero que no encontraron la mirada ni la palabra que les daría la seguridad de su lugar como sujetos en el mundo.

El psicoanálisis ha otorgado desde sus inicios una gran importancia al jugar en la estructuración subjetiva y en el desarrollo de los procesos simbólicos en el niño. Para Rodolfo

⁸ Sylvia García Escamilla. 1998. *El niño con síndrome de Down*, p. 54.

es a partir del jugar que el niño se obsequia un cuerpo a sí mismo y que para “evaluar el estado del desarrollo simbólico de un chico, no hay ningún índice que lo brinde más claramente que el estado de sus posibilidades en cuanto al jugar. No hay ninguna perturbación severa o de cuidado o significativa en la infancia que no se espejee de alguna manera en el jugar.”⁹

Ese espacio común de interjuego entre la madre y el niño, en el que tendrá su base el afecto y la posibilidad de disfrutar la experiencia. Para el niño vivir es disfrutar su cuerpo y es precisamente en él, que se va a jugar su hacer como sujeto, por lo que subjetividad y cuerpo son inseparables.

El cuerpo y sus ausencias

El síndrome de Down es la causa de una compleja variedad de características físicas y cognitivas que serán las que alteren procesos del habla y lenguaje; entre esas características están las constantes infecciones del oído medio, escasa capacidad auditiva, bajo tono muscular alrededor de la boca y en la cara, hiper o hiposensibilidad al contacto en la boca o alrededor de ella, cavidad bucal pequeña en relación con el tamaño de la lengua que aparece crecida y puede salir al exterior por lo que dificulta la dicción; en estos niños es frecuente el estrabismo; sus extremidades inferiores son cortas en relación con el tamaño del tronco; en el hombre los genitales son hipodesarrollados, en las mujeres la menarquía es tardía y la menopausia temprana.

La piel de estos niños es inmadura al momento del nacimiento, muy adelgazada y también muy susceptible a contraer infecciones, lo que nos hace pensar que en los primeros momentos hay escasez de sensibilidad. Por lo que el proceso de sensaciones de forma, de unidad y seguridad

⁹ R. Rodulfo. *El niño y el significante*, p. 121.

empezará en desventaja en relación con otros niños. Piel que será la que proporcione los límites hacia el interior y el exterior; envoltura sensible que permite entrar en comunicación con los otros.

Son evidentes las relaciones que existen entre el psiquismo y la respiración, en el niño afectado por el síndrome de Down, existen dificultades en su respiración que se relacionan con momentos de angustia que son incompatibles, con fijar la atención que implica retención y control de la respiración, por lo que la educación de la respiración reviste una gran importancia.

El niño con síndrome de Down presenta una lesión cerebral, por lo que existe una discapacidad mental, la que es nombrada: "deficiencia mental", que consiste en una alteración orgánica permanente e irreversible, que le produce una detención o un incompleto desarrollo mental, que repercute en el desarrollo de las actividades psíquicas complejas: presenta dificultad en el manejo de sus emociones y reacciona fisiológicamente ante ellas; poca inhibición y no sabe qué hacer ante situaciones difíciles. Su proceso cognitivo también es afectado y su capacidad de aprendizaje; su memoria es lábil, la atención dispersa, dificultades para realizar integraciones motoras, etc. Todo esto le dificulta integrar la información, los conocimientos y la adquisición de aprendizajes. El deficiente se desarrolla a una velocidad distinta según los diferentes sectores de desarrollo psicobiológico.

Si el niño, cargado de todos sus sueños perdidos, llega *enfermo*, ¿qué será de él? La irrupción en la realidad de una imagen del cuerpo enfermo va a causar en la madre un shock: en el instante en que, en el plano fantasmático, un vacío era llenado por un niño imaginario, surge el ser real que, por su enfermedad, no sólo va a despertar los traumas y las insatisfacciones anteriores, sino que impedirá más adelante, en el plano simbólico, que la madre pueda

resolver su propio problema de castración. Porque ese acceder a la femeneidad debe pasar ineluctablemente por la renuncia al niño fetiche, que no es otro que el niño imaginario del Edipo.¹⁰

El momento en que los padres reciben el diagnóstico, el impacto emocional es muy fuerte, por lo que será de gran importancia que sea un profesional responsable y sensibilizado el que los informe, de eso puede depender el futuro de su hijo; en algunos de los padres, existen discursos de muerte que se unen a los de repulsión ante el pensamiento de la anormalidad; sueños y esperanzas que se desvanecen ante la realidad no contemplada, ante la información se oscila entre la conmoción y la incredulidad, para algunos es como si el niño que esperaban hubiese muerto. Es la de ellos una lucha contra el estigma y sus reacciones de protección al niño desamparado. Sentimientos contradictorios que pueden llevarlos a una profunda depresión.

A algunas madres en el momento del nacimiento, les ha sido negado acercarse a su hijo y sólo han escuchado las palabras de un médico, escaso de sensibilidad que les ordena: “lo sentimos mucho, no mire al niño: tiene el síndrome de Down, no se aferre a él. Déjenos hacer. Tenga pronto otro.” “Situación en la que la madre declara que si no se suicidó es porque el instinto de vida es muy fuerte.”¹¹

La realidad es que la mayoría de las madres en los primeros tiempos se encuentran muy deprimidas, por lo que les cuesta un gran esfuerzo proporcionar a su hijo los cuidados adecuados; a la mujer no le será fácil despreocuparse de sus sentimientos y asumir una de las tareas más complejas que existe, que es la de criar a un hijo; una madre en un fuerte momento depresivo puede llegar a rechazar completamente

¹⁰ Maud Mannoni. 1990. *El niño retardado y su madre*, p. 22.

¹¹ Janine Lévy. 1993. *El bebé con discapacidades*, p. 46.

a su hijo. La enfermedad moviliza a todo el grupo familiar, el papel que desempeña es bastante complejo, no es fácil ubicar qué corresponde a la parte orgánica del niño y qué a la neurosis de los padres.

La soledad es la constante en la madre con un hijo anormal, el encuentro con el cuerpo del hijo no se produce, es vivido como un extraño por lo que les es imposible reconocerse en él como seres humanos;

Uno de los dramas de las madres de anormales es, por cierto, su soledad frecuentada por fantasías de las que no pueden hablar; el niño que participa siempre del mundo fantasmático de la madre, está en cierta forma marcado. ¿Pero qué decir de la madre, por siempre embrujada, trabajada por la idea de que su hijo jamás revestirá un rostro humano?¹²

Durante el crecimiento del niño los dos padres van escuchando palabras que los hieren y que les muestran cómo son mirados sus hijos por los otros, adjudicándoles características imaginarias que inmovilizan al niño, sin permitirle expresarse, lo que a ellos les hace muy difícil el trayecto de la aceptación de la diferencia, desde los que buscan consolarlos: diciendo que en un niño de esas características van a tener un compañero para toda la vida, palabras que les muestran lo que no quieren escuchar, pues la realidad es que declaran abiertamente (no importa el tiempo que haya pasado desde el nacimiento de su hijo): que su deseo era tener un hijo normal, que no tuviera esos problemas, que son visibles para todos, que no se pueden ocultar, siempre la pregunta ¿por qué nació este niño así?

En entrevistas grupales las palabras de los padres nos han mostrado que la falta de información trae consigo una

¹² Mannoni, *op. cit.*, p. 25.

serie de afirmaciones de parte de los otros en relación con lo que puede suceder con sus cuerpos: “les va creciendo la cabeza” o los “no te preocupes estos niños duran poco”. O lo que ellos mismos construyen en relación con lo que hicieron o dejaron de hacer y que pudo haber influido: “tal vez sucedió porque yo fumaba mucho, porque tomaba mucho; sucedió porque éramos muy jóvenes, no teníamos edad para ser padres”.

La madre va desde declarar abiertamente la depresión que le produjo el nacimiento de su hijo y, por otra parte, intentar convencer a los demás de lo poco que se le nota a su hijo su padecimiento. En entrevistas los padres han verbalizado su gran dificultad para simbolizar a estos niños enfermos y a su cuerpo deformado; a este hijo en constante peligro de muerte, que lo viven como persecutorio, que viene a romper con la idea del hijo idealizado.

Características físicas con las que la madre puede resultar fuertemente afectada en su narcisismo, lo que no le permite reconocerse en él, las dificultades con las que el niño nace, hacen muy difícil que se establezca entre ellos una comunicación, las que también impedirán que el niño eduque a la madre. Sabemos que en la educación se establece un diálogo constante, niño- adulto, niño-niño, etc., diálogo que se establece a través del cuerpo, por gestos y actitudes. Si el lactante tiene escasas reacciones a las excitaciones que vienen del exterior y también a las que se derivan de su cuerpo, bloquea la respuesta de la madre. Tono corporal que tiene como base el tono emocional. Para Maud Mannoni el niño antes que de alimentos tiene hambre de caricias que serán las que le permitan descargar las tensiones internas

Las preguntas impacientes que los padres dirigen al profesional, son acerca de los logros en comparación con los avances en el cuerpo de los otros niños en un afán de normalización: ¿cuándo se mantendrá sentado?, ¿cuándo hablará?, ¿cuándo caminará?, preguntas complejas que sólo respetando los tiempos de los cuerpos de sus hijos, se tendrán

las respuestas. Los padres tendrán aquí que recorrer caminos distintos y aceptar las diferencias, proceso que el profesional familiarizado con la problemática conoce; aunque existen los que se atreven a responder a la pregunta angustiada de una madre: “su hijo es mongolito, pero no se preocupe con el paso del tiempo será normal”.

Al no aceptarse la realidad del hijo e ignorar las experiencias de otros, que pueden aportar ideas, con las que el niño saldría beneficiado, se cae en una situación de ocultamiento disfrazada de sobreprotección, que los lleva a aislarse en la que también van a jugarse altos montos de agresión:

En estado de estupor del niño reclama la educación llamada de adquisición de automatismos. El niño está *alienado como sujeto autónomo*, para devenir objeto a cuidar. En el caso del niño a-dinámico, madre e hijo se dejan estar en una vida vegetativa, en la que no hay sitio para el esfuerzo, mientras la vida continúa. La madre, entretanto, acepta ser parasitada, o más bien habitada por un ser que sólo existe en un cuerpo parcelado.¹³

La discapacidad provoca una prolongada dependencia entre el hijo y su madre, relación de cuerpo a cuerpo que ha buscado la reparación y el sostenimiento, aspectos que tendrían que posibilitar también la separación y el límite de sus cuerpos; pero lo que encontramos en muchas ocasiones es la infantilización del cuerpo y de un sufrimiento que no es físico, sino psíquico, pues no ha surgido la posibilidad de construcción de las superficies corporales que le den autonomía, exterioridad, diferenciación afectiva.

Es frecuente encontrar entre las personas que padecen alguna discapacidad la denuncia de que su cuerpo ha sido siempre invadido; los familiares que no aceptan su invalidez,

¹³ Mannoni, *op. cit.*, p. 24.

entran en complicidad con el profesional y vuelven su vida una carrera constante a la búsqueda de la cura maravillosa; en la que no han tenido el menor respeto por sus cuerpos, invadiendo su privacidad. Arquitectura corporal que hace surgir a un sujeto con una vivencia particular en relación consigo mismo y a lo que lo rodea. Existen también los que aprovechándose de su invalidez abusan de ellos sexualmente en situaciones de agresión extrema o pueden ser explotados con violencia como fuerza de trabajo.

Aceptar al otro en su diferencia, con sus limitaciones y tiempos no es camino fácil, en un proceso de integración son muchos los que intervienen; es crear nuevos sentidos, es cambiar lugares que han sido generadores de violencia. Con la integración que en los últimos tiempos se pretende, parece haber menor rigidez en los controles y que las discriminaciones han disminuido, pero esto supone un problema mucho más complejo de lo que parece a simple vista; al ser incluidos los "anormales" en la escuela regular también puede suponer un serio y cada vez mayor abandono de la sociedad. Lo que puede hacer de la integración un espejismo.

Para terminar la escritura no así los caminos abiertos que nos mantienen en los trayectos de la presente investigación, asumimos la complejidad de nuestro objeto de estudio, que tiene que ser abordado desde muchos ángulos y en el que la búsqueda se inicia; en el presente trabajo apenas si hemos tocado algunos puntos que nos han permitido aclarar algunas ideas, que puedan apoyar la reflexión del educador, pues al familiarizarnos con las alteraciones y sus consecuencias podemos lograr avances educativos.

Defendemos la idea de que la diferencia existe, pero sabemos también de lo logrado por madres que han recorrido caminos difíciles pero han obtenido importantes resultados. En uno de los artículos leídos encontramos las siguientes palabras refiriéndose a lo que el autor llama déficit de los niños afectados por el síndrome de Down: "se trata de personas

con un deterioro en la calidad exploratoria ambiental, de tal manera que son sujetos que oyen, pero no escuchan; ven, pero no miran; tocan pero no palpan;”¹⁴ Palabras que nos muestran cómo son los imaginarios sobre nuestro problema. Aunque también contamos con el testimonio de madres que nos pueden decir que se sienten orgullosas de su hijo y que lo ven bello, realidad que se refleja en el contacto con el niño y el vínculo que establece con nosotros; situación que nos compromete en la búsqueda.

Si la Psicología Social rescata la teoría desarrollada en los últimos tiempos sobre la discapacidad, saldría ganando como disciplina y las personas discapacitadas encontrarían en ella un fuerte apoyo que les permitiría dar importantes pasos hacia su autonomía. Comprometernos en el estudio de una problemática tan compleja, como lo es la del síndrome de Down y todo lo que en ella concurre; nos obliga a asumir ideas críticas sobre lo que acontece en nuestra sociedad y a abordar el tema de la discapacidad, desde el punto de vista de los derechos humanos.

¹⁴ E. Manaut. 1991. “Cerero y Lenguaje”, en *Síndrome de Down y Educación*, p. 34.

Bibliografía

- Anzieu Didier. 1987. *El Yo Piel*, Biblioteca Nueva, España.
- Aulagnier, Piera. 1991. "Nacimiento de un cuerpo, origen de una historia", en Hornstein, Luis. *Cuerpo, Historia, Interpretación*, Paidós, Argentina.
- 1984. *Los destinos del placer*. Argot, Barcelona.
- Bernard, Michel. 1985. *El cuerpo*. Paidós, España.
- Cordié, Anny. 1994. *Los retrasados no existen, Psicoanálisis de niños con fracaso escolar*. Nueva Visión, Bs. As.
- Cunningham, Cliff. 1990. *El síndrome de Down*. Paidós, España.
- Dolto, Françoise. 1986. *La imagen inconsciente del cuerpo*. Paidós, España.
- 1983. *En el juego del deseo*. Siglo XXI, México.
- Fundación Síndrome de Down de Cantabria. 1991. *Síndrome de Down y educación*. Salvat. España.
- García Escamilla, Sylvia. 1998. *El niño con síndrome de Down*. Diana, México.
- Goffman, Erving. 1993. *Estigma, La identidad deteriorada*. Amorrortu, Bs.As.
- Lévy, Janine. 1993. *El bebé con discapacidades*. Paidós, España.
- Lipovetsky, Gilles. 1996. *La era del vacío*. Anagrama, España.
- Jean, Georges. 1994. *Los senderos de la imaginación infantil*, FCE, México.
- Mannoni Maud. 1990. *El niño retardado y su madre*. Paidós. Bs. As.
- 1996. ¿Qué ha sido de nuestros niños locos? Ed. Nueva Visión, Bs.As.
- Rodolfo, R. *El niño y el significante*, Paidós. Bs. As.
- Schilder, Paul. 1989. *Imagen y apariencia del cuerpo humano*. Paidós, México.
- Spitz, R. 1979. *El primer año de vida del niño*. México. FCE.
- Winnicott, D.W. 1999. *Realidad y Juego*. Gedisa, España.
- Nava, Z, Ana. 1998. *Ojos que no ven, corazón que no siente*, Tesis carrera de Psicología, UAM-X, México.
- Acevedo Camarillo Alma Gloria, María del Pilar Ramírez Martínez. 1999. *Muchos niños y ¿cuántas mamás?*, Tesis carrera de Psicología, UAM-X, Abril de 1999.

Las cicatrices del cuerpo

*Lidia Fernández Rivas,
María Eugenia Ruiz Velasco**

Introducción

En la actualidad descubrimos, a partir de la lectura de textos científicos o literarios, un interés creciente por el cuerpo y por su imagen. El cuerpo es hablado desde diferentes lugares, desde múltiples abordajes y formas de comprensión según los distintos paradigmas científicos o las instituciones que de él se ocupen. Se ha hablado del cuerpo desde la medicina como cuerpo orgánico, desde la sociología como cuerpo social, desde el marxismo como cuerpo productivo, desde el psicoanálisis como cuerpo de placer. Este cuerpo así significado nos da una ubicación en el mundo.

En este escrito es nuestro interés centrarnos en la concepción del cuerpo desde la perspectiva psicoanalítica como cuerpo erógeno que se constituye en el vínculo con los otros, especialmente en el contacto con los padres. La aproximación a estos momentos inaugurales constituyentes, nos permitirá deslizarnos a los fenómenos que atraviesan el drama de la psicosis. En la psicosis el cuerpo fragmentado, con sus órganos aislados, habla por efecto del delirio de una relación fallida con el otro, gran parte de esta red de significaciones y experiencias son inconscientes para el sujeto. Es desde la mirada del otro que nuestro cuerpo se significa y se organiza, la

* Profesoras-Investigadoras, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco.

teoría freudiana de las zonas erógenas hace comprensible los mecanismos de construcción de este cuerpo libidinal.

Pero es fundamentalmente al entrar en el campo de la patología que estos procesos se hacen más visibles. Tal vez la psicosis es la dolencia que nos muestra más dramáticamente esta experiencia que descubre un tiempo no historizado, forcluido¹ antes de ser simbolizado, historias inconexas que recorren las generaciones, “restos de un naufragio”, sentido perdido que produce un cuerpo desarticulado en pedazos.

El psicoanálisis entiende el cuerpo desde el sufrimiento y la experiencia de sí mismo, como un elemento de comunicación y de expresión de múltiples registros, desde el placer hasta el dolor y la constitución del síntoma. Es a partir del síntoma de las histéricas que Freud descubre una nueva geografía corporal. El psicoanálisis nos acerca a la intimidad del cuerpo, al reconocimiento del mismo, a sus vicisitudes y a sus fantasmas. Cuando la palabra ha sido anulada o prohibida, el cuerpo expresa este sufrimiento del sujeto como forma primaria de enviar un mensaje a los otros, como señal y como lucha. Por el contrario, cuando el sujeto ha logrado establecer un vínculo armonioso con su cuerpo éste se plasmará a través de sus gestos, sus posturas y sus movimientos.

¹ El concepto de *forclusión* es una construcción teórica que intenta explicar el mecanismo psíquico que está en el origen de la psicosis y que alude a un desorden de la simbolización. La forclusión, que Freud ubica como repudio o rechazo a la representación intolerable de la castración, es una defensa psicótica de abolición del peligro. Lo excluido después retorna desde el exterior. Lacan, ubica la *forclusión* como el cercenamiento del significante “Nombre del Padre”, también llamado Metáfora Paterna, instancia tercera, lugar de la ley de la prohibición del incesto. Véase J. D. Nasio. 1989. “El concepto de forclusión” en *Enseñanza de 7 conceptos cruciales en psicoanálisis*, p. 209 y ss.

Ya Freud planteó en el “Yo y el ello” (1929:29), que el yo es ante todo un yo corporal². Nos habló de su constitución a partir de las pulsiones, frontera entre lo psíquico y lo somático. Pulsiones que actúan sobre la vida psíquica y sobre la vida vegetativa. Este cuerpo se aleja de sus elementos puramente fisiológicos o anatómicos para entrar en el campo de lo imaginario y sus construcciones. Es desde el cuerpo que se organizan los sentires, las emociones y las pasiones que nos ponen en contacto con los otros. Si estas relaciones se desarrollan bajo el primado de Eros posiblemente el cuerpo nos dé muestras en su expresión de estos lazos amorosos, pero si lo que predomina son las pulsiones de muerte, asociadas al goce, vinculado a la compulsión a la repetición (diferente del placer que se somete al principio de realidad)³, las pulsiones destruirán su propia “morada”; como lo señala Assoun (1998) la meta de Tánatos es anular el deseo.

Nos acercaremos a las vicisitudes del cuerpo como algo que se construye a través de una novela familiar y una libidinización que lo transforma de cuerpo biológico en cuerpo erógeno significado fundamentalmente por los progenitores, pero también por la sociedad y sus imaginarios⁴.

² “El yo es sobre todo una esencia cuerpo; no es sólo una esencia-superficie, sino él mismo la proyección de una superficie” (O sea que el yo deriva en última instancia en sensaciones corporales, principalmente las que parten de la superficie del cuerpo. Cabe considerarlo, entonces, como la proyección psíquica de una superficie del cuerpo, además de representar la superficie del aparato psíquico) Nota al pie 16, en Freud, S. “El yo y el ello”. *Obras Completas*, p. 27.

³ Para ampliar el concepto de “gocce” puede consultarse el *Diccionario de Psicoanálisis* coordinado por R. Chemana, 1996, p. 192 y ss.

⁴ O. Chamizo en su escrito “Violencia social y cultura” (1998:3) intenta dar cuenta de las formas de violencia subjetiva que se expresan en la imposibilidad de inscripción del sujeto en el espacio social. Destaca entre los ejes de análisis, la ligazón social, el contrato narcisista, la problemática corporal y el proyecto identificadorio. Parte de la compleja

La experiencia del cuerpo tiene que ver con una historia personal, y con una historia social, diálogo que el sujeto establece consigo mismo y con los otros y que le permite ir construyendo una identidad.

El psicoanálisis es una disciplina que pretende recoger, resignificar esos “restos del naufragio” que se expresan en un cuerpo agujereado, ausente en muchas ocasiones y que pierde su posibilidad de comprensión por lo enigmático de su lenguaje.

Toda tendencia libidinal o deseo cambia la imagen de nuestro cuerpo. La imagen corporal es una de las experiencias básicas en la vida y uno de los puntos capitales de la constitución del sujeto. El desarrollo de la imagen corporal corre paralelo al de las percepciones, pensamientos y relaciones objetales como afirma Paul Schilder (1958:174). La imagen corporal se caracteriza por una gran labilidad, el ser humano recurre a múltiples recursos para transformarla; el vestido, los cosméticos, los tatuajes, la cirugía plástica, son todos elementos que nos permiten disimular ciertas limitaciones del cuerpo agregando máscaras y ropajes.

Las experiencias del voyeurismo y exhibicionismo nos hablan de la importancia del otro en la construcción de nuestra imagen corporal. Sabemos también que el dolor puede ser exclusivamente de origen psicógeno. El dolor puede estar estrechamente ligado a fantasías o trastornos psíquicos (Schilder, 1958:188). El lenguaje del cuerpo, en ocasiones expresa las modalidades defensivas del sujeto en su acceso a

relación del sujeto con su cuerpo para plantear que, como lo han demostrado otros autores, el cuerpo es espacio de encarnación de procesos económicos de la historia, de símbolos que permiten hablar de una política y economía de los cuerpos a nivel social. En este sentido, plantea el autor, el cuerpo que denominamos como propio no lo es tanto y sin embargo, para fines de estructuración psíquica es necesario que así se lo asuma.

la palabra, muestra la imposibilidad del decir, la impotencia del nombrar, de identificar el significado de nuestras emociones y nuestras experiencias con los otros y aparece entonces como síntoma. En él se presenta una forma distinta de visibilidad que a veces se hace indescifrable pero que no es posible ignorar, donde aparecen multiplicidad de voces. El cuerpo escenifica una historia que metaforiza una trama familiar, con sus conflictos, sus fantasmas y sus temores.

Mientras que el psicoanálisis se dedica a descifrar este enigma, la medicina toma el cuerpo en su pura expresión biológica, el deseo es excluido salvo en lo que se refiere a las manifestaciones de dolor o sufrimiento sintomático. Piera Aulagnier nos habla de la representación del cuerpo a partir del discurso científico,

la mirada del hombre de ciencia se centra en la observación e investigación de un cuerpo que antes era invisible, la atención al interior del cuerpo descubre el enigma de su funcionamiento. Con esta mirada científica el cuerpo fue fragmentándose y disociándose cada vez, la totalidad del cuerpo fue perdiendo interés para centrarse cada vez más en las células y en sus partículas. El deseo como organizador del cuerpo somático dejó de importar (Aulagnier, 1991:125-126)

En este trabajo hablaremos de las distintas aproximaciones del psicoanálisis a la problemática del cuerpo y su constitución como cuerpo erógeno, para tratar luego de articular las significaciones del mismo en algunas manifestaciones de la subjetividad. Nos referiremos fundamentalmente a su resonancia en la psicosis.

Del cuerpo biológico al cuerpo erógeno

En la compleja relación del sujeto con su cuerpo, su imagen dependerá de investiduras libidinales que lo llevarán a la constitución de un cuerpo erógeno. En este tránsito el sujeto podrá o no apropiarse del destino de su cuerpo. Para ello, tendrá que ir recorriendo los distintos registros de la emoción, de la sexualidad, del sufrimiento, del placer, para “resignificar” ese “cuerpo latente” que permanece oculto y a veces ajeno para el sujeto. Esta historización es necesaria para desarrollar un proceso identificatorio que nos permitirá leer los múltiples significados y lenguajes que el cuerpo ofrece como cuerpo de deseo y descifrar las distintas patologías.

La histérica construye una anatomía de su cuerpo que tiene que ver con las formas de simbolizarlo y metaforizar sus conflictos a través del síntoma⁵. En la hipocondría el cuerpo y el órgano se convierten en el centro de atención fundamental del sujeto sin que exista una lesión orgánica⁶. Estos trastornos se presentan en los órganos cargados libidinalmente o con significación erótica.

Mientras que en la psicopatología el cuerpo aparece dañado, enfermo⁷, en la psicosis el cuerpo es un fantasma, a

⁵ La vivencia del cuerpo fragmentado, los fenómenos de conversión y somatizaciones tienen su correlato en la insatisfacción esencial del deseo (Maleval, 1987), en este sentido, el sufrimiento del síntoma de conversión es el equivalente a una satisfacción masturbatoria. Para Nasio, (1991:22) el exceso de energía y la elección de órgano son el sustento de la conversión que tiene su correlato a nivel simbólico.

⁶ Como plantea F. Perrier (1978) el hipocondriaco vive un sentimiento de ajenidad con su cuerpo en el que pone su sufrimiento. A la vez que concentra su dolor en alguna parte del cuerpo, el órgano enfermo desplaza y descatectiza su historia y su vida.

⁷ Samí Alí (1987) plantea que la angustia no simbolizada ataca al cuerpo, proceso de autodestrucción que el autor ubica en relación con el debilitamiento de una proyección.

través de él se tiene acceso a una lectura, cuando esta lectura no tiene lugar, el cuerpo se cae, se despedaza. Sabemos de la importancia del cuerpo en los trastornos narcisísticos primarios donde la libido narcisista toma por objeto la imagen del cuerpo, la libido se concentra en ciertas partes que poseen una significación erógena para el sujeto. En los episodios de despersonalización se registran alteraciones en el propio cuerpo, el sujeto puede no reconocerse en el espejo.

Lacan (1975:10) plantea que las lesiones psicósomáticas son trazas escritas en el cuerpo que semejan verdaderos jeroglíficos, que no sabemos todavía leer, que no pasan por la subjetivación del deseo: "En la esquizofrenia, el goce hace retorno de manera catastrófica en el cuerpo; paranoia, donde el goce está alojado en el Otro, con sus movimientos de alternancia entre su intrusión en el cuerpo y su alejamiento". El mecanismo de supresión tiene que ver con las somatizaciones, el de represión con las neurosis que interesa a pensamientos simbolizados y el de rechazo o forclusión con las psicosis.

El cuerpo erótico nos conduce a la subjetividad porque tiene que ver con el deseo pero el cuerpo biológico es en cambio el que está en juego fundamentalmente en la somatización.⁸

La emoción modifica el estado somático, son vivencias que tienen que ver y guardan relación con lo sensorial. La relación con la madre es fundamental, si ella permanece ciega o sorda a lo que le ocurre al cuerpo del niño se movilizarán defensas y se modificará la relación con la imagen del propio cuerpo y de sí mismo.

⁸ Christophe Dejours. 1992. *Investigaciones psicoanalíticas sobre el cuerpo*, plantea la necesidad de encontrar en los síntomas somáticos las señales de la vida psíquica. Nos habla de las "somatizaciones simbolizantes", la elección del órgano afectado está de algún modo históricamente vinculada al sentido, a la constitución de un cuerpo erógeno. Pensar que el síntoma no tiene sentido sería quedarse a un nivel puramente económico de resolución de tensiones y no dinámico de interpretación de un conflicto.

La madre cumple una función de límite que es estructurante del deseo, cuando hay problemas de incesto esta función tambalea. Si la madre es tomada como objeto sexual, el sujeto queda atrapado allí y la función del límite queda anulada. El paso al goce es irreversible y con ello el reino de la repetición y la atemporalidad puede tomar su vía de expresión en los síntomas clínicos. El incesto no sólo presenta una imposibilidad de circulación del deseo más allá de la familia, sino una confusión con la identidad, confusión primaria con el cuerpo de la madre. La vida amorosa del sujeto estará dirigida a construir esos límites con sus progenitores, instaurar una diferencia para acceder de otro modo al mundo del deseo y poder pasar de un cuerpo sensorial a un cuerpo relacional que se irá modificando a lo largo de la historia del sujeto.

Cuando se piensa en la separación del cuerpo de la madre se remite generalmente al corte del cordón umbilical, pero desde el psicoanálisis no estamos pensando en esa separación natural sino en el campo de lo simbólico, del acceso del niño a una subjetividad y a una actividad deseante que lo ubique en un proyecto de autonomía. El niño emerge del cuerpo de la madre pero la función de la madre es también dominar esa relación natural que le permita establecer un vínculo que escapa a lo orgánico y que marca el cuerpo del niño de otra manera.

¿Cómo interviene la fantasía en esa red que da lugar al cuerpo erógeno? Es necesario descifrar las relaciones entre la constitución del cuerpo erógeno y la participación de la fantasía en el mismo, en cada caso reconstruir esos acontecimientos que posibilitan la asunción de una imagen corporal y todas las significaciones que se ponen en juego en este proceso. Es en el proceso edípico que se desarrolla esta función estructurante. La práctica y la teoría psicoanalítica nos enseña justamente el proceso de la organización libidinal que muestra la diferencia entre un cuerpo entendido como

anatómico y el cuerpo erógeno. Esta constitución está orientada o presidida por el vínculo que el niño establece con sus padres que a su vez también intervienen con su propia constitución libidinal y su tránsito edípico. Los padres participan con sus inhibiciones, sus defensas, sus ansiedades y sus formas de represión. Es por ello que hablamos de la participación de por lo menos tres generaciones de la producción de la psicosis. Es justamente la función del padre la que asegura la separación entre cuerpo erógeno y cuerpo biológico y que conduce a una articulación con lo singular del propio cuerpo del deseo.

Leclaire (1969: 64 y ss) plantea que ese cuerpo erógeno constituye una puerta, una apertura al inconsciente. Ese conjunto que es el cuerpo erógeno, constituye una red de relaciones que aparentemente no están jerarquizadas o no lo están de la misma manera que en el cuerpo biológico, ya que cualquiera de sus puntos puede alcanzar o cumplir la misma función, es decir ser un lugar de excitación sexual. Este proceso es el que señala un proceso de singularización al que el sujeto tiene que acceder. De allí el carácter “extraño o inquietante” que el cuerpo puede adquirir en muchos estados psicóticos. El padre es el que garantiza con la presencia de la prohibición y el pasaje a otro lugar que no es el cuerpo de la madre, el acceso a la erogeneidad y la apertura al mundo de la cultura. En otro lugar decíamos,

La función del padre ejerce una mediación entre madre e hijo que, a través de la prohibición del incesto, establece el límite inaugural del sujeto, marca diferencias, lugares, generaciones. Tal mediación sólo es posible si la madre, por medio de su discurso, legitima la palabra del padre, instaurando un lugar en lo simbólico, para que éste, como agente de la castración, permita la salida del Edipo y acompañe al hijo en su duelo por la renuncia de la posesión absoluta de la madre. Pero este proceso puede

darse si la madre, a su vez, desvía su deseo por el hijo y dirige su mirada a otro lugar, movimiento que depende centralmente de su propio tránsito por el Edipo.

Para el hombre, el acceso a la paternidad, es también producto de un largo proceso en el que intervienen las vicisitudes de la relación con su padre, y ello se expresa en el vínculo y el deseo por una mujer. Para entender el problema del padre es necesario introducir la función de la sexualidad. El padre es aquél que tiene que ver con el cuerpo de la madre y delimita la erogeneidad del hijo, aquél que habiendo asumido su propia castración, su finitud, puede sostener la de su hijo. Desde esta perspectiva la presencia o ausencia del padre (en su dimensión física o empírica) adquiere otra dimensión. El padre puede ejercer su función aun desde la ausencia y puede permanecer como figura identificatoria para el hijo, mientras tenga un lugar en el deseo materno. Asimismo, un padre físicamente presente puede constituirse en una ausencia y ser incapaz de ejercer su función de corte. (Fernández, L., Vargas, L.E., Rahman, G:1992:74).

Cuando esta separación o escisión no se produce entramos en el orden de la locura. Las vicisitudes de la instauración de la subjetividad, el ingreso al mundo del deseo se ve obstaculizado por una persistencia en la repetición sin posibilidad de simbolizar, que nos conduce al fenómeno del goce dominado por la pulsión de muerte. El goce se identifica con ese momento en que el límite se borra o se derrumba ya que el placer más vinculado al principio de realidad, es una defensa contra el goce. Es así que la confusión que se presenta en el psicótico entre el cuerpo propio y el de sus padres puede ser entendida desde la transmisión generacional.

El cuerpo en la psicosis

Pero, ¿qué pasa cuando la escena se expresa fundamentalmente a través del enfermar del cuerpo? ¿Cuándo el cuerpo deja de ser un lugar de creación y expresión y se transforma en un cuerpo visceral y hecho pedazos? Esto sucede cuando el cuerpo se queda pegado a lo real y a lo imaginario especular sin poder entrar al nivel de lo simbólico, sin poder ser significado e incorporado a una historia, a un lenguaje, el cuerpo se convierte así en un conjunto de órganos, arterias y piel.

En la psicosis nos encontramos con un cuerpo no habitado, con un cuerpo extraño, invadido, y significado por otros, por voces, por mandatos, por marcas que imprimen al sujeto una vivencia de extrañamiento. Cuerpo no sentido o poblado de fantasmas que no le pertenecen al sujeto que lo incitan a la acción, a la destrucción o al desconocimiento. M. nos dice que está embrujado, alguien que lo está poseyendo, le da órdenes de que tiene la misión de matar a la madre de un martillazo para salvar al mundo de los nazis. El sujeto psicótico dramatiza en sus síntomas el ausentarse de su cuerpo, de la materia que lo constituye. El lenguaje silencioso y enigmático que nos muestra el cuerpo del psicótico tiene que ver con un no adueñarse, con un ser hablado por otros.

Según Piera Aulagnier (1991a:229) existe en algunos sujetos una "potencialidad psicótica" donde ocupará un lugar central "la idealización masiva del poder del otro". Para la autora, en la dinámica subjetiva de la madre, aparece una diferencia fundamental entre deseo de hijo y deseo de maternidad, en términos de distinguir entre "tener un hijo de la madre, tener un hijo del padre, hasta llegar a desear un hijo del hombre que se lo puede dar" (1991b:367). Vemos aquí la trascendencia que ocupa un tercero, hombre, en la dinámica sexual y en la función del deseo de la madre que jugará posteriormente en la posible separación de ese

hijo del cuerpo y discurso de la madre. Este deseo de hijo debe ser diferenciado del deseo de maternidad que es el deseo –catastrófico para el niño– de repetir en forma especular su relación con la madre. Aulagnier nos habla de la presencia de un yo anticipado que se constituye por la apropiación de esos primeros enunciados identificantes construidos por la madre (1991b:369).

En este campo relacional, el “componente somático de la emoción materna se trasmite de cuerpo a cuerpo,” (1991a:152). “...el sufrimiento del cuerpo induce en la madre una respuesta que retornará al niño en forma de revelación sobre lo que su sufrimiento representa para el otro”. La autora plantea que la primera formulación de la realidad que el niño va a darse es, “la realidad está regida por el deseo de los otros” (Aulagnier, 1991:119).

En el psicótico, “el otro y el propio cuerpo se han transformado en destinatarios intercambiables. La relación que el sujeto mantiene con su propio cuerpo es la reproducción de la relación que mantiene con el otro.” (1991a:136).

Los fenómenos de la psicosis nos muestran lo que significa la imposibilidad de sustraer el pensamiento a la simbolización. Esta ausencia de simbolización señala una desaparición o una perturbación de las relaciones, la imposibilidad de representarse lo somático y por consiguiente como efecto un colapso y un silenciamiento de la vida psíquica. El autismo muestra efectos claros de este silenciamiento tanto en su ruptura del lenguaje como en la relación que se establece con los objetos a los que el autista trata de dominar evitando el cambio. En estos niños se impone la repetición como una manera de controlar todo lo que venga del exterior a irrumpir ya que el mundo externo aparece muy amenazante.

Piera Aulagnier nos habla de un “encuentro traumático “del niño con la madre en los primeros momentos de la vida que lo deja fuera de la historia. El niño viene a romper la continuidad de una historia que escondía su gran fragilidad.

El ordenamiento temporal se pierde en este borramiento de las generaciones donde el límite entre el yo y el otro no aparece. Un “demasiado temprano” que produce alienación, tomando como historia propia lo que fueron discursos o demandas propuestas por la madre.

El cuerpo aparece como un archivo de la historia del sujeto. El cuerpo como expresión de la memoria familiar de los vínculos, es una manifestación de una novela construida entre todos. El cuerpo no olvida, se almacenan en él, experiencias, emociones, recuerdos, traumas. En otras ocasiones el cuerpo responde a la palabra, a las voces que indican acciones a seguir, matarse, mutilarse como sucede en los casos de pasaje al acto. A. oye voces que le dicen “que yo muera para que ellos puedan re-nacer, me piden una prueba de valor... que me case para que a través de mis hijos ellos puedan pasar a otro cuerpo”. Son frecuentes los relatos de la lucha del psicótico con las voces que le indican “tirarse de un edificio”, “estrellarse la cabeza contra la pared”, etcétera.

A partir del descubrimiento de la pulsión de muerte que introduce Freud en “Más allá del principio del placer” (1920)⁹, sabemos cómo pueden operar las pulsiones autodestructivas en el sujeto. En el psicótico aparecen en forma de automutilaciones, tendencias suicidas u homicidas. También la imagen del cuerpo aparece desintegrada, rota, a veces articulada como si el cuerpo se convirtiera en un robot. Los pacientes con trastornos psicóticos experimentan la vivencia de transformaciones en su cuerpo con alteraciones en sus sensaciones y percepciones. Estas alteraciones pueden conducirlo al pasaje al acto.

⁹ En la teorización de la pulsión de muerte en Freud, como lo analiza posteriormente Laplanche, la muerte es cuestión del individuo mismo y sólo de manera secundaria la muerte infligida a otro. Habría que destacar que Freud la asocia con el principio de Nirvana (retorno a la ausencia de excitación) y a la compulsión a la repetición. También a aquello de lo pulsional que no se puede ligar, ni domeñar y que retorna. Véase *La pulsión de muerte*. 1986.

El pasaje al acto fractura el aparato psíquico y detiene la posibilidad de pensar. Después del pasaje al acto queda una conciencia dolorosa de la experiencia compulsiva de la pérdida de control del yo. Como plantea Dejours “La lucha contra el pasaje al acto, cuando el pensamiento fracasa en elaborarlo, definitivamente posee todas las cualidades de la pulsión de muerte” (1992:56). En el psicótico aparece siempre la idea de que no existe como persona, o de que no es real, los pasajes al acto indican su lucha entre la vida y la muerte.

A nivel del lenguaje aparece una confusión entre significante y significado. En los neologismos observamos su dificultad de acceso a lo simbólico y su expresión en el campo relacional en la falta de inclusión en el campo del otro. Esto incide en que la cadena temporal esté rota. El psicótico identifica el nacimiento y la muerte o confunde a veces uno con otro. Se fantasea un nacimiento más allá de la muerte.

Desde el fantasma materno el hijo psicótico ocupa muchas veces el lugar de un muerto, por ello, el tránsito analítico pugna por ayudar a vencer los deseos mortíferos de la madre y reafirmar los deseos de vida. En el estilo discursivo del psicótico y su vivencia sobre el cuerpo se expresan vivencias que remiten a la fragmentación o como sujetos múltiplemente situados, “podía sentirme a mí misma tumbada (en el sofá) y sabía que estaba tumbada pero también sentía mi cuerpo y su presencia andando a mi alrededor” otra dice “no estoy tan desconectada como antes, sabes, como si yo fuese más rápida que mis pies, mis pies eran mas rápidos que yo”¹⁰.

Las múltiples voces que aparecen en los episodios psicóticos, manifiestan una fragmentación de la identidad

¹⁰ Citado en “¿Sujetos fragmentados o múltiplemente situados? Un estudio psicoanalítico de los discursos psicóticos”, Georgaca, E., Gordo López A. *Revista de Psicología Social*. España

en múltiples personajes que le dicen al sujeto quién es él¹¹. Lacan (1955-56) señala que el goce del psicótico no es sexual, sino que es goce del cuerpo, esencialmente autoerótico. La forclusión impide los efectos de anudamiento entre lo real, con lo imaginario y lo simbólico. Aparece alterado el sentido que está siempre ligado a lo imaginario del cuerpo, ya que en el goce que domina al psicótico sólo está comprometido el sujeto, mientras que en el deseo siempre hay otro presente.

El psicótico lucha siempre por encontrar un lugar donde ser, donde existir y un tiempo donde transcurrir. Los límites con el otro son siempre vagos. Son experiencias que transmiten con frecuencia el cuerpo separado de la cabeza, la vivencia de los órganos, del vientre mostrando las vísceras, el corazón roto. El sujeto no posee una imagen de cuerpo unificado y se siente alienado en los fragmentos de un cuerpo desmembrado. El hacerse daño, cortarse o mutilarse son acciones frecuentes en los pasajes al acto de los psicóticos que le permiten sentir el cuerpo. En muchos episodios el cuerpo se ausenta y desaparece por fallas en la identificación. También, como expresa un paciente, el cuerpo es habitado por las voces que derivan de sus antepasados, el espíritu del abuelo se aloja en su cuerpo. En otro, Cristo se mete en su cuerpo periódicamente. Vemos el problema de la temporalidad y la falta de historización.

¹¹ El texto de Schreber un claro ejemplo de las identificaciones y transformaciones del cuerpo en el delirio «...los signos de feminización en mi cuerpo habían tomado caracteres tan marcados, que ya no podía pretender seguir ignorando el término inmanente hacia el que se encaminaba todo el proceso. Y si no me hubiera opuesto resueltamente, gracias a un renacer de mi sentimiento del honor viril me habrían quitado efectivamente mis órganos sexuales (...) la voluptuosidad del alma era tan fuerte que en los brazos, en las manos, en las piernas, en los senos, en las nalgas y en todas las partes del cuerpo, tuve la sensación de tener un cuerpo de mujer. *Memorias de un neurópata*, Argot. 1979.

Las palabras que se alucinan son palabras que han sido escuchadas y olvidadas pero que sobrevienen en el síntoma que cumple con una función encubridora. En el sujeto psicótico se ponen en juego los fantasmas que constituyen la red de relaciones de los padres con él y en su vínculo de pareja, por ello se dice que el síntoma denuncia la falla de los padres, esto no tiene que ver necesariamente con las cualidades reales de los padres sino con las fantasías que se erigen en torno a ellos. Es decir que estos conflictos tienen que ver con las identificaciones del sujeto en el plano imaginario y no exclusivamente con los sujetos reales.

La actuación de los padres en el psicótico no permite la emergencia del deseo del hijo. Al quedar atrapado en esta agresividad especular del registro imaginario, los conflictos se viven como mortíferos, sin salida. El sujeto no posee una imagen de cuerpo unificado y se siente alienado en los fragmentos de un cuerpo desmembrado. Se encuentra adherido al deseo materno o paterno; en el trabajo clínico es necesario promover una separación y diferenciación para que pueda asumirse una identidad.

Como P. Aulagnier plantea, todo sujeto acude a ocupar un sitio dentro del mito familiar que lo constituirá como sujeto posibilitando una identificación, pero en el psicótico el cuerpo se presenta como una prolongación del narcisismo materno, y lo que el espejo le devuelve al psicótico como lugar es un ego especular, por ello el deseo le estará siempre prohibido. Cuerpo castrado que nunca ha sido reconocido en su autonomía de ser deseante y que no permite un lugar de palabra e identificación.

La tarea clínica en el acto de escuchar, de dejar testimonio, pretende tejer un nuevo destino, articular una historia donde estos fragmentos de un cuerpo cosificado, plagado de cicatrices, aparezca de otra manera para así recrear una nueva identidad.

Bibliografía

- Assoun, Paul-Laurent. 1998. *Lecciones psicoanalíticas sobre cuerpo y síntoma*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Aulagnier, Piera *et al.* 1991 a. "Nacimiento de un cuerpo, origen de una historia", *Cuerpo, historia, interpretación*. Paidós, Buenos Aires. p. 117-170
- *et al.* 1991b. "El trabajo de la interpretación. La función del placer en el trabajo analítico", *op. cit.*, p. 317 y ss.
- Castoriadis Aulagnier, Piera (S/F), "Observaciones sobre la estructura psicótica". Fotocopia.
- Chamizo, O. 1998. "Violencia social y cultura", inédito.
- Chemana, R. (Coord). 1996. *Diccionario de Psicoanálisis*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Davoine, Françoise. 1994. *La locura Wittgenstein*, Libros de Artefacto, México.
- Dejours, Christophe (1992), *Investigaciones psicoanalíticas sobre el cuerpo*, Siglo XXI, México.
- Fernández Rivas, L., Vargas Isla, L.F., Rahman Pereminsky, G. 1992. *El padre, los modos de una ausencia*, Colección la Llave, UAMX, México.
- Freud, S. 1923-1925. "El yo y el ello", Tomo XIX, *Obras Completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- 1920. "Más allá del principio del placer", Tomo XVIII, *Obras Completas*, Amorrortu, Buenos Aires 1976.
- Georgaca, E., A. Gordo López. "¿Sujetos fragmentados o múltiplemente situados? Un estudio psicoanalítico de los discursos psicóticos", *Revista de Psicología Social*. España.
- Green, André *et al.* 1986. *La pulsión de muerte*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- 1955-56. *Seminario de la psicosis*, Seminario, Paidós, Buenos Aires, 1984.
- Lacan. 1975. "El síntoma", Conferencia de Ginebra. Le bloc Notes de la Psychanalyse, No. 5, Ginebra, Atars, 1985.
- Leclair, Serge. 1969. *Para una teoría del Complejo de Edipo*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Laplanche, J. Pontalis, J.B. 1987. *Diccionario de Psicoanálisis*, Labor, Barcelona.

- Maleval, Claude. 1987. *Locuras histéricas y psicosis disociativas*. Paidós, Buenos Aires.
- Nasio, J.D. 1989. *Enseñanza de 7 conceptos cruciales en psicoanálisis*, Gedisa, Buenos Aires.
- 1991. *El dolor de la histeria*, Paidós, Buenos Aires.
- Perrier, F. 1978. “Psicoanálisis e hipocondría”, en *El cuento de la buena pipa*, Petrel, Madrid.
- Samí-Alí. 1987. *Lo visual y lo táctil, ensayo sobre la psicosis y la alergia*, Amorrortu, Buenos Aires.
- 1990. *El cuerpo, el espacio y el tiempo*, Amorrortu, Buenos Aires, 1993.
- Schereber, J. P. 1903. *Memorias de un neurópata*, Argot, Barcelona, 1985.
- Schilder, Paul. 1958. *Imagen y apariencia del cuerpo humano*, Paidós, Buenos Aires.
- Aportes clínicos y teóricos del Seminario “Clínica de la psicosis” que coordina del Dr. Juan Carlos Plá. Universidad Iberoamericana.

Cuerpo e identidad. Reflexiones sobre simbolismo huave*

*Paola Paloma García Souza***

El escenario

Los huaves, representantes de una cultura lagunar

El objetivo de este trabajo es presentar un esbozo del universo simbólico de los huaves de San Mateo del Mar, grupo indígena que ocupa una estrecha franja de tierra alrededor de las extensas y saladas lagunas que se abren en la costa meridional del Istmo de Tehuantepec, en el Estado de Oaxaca. Se trata de una población de más de 6,000¹ indígenas hablantes de lengua huave² que ocupan una región inhóspita que hasta ahora se ha mantenido muy aislada. Casi toda la tierra es árida y arenosa, sometida a una extrema variación

* Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación del Istmo de Tehuantepec, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

** Investigadora de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

¹ Cifras de los censos de 1970 (véase Signorini, 1979).

² La afiliación lingüística del idioma huave no ha sido todavía aclarada. Aunque muchos autores se inclinan por su parentesco con la familia mayense, el huave se ha identificado también con el mixe, el zoque, el mixteco o bien se ha considerado como una familia lingüística totalmente independiente (véase Italo Signorini. 1979. *Los huaves de San Mateo del Mar*, Instituto Nacional Indigenista, México, Elisa Ramírez. 1987. *El fin de los montiocs*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

climatológica que oscila entre las largas temporadas de sequía y la continua amenaza de ciclones. Los cuatro meses durante los que sopla el viento del norte (octubre a enero), azotando con fuerza las lagunas, y los sucesivos cuatro meses de intenso calor y tórrida sequía, son suficientes para secar la zona casi por completo. Sin embargo, durante el verano (junio a septiembre) se precipitan las lluvias torrenciales que inundan el territorio huave y repueblan las albuferas con camarones y pescados.³

A diferencia de la agricultura, que constituye una actividad marginal, la pesca se ha convertido en la base de una economía distintiva que hace de los huaves “los representantes de una original cultura lagunar”⁴. En efecto, a diferencia de otros grupos costeros que viven el océano como un campo fértil e inagotable, los huaves no frecuentan el mar: sus técnicas de pesca han sido diseñadas para mareas menos turbulentas, más dóciles y navegables. De ahí que sus incursiones se limiten a las extensiones lacustres y a los pequeños esteros que se forman periódicamente entre la Laguna Inferior y la Laguna Superior. El delicado ecosistema huave depende de la regularidad de las lluvias, que determinan el volumen y la salinidad de las lagunas y, por lo tanto, la capacidad de reproducción y crecimiento de los productos marítimos. Esto explica porqué los huaves han hecho del agua (en sus manifestaciones marítimas, fluviales y pluviales) y de los elementos climatológicos un centro de reflexión en torno al cual gira el sistema cosmológico, incluyendo los rituales públicos y la narrativa mítica.

³ Italo Signorini indica que durante estaciones muy lluviosas se puede recorrer casi en su totalidad la barra litoral en canoa.

⁴ Italo Signorini, *op.cit.* p. 71.

El cuerpo en el espejo social

Si exploramos un poco dentro del pensamiento huave, veremos cómo el sistema de símbolos y representaciones del mundo natural, inscrito en la sintaxis social, traduce tales imágenes en metáforas de la corporalidad. En este sentido, todo el edificio social aporta en efecto la confirmación de que en los fundamentos mismos del pensamiento aparece siempre, en filigrana, la imagen del cuerpo humano.

Si bien, como ha postulado Mary Douglas, el cuerpo adquiere su forma, sus movimientos y funciones de un cuerpo social que lo contiene, “la experiencia física del cuerpo, modificada siempre por las categorías sociales a través de las cuales lo conocemos, mantiene a su vez una determinada visión de la sociedad.”⁵ El cuerpo físico se yergue como una de las formas privilegiadas de expresión de la sociedad. Las representaciones del cuerpo son tales que el orden existente en una sociedad se incorpora a través de las imágenes de los órganos, las diferencias entre el hombre y la mujer, los cuidados en tanto al aseo, la alimentación o la terapia, las formas que adopta en el movimiento y en el reposo que, en conjunto, constituyen el léxico del lenguaje cultural. En todas las sociedades, el cuerpo adquiere una función ordenadora, clasificatoria en la medida en que su “naturaleza,”⁶ es decir, la forma en la que es concebido, corresponde a la estructura de las categorías culturales que regulan a la sociedad. Por lo tanto, hablar del cuerpo, de sus funciones y de la forma en que el individuo se relaciona con él, es también

⁵ Mary Douglas. 1978. *Los símbolos naturales*, Alianza Universidad, Madrid, p. 89.

⁶ Siguiendo el planteamiento de Mary Douglas, el cuerpo humano “es imagen de la sociedad y, por lo tanto, no puede haber un modo natural de considerar el cuerpo que no implique al mismo tiempo una dimensión social”. *Op cit.*, p. 94.

hablar de la sociedad que lo construye. El cuerpo adquiere sentido en la medida en que es simbolizado, es decir, en la medida en que el hombre lo integra a su universo simbólico, desplazándolo del ámbito “natural” al orden psicosocial. En efecto, el proceso de simbolización permite ordenar, clasificar, convertir en un texto inteligible aquello que se presenta como un espacio confuso, es decir, simbolizar es delimitar un universo de significación.

Dentro del pensamiento huave, el cuerpo, *ombas*, se identifica con la persona, armoniosa síntesis de entidades constitutivas fundamentales. Entre éstas, destacan algunas a las que el pensamiento huave atribuye un valor de paradigma, puesto que dan cuenta de las propiedades de elementos comparables existentes en el universo. El cuerpo y sus representaciones se convierten entonces en un referente para simbolizar distintos aspectos del universo, de tal forma que el cuerpo humano se vuelve indisociable de otros “cuerpos” de su entorno, el cuerpo social, el cuerpo animal, el vegetal, el mítico.

Cuerpo y cosmos

El cuerpo es concebido como una especie de envoltura que engloba la sustancia fundamental, la fuerza vital. El cuerpo es lo que le da forma al alma, que a su vez contiene al espíritu. Cuerpo y alma comparten una naturaleza efímera, por lo que, tras la muerte, se integran juntos a las entrañas de la tierra; sin embargo, el espíritu se fundamenta en el sentido de lo eterno, ya que después de la muerte se eleva al cielo para manifestarse como estrella perpetuando, de esta manera, su existencia. Estas propiedades se proyectan hacia el ámbito natural para dar una lectura del universo. En este sentido, *mbas ocas* “el cuerpo de las estrellas”, constituye la designación metafórica del cielo, representado como una “jícara volteada” dentro de la cual pasan el sol, la luna y las estrellas y soplan

los vientos transportando las nubes. El paralelismo entre lo efímero y lo perpetuo representado en el hombre a través del cuerpo y el espíritu, se repite a su vez en la naturaleza de los cuerpos celestes. El Sol y la Luna describen un ciclo diario de aparición y ocultamiento que, en la mayoría de las culturas ha sido asociado con la fragmentación entre vida y muerte, pero que a su vez representa la continuidad y la renovación de la vida. El Sol, a lo largo de su recorrido por la bóveda celeste, marca el tiempo cotidiano que restringe las actividades y conductas de los individuos. El amanecer, el mediodía y el ocaso constituyen la metáfora de la vida social: el Sol nace por el oriente, donde tiene su casa, hacia donde los vivos dirigen los rezos en la iglesia y miran los muertos en el cementerio; el mediodía, *lembij nüt*, “cuando el Sol se detiene”⁷ abre un capítulo en el tiempo, donde pelagra el orden habitual de las cosas, de tal manera que para prevenir cualquier desastre, se suspenden momentáneamente las actividades cotidianas; el ocaso, por su parte, incita la liberación de diversos elementos sobrenaturales que pueden adoptar conductas adversas a los hombres y, por lo tanto, la noche está reservada a la quietud, establecida por la norma explícita de mantenerse dentro del hogar hasta el amanecer, con el que se reanuda la vida cotidiana. La Luna, debido a su naturaleza cíclica, rige las actividades que siguen un ritmo periódico de desarrollo, como la pesca, principal actividad de subsistencia de los huaves, que está regulada por la sucesión de las distintas fases lunares que determinan la conducta de las mareas y marcan las etapas de crecimiento y reproducción del camarón.

⁷ En efecto, el mediodía es concebido en el pensamiento huave como el momento en el que el guardián solar descansa, dejando a los hombres desprotegidos ante las fuerzas peligrosas que deambulan mientras las sombras descansan. Así, por ejemplo, las mujeres evitan barrer durante el cenit, para evitar que se levante algún mal aire que podría causar enfermedades.

Por otra parte, las estrellas constituyen un signo de perpetuidad corporal, que se revela por su exacta correspondencia con el espíritu de los muertos que han ascendido al cielo. En efecto, los huaves aseguran que los muertos se convierten en estrellas, de tal forma que durante los días más sagrados, los miércoles y domingos, que es cuando se ofrendan velas a los santos y los difuntos en los altares domésticos y en la iglesia, se observan las noches más estrelladas.

Sin embargo, esta correspondencia entre el cuerpo físico, el cuerpo social y los cuerpos celestes es mucho más compleja. La división sexual que opera en el género humano se extiende a su vez hacia el plano celeste, de tal forma que los huaves identifican al Sol con lo masculino, en virtud de la constancia de su movimiento y del vigor de la luz que emana, mientras que a la Luna se le asocia con lo femenino. El Sol es denominado *teat niit*, “padre día”, y a la Luna se le conoce como *miim caaw*, que se traduce con la expresión “madre mes”, y que deriva del término utilizado para la menstruación, debido a la coincidencia del ciclo menstrual con el mes lunar. Es hembra porque es menos luminosa que el Sol, como la mujer es más débil que el hombre, porque está sometida a desapariciones periódicas, en coincidencia con las menstruaciones, llamadas a su vez *xacaaw* “mi mes;”⁸ además, la Luna tiene una naturaleza “fría,”⁹ como las menstruaciones, cualidad contraria al calor del Sol. La misma *miim caaw* está dotada de sangre,

⁸ La sangre de la menstruación es considerada “muerta” porque cada mes, como la luna, debe desaparecer, morir para volver a renacer. Por sus características, la sangre menstrual puede ser utilizada para debilitar al hombre, para privarlo de su fuerza viril, física y moral (véase Carla Rita, “Concepción y nacimiento”, en Italo Signorini, *op. cit.*

⁹ Los términos “frío” y “caliente” no se refieren aquí a la temperatura real de los cuerpos, sino a la “cualidad” de su humor, según un concepto difundido en gran parte de los grupos de México y posiblemente introducido por el Viejo Mundo.

como lo revela el término *andeöw caaw*, “menstruación de la Luna”, que denomina a la Luna nueva, fase durante la cual el astro desaparece debido a la pérdida de su sangre. La característica orgánica del astro se expresa también en la creencia en que durante los eclipses, llamados *atsaramb müim caaw*¹⁰ “come la luna”, el oscurecimiento de su disco se debe a la hemorragia producida por las mordidas del niño-conejo que habita dentro de ella. Por su relación con la fecundidad, los huaves plantean que los eclipses lunares afectan particularmente a las mujeres embarazadas que lo presencian, pues el ocultamiento de la Luna producido por el Sol provoca efectos análogos en el feto, que se manifestarán al nacimiento como manchas oscuras en el cuerpo (*atsamb caaw*, mordida de la Luna), o bien, que serán causa de que el niño nazca tuerto.

Como la Luna, el vientre materno es un receptáculo de líquido; al líquido amniótico que contiene al feto se le denomina *mimbah oniiüg* “la flor de su ojo”, imagen que se asocia con el hecho de que un eclipse pueda afectar de manera directa a los ojos del niño provocando que éste nazca tuerto. El término *mimbah oniiüg* se relaciona estrechamente con *mbah can* “flor espesa”, utilizado para nombrar a la mujer embarazada de pocos meses; esta relación es sumamente importante, pues destaca la simetría que el pensamiento huave traza entre cuerpo y flor, *mbaj*. En efecto, las ofrendas para los muertos y las divinidades se componen fundamentalmente por flores y velas. En las ceremonias mortuorias, por ejemplo, se forma un montículo de flores debajo del altar familiar, al que los parientes y amigos se dirigen para dialogar con el difunto; en este sentido, mientras que las flores van a la tierra (como el cuerpo extinto), las velas suben al cielo, donde se manifiestan como estrellas.

¹⁰ Hay que anotar que para el verbo comer hay dos términos que dependen de la naturaleza del alimento: *üet*—pan, tortilla, caldo—; *atsamb*—carne, huevos, pescado, queso—.

Encontramos entonces que la misma división del cuerpo humano en un aspecto material y efímero y otro etéreo y permanente, se repite en las ofrendas a través de la metáfora de las flores y las velas.

El cuerpo de la sombra: simbología de la casa

Otro ámbito en el que se expresa el modelo de corporalidad es el *nden*, que se traduce como “la sombra” —el solar—, y representa a las unidades familiares que en ella se condensan.¹¹ Comparte una identidad estrecha con el cuerpo, que podemos registrar a través de la terminología: las partes de la casa se designan a partir del repertorio que corresponde a aquellas partes del cuerpo humano que ocupan un interés central dentro del pensamiento huave. De la amplia gama de términos que aplican los huaves para nombrar los elementos corporales, destacan la cabeza *omal*, el vientre *otieng*, los órganos sexuales *owil*, la boca *ombeay*, y las piernas *oleaj*. Es interesante no sólo la superposición de universos lógicos, sino todo el entramado simbólico que esto implica.

En efecto, el *nden* opera a la manera del cuerpo humano, como una envoltura que contiene todo lo que conforma al ser. En este sentido, tras el nacimiento de un niño, el cordón

¹¹ El *nden* está conformado por unidades residenciales formada por una o varias cabañas, ocupadas por parientes cercanos. Las viviendas tradicionales *iim* están colocadas en el eje norte-sur, que responde a la representación de lo femenino y lo masculino, de tal manera que hacia el septentrión se ubica el santo familiar, mientras que en el extremo meridional se ubica la puerta, única apertura de la casa, eje sobre el cual las mujeres dan a luz. En el patio hay una o varias enramadas denominadas *omal nden* “cabeza del *nden*”, donde se encuentra el fogón y las mujeres de las distintas unidades domésticas que comprenden el *nden* se reúnen para cocinar. Este lugar, por lo tanto tiene una fuerte connotación femenina.

umbilical que se reseca y se desprende del bebé, así como los cabellos que se cortan o se caen a lo largo de la vida, se guardan en alguno de los huecos entre los carrizos de las paredes de la choza y de la valla del *nden*; asimismo, la placenta es enterrada, al lado sur si se trata de una niña y al norte en caso de que el recién nacido sea un varón; los dientes, conforme se van cayendo, se depositan debajo del altar del santo doméstico. La división sexual se extiende sobre todo el universo simbólico; en este sentido, el *nden* está conformado por la complementariedad entre los ámbitos masculino y femenino: mientras que el norte está presidido por el santo al que se dirigen una serie de rituales domésticos presididos por el jefe de la familia, el sur es el extremo donde la mujer parturienta da a luz, donde se descansa bajo el cuidado materno.

Como morada del espíritu del *nden*, se levanta el altar del santo doméstico, donde reside no sólo la divinidad, sino también el alma de los antepasados. De ahí la importancia de la ofrenda que se hace cada miércoles y domingo al santo sobre el altar de la casa y a los muertos debajo de él, sobre la tierra. Un niño recién nacido debe ser presentado al santo doméstico y a la tierra, para que de mera entidad física devenga también en un miembro de la colectividad; por esto, cuando un niño nace muerto, o muere después del parto o antes de ser bautizado, sus padres deberán enterrarlo debajo del altar del santo,¹² sin siquiera cortar el cordón umbilical, es decir, sin separarse de la placenta.¹³

¹² La existencia de distintas categorías de muertos determina, a su vez, la diferencia en las formas que toman el entierro y los ritos funerarios. Un recién nacido difunto no es considerado parte del cuerpo social ("no es persona"), sino que permanece en el dominio de la naturaleza, por eso se le regresa a la tierra, debajo del altar doméstico, sin ningún ritual específico (aunque el hombre más anciano del *nden* debe colocar flores y dos velas en el altar y ofrecer algunos rezos, esto se desarrolla rápidamente y sin formalidades especiales). El cementerio, en cambio,

La casa es un ser viviente como el cuerpo de los hombres que alberga y cuya reproducción permite; tiene cabeza (el techo: *omal*), vientre y órganos sexuales (las paredes: *otieng* y *owil*), boca (la puerta: *ombeay*) y piernas (los horcones: *oleaj*). El *nden* no sólo se representa a la manera de un cuerpo humano, sino que también participa de los atributos de un cuerpo social integrado por el grupo parental que cobija. En este punto es necesario recordar el hecho de que en las distintas partes del *nden* se guardan el cabello, los dientes, el cordón umbilical, es decir, aquellos elementos de los cuales el cuerpo físico se desprende, pero que se reintegran en un nivel social a un cuerpo que ya no es individual sino familiar. De esta manera se conforma una unidad indisociable entre el *nden* y el grupo parental, en la que se asocian el cuerpo físico con el cuerpo de la casa: *omal* se corresponde con los cabellos, *otieng* con la placenta, *owil* con el cordón umbilical,

es un espacio socializado que excede el ámbito doméstico para integrarse al comunitario; que corresponde a los difuntos reconocidos socialmente (aquellos que fenecieron por “muerte natural”: enfermedades, vejez) y hacia los cuales se tienen que seguir ciertos ritos que van desde la orientación del cuerpo en el camposanto (hacia el norte si se trata de un hombre y hacia el sur si es una mujer) hasta el complejo ciclo de ceremonias mortuorias. Sin embargo, aquellos que mueren asesinados, “fuera de su hora”, o durante la Semana Santa (cuando “el diablo anda suelto”) pertenecen a las fuerzas malignas y, por lo tanto, no pueden ser: enterrados en el cementerio, que es sagrado, sino que se les sepulta a las orillas de la población, donde quedarán vagando eternamente, y no se tocan las campanas que anuncian los decesos.

¹³ El hecho de enterrar la placenta de un recién nacido vivo hacia el norte o hacia el sur de la casa –según se trate de un varón o de una niña– constituye la primera marca social a través de la cual el infante es integrado al universo de las clasificaciones, en donde opera una serie de categorías como la distinción sexual y la separación de los roles sociales. En este sentido, el bebé que nace muerto no forma parte de la cuadrícula social, de ahí que sea sepultado junto con la placenta, es decir, sin participar de los principios clasificatorios.

ya que se cree que existe una relación directa entre éste y los órganos sexuales, tanto masculinos como femeninos, mientras que *ombeay* contiene a los dientes. Esto nos hace pensar que dicha integración constituye una forma de “completar” el cuerpo, de integrar al grupo doméstico en una sola unidad.

El lenguaje de los sexos

Esta idea de “completar el cuerpo” se repite a través del matrimonio. Intentaremos explicar esta idea. A las muchachas vírgenes se les llama *nine nesh*, que quiere decir “niño muchacha”, mientras que a los muchachos en la misma condición se les llama *nine nench*, “niño muchacho”; esto refleja la idea huave de que antes de haber tenido relaciones sexuales, los jóvenes forman parte del mundo infantil y no participan en la vida social del grupo que establece las diferencias sexuales a través de las funciones que desempeña el individuo. El matrimonio, y con él el inicio de la vida sexual de la pareja, significa la procreación del grupo familiar. Pero ¿cómo se relaciona esto con la idea inicial de que a través del matrimonio se “completa” el cuerpo? *Akwalaac* es el término con el que los huaves definen la agrupación formada por parientes y afines; es una palabra compuesta que comprende el verbo *akwal* “concebir” y el sustantivo *olaac* “huesos”. Tiene el sentido de organismo constituido por miembros vinculados entre sí estructuralmente a semejanza del cuerpo humano que debe su forma y consistencia a la arquitectura del esqueleto.¹⁴ Este término se extiende a las relaciones de parentesco ritual, es decir al compadrazgo. La relación del compadrazgo se entabla a través de dos momentos sacramentales, que son el bautismo y el matrimonio.

¹⁴ Italo Signorini, *op.cit.*, p. 129.

El matrimonio constituye entonces la base del crecimiento del cuerpo social; es decir, cuando una pareja se une, se fusionan con ella tanto el grupo familiar de cada uno de ellos, como los parientes rituales que se adquieren además de los hijos que procrearán, que a su vez propiciarán nuevas relaciones sociales.

En todos los grupos humanos, el matrimonio es un ritual a través del cual los individuos cambian de posición; para los huaves, una persona sólo se convierte en un ente social en el momento en que se casa. El término que denomina el matrimonio es *angoch owixeran*, que textualmente quiere decir “encuentra el brazo”. En efecto, la unión de la pareja tiene la función de transformar al individuo en una unidad acabada, “completa”. Esta metáfora de “completar” encuentra su forma inversa en el término utilizado para los viudos *lemben omal*, “se detiene o pierde la cabeza”, que marca la fragmentación del cuerpo familiar. El sentido de la integridad lograda a través del matrimonio, es la posibilidad del ingreso al mundo social, que implica ya una serie de funciones dentro de la comunidad: significa el paso del núcleo familiar al organismo social. Los hombres dejan de pertenecer al ámbito infantil-femenino, y adquieren entonces la obligación de prestar servicios a su comunidad a través del desempeño de ciertos cargos de la jerarquía cívico-religiosa. Para la mujer, el cambio de estatus que representa el matrimonio está en relación directa con el cumplimiento de sus funciones reproductoras. Como habíamos apuntado, el término *akwalaacs*, “concebir huesos”, utilizado para designar al grupo parental, revela la importancia de la unidad de parentesco dentro del pensamiento huave, en tanto fundamento de la preservación del cuerpo social. De ahí que una mujer casada sólo reciba la denominación *müm*, una vez que ha procreado, de la misma forma que el hombre adquiere el apelativo *teat*; ambos términos son indicativos de respeto por excelencia, y marcan la inserción de la pareja en el mundo social.

Además de la correspondencia entre el término *acwalaac* “concebir huesos” y la idea de que el matrimonio completa la estructura ósea del cuerpo, existe una relación directa entre éste y el concepto huave de que el semen proviene precisamente de los huesos del hombre, haciendo posible la fecundación a través de su combinación con el líquido secretado por la mujer denominado *aonc cit* “secreción de la vulva”. El esperma, aunque se reconoce como la secreción del pene, se cree también que es producida por la médula de los fémures y vertida en el canal de la uretra; es decir, es un producto de los huesos, y por lo tanto, tiene la capacidad de “concebir huesos.”¹⁵

El matrimonio, por lo tanto, constituye el “esqueleto” que sostiene la estructura doméstica a partir de un principio de intercambio no sólo orgánico sino, principalmente, ritual. La unión de una pareja constituye además la unión de distintos grupos domésticos y su reproducción. En este sentido, la Iglesia, a través de los sacramentos que suministra, aparece como “un espacio social que extiende las relaciones de parentesco [...] Es una casa que multiplica las casas, funda nuevos matrimonios, inaugura padrinzagos y hace que el ‘esqueleto’ de parientes se convierta finalmente en una comunidad corporada.”¹⁶ En efecto, la Iglesia, concebida como la “casa de Dios” se estructura también bajo la lógica del

¹⁵ Es interesante señalar que el término *aonc* indica toda secreción espesa del cuerpo humano (esperma, heces, pus, moco, saliva), como también la linfa que segrega el tronco de los árboles. Además, *aonc* designa la cuerda de la red que utilizan los huaves en la pesca, principal actividad de subsistencia, y para el cabo proal de la barca. Con esto se quiere decir que en gran parte de sus usos metamórficos el término *aonc* está relacionado con contextos en los que el hablante aún puede distinguir el significado primario. Esto nos indica una vez más el referente que constituye el cuerpo para clasificar los distintos ámbitos del universo.

¹⁶ Saúl Millán. 1999. *Gente de costumbre. Lecciones de simbolismo huave*, pp. 2-3.

parentesco hasta el punto que los huaves jamás se refieran a las imágenes que en ella habitan sin los apelativos de *teat* y *mim*, términos empleados para designar a los parientes lineales. De hecho, existe una clara asociación entre San Mateo Apóstol y la Virgen de la Candelaria, santos patronos de la población, que se traduce como una relación matrimonial con grupo de descendencia, reforzado por la iconografía cristiana que presenta al santo epónimo y a la Virgen con dos niños que acompañan a las imágenes. De esta forma, la Iglesia representa el *nden* primordial, el modelo de unidad y reproducción social que resguarda al cuerpo comunitario a través de la acción de las divinidades.

Epílogo

En esta breve ojeada al pensamiento huave he querido destacar la importancia de las representaciones del cuerpo humano, sede de todas las sensaciones, instrumento de todas las acciones, que han llevado a constituirlo en esta cultura como un modelo cognoscitivo privilegiado para la concepción del universo. El cuerpo y su unicidad, la naturaleza y su inmensa variedad, se encuentran sometidos al mismo proceso de interpretación simbólica y se insertan en la estructura global del universo, explicando y definiendo la imagen y la cadencia tanto de los elementos que pertenecen al escenario social, como de aquellos que se le escapan: las manifestaciones de las fuerzas naturales que tienen que sumergirse en el universo simbólico del hombre, para poder así insertarse en el orden cultural por él establecido.

Bibliografía

- Cardona, Giorgio Raimondo. 1979. "Categorías cognoscitivas y categorías lingüísticas en huave", en Italo Signorini, *Los huaves de San Mateo del Mar*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- Douglas, Mary. 1978. *Símbolos naturales*, Alianza Universidad, Madrid.
- Galinier, Jacques. 1990. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, INI-CEMCA, México.
- Lévi-Strauss, Claude. 1981. *La vía de las máscaras*, Siglo XXI Editores, México.
- Lupo, Alessandro. 1991. "La etnoastronomía de los huaves de San Mateo del Mar. Oaxaca", en Johana Broda y Stanislaw Iwaniszewski (Eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, UNAM, México.
- Marion, Marie-Odile. 1993. "Cuerpo y cosmos. Simbolismo del cuerpo y prácticas agrícolas de los mayas selváticos", en *Cuicuilco*, ENAH, México.
- Millán, Saúl. 1999. *Gente de costumbre. Lecciones de simbolismo huave*. Tesis doctoral, UAM-I, México.
- 1997. "Simbólica del cuerpo, orden social y lógica del poder", Entrevista a Maurice Godelier, en Marie-Odile Marion, *Simbólicas*, Plaza y Valdés Editores, México.
- Penagos Belman, Esperanza, "Cuerpo y milpa: espacios paralelos en la cultura mazateca", en Marie-Odile Marion. 1997. *Simbólicas*, Plaza y Valdés Editores, México.
- Ramírez Castañeda, Elisa. 1987. *El fin de los montiocs*, INAH, Col. Divulgación, México.
- Rita, Carla M., "Concepción y nacimiento", en Italo Signorini. 1979. *Los huaves de San Mateo del Mar*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- Signorini, Italo. 1979. *Los huaves de San Mateo del Mar*, Instituto Nacional Indigenista, México.

La cirugía cosmética. Algunas consideraciones psicológicas

*Pedro Jáidar Matalobos**

Introducción

La demanda de cirugía cosmética en nuestro medio viene registrando, en los últimos años, un incremento superior al incremento promedio de atención médica en general. Este hecho obliga a un análisis y reflexión sobre el trasfondo de esta demanda, tarea que constituye el propósito de este trabajo. La idea que me propongo desarrollar consiste en plantear una adecuada valoración psicológica en algunos de los pacientes que solicitan este tipo de cirugía. Para un cirujano plástico resulta evidente que en muchas ocasiones, detrás de una demanda de esta índole se encuentran expectativas diferentes a las manifestadas espontáneamente por el paciente. Estas pueden ser: enfrentar una crisis vital (por ejemplo la de los “cuarenta”), conseguir pareja, sortear una depresión, manejar una idea delirante, ganar autoestima, conseguir el aprecio de otro, un afán narcisista o el manejo de una clara enfermedad mental, responder a las demandas de la mercadotecnia o publicidad y otras muchas que intentan encontrar la solución por medio de esta vía.

Deslindamos aquí claramente lo que corresponde a la cirugía reconstructiva, que si bien, también se ha incrementado su

* Médico-cirujano, Servicio de Cirugía Plástica y Reconstructiva, Hospital Médica Sur.

demanda, esto se debe a que existen, al menos en la ciudad de México, mayores situaciones de riesgo, de accidentes y de traumatismos resultado de la violencia que vivimos; pero ante las cuales no se presentan las características psicológicas señaladas con anterioridad. En todo caso existe una respuesta personal a la situación traumática que va a depender de las características de cada individuo y de la situación misma en la que se dio el traumatismo.

Es probable que durante la elaboración de la historia clínica salten a la vista las motivaciones y expectativas del paciente que solicita la intervención, así como ciertos rasgos del carácter, tales como, una actitud querellante, seductora, depresiva, desconfiada, narcisista, etc., que nos haga prever alguna futura complicación en la relación médico-paciente o en la actitud y valoración de los resultados de la intervención quirúrgica. Esta situación, en muchos casos, es importante hablarla desde un principio; en otros, intentar manejarlo por medio de señalamientos muy claros y precisos sobre todo acerca del proceso quirúrgico particular. En los casos que se nos muestran más severos, en algunas ocasiones es necesaria alguna asesoría psicológica.

Desde la historia social y personal se conoce el deseo del ser humano de cambios fenotípicos, es decir, del aspecto exterior del cuerpo, que van desde los atuendos, pinturas, tatuajes, implantes (como son expansiones en pabellón auricular, nariz, labios, etc.) introducción de cuerpos extraños en diferentes partes del cuerpo, colgajos¹, peinados, rasurados, depilados; hasta las técnicas actuales para estos cambios con aparatología moderna. A través de mi práctica médica he encontrado que existen característicos rasgos psicológicos según las demandas específicas de cirugía, dependiendo de la cultura, origen social y económico, género, edad, profesión.

¹ Porción de piel sana que en las operaciones quirúrgicas se reserva para suplantar piel lastimada o perdida.

Por citar un ejemplo: a la mujer “intelectual” le preocupa más el aspecto facial, a diferencia de la “activa” que se preocupa más por su cuerpo.

En síntesis, intentaré mostrar que la demanda de cirugía cosmética no puede ser afrontada meramente como un asunto médico de tipo funcional u orgánico, sino que requiere un análisis más amplio –a realizar conjuntamente con el o la paciente– que tome en cuenta las motivaciones psicológicas, las expectativas y fantasías subyacentes a la demanda, que permita decidir sobre la pertinencia o no de la intervención quirúrgica y, en su caso, hablar claramente sobre sus posibilidades y sus límites.

Antecedentes históricos. ¿Es reciente la cirugía?

Etimológicamente, cirugía viene del griego *chier*, mano, y *ergon*, obra. Lo cual significa que es la parte de la medicina que cura las enfermedades por medio de operaciones hechas con la mano y/o instrumentos. El origen de la cirugía se pierde en lo más remoto de los tiempos. En Oriente existen pruebas históricas de que los chinos y los hindúes eran hábiles en la autoplastia². Los egipcios e israelitas conocían operaciones quirúrgicas para la circuncisión y la castración. Pero en realidad hasta Hipócrates y Celso en Grecia, es que empieza el periodo científico de la cirugía en el tratamiento de fracturas, heridas de la cabeza, de los ojos, etc. Posterior a la época clásica griega, encontramos cirugía rectal practicada por Leónidas de Egipto. En cuanto a la cosmética propiamente hablando, los mismos egipcios practicaban diferentes *cambios* anatómicos para conseguir algún efecto considerado bello en su época, tal es el caso del alargamiento del cráneo, de la

² Operación que consiste en restaurar un tejido destruido o separado con otro tejido sano del mismo individuo.

obstrucción del crecimiento en los pies de las chinas, en numerosas tribus africanas existen variadas formas de manipulación anatómica con fines cosméticos. En México y Perú, se sabe que practicaban maneras similares de *cirugía cosmética*, como alargamiento de pabellones auriculares, de labios y nariz, de cráneo y otros muchos más, y desde luego, muy interesantes resultados en la cirugía reconstructiva.

Ya en el siglo XV se conocía y aplicaba la litotonía³ y la autoplastia. Sin embargo se puede señalar como padre de la cirugía a Ambrosio Paré, quien prohibió el tratamiento de heridas con aceite hirviendo y logró grandes adelantos quirúrgicos.⁴ Posteriormente gracias a Pasteur, nace la cirugía antiséptica. Después los avances se suceden vertiginosamente, el descubrimiento de la electricidad, de los Rayos Röntgen (rayos X), etc. En la actualidad los adelantos son impresionantes debido a los grandes avances de la ciencia, la tecnología y la instrumentación, por ejemplo el uso de rayo Laser.

En esta historia no debemos olvidar la parte de la cirugía reconstructiva que intenta, como el nombre lo dice: reconstruir miembros o funciones anatómicas afectadas por medio de accidentes como son: heridas, quemaduras, pérdidas de miembros, (algunas mutilaciones practicadas como castigos de la época y del lugar) etc., que desde tiempos inmemoriales se ha buscado la manera de reparar, no sólo en la función, sino también en cuanto su armonía anatómica y por lo tanto estética.

La cirugía reconstructiva en muchos casos se une a la cosmética. Es obvio que cuando se reconstruye un miembro o alguna otra parte del cuerpo se intenta recuperar también la armonía natural existente antes del traumatismo. En situaciones de emergencia, cuando por algún accidente el paciente es llevado a la sala de urgencias en estado inconsciente, el

³ Operación de la talla.

⁴ Véase Ambrosio Paré (médico cirujano francés), 1510-1590. *Deux livres de Chirurgie*.

médico cirujano tiene que tomar la decisión de reconstruir según su creatividad y criterio; en muchas ocasiones el paciente o familiares del mismo depositan su angustia, dolor y enojo por el accidente y por el traumatismo en la persona del cirujano. No es raro encontrarse con pacientes que en lugar de sentirse agradecidos o complacidos por la pronta intervención del cirujano, estén altamente enojados y agresivos con él. Por ejemplo, el paciente que en cuanto se le informa de las posibles deformidades físicas que probablemente queden como resultado del traumatismo, suele enfurecerse por las tarifas médicas o de hospitalización.

La cirugía como un arte

El arte revela la Naturaleza interpretando sus intenciones y formulando sus deseos. El artista es el simplificador.⁵

AMIEL

Todo el concepto de proporción, armonía anatómica y función, es lo que considero como el arte de la Naturaleza en el cuerpo humano. En la cirugía lo que busca el cirujano es proyectar su propio *arte* inducido por el paciente hacia determinado cambio de su cuerpo. Dependiendo de la habilidad, concepto de belleza, respeto étnico⁶ que le dé el cirujano, se logrará un resultado artístico o un fracaso anatómico. Como en el arte de esculpir debemos considerar que mucho

⁵ Filósofo y escritor francés (1821-1881).

⁶ Es frecuente que una persona con características étnicas propias marcadas, desee cambios anatómicos que lo identifiquen con características étnicas, que, generalmente, pertenecen a grupos étnicos hegemónicos o producto de la publicidad. Es importante en estos casos hacerle ver al paciente que no corresponde a la "armonía de la Naturaleza".

del cirujano queda en su obra, pero a diferencia de la escultura, la materia viva, el ser humano que tenemos en nuestras manos determina fundamentalmente el trabajo.

De aquí partimos a preguntarnos...¿Qué es la belleza? En el decir de Platón: “Cuando un hombre ama lo bello, ¿qué es lo que desea? Que lo bello pueda ser suyo”.

Así, hemos encontrado en nuestra práctica médica personas que, en cuanto a los valores estéticos actuales, son bellos y que no lo piensan así buscando cambios, en ocasiones innecesarios; o por el contrario, personas que en un consenso actual podrían no ser consideradas hermosas y que, sin embargo, se encuentran bien con su cuerpo y no desean ningún cambio. ¿Por qué? Creo que las motivaciones son psicológicas y tienen que ver con una relación con nuestra propia persona que no es el lugar aquí para discutir por ser más bien competencia de los psicólogos.

Estas valoraciones son tan subjetivas en cada persona que resulta difícil encontrar una razón o unificar un criterio sobre lo que es la belleza. Por ello en ocasiones es sumamente difícil unificar criterios entre el paciente y el cirujano, cuando se trata de una cirugía cosmética.

La idea que cada uno de nosotros tenemos de la belleza, surge desde la familia, el poblado, el país, la cultura a la cual pertenecemos, influenciados por los entornos socio económicos, familiares, de género y mercado técnico que nos afectan, y que son cambiantes según las épocas, modas, política y costumbres. Esto se puede constatar en los conceptos de belleza humana (hombres y mujeres, adultos y niños), que los diferentes artistas fueron plasmando en sus obras y nos muestran los cambios de la idea de belleza, o de la belleza “ideal”. Como diría Leonardo D’Vinci: “La belleza perece en la vida pero no en el arte”.

En la actualidad la solicitud de cirugía cosmética rejuvenecedora aumenta considerablemente. Las demandas de la vida actual crean la necesidad de permanecer joven el

mayor tiempo posible, no sólo para conseguir o mantener la pareja emocional, sino para ser productivo y estar activo laboralmente. Parece que la vejez ha dejado de tener el valor de la sabiduría y la serenidad, hoy, parece en muchos casos, que es más importante *verse* joven que ser considerado sabio. Y volvemos a la misma pregunta ¿Qué significa ser joven o verse joven? A finales del siglo pasado Oscar Wilde dijo: “Nunca se debe confiar de una mujer que confiesa su edad. La mujer que la dice es capaz de decir cualquier cosa”. Actualmente la preocupación por parecer joven no existe sólo en las mujeres, los hombres también desean verse jóvenes y acuden a los servicios del cirujano. Este hecho humano también corresponde a los sociólogos y psicólogos aclararlo. Sin embargo debemos recordar que no existe sólo en nuestra época. Alejandro Magno buscó en la India la *fuentes de la eterna juventud*, fue buscada incansablemente por milenios, e incluso Ponce de León dijo que se iba a encontrar en el Nuevo Mundo; el propio Wilde inmortalizó este deseo de juventud en su obra *El retrato de Dorian Gray*.

Relaciones médico-cuerpo humano

Para un cirujano lo que representa el cuerpo humano, así como para cualquier médico, es un reto continuo de conocerlo cada vez más en su anatomía, fisiología, etc. para poder *reestructurarlo*, *curarlo* o bien cambiarlo en su aspecto o fenotipo. Esto se realiza con un total respeto y admiración de la creación de la Naturaleza. Esta relación en la transformación debe ser siempre muy clara, debemos tener firme en mente que tenemos en nuestras manos un ser humano, que ha depositado su confianza en nosotros, tener muy claro el deseo del paciente, siendo responsabilidad del cirujano el decidir e informar qué se puede cambiar y qué no, y hasta dónde se podrán cumplir las expectativas del paciente y del

propio médico. Si bien en algunos casos las motivaciones económicas inmediatas del médico se ponen en juego, en estas circunstancias se debe seguir este esquema de valoración cautelosa del paciente, de esta manera se constituye en una forma de trabajo que a la larga redundará en prestigio profesional y éxito, pero quizá, de forma más importante, con la satisfacción personal de haber cumplido bien nuestra tarea y encomienda médica.

Por otro lado se omitirán intervenciones que pueden considerarse yatrogenéticas, es decir, que sea inevitable el error quirúrgico, con sus complicaciones subsecuentes, tales como cronificación de los problemas del paciente.

Aspectos psicológicos de la cirugía

En la primera entrevista siempre hay que conocer la motivación del paciente, dejándole hablar para poder observar el lenguaje y pensamiento natural del mismo, así como la forma en que interactúa con el médico.

Es importante ser sensible a los sentimientos que el paciente provoca en nosotros. Hacer un análisis cuidadoso de las quejas, su naturaleza exacta, el momento de su aparición, las circunstancias que le rodean, incluir las ideas del paciente acerca de sus síntomas, así como las relaciones que las producen y estar atentos a las ideas raras o exageraciones de los problemas.

Como ejemplo, puede ser el deprimido que se siente feo, viejo y hasta deforme, y esta apreciación puede ser más producto de su depresión que de la realidad.

Otra de las causas en las que un deprimido-a puede solicitar tratamiento cosmético es como un intento de mejorar su autoestima o de introducir un cambio en su vida.

A continuación señalo las motivaciones que con mayor frecuencia se encuentran en los pacientes con conflictos psicológicos que demandan cirugía cosmética con un deseo

inconsciente de resolver su problemática por medio de la intervención. Esto desde luego no quiere decir que no exista una gran proporción de pacientes que no presenta ninguna de estas características sino solamente el humano deseo de sentirse y verse mejor, sobre todo en un mundo como el actual que estimula los valores de la belleza y la juventud. (Como puede ser el trabajo en cine, teatro, modelaje, etcétera). Hablando de la fuente de la eterna juventud tan buscada y ansiada, la cirugía pareciera ser una *fuentes*, real y científica, que si bien también *crea* una ilusión, ésta es tangible.

Entre las causas psicológicas que llevan a solicitar una intervención cosmética existe un padecimiento conocido como *dismorfobia*, que se caracteriza por una preocupación relacionada con algún defecto imaginado en una persona de aspecto normal. O que ante una anomalía real la ve con exageración y obsesión. La preocupación de la persona es excesiva.

En estos casos las personas pueden darse cuenta que no tienen el defecto o que están exagerando su anomalía. En cuyo caso es sumamente importante platicarlo con ellos y profundizar más en sus expectativas en la cirugía.

Los defectos más frecuentes imaginados son: las arrugas, vello facial, forma de la nariz o mandíbula. Siendo menos frecuentes las quejas sobre las manos, pies, mamas y otras partes del cuerpo.

Este trastorno aparece en el adulto joven y sigue curso crónico; con frecuencia estos pacientes hacen repetidas consultas médicas, recibiendo múltiples diagnósticos y tratamientos.

Otra causa es el padecimiento hipocondriaco, el paciente está excesivamente preocupado por síntomas generalmente inexistentes. La preocupación narcisista cerrada en el cuerpo es una característica predominante de su personalidad.

La alteración dominante es interpretación irreal de los signos o sensaciones físicas como anormales, dando lugar a la preocupación por el miedo o creencia de tener una enfermedad o defecto físico. La evaluación médica no muestra

ninguna anomalía importante. Es fundamental valorar en estos casos si la cirugía ayuda al paciente o no. En muchas ocasiones si se niega la cirugía el paciente reacciona agresivo por lo cual muestra su necesidad de estar en el papel de "paciente".

Una causa muy frecuente en la solicitud de una cirugía cosmética es la depresión (también mal característico de nuestra época). En la entrevista inicial podemos observar al paciente deprimido, ansioso, con una sensación de vacío y desesperanza. En ocasiones de culpa con su propio cuerpo por haberlo descuidado (obesidad, maltrato, etc.). Nos habla de insomnios, de pérdida de interés en todo, de apetito, de bulimia o anorexia, dolores de cabeza, etcétera.

En estos casos también es muy importante una profunda valoración médica. En ocasiones se sugiere paralelamente una consulta al psicólogo o psiquiatra, para valorar conjuntamente si la intervención ayudará al paciente a salir de su depresión o si por el contrario, después de efectuada la intervención pueda caer en una depresión mayor por no haber podido solucionar su conflicto psicológico por medio de la cirugía. Hemos encontrado en muchos casos que una adecuada intervención, hablando con el paciente de las limitaciones de la misma, ayuda al paciente a "dar" el paso o el cambio de vida que estaba necesitando.

Existe otro tipo de motivación en pacientes de muy difícil tratamiento. Este caso se refiere a una manera de "delirios somáticos", en los cuales el paciente se siente envejecido aunque sea joven y encuentra deformaciones inexistentes en su cuerpo. En estos casos es poco aconsejable la cirugía.

Otros pacientes presentan una conducta "histriónica" desde la primera entrevista, al grado de considerarse como "trastorno histriónico". Hay una especie de dramatización, de llamar la atención, sumamente emocionales, vanidosos, en ocasiones seductores.

Como en los demás casos queda al criterio del médico evaluar éticamente si corresponde o no la cirugía.

Los aspectos sexuales-emocionales manifestados en el deseo de alguna intervención quirúrgica son sumamente frecuentes. Por ejemplo, en la disminución de relaciones sexuales de una pareja se deposita la causa en el envejecimiento u obesidad y flaccidez del cuerpo de la mujer. Aquí también es importante que la pareja entienda con claridad qué les sucede, puesto que en muchas ocasiones después de una cirugía el hombre siente mayor rechazo o decepción del cuerpo de su compañera.

En este terreno la operación de las mamas es muy solicitada en nuestro país.

Beneficios psicológicos de la cirugía

Afortunadamente un alto número de pacientes que acude a cirugía cosmética no presenta ningún tipo de alteración psicológica, por el contrario, se podría decir que por sus propia autoestima deciden modificar algún aspecto físico de su cuerpo, sin que represente algo fundamental de su integridad.

En otro sentido también podríamos decir que la cirugía plástica es lo bastante benéfica como para poder aseverar que en muchas ocasiones resulta una terapia psicocorporal. Tal es el caso de algunas inseguridades o timidez ocasionada por cierta parte del cuerpo no bella o armónica que, después de la intervención quirúrgica exitosa, el paciente nos narra de cambios benéficos en su relación con los demás y con su propio cuerpo.

Puedo asegurar que la mayoría de los pacientes sometidos a tales procedimientos de cosmética aumentan su autoestima.

Concluyendo

Como conclusión de este enfoque sobre las características psicológicas de los pacientes, se desprende el hecho de que el

ser humano es fácil de *encuadrar* en algún campo del análisis clínico, pero que sin embargo lo importante para el cirujano no es *encuadrarlo*, sino darnos cuenta de que cada caso es único y que en los casos que los resultados quirúrgicos puedan ser dañinos para el paciente e incluso para el cirujano, independientemente de que este resultado sea bueno desde el punto de vista quirúrgico, debe intentar evitar la cirugía y sugerir algún otro tipo de tratamiento, incluso psicológico o psiquiátrico.

Sin embargo esta rama de la medicina, que bien se pudiera considerar como el arte o la artesanía quirúrgica, es, ha sido y será (con los adelantos técnicos y quirúrgicos), la más bella, sensible y artística de las ramas quirúrgicas, en la que no se puede desprender el aspecto creativo individual del cirujano. Y la ilusión de libertad y de dominio de su cuerpo del paciente.

Bibliografía

- Arosón, J. 1986. *Stress Response Syndromes*, Northvale, New Jersey.
- Charney D. 1993. *et al.*, "Psychobiological Mechanisms", En: *Archives of General Psychiatry*, Duke University, USA.
- Enciclopedia, *Clínica de cirugía plástica*, Editorial Médica Panamericana, México, 1996.
- Grabb, W., *et al.* 1970. *Cirugía plástica*, Salvat Editores, México.
- Lowen, A. 1990. *La depresión y el cuerpo*, Alianza, Madrid.
- MC. Carthy, J. 1994. *Cirugía Plástica*, De. Médica Panamericana, México.
- Magli, O. 1991. "El rostro y el alma". En: Feher, M. (de) *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Parte segunda. Taurus, Madrid.
- Schilder, P. 1977. *Imagen y apariencia del cuerpo humano*. Paidós, Buenos Aires.

El cuerpo de la anorexia

*Ricardo Navarro Ballesteros **

Hablar de anorexia es referirse al cuerpo, al cuerpo invadido, al cuerpo expropiado, al cuerpo como límite último donde la frontera del Yo se acaba, al cuerpo vivido como prisión última y primera (prisión perpetua y transportable), al tiempo que punto de fuga de la realidad familiar, temporal, espacial y social, además de ser punto de retorno a estas mismas dimensiones de la vida en tanto vehículo de subjetividades que aprisionan los cuerpos mentalizados y las mentalidades corporizadas (para incluir sin integrar el dualismo mente-cuerpo) en modelos que exigen difusamente corrección y obediencia a cánones ambiguos y estrechos, cada vez más estrechos.

Cuando hablo del cuerpo como “la frontera del Yo”, me refiero al dilema que mujeres anoréxicas experimentan al no poder encontrar una definición de sí mismas que las diferencie del resto de su familia y concretamente de su madre. Parto del supuesto de que estas mujeres no logran estructurar un concepto autónomo de sí mismas, pues la infraestructura familiar y social donde se desarrollan constriñe fuertemente su individuación como sujetos por diversas razones que más adelante menciono, pero que ahora quiero puntualizar. Una de las explicaciones que el terapeuta familiar

* Psicoterapeuta por el Instituto CORE Energética de Nueva York, el Instituto Humanista de Psicoterapia Gestalt, el Centro Yocallocalli y el Instituto Latinoamericano de Estudios de la Familia.

Salvador Minuchin plantea acerca de la anorexia, es que ésta se desarrolla mayormente en familias donde los límites entre los miembros son muy difusos, en los que no existe espacio para el desarrollo individual y donde todos se encuentran sobreinvolucrados unos con otros, de tal suerte que los deseos personales se encuentran indiferenciados con los del colectivo. A propósito de esto el autor señala en su libro *Psychosomatic Families* que un componente clásico de la anorexia nerviosa es el rechazo a comer como una patética afirmación del *Self*, frente a la convicción de que siempre ha cedido y siempre se hará que ceda (Minuchin, 1978).

Quiero aclarar también que a lo largo de esta breve contribución me refiero indistintamente a la anorexia y a la bulimia como un binomio sintomático que, en mi experiencia clínica, la mayoría de las veces aparece de manera alternada en una misma persona. Aunque para algunos autores cada uno de estos pacientes parte de una dinámica psíquica distinta, para otros no se pueden separar en la mayoría de los casos, yo acuerdo con esta segunda postura aunque, tal vez, visto desde una perspectiva psicoanalítica, se puede establecer diferencias entre la génesis y la psicodinamia. Desde mi entender el dilema de encontrar una definición de sí mismo clara y sana es una lucha presente en ambas manifestaciones que, ubico como parte de un mismo síndrome.

La anoréxica (porque siguen siendo las mujeres mayoría en este padecimiento) representa la rebelión fracasada contra los cánones que atan a las mujeres a un destino unívoco de identificación con la madre nutricia, sobreinvolucrada (con su maternazgo y con su hija), sumisa a las normas sociales y a la autoridad del padre. Digo rebelión fracasada porque al tiempo que la anoréxica se revela contra esta madre estereotípica, se funde con ella en ese deseo oculto, punto de complicidad, que es la conquista de ese territorio donde la valoración de la feminidad yace, que es el cuerpo fantaseado, el cuerpo paradigmático de lo femenino moldeado

por la cultura. Lo que Franca Basaglia llamaba “el cuerpo-para-los-otros”, “el ser-para-los-otros” (Basaglia,1983).

En muchas hijas existe el rechazo de la imagen de la propia madre como un ser atrapado en la sumisión que exige el papel que tradicionalmente se ha asignado a las mujeres, parte del cual restringe el espacio de acción personal y social de manera asfixiante, quedando borradas así las posibilidades de poner el propio Yo en el centro de los deseos, ya que tiene que darse prioridad a las necesidades de los otros, por más síntomas negativos que esto implique para ellas. La valoración viene entonces del trabajo para que los otros se realicen como seres en el mundo, como sujetos sociales productivos y autónomos. Pero en el caso de la relación madre-hija, se trata de instituir en la segunda este mismo mandato de género: “ser-para-los-otros”, retomando otra de las prerrogativas impuestas a las mujeres: encontrar la valoración en la cárcel de la belleza física estereotipada. Belleza física, ausencia de deseos propios, obediencia ciega a los cánones femeninos, causan una relación muy compleja de dependencia y rechazo entre la madre y la hija. De esta manera es fácil encontrar en las historias familiares tres generaciones de mujeres encerradas en la cárcel del cuerpo que ha experimentado en una o varias etapas de su vida, muchas veces en silencio, la anorexia-bulimia como un paliativo autoagresor a este dispositivo de poder que atrapa a madres e hijas (Burin,1985).

La anorexia-bulimia, como cuadro clínico, se distingue entre muchas otras características por actitud de extrema y obsesiva vigilancia sobre la ingesta alimentaria y la imagen del cuerpo, que se traduce en la renuncia a comer, aun a costa de la vida, o en el consumo excesivo y expulsión de los alimentos. Si echamos un vistazo a la literatura psiquiátrica, encontraremos descripciones bien detalladas sobre este padecimiento. Sin embargo, lo que me interesa resaltar, es la función que esta modalidad alimentaria cumple en la vida de las mujeres atrapadas en este tipo de vínculo, así

como el lugar que ocupa en la familia. Con lo anterior me refiero a conformaciones familiares donde los límites entre los miembros son difusos, y las fronteras entre el Yo y los otros se desdibujan en aras de la conservación de ese sistema, la diferenciación de los individuos es precaria y los deseos de una se confunden con los del colectivo. “Cuando dejé de comer sentí que por primera vez controlaba algo de mi vida” escuché decir hace algunos años a una mujer en mi consultorio. Desde entonces, no he cesado de escuchar variantes de esa afirmación cada vez que entrevisto a una mujer cuya vida gira en torno a la imagen corporal. Y es que, a falta de mejores herramientas, por la cultura en que vivimos, muchas mujeres encuentran en el cuerpo, y especialmente en los trastornos alimentarios, un organizador psíquico, en tanto frontera del Yo, que las defina diferenciándolas, paradójicamente, del deseo de los otros. Y digo paradójicamente porque esta modalidad vincular es un desorganizador de las relaciones sociales y de algunas de las funciones del Yo, en tanto padecimiento autoperpetuante que requiere de una mirada delirante que dé cuenta del cuerpo como territorio inhóspito y plagado de monstruos y malezas y al cual hay que domar como condición para ser individuo, persona libre, pero echando mano de los artilugios que siempre terminan siendo esclavizantes a una doble condición frecuentemente sinónimo en las culturas patriarcales: femenina y enferma, frágil y enloquecida (Fernández, 1984).

Es ya sabido que en los trastornos alimentarios, las personas reportan una visión del cuerpo deformada, aunque la delgadez sea externa, nunca es suficiente, y digo que es un mecanismo autoperpetuante ya que a mayor restricción en la alimentación o mayor atrapamiento en la ingesta compulsiva de alimentos, con el consecuente vómito, la sensación de inadecuación física, de vacío existencial y de confusión sobre “¿Quién soy yo?” se hace mayor, lo cual cierra el circuito con la dedicación cada vez más obsesiva de controlar el cuerpo (Duker, 1989).

La anorexia es así como una segunda piel, que define y defiende del deseo del otro (la madre-cultura-sociedad-*mass media*), al tiempo que unifica a la anoréxica como la fantasía llevada a sus límites del ideal femenino. Es la prisión de la adolescencia por la que muchas mujeres pasan por lo menos una vez en su vida; es como una burbuja protectora del tiempo como representación de un destino unívoco del ser mujer; de la madre como metáfora de la opresión femenina, de la falta de identidad (al menos como experiencia vivida en la definición frente a los otros próximos).

La anorexia-bulimia no se crea, por supuesto, en un vínculo simbiótico entre una madre y su hija deseosas de una identidad valorada socialmente, o en el seno de una familia cuyos límites internos se hallen desdibujados de manera aislada. Por el contrario, se inscribe en un contexto donde lo femenino cuenta cada vez con mayores imperativos y menor margen para el error y el éxito. Hoy en día las mujeres tienen que ser exitosas en la vida pública, pero al mismo tiempo, conservar los cánones viejos para la vida privada. Esto constituye una paradoja de la cultura que es difícil de sortear sin un alto costo emocional, que puede implicar desajustes en la identidad susceptibles de traducirse en diversos grados de patología psíquica. De ahí que las mujeres, hasta el momento, sean las mayores consumidoras de psicoterapias en el mundo. Hablamos aquí de lo que Bateson llamaba doble vínculo, que se distingue por la existencia de dos mensajes contradictorios y antagónicos los cuales exigen su cumplimiento forzoso en un campo del cual es imposible escapar (Watzlawick, 1989).

Las representaciones sociales de lo femenino, aunque diversificadas, siguen estando todas atravesadas por el fantasma del cuerpo de la diferencia, del cuerpo antitético. El cuerpo femenino siempre es exigencia continua, difusa y cambiante, pero siempre tiránica. Tiranía que se narra como proveniente de la esencia femenina, de la naturaleza, cuando

en realidad se trata del cuerpo robótico (Guattari, 1996) moldeado por los *mass media*. Con lo anterior no afirmo que los trastornos alimentarios provengan de la publicidad únicamente, pues es pertinente aludir a explicaciones ecológicas y multicausales, es decir complejas, pero como parte de esta complejidad, lo maquínico publicitario del cuerpo normatizado, sobreculturizado y, como antes dije, expropiado, resalta por su poder expansivo y de dominio en el sentido de Foucault (1979). La anorexia como intento, es también un punto de fuga impulsivo, (Guattari, 1996) de la lógica patriarcal, es un intento delirante de escapar a dispositivos de poder como son los referentes familiares, etarios y sociales, que prefiguran para la mujer una cárcel femenina que debe habitarse con sumisión y disimulo de la asfixia. Es, como dijera Marlene Boskind-Lodahl, la zapatilla de cristal de las hermanas de cenicienta. Boskind-Lodahl (1979).

Es necesario encontrar como dijera hace ya tiempo Rosario Castellanos: “otro modo de ser humano y libre/ otro modo de ser...” (Castellanos, 1984).

Para concluir, quiero decir que el trabajo de recuperación con anoréxicas, es al fin y al cabo, un cuestionamiento de las formas tradicionales del ser mujer, que pasa, sobre todo, por la constitución de un fuerte y claro sentido del Sí mismo, donde los deseos y las necesidades propias se multipliquen y coloquen en el centro de los proyectos de vida. Es llenar un vacío de identidad, recuperando la propia voz, el placer y el cuerpo.

Bibliografía

- Basaglia, Franca. 1983. *Mujer locura y sociedad*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.
- Boskind-Lodahl, Marlene. 1979. *Las hermanastras de cenicienta: Una perspectiva feminista de la anorexia y la bulimia en mujer locura y feminismo*, Carmen Saéz Dédalo Ediciones, Madrid.
- Burin, Mabel. 1985. *Estudios sobre la subjetividad femenina*, Grupo Editor Latinoamérica, Colección Controversias, Buenos Aires.
- Castellanos, Rosario. 1984. *Bella dama sin piedad*, Fondo de Cultura Económica, col. Lecturas Mexicanas, México.
- Duker, Marilyn y Roger Slade. 1995. *Anorexia nerviosa y bulimia, un tratamiento integrado*, UTHEA Noriega Editores, México.
- Fernández, Cazalis, Concepción, "Mujeres: infraestructura de la locura y del silencio", *Revista Fem Mujer y Salud*, no.35 agosto-septiembre de 1984, editado por Nueva Cultura Feminista, A.C.
- Foucault, Michel. 1979. *Las relaciones de poder penetran en los cuerpos en Microfísica del poder*, ediciones la piqueta, Madrid.
- Guattari, Felix. 1996. *Caosmosis* Ed. Manantial, Buenos Aires.
- Minuchin, Salvador y col. 1978. "Psychosomatic Families: Anorexia Nerviosa" in *Context*, Cambridge, Harvard University Press.
- Watzlwick, Paul y col. 1989. *Teoría de la comunicación humana*, Ed. Herder, Barcelona.

Cuerpo rayado, cuerpo significante: El tatuaje en prisión*

*Victor Alejandro Payá Porres***

No nos da miedo ni vergüenza nuestro cuerpo; lo afrontamos con naturalidad y lo vivimos con cierta plenitud —a la manera de lo que ocurre con los puritanos. Para nosotros el cuerpo existe; da gravedad y límites a nuestro ser. Lo sufrimos y lo gozamos; no es un traje que estamos acostumbrados a habitar, ni algo ajeno a nosotros: somos nuestro cuerpo. Pero las miradas extrañas nos sobresaltan, porque el cuerpo no vela intimidad, sino la descubre.

OCTAVIO PAZ

La piel aprecia el tiempo (menos que el oído) y el espacio (menos que el ojo), pero sólo ella combina las dimensiones espaciales y temporales. La piel evalúa las distancias en su superficie con más precisión que el oído sitúa las distancias de sonidos

* Este trabajo forma parte de la investigación para la tesis del doctorado en Ciencias Sociales en la UAM-Xochimilco, la cual se titula “Criminalización social e institución penitenciaria: La experiencia del encierro y producción simbólica”.

** Profesor-Investigador, División de Ciencias Socioeconómicas, Programa de Sociología, ENEP-Acatlán.

lejanos. [...] La piel de un ser humano presenta, para un observador exterior, características físicas variables según la edad, el sexo, la etnia, la historia personal, etc., que, como los vestidos que la cubren, facilitan (o complican) la identificación de la persona: pigmentación, pliegues, arrugas, surcos; distribución de los poros; pelos, cabellos, uñas, cicatrices, espinillas, “lunares”; sin hablar del granulado de la piel, de su olor (reforzado o modificado por los perfumes), de su suavidad o de su rugosidad (acentuada por las cremas, los bálsamos, el género de vida).

DIDIER ANZIEU

Las marcas visibles de la cultura: a manera de introducción

Un tatuaje es una expresión, un arte, un dibujo estampado en la piel que lleva un significado. Hay gente que se espanta y gente que no se espanta. Muchas veces se hacen amistades entre tatuados, hay una comunicación entre tatuados.

PRISIONERA

El hombre siempre ha producido signos e imágenes y ha ornamentado su cuerpo. La relación del hombre con su entorno tiene este carácter signifiante, que le permite contar con una construcción de la realidad y una concepción del mundo. Creencia y producción de símbolos van de la mano, de ahí el carácter sagrado de las imágenes. En toda cultura, el “Yo” es investido de una serie de significantes que le otorgan un lugar como persona y dentro de la sociedad. Cada sociedad tiene una imagen y representación del cuerpo,

de manera que este último pasa a ser un paisaje más dentro del vasto tesoro de los significantes. Así, un cuerpo deformado no representa en sí mismo un significado óptico, antes bien éste es otorgado en, y por la cultura. Signo estigmatizante o gracia divina, las marcas que sobre el cuerpo llevamos ineluctablemente tendrán un significado social. Los tatuajes son también producto de un mercado capitalista que ofrece sus objetos a través de atractivas imágenes llenas de color y simbolismo, no obstante, la aparente libertad de elegir alguna de éstas se transforma inmediatamente en una huella sobre el cuerpo y un reto a descifrar. El tatuaje del prisionero rebasa por mucho los muros de la cárcel y, sin embargo, ésta deja su distintivo. La institución del encierro y el castigo, de la disciplina y el control de los cuerpos, de la ideología culpabilizadora, deja su sello en esos dibujos desordenadamente grabados de forma indeleble sobre el cuerpo. El poder recae sobre el cuerpo del prisionero que se convierte en espacio privilegiado de su actuación puesto que no le pertenece más, es propiedad del Estado y el reto de éste es atraparlo; cuerpo deseante, siempre a punto del alboroto y de la transgresión y que será siempre un blanco a doblegar. De igual forma, el acto de cubrirse el cuerpo con una gama de objetos es acompañado de una serie de gestos con un sentido ritual, por ínfimo que éste sea. De ahí que no nos sorprenda que el tatuaje carcelario aparezca como una continuación de una práctica añeja de los hombres, aunque, naturalmente, con características peculiares. Éste revela una variedad inacabada de “mundos posibles”. Apunta a los deseos inconscientes del individuo, son hasta cierto punto una especie de sueños diurnos provocados por el agobiante encierro, pero también reseñan el paso del hombre por los grupos de los que ha formado parte a lo largo de la historia. Imágenes prestadas del universo de significaciones sociales, de ese “magma” infinito de representaciones, los tatuajes dan cuenta de la historia de la humanidad; del cristianismo

del cual somos ya parte, de dioses legendarios e imágenes “arquetípicas”, y también de santos y vírgenes domésticas. El tatuaje, como el sueño, es un *aleph* en donde la mirada y la palabra son incapaces de atrapar ese infinito mar de sensaciones, memorias y sentimientos, muchos de ellos provenientes de la oscuridad del inconsciente. Éste, también imprimirá sus huellas sobre el cuerpo, algunas de éstas se manifiestan a través de cortes e incluso mutilaciones, hablan de la finitud del ser, del sin sentido de la vida, de la muerte. Los tatuajes: pinturas que cobran vida propia como en *El hombre ilustrado* de Ray Bradbury y que son prueba del fluir de una historia siempre por escribir...

El tema del tatuaje ha sido analizado fundamentalmente por los antropólogos. El tatuaje es estudiado como una serie de signos culturales que se reproducen en el cuerpo y que son parte de un cosmos significativo más vasto. Máscaras, vestimentas y objetos son incomprensibles fuera de las fiestas, los ritos y el sistema de creencias de cualquier sociedad. En ese sentido, los tatuajes pueden mirarse en tanto marcas que señalan la inserción del hombre en la comunidad, el paso de su cuerpo como naturaleza desnuda, al mundo de la significación y la cultura que los integra en el universo de las significaciones. Claude Lévi-Strauss se percató de ello cuando en su viaje por el Brasil en los años cincuenta, daba cuenta del asombro que causaba, en la cultura Cauduveo, el hombre sin tatuajes:

¿Por qué sois tan estúpidos?” –decían los indígenas Caduveo a los misioneros—. “¿Y por qué somos estúpidos?, respondían éstos. ‘Por qué no os pintáis como los eyiguayeguí.’ Había que estar pintado para ser hombre; el que permanecía al natural no se distinguía de los irracionales.¹

¹ Claude, Lévi-Strauss. 1992. *Tristes trópicos*. p. 194.

La imagen, por el sólo hecho de ser, rebasa el sentido estrictamente ornamental, o más bien, por ser adorno ha ganado ya el derecho a ser visto por el otro. Vehículo significativo que crea vínculo y, por ende, establece una relación afectiva pero también social. Hombres y mujeres actualmente saben del valor erótico que adquiere el investir el cuerpo de fragancias, pinturas y vestimentas. No hay mucha diferencia entre nuestros antepasados y nosotros. Así por ejemplo, el tatuaje de las mujeres prisioneras en las cárceles actuales grabado en senos y nalgas tienen un sentido redundantemente erótico; de igual forma habrá que apreciar las pinturas faciales en la mujer occidental o de las mismas indígenas Cauduveo de las que habla Lévi-Strauss.² De algún modo, el hombre en la cultura, como los aborígenes brasileños, sutilmente tienen horror a la desnudez del cuerpo, hay un cierto “desprecio por la arcilla de la que estamos amasados”.³

Las costumbres adquieren formas diversas pero muchas veces el sentido profundo no cambia, éste refiere al origen de los lazos que dan cuenta del hombre como ser social en donde los cimientos están forjados con base en las creencias. Como bien insiste Durkheim, la asociación entre los hombres es impensable sin este trazo dado por la vida religiosa, fundamento de toda sociedad. La sociedad se le impone y le dicta sus reglas, sus interdictos y anuencias, le abre la posibilidad de estrecharse y sumergirse así en la excitante vida mental, torbellino de exceso y creación, pero también espacio de la ritualización y la reproducción, es decir,

² “Casi no se duda que en la actualidad la persistencia de la costumbre entre las mujeres se explica por consideraciones de tipo erótico [...] Las pinturas faciales y corporales explican quizás este atractivo; en todo caso lo refuerzan y lo simbolizan. Esos contornos delicados y sutiles, tan sensibles como las líneas de la cara, que subrayan o revelan, dan a la mujer un aire deliciosamente provocativo”, *Ibid.*, 194.

³ *Ibid.*

base de lanzamiento para el cambio y su institucionalización. El tatuaje es parte de esta proxémica que enlaza a los hombres. El cuerpo no sólo ocupa un lugar en el espacio, él es parte y cubre un lugar en el universo significativo, produce y está en la cultura. El antropólogo Marc Augé subraya el hecho de que todo espacio social es una construcción de sentido y que el efecto mágico que adquiere en algunas comunidades se debe al hecho,

de que el cuerpo humano mismo es concebido como porción de espacio, con sus fronteras, sus centros vitales, sus defensas y debilidades, su coraza y sus defectos. Al menos en el plano de la imaginación [...] el cuerpo es un espacio compuesto y jerarquizado que puede recibir una carga desde el exterior. Tenemos ejemplos de territorios pensados a imagen del cuerpo humano, pero, a la inversa, también el cuerpo humano es pensado como un territorio, en forma bastante generalizada [...] El cuerpo se vuelve así un conjunto de lugares de culto; se distinguen en él zonas que son objeto de unciones o lustraciones. Entonces sobre el cuerpo humano se desarrollarán los efectos [...] a propósito de la construcción del espacio [...] Entonces se ve cómo, a partir de formas espaciales simples, se cruzan y se combinan la temática individual y la temática colectiva.⁴

Emile Durkheim no dejó de percibir este fenómeno dedicándole algunos párrafos en su maravilloso texto, *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ahí, el tatuaje es tratado como una manifestación de la vida comunitaria, de un sentimiento colectivo profundamente compartido; es, en palabras del autor,

⁴ Marc Augé. 1982. *Los "no lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, pp. 66-67.

el medio más directo y el más expresivo por el cual pueda afirmarse la comunión de las conciencias. El mejor modo de atestiguar a sí mismo y de atestiguar a otros que se forma parte de un mismo grupo, es imprimirse sobre el cuerpo una misma marca distintiva [...] No tiene como fin representar y recordar un objeto determinado, sino testimoniar que un cierto número de individuos participan de una misma vida moral.⁵

Marca de identidad grupal, el tatuaje muestra que el hombre es un ser social, resultado siempre de la actividad del grupo, de sus imaginaciones e invenciones colectivas, el hombre tatuado, no hace sino reconocer que la sociedad ha impreso en él su huella imborrable.

De esta forma creemos que el tatuaje carcelario requiere de una especial atención. Acercarnos a esas imágenes es adentrarnos en agujeros desbordantes de sentido. Intentar una aproximación sin querer con esto agotar el tema, es el interés de los siguientes apartados.

Todos los tatuajes son para recordar lo que he vivido. Son recuerdos de todo lo que he vivido, de todo lo que he pasado.

PRISIONERO

Nomás porque yo llegué muy pequeño aquí y veía que todos los grandes traían e infundían temor, y pues yo quise aparentar lo mismo.

PRISIONERO

⁵ Emile Durkheim. 1991. *Las formas elementales de la vida religiosa*, pp. 240-241.

En general, los prisioneros otorgan un valor especial a cada uno de sus tatuajes. Pintados a lo largo de su vida, los dibujos aparecen ocupando los diversos espacios del cuerpo, dando una impresión de cierto desorden. Distan mucho de aquellos tatuajes exhibidos en revistas y establecimientos que consideran al cuerpo como un gran lienzo en donde éste es aprovechado al máximo por el arte del diseño, el equilibrio y la proporción. Antes bien, las figuras se adaptan a los espacios que van quedando libres sobre la piel conforme el prisionero se tatúa, incluso, algunas veces terminan por encimarse unas imágenes con otras, algunas más, muestran los intentos infructuosos de querer ser borradas dejando una mezcla de cicatrices y trazos de tinta.

En principio, el tatuaje es un acto de ritualización sobre el cuerpo. Señala la entrada al grupo y la pertenencia social. Entre los prisioneros hay dos formas de inscribir los tatuajes. La primera y más antigua es conocida como la elaboración "a mano". Este tipo de tatuajes se realiza con una aguja que se va mojando en la tinta para después aplicarse con la mano, sobre el dibujo previamente colocado sobre la piel. Este se lleva a cabo de la siguiente manera: en un papel se diseña la figura seleccionada, después se le coloca desodorante y se pega a la piel en donde queda plasmada. Ya sobre este primer grabado se lleva a cabo, siguiendo las líneas, el tatuaje. La aguja va perforando la piel e incrustando la tinta. El segundo método es por medio de "maquinitas" elaboradas en el penal con algún pequeño motor extraído de alguna grabadora o juguete que moviliza regular y rápidamente la aguja, ésta última puede ser confeccionada con una cuerda de guitarra. La diferencia del dibujo de una a otra técnica

radica fundamentalmente en el grosor de las líneas, en la variedad de tonos y en la precisión de todo el trabajo. De hecho se empiezan a sustituir los tatuajes denominados “de punto” de tipo más rudimentario por los confeccionados por medio de “máquinas”, puesto que éstos son valorados por su precisión técnica al lograr efectos del color más variados, sutiles y uniformes. Sin embargo, el valor atribuido al tatuaje no sólo está dado por su valor “estético”, ya que en prisión este no es el criterio principal para presumir un tatuaje; antes bien, los criterios de procedencia, de la condición en la que se decidió colocarse, del valor sentimental, etcétera, son los que más se respetan y valoran. Tal es el caso de aquellos prisioneros que portan un tatuaje proveniente de las Islas Marías o del Palacio Negro de Lecumberri. El tatuaje es, asimismo, una pequeña prueba de resistencia que combina un placer muy peculiar sobre la piel, como dice uno de los cautivos:

Claro duele, duele porque somos humanos y tiene que doler, porque donde va encajando va abriendo. Yo vi mucha gente tatuada y me pasó, y ya poniéndote uno no te paras pa'ponerte el otro, sigues, porque te va gustando.

Evidentemente el problema del dolor y el placer que combina la inscripción de los tatuajes debe ser profundizado, cuanto más si consideramos que tanto hombres como mujeres llegan a tatuarse en mucosas labiales o genitales. Este tipo de inscripciones recuerda el interesante estudio de Bruno Bettelheim en torno al simbolismo encontrado en una variedad de ritos alrededor de la sexualidad, dentro de los que destacan las incisiones penianas y vaginales, la castración, la circuncisión y la ablación clitoridiana. Si bien existe discusión entre las interpretaciones de los investigadores en torno al sentido profundo de estas ritualizaciones, éstas nunca son puestas

en duda en tanto sentimiento compartido por la comunidad.⁶ El tatuaje y las perforaciones de piel practicadas en bandas urbanas y en el interior de la cárcel, aunque de alcances mucho más cortos, aparecen como residuos de creencias antaño más profundas, principalmente porque no dejan de llamar la atención ciertos paralelismos como son los de infringir dolor como elemento importante en el grabado. Éste forma parte del signo de pertenencia. Durkheim teóricamente colocará a la par ritos festivos como aquéllos en donde el duelo y el dolor son parte central, intuyendo con gran agudeza que los estados de éxtasis que presentan unos y otros operan de forma idéntica por lo que a los resultados se refiere (apertura del tiempo, transgresión limitada de los interdictos, creación imaginaria); a todos ellos les denominará “ritos piaculares”.⁷

⁶ Sin embargo no debe perderse de vista el disfrute del cuerpo, una erotización del mismo cuya finalidad también es ésta, la del goce, cuestión que no debe desdeñarse. Incluso la investigación de Bettelheim da cuenta de algunos momentos en donde el cuerpo es colocado en primer plano: “Entre los baganda y los suaheli se incita a la chica, antes de la pubertad, a que agrande sus labios, tirándolos y tocándolos con frecuencia, y usando ciertas hierbas u hojas especiales.

Tales prácticas originan cambios en los genitales que no podemos conectar ni con la enseñanza ni con el saber tribal, ni con los deseos de unir a la tribu; tampoco se relacionan con los *rites de passage*, ni con el aseguramiento del tabú del incesto o la inhibición a la sexualidad. Obviamente, ellas aumentan el deseo y la oportunidad de masturbación y, de acuerdo a la enseñanza que le es asociada, favorecen el gozo sexual tanto de hombres como de mujeres”. Bettelheim, Bruno. *Heridas simbólicas... Los ritos de la pubertad y el macho envidioso*, p. 188.

⁷ “Si el duelo difiere de las otras formas del culto positivo, hay un aspecto en que se les asemeja: también él está hecho de ceremonias colectivas que determinan, en los que participan, un estado de efervescencia. Los sentimientos sobreexcitados son diferentes; pero la sobreexcitación es la misma. Es presumible, pues, que la explicación de los ritos alegres sea susceptible de aplicarse a los ritos tristes, con la

La alegría, la tristeza, el enojo, el duelo, son sentimientos que el grupo puede imbuir y provocar tal estado de excitación, que terminan todos por confluir de manera similar en el cuerpo: la vida tejida con la muerte. Esto es un campo del que la sociología y la antropología dan cuenta y que está abierto para la indagación. Recordemos que desde cierta postura psicoanalítica, la participación del cuerpo tiene que ver con la problemática del “goce”, principalmente si tomamos en cuenta el hecho de que la piel ha sido considerada como fundamento de la constitución del sujeto, con sus fantasías más arcaicas. Además, la piel es la que confiere límite a nuestro cuerpo, cohesiona su unicidad frente a sí mismo y los demás y, en ciertas condiciones, es un lugar de afirmación de la autonomía.⁸ Campo pues, abierto a la reflexión.

En cuanto al vínculo se refiere, la piel nos comunica con los otros, es límite pero también es unión, lugar de pertenencia, las imágenes grabadas recuerdan el paso por lugares, el encuentro con los otros captando los buenos y malos recuerdos. La piel es así un registro de la historia de los sujetos, de sus relaciones sociales:

Mis tatuajes los tengo en un brazo, son mi destino, son mi vida. Cada uno tiene una historia. En cada entrar y salir de la aguja sale sangre que significa algo.

condición de que los términos se transporten a ellos”. Durkheim, Emilio. *Las formas elementales... Op. cit.*, p. 410.

⁸ Dice Didier Anzieu: “por su regulación, color, textura y olor, la piel humana presenta diferencias individuales considerables. Éstas pueden ser narcisísticamente, incluso socialmente, sobreinvertidas. Permiten distinguir en los demás, los objetos de apego y de amor y afirmarse a sí mismo como un individuo que tiene su propia piel. A su vez el Yo-piel asegura una función de *individuación* del Sí-mismo, que le aporta el sentimiento de un ser único. La angustia que describe Freud (1919) de la ‘inquietante extrañeza’ está unida a una amenaza hacia la individualidad

Este “destino” que por lo general es atribuido a la responsabilidad del sujeto, o a la mala fortuna familiar, nunca es visto como un proceso social más complejo. El cuerpo está inmerso en la cultura y por ende, está imbuido de diversas significaciones para los demás, pero también es atrapado por el discurso que le otorga un nombre, un lugar y determinadas prescripciones que dan cuenta de lo que puede o no hacerse. El cuerpo en tanto significante para el sujeto y los que le rodean es, además, un lugar al que se tiene que ordenar y controlar, y por ello es blanco del poder. Los tatuajes dejan rastros de ese discurso, que nace del cautiverio y que plasma la angustia del encierro, la ausencia de los vínculos familiares, del tiempo y de la culpa, y que dan cuenta del paso por la sociedad y sus instituciones.

En efecto, el pasaje por la cárcel afecta profundamente el sentido del tiempo del interno. Este problema ha sido suficientemente trabajado por autores como Erving Goffman o Nils Christie, que describen tanto el sentimiento de esterilidad y de agobio que provoca el encierro, como el transcurrir del tiempo percibido por el cambio de actitudes en los familiares o el crecimiento de los miembros más pequeños de la familia.⁹

El tiempo en el encierro suscita un efecto desmoralizador que se explica por la distancia obligada que separa al preso de sus seres queridos. En algunos de ellos la situación se agrava al ser totalmente abandonados, en el lugar de la ausencia, permanece para siempre la marca del tatuaje,

Nunca vienen a verme, mi familia vive muy lejos, por eso puse el nombre de mi madre y otros familiares, para que

del Sí-mismo por debilitamiento del sentimiento de sus fronteras”. Didier, Anzieu. 1987. *El yo-piel*, p. 114.

⁹ Nils, Christie. 1984. *Los límites del dolor*, pp. 21-22.

parezcan que están muertos, ¡mejor así! darlos por muertos. La muerte está para que crean en ella, y los que no creen pues que no crean.

Este cambio en el sentido del tiempo se encuentra plasmado en los tatuajes de muchas formas, remite a diversas dimensiones analíticas. No sólo es tiempo cronológico como comúnmente se piensa, como observamos en la cita anterior, es tiempo referido a la pérdida, es decir, a una situación similar a la del duelo. El sujeto en el cautiverio se enfrenta a una situación mutilante, la vida se afirma en su finitud, los límites que las rejas y paredes imponen reavivan la inquietante realidad de la muerte. Un hombre, como un grupo, hacer frente con el transcurrir del tiempo a las diversas señales de la muerte. Éstas pueden ser muy variadas: la enfermedad, una amputación, la pérdida de un ser querido, etcétera. Como dice Alcira Mariam:

La “marca de ser mortal” siempre se ejecuta sobre la propia carne. Un lugar, una función del cuerpo son señalados con la muerte. Es más, mueren. Numerosos ejemplos salen al paso. Marcan una localización de pérdida, una suerte de antesala de la pérdida general que acaecerá con la muerte total. Estas marcas pueden asimismo denominarse “muertes parciales”. A veces son temporarias, otras definitivas.¹⁰

Todas ellas van dejando rastros indelebles en la subjetividad del hombre. La cárcel, que enfrenta al hombre en los senderos inevitables de la castración, hace visibles estas huellas a través de los tatuajes. Hay en el tiempo y en el recuerdo dos asociaciones naturales en el ser humano.

¹⁰ Alcira, Mariam. 1996. *Clínica con la muerte*, p. 37.

En prisión, mencionábamos que muchas de las personas cercanas, incluyendo a los familiares, terminan por abandonar o distanciarse del prisionero. En ese sentido, recuerdo y duelo van de la mano.

De esta forma, es usual que cuando los familiares se retiran del penal –los días de visita–, el estado anímico del prisionero se transforme en lo que comúnmente conocemos como “depresión”. Los internos saben bien de este problema al que denominan con el apelativo de “carcelazo”.¹¹ Por su parte, los dibujos de rostros que refieren a personas conocidas o familiares, algunos de ellos verdaderos retratos, y otros de figuras estereotipadas provenientes de los barrios o las bandas juveniles –como el caso de las denominadas “cholas”–, son muestra de este sentimiento de abandono. Los presos que portan este tipo de imágenes dicen que les ayudan a recordar el rostro de la persona referida. Otros se inscriben el nombre, iniciales o determinados signos que aluden a las personas (por ejemplo, uno de los prisioneros cuenta las estrellas tatuadas en su vientre, las cuales son representaciones de cada una de sus hijas). Muchas veces, las imágenes religiosas, como la Virgen de Guadalupe, San Judas Tadeo o los denominados “Divino Rostro”, aparecen al lado de los nombres con la finalidad de que éstas los protejan.

El registro del tiempo es también un fenómeno cultural. Sabemos que el tiempo profano es cuantificado por unidades de medida que le otorgan una comprensión lineal, aunque difícilmente pueda explicarse sólo a través de ésta. En realidad

¹¹ “Carcelazo. Meter en prisión, depresión moral por estar encarcelado. Esto origina, entre otras causas, la soledad, misma que provoca desesperación que puede generar el deseo de suicidarse”. Colín Sánchez, Guillermo. 1991. *Así habla la delincuencia y otros más...* p. 35; “Carcelazo: depresión, deprimirse”. *Glosario de lacrolandia (el pequeño lacroix sin ilustrar)*, Compilado por Galo Torres Toledano, “El conde”, Reclusorio Norte, Mimeo, Mayo de 1990.

todo tiempo está imbuido con sentidos profundos que se repiten cíclicamente, muchos de ellos provenientes de un origen remoto y otros de procesos históricos recientes, lo que permite decir que el tiempo siempre será simultáneamente un tiempo religioso, cósmico, festivo. Uno de los prisioneros exhibe con orgullo una figura de la muerte, es una "catrina" del grabadista y litógrafo mexicano José Guadalupe Posada. Para él, representa a las "posadas" navideñas, fiestas religiosas que se realizan en diciembre con motivo de la navidad. La palabra "posadas" es asociada a las fiestas de fin de año y no al apellido del litógrafo, por lo que el sentido atribuido a la imagen es radicalmente distinto del que pudiera aparecer para el observador.

El mismo prisionero muestra a un lado del abdomen, una mariposa con cuerpo de mujer, lleva un bikini como vestimenta, con el brazo derecho en alto sostiene una rosa: representa la entrada de la primavera. También los prisioneros son proclives a tatuarse la imagen de su signo zodiacal. En ambos casos la marca de identidad refiere a un tiempo cíclico.

Es innegable que las imágenes de animales, plantas y objetos con frecuencia tienen un sentido ornamental ya que son el marco, por ejemplo, para los nombres de los parientes y personas queridas. No obstante, la proliferación de animales alados (insectos, aves, caballos etcétera.), alude a la fantasía por escapar de la prisión, hace pensar en el vuelo en tanto sensación de liviandad, como contraste a la pesadez y el anclaje que la prisión hace del cuerpo. La vida cautiva, angustia de muerte, deja su cicatriz en la piel.

Erving Goffman ha señalado cómo el encierro estimula la actividad fantasiosa de los internos. Estas fantasías pueden tener un cauce verdaderamente creativo pero también sugieren una dimensión alienante del sujeto. Desde una perspectiva sociológica, se reconoce cómo las instituciones totales, al funcionar bajo un dispositivo punitivo basado en un sistema de privilegios y castigos, terminan por

colocar al sujeto en un estado de indefensión y dependencia que provoca rasgos y procesos “regresivos”, mismos que son explicados en tanto formas de “adaptación” y resistencia ante la angustia prolongada y los procesos permanentes de “mortificación al Yo”.

Cuando el hombre no domina el espacio y los objetos que le circundan, se dice que recurre entonces a su cuerpo. Los tatuajes revelan la pérdida del control del entorno por parte del interno, provocando una serie de rasgos de “infantilización” en el sujeto (propio de los procesos de “desaculturación”): las caricaturas de animales y personajes son un ejemplo reiterado. Es común encontrar los prisioneros tatuados con figuras de Walt Disney o con personajes de las caricaturas en turno, como “demonios de Tasmania”, “pitufos”, etcétera. Es un fenómeno similar a lo que sucede con la producción artesanal. Algunos de estos tatuajes infantiles muestran la trayectoria penitenciaria del sujeto, la “carrera moral” de éste —para tomar una expresión de Goffman—, puesto que son elaborados en las correccionales o tutelares para menores. A estos tatuajes se les denomina “corregendos” y su elaboración “a mano” destaca por su simpleza. Se presentan en caritas infantiles con pipa y bombón, pequeñas arañas colgadas de un hilo, cruces destellando, etcétera.

La dinámica de la institución fundada principalmente en este sistema de privilegios y castigos coloca a los prisioneros en una situación de competencia y enfrentamiento permanente. Así está diseñado el dispositivo insitucional. Todo es motivo de disputa: ropa, zapatos, comida, droga, dinero, etcétera. El enfrentamiento continuo hace que la vida sea un bien frágil, provocando una serie de fantasías y angustias que podríamos denominar, siguiendo a Georges Devereux, de “devoración”.¹² En efecto, las figuras de

¹² Esta es una problemática que la antropología ha reseñado en el estudio de las ceremonias antropofágicas y en el fenómeno del maná.

animales como tigres, panteras, leones, águilas en posición de ataque o con las fauces abiertas son tomadas como modelo de poderío y sobrevivencia. Uno de los internos, quien trae una pantera en el brazo con las fauces abiertas comenta, que ésta “revela a muchas personas de aquí, su ferocidad para salir adelante, entre las que me encuentro yo”. Una respuesta similar ofrece otro prisionero cuando afirma que el dragón que lleva grabado en el antebrazo significa rebeldía. Uno más, explica el significado del Diablo que porta en la espalda:

Unos dicen que el Diablo es malo, pero para otros, el Diablo es el único ser que está aquí en la Tierra. Piensan que Dios está en el cielo, arriba, nada más nos está observando, mientras que el Diablo es todo lo que somos nosotros, todo lo que está aquí en la tierra. El Diablo que traigo tiene su nombre: es EL DEVORADOR DE ALMAS. Es el Diablo que está aquí en la tierra, esperando a cada ser que muera para llevarse su alma. Entre más almas se lleva, se hace más fuerte y hay más cosas malas acá en la tierra, cosas como robos, homicidios, violaciones, de todo lo malo, y eso es lo que está pasando.¹³

Este sentido de devoración, como deseo inconsciente, repetimos, ha sido señalado por autores como Geza Róheim o Georges Devereux, fundadores del etnopsicoanálisis (naturalmente, siguiendo a Freud en obras como “Tótem y tabú”), y se refiere fundamentalmente a esta fantasía inconsciente de incorporación del otro. Los tatuajes no hacen sino corroborar lo que el lenguaje habitual dentro de la prisión enuncia como sinónimo de matar: “comerse al otro”,

Tema de la identificación y la incorporación del “objeto” en psicoanálisis y que aquí sólo apuntamos como hipótesis para ser desarrollada.

¹³ María Elisa Lagunes y María Laura Sierra . 1997. *Transgresión creación y encierro, Encuentros*, p. 259.

y la manera como ello, por lo general, es llevado a cabo: bajo la perforación múltiple.¹⁴ No obstante, la repetición grupal de estas prácticas difícilmente logra explicarse fuera del dispositivo que plantea el encierro institucional.

Otros tatuajes son resultado de actos de sometimiento llevados a cabo entre los mismos internos. Generalmente son casos de abuso sexual, en donde el sujeto vejado es obligado y sometido, nuevamente por el violador, para ser tatuado. Las imágenes son ratones o conejos dibujados en las nalgas, simulando entrar o salir del ano. También realizado en las mismas circunstancias es el dibujo de una lágrima colocada abajo del ojo.¹⁵ Estos son de los pocos tatuajes que son realmente estigmatizadores entre los mismos prisioneros, objeto de humillación y burla permanente. Evidentemente, estos tatuajes descubren la dinámica de la institución.

Si la cárcel tiene la finalidad de controlar al individuo, de incomunicarlo y dejarlo en el olvido con el resto de la sociedad, el cautivo, paradójicamente, produce signos y hasta sistemas de comunicación casi imperceptibles. El espacio del encierro está repleto de significación. De igual forma, el cuerpo del preso tatuado se sitúa para ser visto. El tatuaje: inscrito para la mirada del otro, se exhibe y se oculta. Como imagen de presunción y poder seduce; se muestra con orgullo ante los amigos de infortunio o de infancia que casi es lo mismo. Es también prueba indeleble del pasaje por las instituciones de poder. Si, por el contrario, las miradas destellan desconfianza o rechazo entonces se ocultan. Cuando el sujeto es atrapado por el escrupuloso lenguaje del poder, atravesado por el enmarañado discurso positivista,

¹⁴ Queda pues como hipótesis este problema que ha sido tratado en los ritos antropofágicos, la idea del maná, de la sobrevivencia (Freud, Elías Canetti), y en los parricidios.

¹⁵ "Me dicen *El Lágrimas* porque las traigo puestas y me las puse nomás por un motivo, pero no me gusta decirlo."

entonces el significante se cubre de maldad, huella-secreto que se abre para pulular ruindad.

El cuerpo en el encierro: cuerpo soterrado al olvido de la mirada del otro, cuerpo excluido del deseo y que pretende afirmarse como lienzo puro para ingresar al universo del discurso, de la palabra, de los seres queridos. De ahí que al ser grabados en la piel se resistan al transcurrir del tiempo, pretendan disminuir la distancia de la pérdida del ser amado, que en su ausencia afirme un lugar en el recuerdo: un rostro, un epitafio, una flor, un beso, un nombre; imagen-palabra, palabra-ornamentada, que acompaña siempre como pequeño tributo, el amor profesado. Y, aunque los familiares y seres queridos muchas veces no festejen esas pinturas por considerarlas estigmas degradantes, generalmente profesan un pequeño júbilo al ser distinguidos con una inscripción en el cuerpo del otro.

El tatuaje, revelación del grupo y la institución

Comentábamos que el problema de la identidad también es revelado a través del tatuaje. Por lo general dejan ver los signos de reconocimiento social del grupo o banda en la que el sujeto se socializa. En cierta etapa juvenil, la banda gusta de los tenis y de la música, cuestión que se refleja en imágenes de tenis, logotipos de grupos como los Rolling Stone (la lengua de Mike Yagger) o de rostros evocando a Kiss, lo que no implica que no se tatúen otras imágenes entre las que destacan los cráneos, los diablos, (cuestión que no debe sorprendernos si consideramos que la violencia juega un valor fundamental de reconocimiento), las plantas de mariguana, etcétera; pero siempre como marca de identidad entre el grupo, o entre el grupo y el líder, es decir, como símbolo que se comparte vivencialmente. Por otra parte, la búsqueda de identidad, común a todos los seres humanos, se deja

percibir ahí donde la prisión privilegia el anonimato, la exclusión y el distanciamiento de las personas. Películas como *Santana, americano yo* destacan las organizaciones informales entre los prisioneros sobre la base de los orígenes étnicos, nacionales o raciales. En otras palabras, ahí donde existe la multiculturalidad, los grupos reafirman su pertenencia en la diferenciación racial. La marca del origen en frases como “orgullo mexicano”, o “D.F.” hablan de las condiciones sociales que atraviesan a las instituciones, de su historicidad.

Los tatuajes van ocupando el espacio del cuerpo conforme se es parte de un grupo en el barrio, se ingresa tempranamente a las instituciones de corrección o se cumple sentencia en alguna penitenciaría. Por ejemplo, al interior de los tutelares, se elaboran los tatuajes conocidos como “corregendos”, pequeños dibujos que se destacan por su simplicidad.

El valor atribuido es diverso y no depende exclusivamente de su complejidad o la belleza del dibujo, sino también de la procedencia, la cual otorga prestigio entre los prisioneros; son la prueba de sobrevivencia del infierno carcelario, tales son los casos de aquellos tatuajes elaborados a mano sobre los cuerpos atrapados en el antiguo Palacio Negro de Lecumberri o en las mismísimas Islas Marías. Así, conforme transcurre la vida, el sujeto marca su cuerpo y con ello, va dejando las pruebas de su paso por los grupos e instituciones.

El tatuaje descubre las ansiedades y las fantasías de los sujetos en el encierro, no sólo expresa que todo ser humano requiere de los demás para ser tal. Es también un llamado a la búsqueda de identidad, es un invento grupal. Existe en el interior de la cárcel un tipo de tatuajes muy especial. Éstos son denominados “viajes” y están compuestos por muchas imágenes. Al parecer son realizados cuando se ingiere algún tipo de droga y el prisionero empieza a tener recuerdos y alucinaciones:

En un brazo tengo un viaje. Un viaje se le dice a todas las cosas que están juntas. De la cabeza de la calavera va saliendo todo el alucine: una jeringa para inyectarse, la mitad de una cara, un bote de 5000, yo pensando en mi novia, una rosa cruzada con un corazón, un cholo, una Luna, las estrellas, unos pieses de un muerto con la etiqueta y el número, como le hacen al otro lado y un mago aventando lumbre.

El tatuaje no se entiende fuera de la sociedad. Si bien se lleva a cabo en el cuerpo singular del prisionero, difícilmente se realiza sin la participación grupal. En el grupo, el tatuaje es creado y recreado, es también invención,

Un día voltié p'arriba y estaba la Luna y yo vi que me estaba sonriendo a base de unos cuernos y todo eso, y entonces salí y al otro día le dije a un muchacho que la hiciera así y así. Yo la idié como la había visto, pero claro que él la acomodó mejor.

El tatuaje como creación grupal, retoma sus imágenes de un universo más amplio, mezcla de tradiciones y valores añejos con imágenes publicitarias actuales. La marca institucional está presente. El tatuaje carcelario tiene ciertos rasgos que lo hacen destacar por encima de los demás. Más arriba se mencionó cómo los tatuajes son señales del enfrentamiento y abuso que provoca el encierro institucional. Son también marcas de indefensión ante el entorno que rodea al sujeto, símbolos protectores que en ocasiones, juegan el papel de escudos que resguardan el cuerpo (una especie de ángel de la guarda permanente). Dado que la espalda y el pecho son el espacio más grande para dibujar, éstos suelen ser reservados para alguna imagen religiosa como símbolo de protección.

Otros prisioneros destacan con igual sentido religioso, la presencia de diablos y muerte, reverencia que tiene la misma intensidad. Existe una marcada ambivalencia en la cuestión del bien y el mal. El prisionero, por lo general, explica los sucesos del interior de la cárcel como una extensión de la ideología religiosa, con la salvedad de que las prácticas habituales que proliferan en estos lugares se distinguen por la exacerbación de las conductas extremas, es decir, por un lado la docilidad y obediencia, que deben interpretarse como síntomas de readaptación y, la rebeldía y peligrosidad que se explican bajo una lectura luciferina. No obstante, la ambivalencia y su amplificación es resultado de la arbitrariedad del sistema de privilegios y castigos; dicho con otras palabras: cualquiera puede ser injustamente sancionado, golpeado o castigado. Lo importante es destacar cómo este sistema de valores antagónico aparece como un velo que impide ver las funciones políticas de la institución, generando en el prisionero confusión,

Traigo tatuada la Santísima Muerte, me la puse porque en un momento confiaba en ella y la adoraba, o sea, tenía creencia en ella. Ahora igual, pero un poquito menos. Me han pasado muchas desgracias. Tal vez porque sigo venerándola, esa es mi confusión, tal vez debería de ir con Dios.

Es común que ambas representaciones —del bien y del mal— aparezcan compartiendo el mismo espacio. Este sentido religioso evidentemente tiene su origen en el sistema de creencias de la sociedad mexicana con su ancestral catolicismo y guadalupanismo, pero adquiere un matiz muy peculiar en el interior del encierro. No sólo porque el peso del aislamiento hace de los prisioneros fervorosos creyentes, sino también porque la institución penitenciaria con sus fuertes resonancias religiosas, en tanto lugar para purgar las culpas, le otorga

una dinámica propia. Los supuestos sobre los que se erige toda la ideología de la readaptación social, descansan en la descarga de una serie de prescripciones morales en donde se culpabiliza al prisionero, quien asume su responsabilidad desde una posición estrictamente ética e individual:

La muerte es algo natural que nos tiene que llegar a todos y siempre la tengo presente. Sé que en cualquier momento la muerte va a ser uso de uno. El Diablo también siempre lo tengo presente, porque por culpa de él estoy yo aquí, fue él el que me hizo cometer maldades, por eso lo tengo aquí.

La prisión juega el papel de purgatorio en donde la condición humana se ubica en los niveles más infernales. Ahí se puede arrepentir el preso y buscar ayuda en santos y dioses buenos, pero también puede adoptar la condición luciferina y aliarse con las fuerzas de la destrucción. Todo cohabita sin el menor empacho en esos cuerpos, el bien y el mal dialogan, pero siempre bajo el manto de la culpa. La institución, al criminalizar al sujeto, lo culpabiliza y lo presenta ante la sociedad como un sujeto marcado para siempre. Las explicaciones en torno a la transgresión, a las conductas autodestructivas, a los ataques al otro, al asesinato impune, a la indiferencia o el abandono, a la corrupción y el abuso, son enmarcadas dentro de esta ideología de la culpabilidad, que reafirma en el imaginario institucional la identidad del delincuente. El mundo está dividido por la ética de lo bueno y lo malo y cada uno de los cautivos tomará su lugar dentro de esa división. El problema de las políticas de control social, de la criminalización social y del control político de la sociedad queda así relegada, sofocada, en esta visión maniquea y moralista del mundo en donde el preso debe purgar su pena, sentirse culpable y, por tanto, vivir el sufrimiento y el dolor como

un castigo que tiene que ser merecido.¹⁶ Prisioneros y sociedad no alcanzan otra lectura que la de la culpabilidad. El prisionero sólo ve el mundo regido por las fuerzas del bien y del mal; si uno de ellos es víctima de un ataque o humillación será porque, al final de cuentas, así lo dispuso el más allá: “El Diablo lo pinté antier, nomás de repente me dio, lo pinté nomás, me sentía mal”.

Desde un cierto ángulo se puede afirmar que en el tatuaje hay una búsqueda infructuosa por encontrar una identidad propia. El preso expresa en su cuerpo la fragmentación que la sociedad moderna provoca y dentro de la cual forma parte dentro de la escala más relegada social, cultural y económicamente hablando. El tatuaje es un grito en busca de asidero resultado de la exclusión social, de la falta de inserción de toda matriz cultural y de ahí su expresión polifacéticamente desordenada, verdadero síntoma de la posmodernidad latinoamericana, que es sinónimo de desarraigo, desigualdad, fragmentación social y población destinada como deshecho. Algunas veces, es el barrio el que otorga ciertos organizadores que logran establecer algunos vínculos como son las bandas, otras son las instituciones formalizadas que a través de sus estereotipados discursos del saber atrapan al sujeto en una ideología del bien y el mal que esconde sus mecanismos de control y sujeción. Al final, el sujeto intentará encontrar algún alivio dentro del caos y desorden demoníaco.

La imagen tatuada, como el sueño, se convierte así en lo extranjero y por ende, en algo condenable aunque se admita su fascinación, y así, como el interminable discurso del esquizofrénico, con sus invocaciones y puestas en escena,

¹⁶ “El castigo como lo impone el código penal es la imposición consciente del dolor. Se supone que quienes reciben un castigo han de sufrir, si en general lo disfrutaran, sería necesario cambiar el método. Las instituciones penales se esfuerzan para que quienes reciben las sentencias reciban algo que los haga infelices, algo que los lastime”. Christie Nils. *Op. cit.*, p. 20.

el ritual del tatuaje intenta acceder al lugar sagrado de la cultura, del lenguaje que otorga un sitio en el mundo. No obstante, el tatuaje en tanto forma de expresión estigmatizada y desarticulada recorre el mismo camino una y otra vez, algunas veces, infructuosamente, otras más, dejando simplemente la marca de la resistencia puesto que su sola existencia es desafío, desafío al paso del tiempo, a la pérdida de identidad en tanto reconstrucción de la historia personal y marca de la diferencia, desafío a la exclusión de la vida social y el deseo de ser querido, desafío también al poder que atrapa a los cuerpos con sus manifestaciones de verdad y de violencia. El tatuaje es una forma de aprehensión de la realidad, de su elaboración, una especie de apuesta por drenar un atascamiento psíquico lleno de angustias y malestares en que los coloca el encierro. Pero también el tatuaje es resistencia, recuperación del cuerpo de los circuitos del poder, fuga invariable de un discurso que pretende colocarlo en una situación alienante, respuesta política en tanto insumisa, escudo ante la vulnerabilidad, marca de la sobrevivencia, creación y sello de historicidad, de presencia y por ende de vínculo con el deseo del otro, de condición humana. En ese sentido, no es casual que los prisioneros "multitatuados" coincidan a su vez con ser los más indóciles, rebeldes eternos transformados en visitantes a perpetuidad de los apandos o verdaderos sicarios al servicio del sistema de encierro. Situaciones de servidumbre al servicio de la pulsión más mortífera. Los denominados "lacras" o "carne de presidio" sobrellevan su situación agobiante, castrando de forma total el cuerpo del otro, también intentando elaborar, bajo asociaciones, imágenes y palabras de dicha situación inexplicable.

Bibliografía

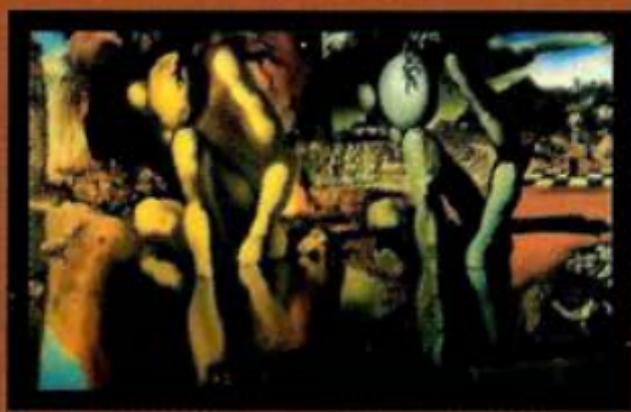
- Anzieu Didier. 1987. *El yo-piel*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Augé, Marc. 1982. *Los "no lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa.
- Bastide, Roger. 1976. *El sueño, el trance y la locura*, Buenos Aires, Amorrortu editores.
- Bataille, Georges. 1997. *El erotismo*, México, Tusquets.
- Becker S., Howard. 1971. *Los extraños. Sociología de la desviación*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo.
- Bettelheim, Bruno. 1974. *Heridas simbólicas: los ritos de pubertad y el macho envidioso*, Barcelona, Barral editores.
- Canetti, Elías. 1981. *La conciencia de las palabras*, FCE (Colección Popular Núm. 218), México.
- Colín Sánchez, Guillermo. 1991. *Así habla la delincuencia y otros más...* México, Porrúa.
- Durkheim, Emile. 1991. *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón.
- Freud, Sigmund. 1993. "Fragmentos de análisis de un caso de histeria" en, *Obras completas*, Buenos Aires, volumen 7 (1901-1905), Amorrortu editores.
- 1994. "Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos", en *Obras completas*, Buenos Aires, (Volumen XIII), Amorrortu editores.
- García Ramírez, Sergio. 1994. *Manual de prisiones (La pena y la prisión)*, México, Porrúa.
- Goffman, Erving. 1989. *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu editores.
- 1992. *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires, Amorrortu editores, 1992.
- Ípola, Emilio de. 1987. "La bamba" en, *Ideología y discurso populista*, México, Folios Ediciones.
- Lacan, Jaques. 1985. "El significante en cuanto tal, no significa nada", en *Las psicosis. El seminario de Jaques Lacan*, (libro 3), Argentina, Paidós.
- Lagunes, María Elisa y María Laura Sierra. 1997. *Transgresión, creación y encierro. Encuentros*, México, Universidad Iberoamericana,

- Lévi-Strauss, Claude. 1992. *Tristes trópicos*. Barcelona, Paidós.
- Malinowski, Bronislaw. 1995. *Los argonautas del pacífico occidental Comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea Melanésica*, Barcelona, Península.
- Mariam, Alcira. 1996. *Clínica con la muerte*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Marín, Enrique. 1981. *El arte del tatuaje y sus diversas manifestaciones*, México, Costa-Amic editores.
- Mendel, Gérard. 1974. "Acerca de la regresión de lo político al plano psíquico. Sobre un concepto sociosicoanalítico". en *Sociopsicoanálisis 1*, Buenos Aires, Amorrortu editores.
- Morales, Helí. 1997. "Tatuajes y rayas", en Lagunas, María Elisa y Sierra, María Laura. *Transgresión, creación y encierro. Encuentros*, México, Universidad Iberoamericana.
- Riviére-Pichón, Enrique. 1985. *Teoría del vínculo*. Argentina, Ediciones Nueva Visión.
- Nil, Christe. 1984. *Los límites del dolor*. México, FCE (Colección Breviarios núm., 381).
- Róheim, Géza. 1968. *Psicoanálisis y antropología. Cultura, personalidad e inconsciente*, Sudamericana, Buenos Aires.
- 1982. *Magia y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós.
- Sánchez Colín, Guillermo. 1991. *Así habla la delincuencia y otros más...* México, Porrúa.
- Torres Toledano, Galo. *Glosario de lacrolandia (el pequeño lacroix sin ilustrar)*, Compilado por "El conde", Reclusorio Norte, Mimeo, Mayo de 1990.
- Turner, Víctor. 1980. *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	7
MITOLOGÍA, SINCRETISMO Y CUERPO DEL DOLOR	11
ISABEL JÁIDAR, JOSÉ PERRÉS	
EL CUERPO EN LA ENCRUCIJADA DE UNA ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA	25
MARGARITA BAZ	
CUERPO: PRESENCIAS Y AUSENCIAS	43
SILVIA CARRIZOSA, MINERVA GÓMEZ	
LAS CICATRICES DEL CUERPO	61
LIDIA FERNÁNDEZ RIVAS Y MARÍA EUGENIA RUIZ VELASCO	
CUERPO E IDENTIDAD. REFLEXIONES SOBRE EL SIMBOLISMO HUAVE	79
PAOLA PALOMA GARCÍA SOUZA	
LA CIRUGÍA COSMÉTICA. ALGUNAS CONSIDERACIONES PSICOLÓGICAS	95
PEDRO JÁIDAR MATALOBOS	
EL CUERPO DE LA ANOREXIA	107
RICARDO NAVARRO BALLESTEROS	
CUERPO RAYADO, CUERPO SIGNIFICANTE: EL TATUAJE EN PRISIÓN	115
VÍCTOR ALEJANDRO PAYÁ PORRES	

Cuerpo: Significaciones e Imaginarios se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 1999, en los talleres de Olé Mexico. La edición consta de 500 ejemplares más sobrantes para reposición.



Metamorfosis de Narciso
Salvador Dalí, 1936-37

El interés por el cuerpo como objeto de estudio se remonta a los orígenes del pensamiento filosófico. Freud reconoce en el hombre una dualidad de pulsiones en oposición constante; ya en sus primeras investigaciones psicoanalíticas acepta la importancia de la energía libidinal del cuerpo, ubicándolo también como fuente primera del dolor. Cuerpo-espacio en el que jugamos nuestras máximas potencialidades y debilidades, lugar de mediación social en el que se manifiestan la vida y la muerte. Un discurso sobre el cuerpo no puede asumirse en forma neutra ni con ideas estrechas. Es necesario aceptar la apertura. Los trabajos que reúne el Área de Investigación Subjetividad y Procesos Sociales son producto de investigaciones que evidencian el interés por la compleja problemática que pensar el cuerpo representa.