

CUERPO Y RESISTENCIA: ENTRE LA CARNE Y LA RAZÓN*Human Body and Resistance: Between the Flesh and the Reason*

Hugo Cesar Moreno Hernández

Resumen**Hugo Cesar Moreno Hernández**

Doctor en Ciencias Sociales y Políticas por la Universidad Iberoamericana. Actualmente es Profesor investigador del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vález Pliego", de la BUAP. Sus áreas de investigación son las pandillas transnacionales y la teoría social. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

Email: hcmor@hotmail.com

La idea central del presente artículo es pensar al cuerpo como una especie de nodo de resistencia a través de la observación sociológica de sus disposiciones, (según el habitus bourdieuano), y en tensión con los placeres que pueden o no producir prácticas sociales, tendientes a reventar los dispositivos de orden local (disciplinas) y global (biopolítica). Todo esto, pensando en la deformación-construcción inútil del cuerpo (en el sentido en que Bataille piensa lo improductivo en una sociedad productivista), para desembocar en una nota discordante con la teoría luhmanniana, suponiendo que sólo en la modernidad (líquida, límite, final o post) es posible pensar al cuerpo únicamente como un medio de comunicación simbólicamente generalizado.

Palabras clave: Cuerpo, resistencia, biopolítica, lugar y espacio social, territorio.

Abstract:

The central idea of this article is to think about the body as a kind of node resistance through the sociological observation of its arrangements (according to habits from Bourdieu) and, to think about it in tension with the pleasures that may or may not produce social practices tending to bursting devices of local (disciplines) and global order (biopolitics). The main goal is to think about useless deformation-building of the body (in the sense that Bataille thinks so unproductive in a productive society), to end in a divergent note with Luhmann theory, assuming that only in modernity (liquid, limit, ultimate or post) is conceivable the body as a medium of symbolically generalized communication.

Keywords: Body, resistance, biopolitics, place and social space, territory.

1. La disposición social de los cuerpos

Lo social como espacio está trazado por cruces de fuerzas, su encuentro produce cortes, en el sentido más literal de la palabra, es decir, tajos por donde el espacio se forma socialmente como herida. Esto es claro en Durkheim, donde la distinción sagrado/profano, en la gráfica de la diagonal, escribe la apertura que clausura dos mundos autónomos y crea el lazo social, el espacio social (ver *Las formas elementales de la vida religiosa*). En esa distinción-herida surge la posibilidad de la sociedad y la producción de espacios sociales resulta de las dinámicas y complejidades de la relación entre los dos mundos. Las relaciones simbólicas son relaciones de fuerza y suponen una diferenciación social en términos de cuántos recursos simbólicos se tengan y se logren transar entre los dos mundos (sagrado/profano). Estos recursos padecen una objetivación en lo que Pierre Bourdieu llama capital global: la suma de diversos capitales, en específico, capital económico y capital cultural. Así, para apreciar en el trazado social dónde y cómo se forma un espacio social, es preciso observar cómo se cruzan estos capitales: el espacio social, nos dice Bourdieu, “es construido de tal modo que los agentes o los grupos son distribuidos en él en función de su posición en las distribuciones estadísticas según los dos principios de diferenciación que [...] son sin ninguna duda los más eficientes: el capital económico y el capital cultural” (2005: 30). Eficientes en la medida que pueden ser objetivados u operacionalizados con cierta facilidad para atraer a la mirada las relaciones de fuerzas simbólicas que se clausuran y clausuran o, en lenguaje bourdieuano, son enclasantes y enclasadas. Es decir, en la medida que se ejercen refuerzan la distinción del espacio, se afirman delimitándose y, de esta manera, materializan el espacio social en geografías. Producen cuerpos sociales, con rasgos bien específicos que desembocan en los cuerpos individuales: forman, deforman y conforman.

Como explica Deleuze, “Solemos definir [un cuerpo] diciendo que es un campo de fuerzas, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas” (2002: 60). De esta manera, es posible que de ese medio nutritivo (energía, símbolos, capital) produzca cuerpos escindidos de un primer cuerpo indiscernible (el origen es una separación violenta, un tajo, como ya dije) que entran en liza y permiten relaciones de dominación, porque “cualquier fuerza se halla en relación con otras, para obedecer o para mandar. Lo

que define a un cuerpo es esta relación entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas. Cualquier relación de fuerzas constituye un cuerpo: químico, biológico, social, político” (ibíd.). De la primera fuente indiferenciada, los cuerpos individualizados producen otros cuerpos, incorporándose en espacios sociales que producen cuerpos distintos, dependiendo del punto ocupado en el cuadrante constituido por los cruces de capitales. El capital global, entonces, se observa en la manera de llevar el cuerpo. Así, los cuerpos individuales, dominados o dominantes, son palpables en sus formas. Por ejemplo, la lozanía de la juventud no es asunto de edad biológica sino de posición en el espacio social. El cuerpo de una mujer de quince años de edad varía según esta posición y refleja las relaciones de fuerza objetivadas en los capitales (económico y cultural), en palabras de Bourdieu: “El gusto por necesidad sólo puede engendrar un estilo de vida en sí, que sólo es definido como tal negativamente, por defecto, por *la relación de privación* que mantiene con los demás estilos de vida. Para los unos los emblemas electivos, para los otros los estigmas que llevan hasta en su propio cuerpo” (Bourdieu, 2002:178). El cuerpo está atravesado por el espacio que se hace cuerpo social y se delimita en un cuerpo social que es jerarquizado y mantiene las posiciones con violencias incorporadas, con el uso de recursos simbólicos enclasantes. Las clases, en el sentido de la relación del capital económico y cultural, son cuerpos con fuerzas enfrentadas “principio de enclasamiento incorporado que encabeza todas las formas de incorporación, elige y modifica todo lo que el cuerpo ingiere, digiere, asimila, fisiológica y psicológicamente” (ibíd.: 188). Las energías (los capitales) moldean y son modeladas por el consumo enclasado y enclasante, dando forma a los cuerpos y, en gran medida, a sus biorritmos, a sus edades sociales, a sus enfermedades sociales, a sus deseos y placeres sociales. Tanto el gusto por necesidad como el gusto por distinción, significan nodos que dejan observar, incluso palpar, los espacios sociales. En cada uno, el cuerpo produce y se produce signado por la posición. En resumen, el cuerpo individual es trazado por las relaciones de fuerza que hacen espacio y cuerpo: lugar.

Sin embargo, esto no significa que el sujeto quede absolutamente determinado. Los territorios que habita, en especial el cuerpo, se construyen, destruyen y deconstruyen según se practique la cuadrícula social. Pensando con Michel de Certeau, el sujeto tiene capacidades tácticas, con las cuales realiza breves insurrecciones que no

acumulan poder, pero sí permiten prácticas, digamos, divergentes. El cuerpo es espacio, pero también lugar, en la medida que, según la portación de emblemas, estigmas y transformaciones, alcanza estabilidad al convertirse en el territorio del yo. Como explica de Certeau: “Un lugar es pues una configuración instantánea de posiciones. Implica una indicación de estabilidad” (2000: 129). Podemos asumir que el lugar es táctico, instantáneo, pero en el cuerpo logra estabilidad de largo aliento que permite, pensando en ciertas culturas juveniles, una proyección temporal capaz de mantenerse más allá del tiempo-edad (el punk de más de cuarenta bailando slam, golpeando su cuerpo contra cuerpos más jóvenes, siendo la cultura y los símbolos del punk aquello de los instala momentáneamente en el cuerpo y el lugar). Como estabilidad temporal, el lugar hace cuerpo cuando logra nulificar, con las marcas del propio cuerpo, dirección, velocidad y tiempo. Pues, como entiende de Certeau:

Hay espacio en cuanto que se toman en consideración los vectores de dirección, las cantidades de velocidad y la variable del tiempo. El espacio es un cruzamiento de movilidades. Está de alguna manera animado por el conjunto de movimientos que ahí se despliegan. Espacio es el efecto producido por las operaciones que lo orientan, lo circunstancian, lo temporalizan y lo llevan a funcionar como una unidad polivalente de programas conflictuales o de proximidades contractuales. El espacio es al lugar lo que se vuelve la palabra al ser articulada, es decir cuando queda atrapado en la ambigüedad de una realización, transformado en un término pertinente de múltiples convenciones, planteado como el acto de un presente (o de un tiempo), y modificado por las transformaciones debidas a contigüidades sucesivas. A diferencia del lugar, carece pues de la univocidad y de la estabilidad de un sitio "propio" (ibíd.: 129).

Si el cuerpo es un territorio, un lugar propio (sobre todo para el sujeto moderno), el espacio es la cuadrícula de lo social, la definición de líneas de dirección, límites de velocidad y determinación del tiempo para transcurrir de tal a cual punto de la cuadrícula (“no puedes pasar para allá”, “debes terminar en determinado tiempo”, “eso que haces va demasiado rápido”); una gramática simbólica que impone maneras exclusivas según el cruce (iglesia, trabajo, escuela, calle, etcétera). De todas formas, el sujeto sabe hallar la incorrección en la práctica porque si bien las líneas del espacio social tienen caracteres de lectura más o menos establecidos, el sujeto, con su cuerpo, lo práctica, lo usa, irrumpe en él y, en la mayoría de las veces y aún con errores gramaticales brutales, “[...] el espacio es un lugar practicado. De esta forma, la calle

geométricamente definida por el urbanismo se transforma en espacio por intervención de los caminantes. Igualmente, la lectura es el espacio producido por la práctica del lugar que constituye un sistema de signos: un escrito” (ibíd.). El cuerpo, en su andar sobre el espacio, hace intervenir el lugar, el sitio propio, lo propio, sobre la cuadrícula social para “apropiársela”, deconstruirla y movilizarla alterando la dirección, la velocidad y el tiempo según prácticas exclusivas, “‘hay tantos espacios como experiencias espaciales distintas’. La perspectiva está determinada por una ‘fenomenología’ del existir en el mundo” (ibíd.: 130); cada cuerpo-practicante moviliza el espacio según la posibilidad de imaginar una estabilidad propia, la cual, a pesar de ser igualmente móvil, permite una posición estable para el sujeto desde el cuerpo, el propio y otros cuerpos “[...] por medio de operaciones que, atribuidas a una piedra, a un árbol o a un ser humano, especifican ‘espacios’ mediante las acciones de sujetos históricos (un movimiento siempre parece condicionar la producción de un espacio y asociarlo con una historia)” (ibíd.: 130). Siguiendo a de Certeau, el cuerpo como territorio es un lugar en cuanto es estable y, lo que es más importante, momentáneo. Pero al ser lugar constante, a pesar del cambio, se territorializa y marca para formular una narrativa exclusiva, según experiencias sociales e individuales, capaces de consolidar sensación de unidad –estabilidad de largo aliento–, el relato de una vida, la vida en su transcurso, la relación de las energías político-sociales (los capitales) y el desenvolvimiento del sujeto en diversos campos sociales (dicho esto en sentido bourdieuano), produciendo escenarios y permitiendo la práctica del espacio con mayor comodidad (o menor incomodidad), porque, “los relatos efectúan pues un trabajo que, incesantemente, transforma los lugares en espacios o los espacios en lugares” (ibíd.). Son las prácticas, diseminadas sobre la cuadrícula social de manera desordenada, las que permiten que un lugar propio devenga espacio y un espacio, quizá demasiado normado, devenga lugar y se sienta como propio. El cuerpo también padece este efecto, el cuerpo enfermo, el cuerpo retenido, el cuerpo torturado, escapan a su propio relato y son sometidos a cruces en que el sujeto es incapaz de practicar.

Los cuerpos no son determinados y sólo determinantes en la medida que están definidos, en la medida en que los trazos los guían y someten. Primero, es menester indicar que en la oposición natura-cultura, en lo que respecta al cuerpo humano, es

cultura lo que produce una naturaleza biológica, un *bios* (en el sentido de Forma de Vida humana, distinto a un *zoe*, ver Agamben, 2001), para establecer el cuerpo humano como un espacio social en sí mismo, atravesado, trazado, cortado, con el fin de producir un sujeto funcional socialmente (un cuerpo dócil, diría Foucault, 2001a). Como espacio en el espacio, el cuerpo ejerce fuerza y padece ejercicios de fuerza. Segundo, en términos de las relaciones de poder, estos cuerpos-espacio, colocados en la cuadrícula, son también practicantes de los cuadrantes (de ahí la importancia que Bourdieu da al gusto por necesidad, es decir, hacer de lo que se necesita un gusto) y como tales, los gustos producen resistencias.

2. Los cuerpos practicados

Bajo el esquema bourdieuano, en *Entre las cuerdas*, Loïc Wacquant se interna en un punto clave del espacio social, una especie de espacio bisagra entre el gueto negro de Chicago y el resto del cuerpo social (la ciudad blanca clasemediera icónica del sueño biopolítico estadounidense): el gimnasio de boxeo, donde el cuerpo es todo. Wacquant no sólo hace sociología del cuerpo, sino que utiliza el suyo como herramienta de investigación social: hizo sociología con el cuerpo, convirtiéndose en un agente del saber integrado, sintiendo y comprendiendo que “el hecho de que el agente social es, ante todo, un ser de carne, nervio y sentidos (en el doble sentido de sensual y significado), un ser que sufre y que participa del universo que lo crea y que, por su parte, contribuye a construir con todas las fibras de su cuerpo y su corazón” (2006: 15). El propio cuerpo del observador autorizado (con el saber y el método), permite “tematizar la necesidad de una sociología no sólo del cuerpo en sentido de objeto sino a partir del cuerpo como herramienta de investigación y vector de conocimiento” (ibíd.: 16). En cierto sentido, esto me remite a Gramsci cuando dice que “el elemento popular siente, pero no siempre comprende o sabe; el elemento intelectual sabe, pero no siempre comprende y especialmente no siempre siente” (2001: 120) (Una especie de modificación de la tesis once marxiana). Pues es en el cuerpo donde se siente y desde donde se logra crear marcadores del espacio social, espacializando, haciendo intervenir el cuerpo, forzando las disposiciones de habitus para internarse en otro espacio. Entre dos espacios, Wacquant habita las interacciones sociales que definen el margen social

estadounidense escenificado por el gueto étnico-racial de la ciudad de Chicago. Los sufrimientos del encarcelamiento social y las esclusas con mecanismos oxidados, pero al fin aperturas y, por tanto, emplazamiento de resistencias, en constante fricción, delinear con intensidad la multidimensionalidad del espacio social. El gueto, burbuja de aislamiento social donde se ejecutan relaciones de explotación y marginación que se refuerzan a sí mismas, elevando los muros en un hipergueto, como el mismo Wacquant caracterizó el espacio de aislamiento desarrollado en los Estados Unidos durante el reaganismo y recrudescido en la últimas décadas (2007).

En ese espacio simbólicamente tapiado (con los bloques establecidos por el cruce de los capitales económico y cultural), el espacio producido por el *gym*, se reconoce como *santuario*, se reproduce gracias a las repelencias de la calle sin negar la pertenencia al barrio, al gueto que los produce y ofrece, casi como oasis, un espacio de sociabilidad donde el cuerpo se celebra como mecanismo de evasión para los peligros de la vida pandillera y la violencia delincuencia del robo y el narcotráfico: “El *gym* se define verdaderamente en *su doble relación de simbiosis y de oposición* al barrio y a la cruda realidad del gueto. Al igual que meterse en una banda o entregarse a la delincuencia callejera (dos carreras parecidas a las que el boxeo se ofrece como alternativa), inscribirse en un gimnasio sólo cobra sentido si se tiene en cuenta la estructura de las oportunidades que se dan en el sistema local” (Wacquant, 2006: 32). En cualquier circunstancia, supone ir con el cuerpo y la sangre por delante, socialidad que encontrarían en la calle, colocándolos en el extremo de la gestión biopolítica criminalizante, pues el hipergueto actúa a manera de cerco sanitario, los elementos hostiles y peligrosos para el resto de la sociedad intensifican su posición en la reproducción de actitudes, digamos, “desviadas”. El *gym* es espacio de resistencia a la exclusión, pues, como refiere Roberto Esposito:

Sin pretender forzar la obra foucaultiana en dirección de una biopolítica afirmativa, pero sin ignorar tampoco su extraordinario impacto conceptual, esa ambivalencia debe ser reconducida a la inseparabilidad, siempre afirmada por Foucault, entre ejercicio del poder y resistencia, no sólo en el sentido de que una responde al otro, sino también, especialmente, en el sentido derivado: el poder mismo genera la resistencia de aquello sobre lo cual se descarga (2009: 200-201).

Si bien la acción pandillera es una forma de resistencia, en su rutinas promueve el ejercicio del poder descarnado a través de la acción policial y criminalizante, recrudesciendo la violencia en espirales que refuerzan un ejercicio de poder crudo, físico, pues, como decía Michel Foucault “Usar la fuerza física es el trabajo de los policías [...] cualquiera que se oponga a los policías no debe dejarles que oculten hipócritamente esta fuerza bajo el disfraz de órdenes que deben ser obedecidas de inmediato” (citado por Halperin, 2004: 44). En lo que se refiere al box y sus espacios, la resistencia se logra localizando el cuerpo a través del ejercicio extenuante y el sacrificio, para lograr forjar una máquina corporal donde mente y carne se confunden en una unidad producida por una disciplina espartana, donde se consigue el honor en la batalla, pero se delinea en el constante entrenamiento: repetición de la ejecución. Incluso, el aislamiento, la clausura que distingue al *gym* del barrio (en sentido luhmanniano) tiene que ver con lo silenciado, con los temas, con el box inundando los oídos, parte de la disciplina.

El cuerpo y el espacio se convierten en territorios de resistencia en el más puro estilo foucaultiano (2001b), porque no pretende emancipación y utiliza los ejercicios disciplinarios para contrarrestar, en términos de micropoderes en el sentido abajo-arriba, con los mismos elementos (la disciplina, la salud, etcétera) una forma de resistencia donde el cuerpo modelado en el gimnasio de boxeo es lo que se echa al frente. Resisten a la marginación y exclusión que les depara una vida violenta a través de una violencia deportiva altamente normativa.

La sala de boxeo se define en su relación de oposición simbiótica al gueto que la rodea: al reclutar a sus jóvenes y apoyarse en su cultura masculina del valor físico, el honor individual y el vigor corporal, se enfrenta a la calle como el orden al desorden, como la regulación individual y colectiva de las pasiones a su anarquía privada y pública, como la violencia controlada y constructiva de un intercambio estrictamente civilizado y claramente circunscrito –al menos desde el punto de vista de la vida social y de la identidad del boxeador– a la violencia sin sentido ni razón de los enfrentamientos imprevistos y carentes de límites o sentido que simboliza la criminalidad de las bandas y de los traficantes de droga que infestan el barrio (Wacquant, 2006: 64).

El *gym* es también territorio de resistencia en el sentido en que Pierre Bourdieu observa cómo la acción social de los dominados refuerza la dominación: “hay que asumir el riesgo de parecer que se justifica el orden establecido desvelando las propiedades por las cuales los dominados (mujeres, obreros, etc.), tal como la dominación los ha hecho,

pueden contribuir a su propia dominación” (2003: 138), es decir, reconocer cómo, en el caso del gimnasio de boxeo, las relaciones que permiten su aislamiento del gueto, no liberan, no permiten emancipación, sino una dinámica de resistencia donde la disciplina y la autovigilancia (el boxeador precisa de una dietética ascética tan disciplinada que debe vigilarse desde sí mismo para evitar caer en la falta, la cual podría debilitarlo para el combate) se exageran más allá de lo funcional para producir cuerpos que resisten las inclemencias del espacio social en el que están asignados, una manera de darle vuelta a la ley (Deleuze, 2001), llevándola al límite de sus imperativos. Como observa Bourdieu, en el box parecen llevarse al límite actitudes propias de un enclausamiento desclasado en el espacio social del gueto, actitudes de otra clase:

Todo parece indicar que la preocupación por la cultura corporal aparece, en su forma elemental, es decir, en tanto que culto higienista de la salud asociado a menudo con una exaltación ascética de la sobriedad y del rigor dietético, en las clases medias de las que se sabe están especialmente ansiosas por la apariencia y, en consecuencia, por su cuerpo para el otro, y que se entregan de manera particularmente intensiva a la gimnasia, el deporte ascético por excelencia, puesto que se reduce a una especie de entrenamiento para el entrenamiento (Bourdieu; 2002: 211).

Pero en el *gym* enclavado en el gueto, estas actitudes de mostrar el cuerpo al otro, no operan en un sentido higiénico o biopolítico, no sirven para presentarse al otro (el dominante, el espacio social racialmente blanco), sino para resistir la dureza del trazado del espacio social gueto y los ejercicios de biopoder que padecen. El cuerpo trabajado en el gimnasio del gueto es resistencia, no obsecuencia clasemediera. Esto se nota en los rasgos ascéticos que se le impone al peleador y él acepta y comprende como formas límite, barreras que no lo extraen del gueto, ni lo separan, pero sí le permiten echar el cuerpo contra el sistema de sociedad que le margina. Una aparente obediencia para crear un espacio y un cuerpo que resisten al orden excluyente. En este sentido, el cuerpo del boxeador, como refiere Foucault, es:

Una especie de forma cultural general, al mismo tiempo actitud moral y política, manera de pensar, etc., a la que llamaría muy simplemente arte de no ser gobernado o también arte de no ser gobernado de ese modo ni a ese precio. Y propondría entonces [...] esa caracterización general [de la crítica, pero más en un sentido de resistencia]: el arte de no ser gobernado de esa manera (Foucault, 1993: 8).

En este caso, el cuerpo trabajado en el gimnasio despliega la noción de resistencia para observar una práctica donde cuerpo y mente se mezclan, rompen la membrana que les clausura, sin producir observaciones de segundo orden, es decir, no se trata de toma de conciencia lúcida capaz de sugerir conocimiento social o sobre el propio cuerpo, sino un saber sometido y enclaustrado en el margen, movimiento más bien espontáneo de la vitalidad instalada a la orilla y por debajo. Vida, en su sentido nietzscheano, vida activa que produce, gracias a experiencias particulares, discursos, testimonios, protestas y prácticas, saberes locales, contrasaberes, si se quiere, que resisten sin buscar dar vuelta a las cosas.

En lo que se refiere a la noción de resistencia, en un primer momento, la asumo como creación según la noción de resistencia de Gilles Deleuze, es decir, resistencia como creación. Un acto de creación se asemeja mucho más a un acto de resistencia, porque va contra los canales de comunicación establecidos, porque rompe con ellos y abre una nueva vía al pensamiento. En términos de la ejercitación del cuerpo para lograr un cuerpo semejante al producido por el trabajo, para seguir con el ejemplo, “un creador no es un ser que trabaja por el placer. Un creador no hace más que aquello de lo que tiene absoluta necesidad” (Deleuze, 2003: 2). Entendiendo que resistir es crear. Esto es, no comprender la resistencia como pasividad, tolerancia, aguante o estado, sino como un resultado, el resultado de una agencia, de una acción. La creación como acto de resistencia.

Las actividades creativas en música, arte, apropiación del cuerpo como si se tratara de una intervención de espacio habitado y que les habita, resultan elocuentes para pensar cómo abordar, desde la resistencia como creación, las formas de afrontar las acciones de modelado del cuerpo, formas de estar, habitar y territorializar. Otra posibilidad para abordar esto es a través de la idea de contra-información del mismo Deleuze:

[...] no hablemos de la obra de arte, hablemos sobre qué hay en la contra-información. Por ejemplo, existen países, donde en condiciones particularmente duras o crueles, hay contra-información, por ejemplo en los países con dictaduras. En el tiempo de Hitler los judíos que venían de Alemania eran los primeros en decirnos que allí había campos de exterminación. Ellos hacían contra-información. Lo que hay que constatar es que me parece que jamás la contra-información alcanzó para nada. Ninguna contra-información le ganó jamás a Hitler. Bueno, salvo un caso. ¿Pero cuál es ese caso? Eso es importante.

La única respuesta sería: la contra-información deviene efectivamente eficaz cuando ella es (y lo es por su naturaleza) cuando es o deviene acto de resistencia. El acto de resistencia no es ni información ni contra-información. La contra-información no es efectiva más que cuando se vuelve acto de resistencia (Deleuze, 2004: 5).

La idea de contra-información permite observar las producciones éticas, estéticas, lingüísticas y afectivas de los sujetos en la interferencia de lo dado, para pensar con Michel de Certeau y la noción de tácticas, como esas acciones cotidianas que resisten creativamente a lo supuestamente inmovible. Contra-información que va desde la producción de un cuerpo estéticamente deseable, pasando por la creación artística hipersexualizada (como la pornografía transgénero), hasta las reformulaciones del cuerpo vía quirúrgica. Siguiendo con Deleuze, si “sólo el acto de resistencia resiste a la muerte, sea bajo la forma de obra de arte, sea bajo la forma de una lucha de los hombres” (ibíd.: 6), entonces es bajo esta noción que es posible construir un aparato de observación y análisis capaz de vincular la creación y territorialización del propio cuerpo, como una tensión de las relaciones de poder que definen las maneras de habitar el propio cuerpo y convertirlo en una obra de arte.

Vida creadora, tácticas locales que posibilitan a los sujetos crearse a sí mismos a través de actitudes éticas que conllevan una estética (incluso un placer), con la fortaleza para movilizarse y soslayar, apartar y resistir las formas de poder que les cuadricula. En el caso expuesto por Wacquant, el gueto es el espacio social donde, sobre todo, los ejercicios de poder biopolíticos (raciales, de salud pública, etcétera), son detenidos por el *gym*, imponiendo formas de vida y estilos de vida que tienen claro el proyecto de formación ética de sí mismo. Ética y estética se integran aquí como formas de autocreación o como maneras de producir con el propio cuerpo una obra de arte.

El Noble Arte, el box, produce el cuerpo del boxeador que no deja de estar cuadriculado por el espacio social, pero sí ha generado una forma resistente: una ética y una estética del cuerpo. No oponen un contrapoder, no constituyen una estrategia, sino una táctica, un cuidado de sí, productor de saberes locales y siempre sometidos, pero frontales. De alguna manera, en el caso de los boxeadores observados por Wacquant, pasa como con el cuerpo femenino moldeado según unos valores de gusto de presentación, es decir, aunque los boxeadores no salen del gueto por el hecho de estar

en el gimnasio y, por tanto, su cuerpo sigue siendo parte del espacio social en que se les ha asignado por el cruce de capitales, como dice Bourdieu "...la seguridad que da la certeza de su propio valor, y en particular del valor de su propio cuerpo o de su propia forma de hablar, está unida de manera muy estrecha con la posición ocupada en el espacio social" (2002: 203), así logran sortear los supuestos de determinación social en la que se inscriben los hombres negros de la sociedad estadounidense, el delito y la prisión, por el lado negativo. No hay una contracara radical al poder. Las relaciones de fuerza no son volteadas, no sucede la emancipación en el sentido marxista o político o revolucionario. Incluso en los supuestos de determinación social para los hombres negros del gueto, para quienes la posibilidad de movilidad social, se osifica en el prejuicio del cuerpo atlético y sus capacidades "innatas" para los deportes de alto rendimiento. Esto debido a la procedencia de las resistencias, que no puede explicarse sin el ejercicio de poder. No quiebra, pero sí frena, el cuerpo es ese espacio donde la resistencia, en forma de ética creativa de sí, estética de sí, resiste al poder.

Como se vio antes, el cuerpo es un campo de fuerza donde sus relaciones producen elementos dominados y elementos dominantes, el propio cuerpo está conformado por relaciones de poder y, de esta manera, todo espacio social bulle de vida, según los cruces que le cuadriculen. En ese espacio la vida está sometida, es dominada, pero como tal, como vida puede hacer surgir una vida capaz de enfrentar y resistir el sentido de las relaciones de poder imperantes, sus instituciones existentes y estabilizadas, pues, como nos recuerda Foucault, la vida es capaz de rebelión, en tanto que el poder no puede ser asimilado a la dominación total. Se instala y perdura sofocando o reciclando fuerzas que pueden en ciertas circunstancias volverse contra él bajo la forma de subjetividades explosivas, con saberes locales, con éticas y estéticas productoras de cuerpos echados hacia delante.

Lo que denominamos el porte, es decir, la manera legítima de llevar nuestro propio cuerpo y de presentarlo, se percibe espontáneamente como un indicio de la actitud moral, y constituye un indicio de *dejadez*, de culpable abandono en la *facilidad*, el hecho de dejar al cuerpo su apariencia "natural" [...] La representación social del propio cuerpo con la que cada agente debe contar, y desde el origen, para elaborar su representación subjetiva de su cuerpo y de su hexis corporal, se obtiene así mediante la aplicación de un sistema de enclasmiento social cuyo principio es el mismo que el de los productos sociales a los que se aplica (Bourdieu, 2002: 190).

Así pues, el cuerpo es resistencia y no espacio de lucha para la emancipación. Forma de vida que con el estilo de vida se crea y produce, en el espacio social asignado, una ética y estética de los dominados para resistir la dominación que se ejerce por múltiples vías. El cuerpo se convierte en la localidad y trinchera para la resistencia en confabulación con formas espaciales que se aíslan sin rechazar el espacio social. El cuerpo del boxeador logra reducir la distancia de la separación cuerpo y mente para crear un cuerpo integrado, como explica Wacquant, el trabajo con el cuerpo precisa la integración del intelecto: “el dominio teórico sirve de poco mientras el gesto no haya quedado grabado en el esquema corporal; y sólo una vez asimilado el golpe con y por el ejercicio físico repetido hasta la náusea, queda completamente claro para el intelecto. Existe de hecho una *comprensión del cuerpo* que supera –y precede– la plena comprensión visual y mental” (2006: 75). Esta es una forma de producir un cuerpo que nada tiene que ver con la ficción occidental que ampara la ideología del individualismo o del sujeto esférico (aquel ensimismado en la subjetivación, la organización y los significantes), racional, escindido entre cuerpo y mente: “la estrategia del boxeador –producto del encuentro entre el hábito pugilístico y la situación que la ha producido– borra la distinción escolástica entre lo intencionado y lo habitual, lo racional y lo emocional, lo corporal y lo mental. Indica el orden de una razón práctica que, anidada en el fondo del cuerpo, escapa a la lógica de la elección individual” (ibíd.: 97); deja ver un cuerpo integrado con su psique, lejos de procesos neuróticos, lejos de un cuerpo producto de padecimientos del inconsciente. Cuerpo y psique movidos, alineados por el entrenamiento. Trabajo de sí, para pensar otra vez con Foucault. Creación de sí, a este arte de sí, es con el cuerpo. Con la práctica y el dolor del cuerpo comprendiendo cómo se integran pensamiento y acción.

3. Placeres, prácticas sociales y explosión de dispositivos

David Halperin explica que “la clase de poder en la que Foucault está interesado, lejos de esclavizar a sus objetos, los construye como agentes subjetivos y los preserva en su autonomía, para envolverlos de un modo más completo. El poder liberal no se contenta simplemente con prohibir, ni aterroriza directamente, sino que normaliza, ‘responsabiliza’ y disciplina” (2004: 39). Produce una subjetividad atrapada por la pinza

de la disciplina y el panóptico, por la vertiente de la individualización, y la biopolítica, por el lado de la gubernamentalidad. Tecnologías del poder que en la sexualidad hallan entre biopolítica y microfísica al sujeto moderno como sujeto-objeto del saber (crítica epistemológica que Foucault realiza con acuciosidad en *Las palabras y las cosas*). La sexualidad, pequeña, genital, corporal (psicología, psicoterapéutica del cuerpo, disciplina del alma, normalización reproductiva y el largo etcétera que le viene a la lista) y, a la vez, fuente de epidemias por comprender y controlar (el caso del SIDA, fuente de terror social y actividad normalizante de la población homosexual), que deja ver en la necesidad de saber, las estrategias del poder según Foucault, que comprende el poder como una relación de fuerzas, un fluido que posibilita la movilidad y flexibilidad de la máquina social capitalista (para retomar un término deleuziano). Como bien entiende Halperin, Foucault “toma a la sexualidad no como una cosa o realidad natural, sino como el instrumento necesario y el efecto determinado de una serie de estrategias discursivas y políticas” (ibíd.: 62) y bajo el entendido teórico (sin el cual es fácil que los despistados encuentren en Foucault un neoconservador amante de dictaduras) de que toda relación de poder implica la producción de su resistencia. De ahí la idea de una relación de poder que invita e, incluso, produce el lado resistente donde sería posible la libertad, sin la emancipación absoluta del individuo, tal como la pensaba Max Horkheimer, sino en la propia relación donde el dominado puede resistir la dominación. Es en el saber del cuerpo, específicamente de la sexualidad y sus dimensiones, donde es posible encontrar una forma de resistencia amparada en el placer.

El placer es asunto con el cual Foucault (2001a) polemizó con el psicoanálisis y con el mismo Deleuze, en la dicotomía placer-deseo. Si es con la sexualidad como dispositivo que logramos observar de mejor manera, como en microscopio, cómo se cierra la pinza microfísica y biopolítica sobre el sujeto, entonces el placer, sentir, producir, ganar, obtener placer debería quedar al frente como fenómeno social de observación, incluso para la crítica de las disciplinas racionales y racionalizantes (en el sentido de universales, más que en el de científicas). El placer en el caso de los boxeadores expuesto antes, no aparece o al menos en el discurso de Wacquant queda aislado por la disciplina masoquista (dicho esto en sentido deleuziano) que produce la ética y estética del cuerpo del púgil. Pero está ahí. A propósito utilicé la frase

“disciplina masoquista” para referir con ella a una forma de placer alejada de la sexualidad (genitalidad), pero inmersa en el cuerpo. La privación sexual de los boxeadores revienta en el cuadrilátero con la misma forma en que la cuadrícula social que atraviesa al boxeador. La agresividad de cada golpe es mucho más que un clímax o un orgasmo, el placer ahí tiene que ver con el acto en cada entrenamiento y el miedo ante cada asalto en una pelea en forma.

Pero el placer, en el discurso foucaultiano, no refulge con claridad. Se observa, sí, cómo se ha posicionado en los discursos del saber: “en el estoicismo tardío, cuando comienzan a decir «tú estás obligado a hacer eso porque eres un ser humano», algo cambia. No es un problema de elección: debes hacer algo porque eres un ser racional” (2009: 67). El mismo Foucault explica que lo “racional” no se refiere a “científico o técnico” sino a universal. Es decir, inicia la imposición de una forma y una actitud moral respecto al cuerpo. Una relación con el cuerpo convertido en propiedad de un sujeto racional que debe dominar los apetitos más perniciosos para su espíritu. Una parte, la parte inteligente y racional, debe dominar la parte cárnica, animal, instintiva, si se quiere acceder al estatuto humano. Esto según Platón, en *El Banquete*, queda claro ya que el amor verdaderamente humano nada tiene que ver con el cuerpo. Pero es con el cristianismo donde, ante la igualdad de todos, la dominación del cuerpo para salvar el alma opera la escisión con mayor violencia, para llegar a una modernidad secular que permite pensar al cuerpo como propiedad de la abstracción del ciudadano. Foucault lo explica así:

...la fórmula cristiana pone el acento en el deseo y trata de erradicarlo. Los actos deben volverse algo neutro; se debe actuar solamente para producir hijos, o para cumplir con un deber conyugal. Y el placer es excluido, tanto en la práctica como en la teoría: (*deseo*) – *acto* – (*placer*). El deseo es excluido en la práctica – debes erradicar tu deseo – pero en la teoría es muy importante. Se podría decir que la «fórmula» moderna es el deseo, que es subrayado en teoría y en la práctica aceptado, ya que se debe liberar el deseo. Los actos no son muy importantes, y el placer, ¡nadie sabe qué es! (ibíd.: 70)

En esa construcción del cuerpo como propiedad, el placer quedó perdido (si es que alguna vez se le vio). Tan perdido que a Deleuze le cuesta trabajo identificarlo fuera de los esquemas de estratificación del sujeto y, por ello, entra en polémica con Foucault. Al respecto dice: “serían los placeres, los cuerpos y sus placeres. En este punto me quedo

igualmente a la expectativa de cómo los placeres pueden animar los contrapoderes y de cómo concibe él esta noción de placer” (Deleuze, 2007: 126). En primer lugar, habría que saber lo que Deleuze entiende por deseo:

Para mí el deseo no comporta carencia alguna. Tampoco es un dato natural; es la misma cosa que una disposición [agenciamiento, dispositivo] de heterogéneos que funciona; es un proceso, no una estructura ni una génesis; es un afecto, no un sentimiento; es una “hecceidad” (la individualidad de un día, de una estación, de una vida), no subjetividad; es acontecimiento, no cosa ni persona. Y, sobre todo, implica la constitución de un campo de inmanencia o de un “cuerpo sin órganos” que se define solamente por zonas de intensidad, umbrales, gradientes, flujos (ibíd.: 127).

El asunto del encuentro entre el deseo de Deleuze y el placer de Foucault quizá sea el acto, lo distinto a sublimación de la falta y desfiguración de placer en momento (pasado), o la actividad, en sentido nietzscheano, aquello inobservable porque es puro movimiento, individualidad de un acontecimiento, la sensación produciendo dispositivo en la caricia de un cuerpo contra cuerpo en la comunidad de los amantes, en el espacio asocial del acto sexual entre dos, uno a uno en acto, acción, actividad. Deseo que activa al placer y produce desorganización al no hallar jerarquías en el acto-acontecimiento del placer. Desestratificación. De alguna manera, como afirma Deleuze “la idea del placer viene a interrumpir la positividad del deseo y la constitución de su campo de inmanencia” (ibíd.), es decir, el placer sí interrumpe la positividad o el deseo que se produce a sí mismo y su objeto, porque sucede el acto, después habrá que seguir el proceso deseo para obtener placer. El placer queda sin ser visto, reconocido, observado y no produce saber, mucho menos conocimiento, pero es lo que permite la creación de cuerpos sin órganos. La desexualización del placer, desterritorialización del placer de los genitales para permitirle invadir todo el cuerpo sin jerarquías ni centros, nos lleva a la posibilidad de pensar al cuerpo resistente como deseante, que produce su deseo y obtiene placer para seguir en el deseo. Por supuesto, Deleuze tiene razón cuando duda que el placer pueda producir contrapoder. No lo hace porque está del lado de la táctica, no de la estrategia, es práctica, en un sentido bourdieano, es práctica que se enclasa en un gusto por necesidad y así, en una especie de acumulación por marcas de placer (no por el placer), el cuerpo desea según un umbral social establecido por el espacio social. El deseo entendido como escasez (economía política de la libido) estratifica, dirigiendo

al deseo, evitando su capacidad productiva, por tanto, el placer como resolución del deseo moraliza, endurece la situación del sujeto en su claustro social. Así lo entiende Deleuze y por ello es suspicaz con la idea del placer como acto capaz de lograr desterritorializaciones del cuerpo sobre las reterritorializaciones del sistema de producción capitalista:

...qué los dispositivos de poder tienen una relación inmediata y directa con el cuerpo es esencial. Para mí, sin embargo, esta relación lo es en la medida en que imponen al cuerpo una organización. Mientras que el cuerpo sin órganos es un lugar o agente de desterritorialización (y por ello, plano de inmanencia del deseo), todas las organizaciones, todo el sistema de lo que Michel llama el “bio-poder” opera reterritorializaciones del cuerpo (ibíd.: 128).

Es claro que el poder cuadrícula y produce cuerpos con formas funcionales. Cuerpos dóciles, físicamente sanos, mentalmente saludables, políticamente correctos, lo que significa limitados políticamente para impulsar resistencias (ver *Vigilar y castigar*). Hay una estrategia del cuerpo social de pinza, la microfísica (disciplina, panóptico), desde lo más profundo del cuerpo, y la biopolítica, tomando al cúmulo de cuerpos como cuerpo de la sociedad (la imagen del Leviatán). Organización a la que se enfrenta el cuerpo sin órganos. El placer, en su irrupción e interrupción no taponan líneas de fuga, pero sí reestratifica al cuerpo sin órganos en un sentido positivo. Digamos que el placer es conseguir algo. Al hacerlo, el cuerpo sin órganos, que siempre es proceso y nunca se culmina, logra evadir la deriva tanatológica o cancerígena de la que el propio Deleuze advierte (ver *Mil mesetas*). Existe acto, acción, actividad, esto es el placer que permite al deseo seguir siendo productivo. Quizá las suspicacias de Deleuze tengan que ver con la idea (o ideología) de la resolución del deseo. El placer no es eso, pues no ofrece al deseo la forma de carencia, pero sí de acto, de “conseguir algo”. No tiene nombre, no es orgasmo, no es clímax, no es sublimación: es hacer actuar al cuerpo.

En la apreciación de Halperin queda claro cómo el placer logra, con actos, producir sujetos deseantes que desterritorializan y se crean cuerpos sin órganos, sobre todo en ciertas prácticas de placer homosexuales. Prácticas de placer y no de sexualidad homosexual. De ahí la necesidad de deconstruir genealógicamente el dispositivo de la sexualidad, para entender que de esta manera:

La contrapráctica discursiva de Foucault se esfuerza por sacar a la sexualidad de entre los objetos de conocimiento y, por lo tanto, desautorizar aquellas ramas del

conocimiento basadas en una comprensión científica o cuasicientífica de ella; también se esfuerza por deslegitimar aquellas disciplinas reguladoras cuyo poder se disfraza de una autoridad legitimada, basándose en un acceso privilegiado a la “verdad” de la “sexualidad” (Halperin, 2004: 64).

Esa verdad que obstruye la observación de ambas partes de los pares signados por las relaciones normal-anormal, donde con la visión puesta del lado negativo, se oscurece el saber del lado positivo, no se problematiza, se universaliza y convierte en la Verdad amparada por el saber. En el caso que ocupa a Halperin, esto se centra en la problematización del lado negativo del binarismo, que impide problematizar el lado positivo, en el caso de la relación “heterosexual/homosexual” y las construcciones homofóbicas de lo normal. La heterosexualidad, no la homosexualidad, es verdaderamente “el amor que no se atreve a decir su nombre”.

Lo normal sigue siendo el oscuro secreto, mientras lo anormal moviliza sendos tratados. En esa construcción, la resistencia a la sexualidad (entendida ésta como estrategia de saber-poder) hace posible prácticas divergentes (aunque no se sepa con realidad cuáles son las prácticas divergentes, como si la sexualidad humana normal fuera comprensible sólo a partir de la reproducción), que para Halperin bien pueden ser prácticas *queer*, no específicamente homosexuales: “desde la posición excéntrica del sujeto *queer*, se puede imaginar una diversidad de posibilidades para reordenar las relaciones entre conductas sexuales, identidades eróticas, construcciones de género, formas de conocimiento, regímenes de enunciación, lógicas de representación, modos de construcción de sí y prácticas de comunidad —es decir, para reestructurar las relaciones entre el poder, la verdad y el deseo” (ibíd.: 85). Resistencia a la verdad de la sexualidad con la práctica del placer que no necesariamente está genitalizado (como bien advierte Halperin, Foucault se refería a la genitalidad cuando escribía sexualidad con referencia a los cuerpos y sus prácticas eróticas). De ahí que, formas de producción de placer (pensando en el placer como la ausencia del deseo en cuanto acto, es decir, sin la economía política del deseo dominando las acciones) y apreciadas por el saber como formas desviadas o parafilicas, suponen la posibilidad de autocreación de los sujetos más allá de las relaciones de poder, pero sin cancelarlas, sin “liberarse” absolutamente (asunto imposible en términos de las relaciones sociales, siempre relaciones de poder). Prácticas como el sadomasoquismo representaban “para Foucault ‘un proceso de

invención', en la medida en que separa el placer sexual de la sexualidad (en una escena S/M, el género y la orientación sexual del partenaire pierden gran parte de su importancia como requisito para la excitación sexual) y libera el placer físico de un órgano específico, de la localización exclusiva en los genitales" (ibíd.: 110). Acto sin más función que el placer, función corporal sin meta, medio sin fin, la práctica del placer sin sexualidad proporciona al sujeto una evasión en acto de la sujeción y subjetividad. De ahí la confrontación entre deseo y placer que se observa en los análisis foucaultianos:

No es el deseo sino el placer lo que, para Foucault, sostiene la promesa de una experiencia de desintegración. A diferencia del deseo, que expresa la individualidad, la historia y la identidad, del sujeto, el placer es desubjetivador, impersonal: hace estallar la identidad, la subjetividad, y disuelve al sujeto, aunque provisoriamente, en la continuidad sensorial del cuerpo, en el sueño inconsciente de la mente (ibíd.: 118).

Por esto, el *fist-fucking* y el sadomasoquismo son para Halperin, siguiendo textos oscurecidos por el medio donde se esgrimieron (sobre todo la llamada prensa gay), contraformas, contraprácticas de anormalidad que permiten la creación del sujeto a través de su corporalidad amparada por el placer, sin el lastre que es desear.

La visión de Foucault [...] parece sugerir que hacerse *fistar* es, en un sentido, algo bueno, es sólo porque cree que, en otro sentido, es extremadamente malo. Solamente algo muy malo para esa persona integrada en que se ha convertido el individuo moderno normalizado puede realizar el trabajo crucial de ruptura, de desintegración social y psicológica, que es quizás necesario para que aparezcan nuevas formas de vida. Pero no hay garantías de que vayan a aparecer (ibíd.: 129-130).

En esta cita es claro que Halperin comprende la propuesta de Foucault respecto a la capacidad resistente del sujeto contemporáneo, capaz de crearse formas de vida divergentes o desviadas, que no necesariamente recaen en transformaciones colectivas, pero llevan una especie de germen para ello, no siempre, o casi nunca, fértil. Halperin piensa, con Foucault, en la necesidad del trabajo local para la creación de nuevas formas de vida. Sí, en un amplio rango, estas formas son compatibles o vienen de las experiencias de la población homosexual (el *fist-fucking*, por ejemplo), pero no exclusivas ni excluyentes para la población heterosexual que tiene frente a sí la tarea de problematizarse y construirse nuevas formas, sin función productiva para el capital.

4. Construcción inútil del cuerpo (Cuerpo improductivo en una sociedad productivista)

El cuerpo producido como acto ético y estético encuentra una forma límite que cruza la sexualidad improductiva y la tensión entre el placer y el deseo en el *macho pasivo*. Éste se forma un cuerpo musculoso que supera la masa de un cuerpo trabajador. Es un cuerpo trabajado para encender el deseo de otro. El sujeto que produce así su cuerpo sólo busca placer y echa al frente diversos marcadores corporales con valoración social que se desactivan con los actos de placer. Es, para decirlo con Georges Bataille, el esfuerzo de un gasto improductivo que para las subjetividades integradas a los que Marcuse llamó Gran Sociedad, significa una perversidad debido a su improductividad. Esto, si nos atenemos a la construcción moderna de las perversidades: en el siglo XIX los perversos son aquellos que con su actividad o inactividad oponen su cuerpo a la reproducción humana: el homosexual, la histérica y el niño masturbador: suponen un gasto de energías improductivo.

Para Bataille (2007), el gasto y su uso improductivo están en la vida afectiva. Quizá en el placer. Cuando asumo al placer como acto, éste no se instala en la posibilidad de producción capitalista. Cuando se asume que el placer “consigue algo”, no se coloca en una relación de producción, aunque produce, porque lo que produce no tiene utilidad o función (de ahí que el arte sea un placer, por su carencia de función, incluso en esto radica una posible función social del arte: precisamente, no tener función o utilidad), salvo que sirva como resolución del deseo como carencia.

El placer está en el exceso y el límite. Los sujetos gastan sus energías improductivamente en conductas excesivas. Reventando membranas de normalidad. El cuerpo del *macho pasivo*, fuerte pero no trabajador, es exceso también en su pasividad para el acto sexual. El derroche de masculinidad revienta los diques de integración y produce placer en la modelación del cuerpo y más allá de la penetración. Y con esto resiste, pero no consigue la libertad absoluta, pues no se puede pensar en sujetos históricos, en clases revolucionarias, sino en batallas locales. Ahí hay otra oposición al sistema moderno. Bataille encuentra en los actos límite una negatividad sin empleo. Es decir, una oposición que no opera dialécticamente, que no produce síntesis. Sólo elementos en oposición y tensión, lucha de fuerzas que no se ofenden con la supresión,

sino que se afirman en la lucha y los vuelcos de verticalidad y horizontalidad. Para Bataille, esta negatividad se expresa en las conductas excesivas que estructuran la tensión y al propio sujeto en su parte más oculta, en su parte maldita, oscura, negativa y resistente, en la capacidad de todos para oponer el cuerpo a la funcionalidad productiva.

Bataille va más lejos, pues entiende que la existencia de estas prácticas oscuras, este gasto, digamos, irracional (en el sentido más weberiano del término, 2001), suponen la posibilidad de lograr la soberanía, entendida ésta no como la interiorización contractualista que constituye al ciudadano, sino como la libertad del mundo interior humano, donde no sólo se trata de estallar membranas de normalización, límites de comportamiento, sino también de conseguir comunicación con otras interioridades. Digamos comunicación a través del placer. Y esto sólo es posible con actos de gasto improductivo, de inversiones sin sentido, derroches de energía sin dividendos, opuestos al mundo del trabajo, donde el sujeto tiene interiorizada la disciplina, el reloj y la economía y se le enclaustra amenazándolo de anormalidad si traiciona el encadenamiento lógico y racional de las conductas productivas, necesarias para el movimiento de la máquina social capitalista. Si somos engranes de esta máquina, es sólo con el gasto improductivo que logramos cierta autonomía y libertad para conseguirnos un cuerpo sin órganos y tener actos de placer que se confabulen con nuestros deseos productivos-improductivos para el capital. Esto supone que el placer no es un objetivo, es acto, por tanto se opone al mundo laboral capitalista donde lo que importa es el objetivo de producción fijado por los bloques financieros, subordinando toda actividad humana a una meta económica. El *macho pasivo* y su cuerpo de trabajador son burla corporizada a esta teleología del mundo economizado y mercantilizado, en una forma de “ruptura de límites”, donde el sujeto encuentra su intimidad y oscuridad, su parte maldita.

Bataille entiende que en el erotismo, el sujeto logra rasgar los límites de la sociedad integrada, gracias a su gasto improductivo y pérdida de límites. Como consumo inútil, revela intimidad, deseo de comunicación y de superar discontinuidades con los otros. El consumo desmesurado, el derroche, desvela la intimidad de los sujetos. Conseguir consumir sin restricción, desprenderse de las energías con el único propósito de sentir placer, pérdida inútil, significa la posibilidad de atrapar con el

cuerpo la soberanía más allá de la ficción ciudadana y más allá de la ficción del cuerpo político o cuerpo del Estado. Una autonomía del sujeto amparada en sus apetitos y no en los de necesidades funcionales del sistema. Pues como bien observa Esposito, “cada vez que se pensó el cuerpo en términos políticos, o se pensó la política en términos de cuerpo, se produjo un cortocircuito inmunitario tendiente a cerrar el «cuerpo político» sobre sí mismo y dentro de sí mismo, en oposición con su propio exterior” (2006: 253), clausurando al sujeto en su forma esférica, acoplándolo cual engrane a la organización del cuerpo político y esclavizándolo a sus funciones específicas (el nazismo es el ejemplo más crudo de esto, pero no el único).

El gasto improductivo permite soberanía. Hasta se podría decir: “real soberanía”, en cuanto se ostenta como acto, pues es gasto exigido por la acumulación excesiva de energía y acontece con diversas formas: aumento y exaltación de la vida, deslimitación de la subjetividad, lazos de inmanencia como la poesía, la risa, el erotismo; o también en derroches catastróficos: gastos a gran escala, lujos suntuosos, aventuras imperialistas, guerras globales, nacionalismos, fundamentalismos, perversiones, crímenes, transcendencias, etcétera.

Así, los cuerpos trabajados para no trabajar se presentan al mundo productivista como una fuerza de resistencia a los imperativos de lo útil. No son útiles salvo para el placer y el placer como acto es instantáneo, inobservable e inasible. Como observa Bataille, sólo a través de la experiencia interior de lo erótico, que también es inobservable, resultan autonomías que desgarran las membranas de aislamiento, las clausuras operacionales, lo autopoietico y autorreferencial de las subjetividades integradas. Si no somos más que parte del escenario, como dice Foucault, con el gasto improductivo erótico se logra chorrear las butacas. El gasto improductivo del erotismo es un medio para salir del solipsismo, que es lo más inhumano que le puede acontecer a un sujeto: la nada.

5. Carne y razón: El cuerpo como medio de comunicación simbólicamente generalizado

Para Luhmann, los hombres (pensemos en sujetos) están fuera de la sociedad, sólo comunican y son estas comunicaciones las que hacen sistema. Este exilio es ostensible

en la sociedad capitalista de consumo actual, donde las disciplinas no ordenan la cuadrícula para la producción, sino para el consumo, ya no un sujeto saludable, sino un consumidor adaptable, flexible y veleidoso, líquido, para usar la sugestión de Bauman. En esa flexibilidad se interioriza para operar decisiones cambiantes, según un talante en apariencia exclusivo, pero orientado por el sistema de sociedad, si se quiere, por las comunicaciones que recibe, sin posibilidad de ligarse, de explotar, escapar y enredarse con una subjetividad otra. Mi subjetividad comunica, quizá otra subjetividad reciba la comunicación enviada y la consume, pero toda comunicación esta fuera de mí, es el sistema quien la distribuye, es *Facebook*, donde las comunicaciones son vistas por todos los usuarios, pueden ser interceptadas, comentadas, rebatidas, pero no existe el *face to face*, sino el *face* a través de un libro electrónico que no necesariamente establece una narrativa.

En el sistema de sociedad luhmanniano, las subjetividades –hombre, persona, individuo o individualidad– son entorno, están fuera como límite comunicante, sólo el sujeto esférico puede caber en ese entramado teórico, pues en su ensimismamiento, la exterioridad sólo ejerce “irritaciones”. Cuando un sujeto no responde adecuadamente, entonces se supone que ha elegido el lado oscuro como eje de acción en el sistema social.

El sujeto, mejor conocido en la teoría luhmanniana como persona (más estrictamente, como forma persona), es un acoplamiento. Sí, uno de los acoplamientos más importantes, que sucede entre la conciencia y la comunicación por medio del lenguaje, otro acoplamiento es con los estímulos nerviosos y la conciencia, por medio del cual los sistemas orgánicos se acoplan con el sistema neurológico, posteriormente con la conciencia. Esto sucede considerando al cuerpo, del que no se puede prescindir, incluso porque el acontecimiento de la comunicación es la acción y una de sus formas, la interacción, implica la materialidad de la forma persona.

Y esta materialidad de la forma persona –el cuerpo– es un medio de comunicación simbólicamente generalizado, como el lenguaje (acoplamiento entre conciencia y comunicación), el dinero, el poder, el amor. Es lo que se comunica o la herramienta con que se comunica. El sujeto esta clausurado en la conciencia, en el sistema psíquico. En la teoría, la escisión entre cuerpo y mente es central y desde ahí se

alcanza a ver cómo se ha desarrollado el conocimiento de lo humano hasta llegar a tal sofisticación teórica. El aislamiento de la psique es lo que prima en lo social, lo social subsiste gracias a estas clausuras operacionales y funcionales. Con Luhmann queda mucho más claro a qué me refiero cuando hablo de interiorizaciones y la escisión cuerpo/mente. Es la culminación teórica de este tajo y la realización de la supresión del deseo y el placer que quedan enclaustrados en el sistema psíquico. Ni la intimidad erótica de Bataille es capaz de extraer al sujeto, porque el cuerpo, como medio de comunicación, sólo opera, no siente, no actúa, no produce. Eso lo hace el sistema psíquico mediante la operación de su cuerpo.

¿Cómo sacamos, entonces, al cuerpo de este claustro? ¿Será posible, como sintió Wacquant a propósito de los boxeadores, integrar mente y cuerpo? El nexo entre placer y cuerpo, su desterritorialización de los genitales ¿podrá lograrse? En resumen ¿es real la posibilidad de la resistencia?

Considero que no hay respuestas absolutas ni en sentido negativo, ni en positivo. De hecho, el cuerpo de este texto busca anotar un par de sugerencias hacia el lado positivo, sin dejar de ver las atracciones funcionales de cada posibilidad. Pero quizá sea otro término, más básico que el cuerpo, el que nos ayude a hacer más anotaciones para pensar la resistencia. Me refiero a la carne.

Esposito, en *Bios*, explora el asunto. Dice: “al inscribir en la carne del mundo no sólo el umbral que une a la especie humana a la animal, sino también al margen que enlaza lo viviente con lo no viviente, contribuiría a deconstruir esa biopolítica que había hecho del hombre un animal y había empujado la vida al límite de la no vida” (2006: 259), no como un retorno a un estado de primigenia indiferenciación, sino como la producción de un origen matérico de donde el todo procede y, de alguna manera, afilia. Origen de afiliación donde todos compartimos la misma carne que después se corporiza u organiza en cuerpos individuales y colectivos. Una recurrencia a lo vital, con toda su tragedia. “Esta noción de carne matérica, inorgánica, «salvaje» [...] nunca tuvo una configuración política. Indicaba una realidad vital ajena a cualquier clase de organización unitaria en cuanto realmente plural” (ibíd.: 264). Sería como una especie de autoconsumo, de consumir la misma carne, un erotismo ilimitado, íntimo y, a la vez, colectivo. Comunicación sin medio, el cuerpo comunicante, hablador, marcado, echado

hacia adelante para el encuentro, abierto, herido y supurante por donde la carne se deje ver. Porque la carne es consustancial al placer, no está organizada en su apertura, es acontecimiento, gasto. No es signo, no significa, es inobservable porque es acto. Por ello mismo, el proyecto de la modernidad o la creación de un sistema de sociedad, exige su inteligibilidad, su diferenciabilidad. Así lo explica Esposito: “más que la expulsión de la carne, se trataba de su incorporación en un organismo capaz de «domesticar» sus impulsos centrífugos y anárquicos. Sólo la espiritualización del cuerpo –la incorporación de un espíritu capaz de rescatar al hombre de las miserias de su carne corruptible– le permitiría ingresar al cuerpo místico de la Iglesia” (ibíd.). En otros términos: organizar la carne, cortarla con el operador diferenciador para que funcione según órdenes y comandos. Más que hacerla cuerpo, hacerla organismo, domarla, hacerla dócil:

En lo secular, el cuerpo político, el cuerpo del Estado o el cuerpo de la sociedad la «carne» de una multitud plural y potencialmente rebelde tenía que integrarse en un cuerpo unificado por el mando soberano [...] más que ninguna otra cosa, el cuerpo –en sentido individual y colectivo– refleja y favorece la dinámica de implicación recíproca entre política y vida (ibíd.: 265).

Esto en sentido biopolítico y gubernamental, de población y sus biorritmos y según su organización para el funcionamiento del cuerpo de la sociedad, dirigido por el cerebro-Estado, un organismo. De ahí que la posibilidad de crearse un cuerpo sin órganos parezca la capacidad de retornar a la carne indiferenciada y gracias a sus desterritorializaciones y desestratificaciones, que son, sin duda, actos que van contra la clausura operacional del sistema psíquico, pues, si como dicen Deleuze y Guattari “los principales estratos que maniatan al hombre son el organismo, pero también la significancia y la interpretación, la subjetivación y la sujeción” (2008: 137), se estaría resistiendo y, con ello, movilizándolo fuera del sistema de la organización, de la comunicación y del sistema psíquico, siempre con el peligro de la muerte. Si nos atenemos a lo dicho sobre la tensión deseo-placer, siempre retomando las cartografías del sistema, pero haciendo las propias, gastando improductivamente, tocando la propia carne y la de los otros. Es decir, no es posible disolver los sistemas, pero sí resistirse a su tiranía con actos de placer-deseo. El cuerpo es la principal herramienta táctica del sujeto y en el encuentro de multiplicidades de cuerpos se puede dar la carne. Por tanto,

se puede suscribir el optimismo de Esposito cuando dice, a propósito de las batalla del cuerpo, que “lo que resurja hoy podría ser no el cuerpo habitado por el espíritu, sino la carne en cuanto tal: un ser a la vez singular y común, genérico y específico, indiferenciado y diferente, que no sólo esté desprovisto de espíritu, sino que ya no tenga siquiera un cuerpo” (2006: 268). Un cuerpo sin órganos, una no persona o el sujeto impersonal inasimilable a un objeto funcionalmente organizado, un cuerpo que comunique y no sea medio.

6. Cuerpo: más territorio que comunicación (a manera de conclusión)

La diferencia entre el sistema-entorno hace posible la socialización. La interpenetración no sólo concierne al sistema psíquico del hombre, sino, también al cuerpo. El cuerpo existe como entorno de la sociedad, lo que no excluye el que la evolución sociocultural influye sobre la evolución orgánica. La interpenetración es una realidad que varía históricamente, es decir, que se construye y cambia con la evolución del sistema social. La sociedad no puede ser controlada por la moral, ni por la socialización, por la educación moral se vuelve un problema y las relaciones de interpenetración son relacione de sistema-entorno.

La orientación sistémica del funcionalismo inmuniza a la sociedad como sistema del propio sujeto, éste puede convertirse en agente infeccioso, sobre todo en la medida de la impropiedad, es decir, cuando no es propietario. Por eso, en coherencia con esto, el ciudadano inicial, ese soberano de su propio cuerpo, se extiende en la propiedad económica y se lanza al progreso a través de la riqueza fechtizada del dinero inmaterial (sin metal, sin papel, sin plástico, tan sólo la clave cibernética de la comunicación en tiempo real de la virtualidad digital), para devenir en medio de comunicación simbólicamente generalizado- De esta forma, el entorno del sistema aparece en cuanto comunicación, ni siquiera como comunicante, de ahí que la relación emisor-mensaje-receptor, fue superada por Luhmann, pues no importan los elementos, sino el acontecimiento de la comunicación, es decir, de la sociedad. Los flujos pasan a ser código binario 0/1, sí/no, legal/ilegal, sistema/entorno. De esta manera, el operador “/”, más que un tajo es una sutura que no violenta, sino que oculta la violencia, cierra el

flujo de la sangre, esteriliza las heridas para permitir la supervivencia de la comunicación, de la sociedad.

Para Luhmann, el dispositivo inmunitario del derecho no implica la represión violenta de la comunidad en el sentido de Benjamin, ni el sacrificio de una víctima según el modelo de Girard. Ya no mancha y no se mancha de sangre porque no hay nada ni nadie fuera de él sobre el que se pueda ejercer: el sistema no puede comunicar; inmunizándolos, más que sus propios componentes. Por eso, desde su punto de vista, lo exterior es interior, el conflicto es orden, la comunidad es inmunidad. Si en nuestros sistemas sociales todo es comunicación, quiere decir que todo es también inmunización (Esposito; 2005: 74).

Bajo esta perspectiva, lo social no precisa, en estricto sentido, inmunizarse de los males ajenos-internos perfilados por la comunidad. Si ni siquiera la sangre comunica y ni el sacrificio protege, entonces sólo hay comunicación y distinciones estructurales entre los sistemas, lo cual permite un terso desarrollo hacia cualquier lugar, esto es, quizá, hacia la nada.

Si bien el sujeto subjetivo es entorno y, por tanto, nada en lo social, de esa nada habrá que inmunizar a la sociedad, como si se tratara de curarla de sí. “En definitiva, para rehuir el riesgo extremo de la aniquilación, la vida debe tomar en su propio interior un fragmento de esa nada que la amenaza desde el exterior. Incorporar de modo preventivo y parcial algo de lo que la niega” (Ibíd.: 83). En lenguaje luhmanniano, reentradas acaecidas desde el sujeto. Limar las asperezas, apenas pequeñas espinas, para evitar los desgarros. Dejar las heridas abiertas, pero sin el libre fluir de la sangre, sin chorrear, pues la comunicación supone inundación de sociedad que ahoga y envuelve, cual líquido amniótico, a los sujetos subjetivos, dejándolos dentro de sí, culpables y benditos en la asepsia de su esfera o, dicho de otra manera, enfermos de interioridad, inválidos de exterioridad. Empaquetados en sus límites, paredes celulares, comunicados sin relación, sin sujeción al otro, sujetados a sí: sujetos subjetivos.

Cada cuerpo se convierte en una célula del cuerpo social, del cuerpo político, del cuerpo del Estado. Y como todo cuerpo, éste se enferma y tiene a sus médicos, sus anticuerpos y sus vacunas cuando la interioridad de su exterior se vuelve demasiado insidiosa. Máquina, organismo, cuerpo, da igual. El asunto está en la intimidad y suplementariedad existente entre la imagen del cuerpo social y el individuo. “Se puede incluso afirmar que justamente el progresivo afianzamiento de la metafísica mecanicista

y del modelo individualista marca un incremento de sentido en la analogía Estado-cuerpo con su dirección específicamente inmunitaria” (Ibíd.:163). El Estado-cuerpo sugiere límites en constante asedio: por un lado, desde dentro, a través de la explosividad de la vida, de su incansable desenfreno, de la constante reaparición de vínculos de deuda, comunidades infecciosas de surgimiento espontáneo: jóvenes desvergonzados recodificando lo descodificado, reterritorializando lo público, que es privado y privativo de la sociedad. Cuerpos imposibles hechos realidad, adicciones a la divergencia corporal, desde el mínimo tatuaje embelleciendo alguna porción de piel, pasando por escarificaciones, abrasiones y extensiones quirúrgicas, hasta cirugías estéticas y modificaciones vía hormonas. Apariciones ominosas de sujetos explosivos lanzando dentelladas con la insalubre naturaleza de la mordida, infecciones, terror sin motivo. Cuerpos que son forma y avanzada hacia el placer palpitando entre los diseños extraordinarios, anormales, desligados del fondo natural, pura forma acaecida (hecciedad) en transformación del cuerpo. “¿Qué es, si acaso es concebible, una vida absolutamente natural, o sea, despojada de todo rasgo formal? Tanto más hoy, cuando el cuerpo humano es cada vez más desafiado, incluso literalmente atravesado, por la técnica” (Esposito; 2006: 25). Biopolítica y tecnociencia son indiscernibles al mismo tiempo que integradas en la forma del Estado moderno.

Con la tecnociencia, la biopolítica supera el umbral del cuerpo. Penetra físicamente al sujeto, objetivando los cuerpos, los penetra profundamente, tecnicizándolos y decidiendo políticas en ese sentido. La medicina, como organismo público, como herramienta para la regularización poblacional, es uno de los ejes tecnocientíficos de la política, sobre todo, cuando interfiere con lo político-legal, cuando sirve de eje de racionalidad burocrática, cuando desnuda la vida humana y la torna elemento biológico, “el ingreso, y más tarde la sutil obra de colonización, del saber médico en el ámbito que antes era competencia del derecho determina un auténtico pasaje a un régimen ya no basado en la abstracción de las relaciones jurídicas, sino en tomar a cargo la vida en el cuerpo mismo de quienes son sus portadores” (Esposito, 2006: 47).

La característica fundamental del nuevo modo de producción, parece consistir en el hecho de que la principal fuerza productiva la constituye el trabajo técnico-científico,

en la medida en que constituye una forma extensiva y cualitativamente superior de la síntesis del trabajo social. Dicho de otra manera, el trabajo vivo se muestra sobre todo como trabajo abstracto e inmaterial (en lo que respecta a la cualidad), como trabajo complejo y cooperativo (en lo que respecta a la cantidad) y como trabajo cada vez más intelectual y científico (en lo que respecta a la forma). Todo lo cual no es reducible a trabajo simple, sino que, por el contrario, podemos constatar una convergencia cada vez mayor en el trabajo técnico-científico entre lenguajes artificiales, articulaciones complejas de prótesis cibernéticas, nuevos paradigmas epistemológicos, determinaciones inmatriciales y máquinas comunicativas. El sujeto de este trabajo, el obrero social, es un Cyborg, un híbrido de máquina y organismo que cruza constantemente las fronteras entre el trabajo material e inmaterial (Hardt y Negri 2003: 105). En este sentido, el cuerpo producido por este trabajo toma formas que van desde lo patológico (el cuerpo enfermo por el sedentarismo y los hábitos promovidos por un trabajo sin gasto de fuerza física), hasta lo puramente formal, lo creativo, lo creado en el gimnasio, con una orientación a la pura exhibición, teniendo canales de expansión en las tecnologías de comunicación disponibles de los nuevos dispositivos portátiles que se convierten en parte del cuerpo.

Trabajar el cuerpo en el gimnasio con el puro objetivo de crear un cuerpo apetecible y, quizá, óptimo para placeres de un solo cuerpo, pero no necesariamente solitarios, haciendo de las pantallas, sin importar las pulgadas de su amplitud, una interfaz para disfrutar de ese cuerpo fotografiado o videograbado y esparcido por la web. Hay, sin duda, un placer en la *selfie* que se queda en el acto y se reproduce en placeres momentáneos. El cuerpo modelado, ese cuerpo incluso cancelado al goce genital, como pasa con la modelación transexual, tiene su espacio de acto, su espacio de placer. Ahí resiste como creación al convertir el propio cuerpo en obra de arte. Cuando hablo del cuerpo como obra de arte, pienso con Nietzsche, de donde es posible elaborar un acercamiento al arte como creación y no como contemplación. Es decir, el arte como acto y no como obra. El cuerpo, como obra de arte, es acto, la obra en acto perpetuo. No se trata de llevarlo al extremo de la transformación radical, pero la transformación dice mucho sobre un placer deslocalizado, desterritorializado en el propio cuerpo. Dos

ejemplos pueden decirnos algo al respecto: el pornstar Buck Angel y la Barbie Humana Valeria Lukyanova.

El primero es un sujeto cuyo cuerpo “natural” es de mujer. Su apariencia actual, transformada gracias a la tecnociencia aplicada al cuerpo, es la de un hombre de exacerbada virilidad. Tiene tatuajes tribales en el pecho y en ambos brazos, es calvo y lleva barba de candado, juega, como sucede con los machos pasivos, con una hipermasculinidad, a esto, en el estallamiento de límites para la fantasía, le suma la vagina, marca de su nacimiento, pero no de su cuerpo, éste lo ha llevado a donde más placer siente: la pornografía. Para Buck Angel no hay discusión, la pornografía es arte y no herramienta de dominación¹:

El porno es una forma poderosa de reclamar tu cuerpo. En general, el sexo se ha vuelto algo muy negativo y ser una persona transexual, como yo, ayuda a reclamar el cuerpo. El sexo también es parte del arte, es la historia del mundo; siempre ha existido, pero en los años recientes lo hemos negado como una manera de reflejar el arte (Barcenás, 2014 septiembre 27).

No sucede, como con transexuales que cambian los genitales como función estética, una desgenitalización, sino, como él mismo lo dice, una fluidificación de la vagina, una desterritorialización de la vagina hacia un cuerpo de hombre que tiene sexo y se muestra teniéndolo en coitos vaginales sin desmoronar la imagen viril. El cuerpo, suyo, apropiado, transformado y echado al mundo sin pudor y con alegría, es una obra de arte fluida capaz de hacer arte y defenderlo. “¡Nunca hubo en la pornografía un hombre con vagina, como yo! Yo estoy muy orgulloso de mi cuerpo. Con la operación me volví más seguro. La pornografía ha incrementado mi sentimiento positivo”. Hombre con vagina, dicho sin remordimientos, sin postular alguna teoría *queer*, *cuir*, o transfeminista.

¹ No hay espacio aquí para iniciar una discusión respecto a la pornografía como acto, producto, consumo, inmanencia o narrativa, tal como lo hace Byung-Chul Han (2014), en *La agonía del Eros*. Lo mismo sucede con el caso del gimnasio de boxeo observado por Waquant. La cuestión de la ética de la estética a través de cierto acceso a formas de vida ascética, como actos que llevan al cuerpo a formas de resistencia, por supuesto que no se dan sólo ahí. Por ejemplo, la cuestión de las agrupaciones religiosas que imponen, a través de la espiritualidad, una forma de evadir las inclemencias de los guetos, barrios, favelas y villas miserias (asunto que estoy formulando como parte de mi investigación respecto a pandillas transnacionales, específicamente el tema de la conversión religiosa como forma de alivio de la culpa). Por demás, Han hace otras propuestas que buscan superar el engranaje teórico foucaultiano disciplinario-biológico, a través de la psicopolítica, la transparencia y la red. Todo esto va más allá de los objetivos de este artículo. Sirva esta aclaración para dejar claro que reconozco las limitaciones y pretendo enriquecer en el futuro las propuestas aquí presentadas.

Usando la palabra hombre con toda su carga política y la palabra vagina con toda su carga de resistencia. En esa conjunción, el cuerpo de Buck Angel es obra de arte en acción, se le puede contemplar, pero él vive y fluye.

El segundo caso, el de Valeria Lukyanova, modelo ucraniana, está en la línea de la transformación puramente estética. Esta modelo padeció varias cirugías plásticas con el fin de verse como el juguete Barbie, según información que viaja por la red. Esta mujer, con el fin de alcanzar un modelo de belleza imposible inscrito en un ícono de la cultura popular del siglo XX y XXI, desembolsó ochocientos mil dólares. Su parecido al juguete la ha convertido en una celebridad viral. Otros han imitado esta transformación corporal para hacerla devenir a la imagen de algún personaje de los *mass media* (el caso de Justin Ladica, el Ken humano, quien lleva alrededor de noventa cirugías estéticas para lograr el cuerpo muscular y la cara angulosa con el fin de parecerse al juguete masculino compañero de Barbie, o Herbert Chávez, hombre filipino que se ha transformado para parecerse a Superman). Desafortunadamente, son pocas las entrevistas donde Valeria Lukyanova permita observar cómo el uso de su cuerpo le produce placer, sin embargo, es claro cómo el ser una estrella de Internet le fascina y lleva al goce cuando hace de su imagen y su dicho epicentro de polémicas internauticas.

La intervención sobre el cuerpo no es algo nuevo y la intención de este artículo no es explorar en las profundidades históricas del tatuaje, las escarificaciones y otras intervenciones corporales, sino pensar en cómo en el actual capitalismo de consumo, los sujetos, haciendo uso de las herramientas desarrolladas por el sistema, logran resistir, a la manera de Deleuze, creativamente con el cuerpo. No es mi interés evaluar si la transformación en un personaje de la cultura pop es alienación o si la intervención quirúrgica transexual es una liberación. Más allá de posturas e ideologías políticas, el fenómeno me parece útil para reflexionar sobre el cuerpo como territorio. Cómo se territorializa a contraflujo de las necesidades funcionales del sistema de sociedad, es lo que me parece central para averiguar, un poco más, sobre el sujeto desestratificado, es decir, ni totalmente desubjetivado, ni totalmente dominado y determinado. El cuerpo es un territorio, el cual puede ser entendido como el lugar habitado por el yo o donde el yo logra territorializarse geográfica y simbólicamente en la sociedad. La capacidad del

sujeto para habitar el territorio que es el cuerpo está delimitada por diversas circunstancias, siguiendo a Abilio Vergara:

Las geografías del cuerpo, del territorio y del “cosmos”, pueden obedecer 1) a matrices culturales con sus expresiones locales, 2) a inscripciones autobiográficas que buscan la permanencia del suceso intenso, 3) a signos que circulan en el mercado simbólico mundial, o 4) a elaboraciones ofertadas en revistas y otros medios, haciendo de estos últimos simples individuos que presentan su *cuerpo embellecido* (2009: 11).

En los ejemplos comentados, sin duda, podemos hallar la correspondencia entre las cirugías plásticas con el punto número cuatro. Sin embargo, la radicalidad de la transformación para aparentar la forma de personajes de ficción, también implican el número tres y, si tomamos en cuenta el entorno cultural de los sujetos que han transformado su cuerpo al extremo, no es posible cancelar las correspondencias con los puntos uno y dos, más claros, quizá, en la transformación corporal transgénero, la cual tampoco está del todo alejada de los puntos tres y cuatro. Si queremos hallar una conducta específica en un cuerpo habitado al antojo del sujeto, ya sea transgresora absolutamente o puramente comercial, omitimos la complejidad de las prácticas y la construcción del cuerpo como lugar, según su insuperable movilidad. Buck Angel y la Barbie Humana son impresionantes en la manera que han practicado y habitado sus cuerpos. Se precisaría de un análisis más profundo para definir si uno va más a la resistencia y otro más a la adaptación, pues como afirma Vergara:

El cuerpo tanto como se asimila a los modelos hegemónicos por la socialización, también resiste a las presiones del entorno social y del yo, pero es en su *imbricación-por-la-cultura* donde pueden hallarse las formas que se derivan de esa resistencia y adaptación. Podemos ubicar [...] dos escenarios de dicha resistencia: una hiperactiva que se despliega en el tatuaje, y otra pasiva, que se expresa en la anorexia [...] [a] diferencia con el tatuaje es que en la anorexia se extrema la autovigilancia, que al incorporarse en el yo, lo somete; mientras que el tatuaje puede ser un permanente juego por escapar del poder, de jugar con él, de apropiarse del cuerpo, y a veces de confrontar al poder para lograrlo (ibíd.: 12).

Me atrevo a pensar en Buck Angel una resistencia hiperactiva, a pesar de la autovigilancia que implica el cuidado del tratamiento hormonal para mantener la forma viril de su cuerpo masculino. Esta hiperactividad para la resistencia, llevó al artista Marc Quinn a presentar en 2014, en la exposición “*The Sleep of Reason*”, llevada a cabo

en ARTER, galería situada en Estambul, una pieza donde se representa a Buck Angel junto con Allannah Starr: un hombre con vagina junto a una mujer con pene, quienes tienen como profesión la pornografía, es decir, la exhibición absoluta de sus cuerpos teniendo sexo.

Una escultura titulada "Buck y Allannah", retrata una pareja transexual posando desnuda, evocando la representación canónica de Adán y Eva. Al igual que otras piezas de Quinn, ésta se produce de acuerdo con un modelo muy básico: tomar al hombre y la mujer originarios de la mitología de Abraham y cambiar sus genitales, reimaginarlos como actores transexuales modernos (la escultura tiene como modelos a las estrellas porno Buck Angel y Allannah Starr). Se podía ver este trabajo como un desafío post-estructuralista al esencialismo de género, y/o se puede leer como un comentario sobre la autodeterminación ciborg de los cuerpos [la escultura está hecha en un metal dorado]. Las posibilidades interpretativas son legión, pero uno siente que Quinn está menos preocupado por conducir a casa un punto particular que de simplemente ejecutar el concepto (Day, 2014. Traducción propia).

Siguiendo a Vergara, la transformación transgénero (she-male, ¿male-she?) es hiperactiva, política y transgresora. La transformación, digámosle pop, de Valeria Lukyanova, puede ser considerada pasiva. Sin embargo, habría que pensar en la hiperactividad producida por su imagen, en la forma de darle vuelta a la ley llevando el canon de belleza a la disfuncionalidad. La mujer es escandalosa, busca el bullicio mediático, desde asegurar que se comunica con alienígenas (Martínez, 2013 agosto 6), hasta hacer comentarios racistas y asegurar que:

La sola idea de tener hijos me genera una gran repulsión. La mayoría de las personas tienen hijos para cumplir sus propias ambiciones, no piensan en lo que pueden dar a ese niño, en lo que pueden enseñarle, solo tratan de dar una razón a su vida o a su pareja, realizarse por cosas que no han podido hacer en su vida como convertirse en médico o en escritor (ABC, 2014 abril 8).

El cuerpo que se ha formado no se parece al de la anoréxica atormentada por una distorsión de la imagen corporal, muy al contrario, se lo ha formado según una imagen y a través de ella despliega una posición extrema, inalcanzable para muchos. En este sentido, en qué medida la producción quirúrgica transgénero es inalcanzable o peligrosa para muchos sujetos necesitados de la transformación, como se puede apreciar en el documental *Translatina*, de Felipe Degregori (2010), donde se observan condiciones insalubres para la inyección de silicón, por ejemplo. En todo caso, ambas

situaciones están en los extremos, y “entre ambos extremos hay una población muy grande que oscila entre la disciplina (en relación con la moda), la disidencia (usar su cuerpo para un mensaje amoroso) y la transgresión (marcarse con símbolos de violencia)” (Vergara, 2009: 13). Dónde nos encontramos, para pensar con Halperin y cuál es la posibilidad de devenir *queer* de cualquiera (heterosexual, oficinista, obrero, campesino, etcétera), cómo hacemos de nuestro cuerpo una obra de arte, quedando entre los extremos sin llegar a una desestratificación que nos lleve a la muerte. Habrá que reflexionar sobre cómo habitamos el territorio que es nuestro cuerpo.

Bibliografía

ABC (1 enero 2016), *La Barbie humana cree que el aumento de la cirugía plástica está detrás de las parejas interraciales* en <http://www.abc.es/estilo/gente/20140408/abci-barbie-humana-hijos-morir-201404080913.html>

Agamben, G. (2001), *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Edit. Pre-Textos.

Bauman, Z. (2007), *Vida de consumo*, México, Fondo de Cultura Económica.

Bataille, G. (2007), *La parte maldita. Ensayo de economía general*, Buenos Aires, Las Cuarenta.

Bourdieu, P. (2003), *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Barcelona, Anagrama.

Bourdieu, P. (2003), *La dominación masculina. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama.

Bourdieu, P. (2002), *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama.

Certeau, M. de (2000), *La invención de lo cotidiano. I Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana-ITESO.

Cruz Bárcenas, A. (27 septiembre 2014). “La pornografía se ha vuelto una voz para quien no la tiene: Buck Angel”, en *La Jornada*, disponible en <http://www.jornada.unam.mx/ultimas/2014/09/27/la-pornografia-se-ha-vuelto-una-voz-para-quien-no-la-tiene-buck-angel-3830.html>

- Day, M. (2014), *The Sleep of Reason* en <http://www.timeoutistanbul.com/en/artculture/article/2811/The-Sleep-of-Reason>
- Degregori, F. (2010), *Translatina*. Documental, duración: 93 minutos, Perú, OPS, ONUSIDA, PNUD, REDLACTRANS, ILGALAC.
- Deleuze, Gilles (2001), *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*, Barcelona, Paidós.
- (2002), *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama.
 - (2004), *¿Qué es el acto de creación?* en <http://www.proyectotrama.org/00/trama/SaladeLectura/BIBLIOTECA/elacto.htm>
 - (2007), *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Valencia, Pre-Textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2008), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos.
- Durkheim, E. (2000), *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón.
- Esposito, R. (2006), *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Esposito, R. (2009), *Tercera Persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Foucault, M. (1993), *¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)*. En *Sobre la ilustración*, España, Tecnos.
- Foucault, M. (2001a), *Historia de la sexualidad. 2-El uso de los placeres*, México, Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2001b), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI.
- Gramsci, A. (2001), *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, México, Juan Pablos.
- Halperin, D. (2004), *San Foucault*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata.
- Han, B.-Ch. (2014), *La agonía del Eros*, Barcelona, Herder.
- Krupnick, E. (22 abril 2012), *Valeria Lukyanova Is A Real-Life Barbie Doll* en http://www.huffingtonpost.com/2012/04/22/valeria-lukyanova_n_1444169.html
- Luhmann, N. (1992), *Sociología del riesgo*, Guadalajara, Universidad Iberoamericana-Universidad de Guadalajara, Guadalajara, Jalisco, México

Martínez, Gallardo A. (6 agosto 2013), “Barbie de la vida real revela comunicación con extraterrestres a través del lenguaje de la luz”, en *Pijamasurf* en <http://pijamasurf.com/2013/08/barbie-de-la-vida-real-revela-comunicacion-con-extraterrestres-a-traves-del-lenguaje-de-la-luz/>

Pijamasurf (13 octubre 2011), *Filipino se somete a cirugía plástica extrema para mimetizar a Superman* en <http://pijamasurf.com/2011/10/filipino-se-somete-a-cirugia-plastica-extrema-para-mimetizar-a-superman/>

Vergara, Figueroa, A. (2009), “Prólogo: El escorpión y la rosa. Tatuaje: glocal y urbano, entre transgresión y cosmética”, en Morín, Edgar y Nateras Alfredo (coords.). *Tinta y carne*, México, Contracultura.

Wacquant, Loïc (2006), *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*, Buenos Aires, Siglo XXI.

- (2007), *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y Estado*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Weber, M. (2001), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Colofón.

Artículo recibido el 27 de Enero 2016
Artículo aceptado el 31 de Enero 2016