

Construcciones de cuerpos

CONSUELO PABÓN* | **Introducción**

En este texto la pregunta no es por el cuerpo como unidad, ni como forma, ni como organismo.

Nos interesa preguntarnos primero por lo que puede un cuerpo, qué fuerzas lo determinan, le dan consistencia, lo construyen.

No partimos del cuerpo como identidad fija, como código preestablecido; sino como masa múltiple y cambiante, capaz de construirse, luego de pasar por transformaciones y devenires, dependiente de las fuerzas que lo determinan: fuerzas que afirman o niegan la vida en el sentido nietzscheano.

* Filósofa, Universidad de París VIII.

Podríamos hacer “historias de los cuerpos”. Mostrar cómo esa masa cuerpo dúctil, maleable, es determinada en cada época por fuerzas específicas. Podríamos adentrarnos en múltiples aventuras por las que pasan los cuerpos: aparatos de captura y de terror, líneas de fuga y de transmutación.

Todo esto para preguntar por lo que pueden nuestros cuerpos aquí y ahora, en este país, en esta guerra, en este acontecimiento que nos ha tocado vivir.

Consideramos que el cuerpo (la vida) es el plano donde se manifiestan todas las fuerzas (políticas, sociales, económicas, eróticas, etc). Sobre el cuerpo recaen todos los ejercicios de poder que determinan esta época (el llamado biopoder o control sobre la vida). Entonces, el cuerpo es sin lugar a dudas el medio donde se ejercen todos los poderes y por esto mismo, es el lugar privilegiado a través del cual se puede llegar a precipitar una transmutación de los valores de nuestra cultura, es decir, una destrucción a martillazos del yo fascista que existe en cada uno de nosotros, controlando y anestesiando nuestra potencia de vida.

La propuesta es entonces: sólo construyendo día a día, instante por instante maneras de vivir activas, liberadas de la negatividad, en donde hagamos un esfuerzo enorme por salir de nosotros mismos, lograremos que el nihilismo, o voluntad de nada que nos determina se autodestruya (antes que destruya al planeta entero).

Proponemos construir subjetivaciones o modos de existencia experimentales en donde los cuerpos sean capaces y PUEDAN afirmar trágicamente el esplendor de la vida, creando realidades diferentes a la realidad del exterminio que hoy nos determina.

Lo que hoy vivimos es una tragedia. Ya lo anunciaba Nietzsche en el *Ecce Homo*: “yo anuncio una era trágica, el arte supremo de decir sí a la vida, la tragedia volverá cuando tengamos ante nosotros las guerras más duras pero más necesarias: por la vida”¹.

¹ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, p. 71.

Siguiendo la filosofía de Deleuze podemos decir que aquí no se trata de guerras molares para conquistar el poder; se trata de guerras moleculares para recuperar el poder del cuerpo, la potencia de vida que nos roba el biopoder, venga de donde venga. Guerras de resistencia en donde ya no se resisten los hombres sino que se resiste la vida, se resisten los cuerpos. Y estos actos de resistencia son ante todo poéticos, trágicos. ¿Cómo hacer de la vida una obra de arte en este aquí y ahora? ¿Cómo creer en este mundo tal y como es? La guerra molecular consiste en hacernos dignos del acontecimiento que vivimos; por doloroso que sea, él nos permite conocer lo que puede nuestro cuerpo y entrar en otras dimensiones. Se trata de una guerra imperceptible pero eficaz contra el biopoder que consiste en trastocar los planos de la percepción para construir, desde el cuerpo, desde lo más cotidiano, desde lo más esencial, otra existencia, otras realidades que afirmen el esplendor de la vida².

CAPÍTULO I

Lo que puede un cuerpo

Spinoza, el filósofo de la *Ética* plantea el siguiente problema: “ni siquiera sabemos lo que puede un cuerpo. Hablamos de la conciencia y del espíritu, pero no sabemos de qué es capaz un cuerpo, ni cuáles son sus fuerzas, ni qué preparan esas fuerzas”³.

¿Hasta dónde va nuestro poder de afección? ¿Hasta dónde nos dejamos afectar? ¿Qué es lo que puede nuestro cuerpo? ¿Qué es lo que está en potencia esperando volverse acto? ¿En qué consiste “el despertar” como acontecimiento sensible?

² Gilles Deleuze, *Foucault*, Barcelona, Minuit, 1986, p. 101 y ss.

³ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971, p. 59.

“Un caballo, un pez, un hombre o incluso dos hombres comparados el uno con el otro, no tienen el mismo poder de ser afectados: no son afectados por las mismas cosas o no son afectados de la misma manera por la misma cosa”⁴.

Entonces, la pregunta por ¿qué puede un cuerpo? tiene que ver directamente con el poder de afectar y de ser afectado. Como dice Deleuze a propósito de Spinoza “Lo que puede un cuerpo es la naturaleza y los límites de su poder de ser afectado”⁵.

Dice Spinoza:

No sabemos ni siquiera de cuáles afecciones somos capaces, ni hasta dónde va nuestra potencia. Desde el comienzo de nuestra existencia somos necesariamente colmados de afecciones pasivas; estamos separados de lo que podemos, de nuestra potencia de actuar. Pero... no sabemos aún cómo llegaremos a producir afecciones activas. Y sin embargo, la potencia de actuar es la única forma real, positiva y afirmativa de un poder de ser afectado. Mientras nuestro poder de ser afectados se halle colmado por afecciones pasivas, está reducido a su mínimo y manifiesta solamente nuestra finitud o nuestra limitación ... No sabemos cuál es esa potencia de actuar, ni cómo adquirirla o reencontrarla. Y sin duda no lo sabremos jamás si no intentamos concretamente llegar a ser activos.⁶

¿Cómo intentar concretamente llegar a ser activos? He aquí un problema ético y estético a la vez. Nietzsche nos da herramientas para enfrentarlo. Para Nietzsche el cuerpo es un campo de fuerzas. El cuerpo es un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas. Recorrer la masa cambiante de un cuerpo nos parece un juego interminable. A cada instante, debido a la relación entre fuerzas, nuevos rasgos se crean, nuevas intensidades se captan. En este sentido, Nietzsche define el cuerpo

⁴ Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik, Barcelona, 1975, p. 208.

⁵ *Ibíd.*, p. 209.

⁶ *Ibíd.*, p. 216.

como el resultado de la relación entre fuerzas activas y fuerzas reactivas, fuerzas afirmativas y fuerzas negativas en relación con la vida.

El cuerpo es una masa que varía a medida que es atravesado por diferentes fuerzas que se efectúan y se relacionan afectándolo: cada relación de fuerzas introduce sobre la textura infinita del cuerpo ciertos gestos, ciertos rasgos, ciertas zonas de intensidad. A medida que las relaciones varían, la textura del cuerpo sufre ella misma deformaciones y transformaciones que la hacen diferenciarse cada vez más de la textura precedente, hasta crear una nueva textura, con nuevos rasgos y gestos, que conformarán un nuevo cuerpo.

Desde que nace, el cuerpo es marcado por diferentes fuerzas culturales. Fuerzas que nos imponen modelos, códigos, formas, impidiéndonos con ello experimentar lo que puede nuestro cuerpo, ya que separan al cuerpo de su poder afirmativo (afirmación del deseo vital de crear) y le exigen plegarse a formas de sentir y de pensar preestablecidas culturalmente. El cuerpo, como esa masa dúctil, maleable, como esa multiplicidad de intensidades gestuales, es capturado en una identidad, se convierte en un sólido, con un rostro, con una identidad y un comportamiento gestual estereotipado, homogeneizado. La fuerza activa deviene reactiva. De la afirmación a la negación: el estado nihilista de nuestra cultura plantea de hecho la negación; negar lo múltiple, negar lo que puede un cuerpo. Solo aceptar la solidez del rostro, de la forma determinada. Sólo aceptar la anestesia del cuerpo y la laminación de los cerebros.

Como escribe Deleuze en *Nietzsche y la filosofía*, “decir que la negación ha dominado nuestro pensamiento, nuestras maneras de sentir y de valorar hasta el momento, es poca cosa. En realidad, la negación es constitutiva del hombre, el mundo entero se abisma y se enferma, la vida entera se deprecia, todo lo conocido se desliza hacia su propia nada. Inversamente la afirmación sólo se manifiesta por encima del hombre, fuera del

hombre, en lo que produce de sobrehumano, en lo desconocido que lleva consigo⁷.

¿Qué puede un cuerpo marcado por el nihilismo? Puede la nada. Por esto nuestros cuerpos están marcados hoy, aquí y ahora por fuerzas destructivas que precipitan la nada. Es el cuerpo del agotado, del anestesiado, del que mata a sangre fría. Es el último de los hombres, el que por más que tenga la guerra encima pareciera que no la sintiera. Como le dijo Artaud a Anaïs Nin luego de haber sido rechazado por el público de la Sorbona al presentar *El teatro y la peste*: “ellos no se dan cuenta que están muertos, yo les mostré la agonía de los que vivimos, pero ellos están muertos y no pudieron sentirla”.

Sin embargo, un cuerpo marcado por el nihilismo puede también autodestruir su propia negatividad. Como dice Deleuze, guerra de cada cual contra sí mismo, contra el yo-fascista que llevamos dentro. Guerra molecular que implica la autodestrucción de las fuerzas negativas. Intentar concretamente desde el cuerpo, desde lo más cotidiano, un devenir activo, una transmutación de la cultura.

Veamos cómo lo explica filosóficamente Gilles Deleuze: las fuerzas reactivas supieron hallar por su cuenta el aliado que las condujera a la victoria: el nihilismo, lo negativo, el poder de negar, la voluntad de la nada que forma un devenir reactivo universal. Separadas del poder de afirmar, las fuerzas activas por sí solas no pueden hacer nada excepto convertirse a su vez en reactivas o volverse contra sí mismas... “El hombre superior, pretende invertir los valores, convertir la reacción en acción. Zaratustra habla de otra cosa: transmutar los valores, convertir la negación en afirmación. Y jamás la reacción se convertirá en acción sin esta conversión más profunda: la negación debe primero convertirse en poder de afirmar”⁸.

⁷ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, *op cit*, p. 246.

⁸ *Ibidem*, p. 238.

En esto consiste el ocaso del hombre que anuncia Zaratus-tra. Acá no se está planteando la extinción de la especie huma-na, sino el surgimiento del superhombre como existencia liberada de la reactividad que afirma la vida en todo su esplendor. Pero para construir el superhombre tenemos que pasar por “el último hombre”, el último producto del devenir reactivo de las fuerzas. Es el cuerpo agotado, el que está cansado de querer y sólo quiere la nada. Y también, al lado del “último hombre” está “el hombre que quiere perecer”. El segundo, producto de una selección que hace la vida, es el hombre de la destrucción activa: quiere ser superado, va más allá de sus propios límites, autodestruye su propia negatividad.

“La destrucción activa significa: el punto, el momento de transmutación en la voluntad de nada... En la transmutación no se trata de una simple sustitución, sino de una conversión. Es al pasar por el ‘último hombre’, pero yendo más allá que el nihilis-mo encuentra su fin: en el hombre que quiere perecer, que quiere ser superado”⁹. La transmutación se produce, la negatividad se niega ella misma: “la negación sacrifica las fuerzas reactivas al convertirse en despiadada destrucción de todo lo que presenta caracteres degenerados y parasitarios al pasar al servicio de un excedente de vida. Sólo así la negación encuentra su fin”¹⁰.

Cuando la negación se transmuta en afirmación, el cuerpo del agotado se transmuta, vive la crueldad: agotado de nada autodestruye la nada y cambia de dimensión perceptiva: devie-ne activo, afirmativo. Y es aquí en donde la idea de “parar el mundo” que propone Castaneda se hace necesaria. Es como si el cuerpo tuviera que pasar por un afuera para volver transmu-tado. Olvidarse de su historia personal, de su identidad, de sus rutinas, para asumir los personajes que la vida le asigne. Aquí desaparece toda subjetividad y se construyen más bien modos

⁹ *Ibíd.*, p. 244.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 245.

de existencia, subjetivaciones nómades en donde los cuerpos existen y actúan en un afuera del control. Acá los cuerpos devienen activos. Ellos se resisten a morir, pero no como individuos, sino como la vida misma que se resiste, que acecha, que explora más allá de toda subjetividad y se vuelve creativa. Tal vez es en la resistencia en donde los cuerpos empiezan a saber lo que pueden. Y es aquí donde se produce el despertar como acontecimiento sensible.

¿En qué consiste el despertar como acontecimiento sensible? Es el punto de transmutación, donde las fuerzas negativas se transmutan en fuerzas afirmativas. En ese instante, el cuerpo anestesiado por la negatividad se despierta y capta el esplendor de la vida. El ánimo que estaba dormida es despertada. El nihilismo encuentra su fin cuando el cuerpo que se resiste empieza a conocer lo que puede y hace el intento de actuar afirmativamente, construyendo nuevas realidades.

CAPÍTULO II

Historias de cuerpos

El cuerpo siempre ha sido objeto de intereses y manipulaciones; en toda sociedad, el cuerpo queda suspendido en el interior de poderes muy ceñidos que le imponen formas, coacciones, interdicciones, obligaciones, códigos de comportamiento, etc.

En su libro *Vigilar y castigar*, Michel Foucault nos recuerda que el poder es una fuerza primaria activa; es lo que pueden los cuerpos a nivel de su poder de afección. El saber también comienza siendo activo, pero puede convertirse en reactivo cuando se dedica, no a crear, sino a controlar desde la forma el poder, es decir, la potencia de los cuerpos. Por esto, más que pensar el poder como una forma (la forma-Estado, la forma-Iglesia), es necesario entender que el poder es primariamente una relación de fuerzas, “una acción sobre la acción, un con-

junto de acciones sobre las acciones posibles”¹¹. De ahí se derivan las tres grandes tesis de Foucault sobre el poder: 1. El poder no es esencialmente represivo (porque también suscita, produce, se ejerce, afecta, etc.). 2. El poder se ejerce antes de poseerlo, en una forma determinable por ejemplo, en las clases sociales, y en forma determinada, por ejemplo, en el Estado. 3. El poder se ejerce tanto sobre los dominados como sobre los dominantes (porque pasa por todas las fuerzas en relación)¹².

En este segundo punto mostraremos a través de tres historias de cuerpos, tres ejercicios diferentes de poder que se han dado en la cultura occidental y que corresponden exactamente con el saber de una época. A partir de estas tres historias, cada cual puede ubicar su historia personal como a bien tenga: puede ubicarse en el mundo de la Inquisición y la brujería; o puede ubicarse en el mundo de los cuerpos dóciles y disciplinados de la Modernidad; o puede ubicarse en el mundo del biopoder contemporáneo con sus desplazamientos de razas, sus extinciones de especies, sus manipulaciones genéticas y sus genocidios indiscriminados.

Primera historia

El cuerpo se semeja

Michel Foucault, en *Las palabras y las cosas* nos dice que hasta finales del siglo XVI, la semejanza primó como modo de pensar y de sentir y jugó un papel constitutivo en el saber occidental. Semejanza es ante todo amistad, consonancia entre las cosas del mundo y entre éstas y el lenguaje que las enuncia. Semejanza es continuidad entre lo divino y lo humano, y de lo humano con lo natural, de manera que el mundo se ofrece

¹¹ Deleuze, *Foucault, op cit.*, p. 77.

¹² *Ibíd.*, p. 78.

como un círculo cerrado aunque dinámico en el cual se lee permanentemente la obra divina de la creación. Foucault señala que la semejanza se expresa por medio de múltiples figuras que forman un tejido muy rico que da consistencia al saber.

Tales figuras son por ejemplo la amistad, la consonancia, la continuidad, la proporción, la similitud. Otras figuras como el antagonismo, la antipatía, la emulación, pertenecen también a la misma trama del pensar de la semejanza, ya que las cosas del mundo se conciben a partir del equilibrio obtenido por medio de fuerzas de aproximación y distanciamiento.¹³

En este largo período de tiempo que va de la Antigüedad hasta finales del siglo XVI, el hombre se ocupó por conocer la naturaleza y el cosmos desde su continuidad con las fuerzas divinas, creando de esta manera una amplia sintaxis: “los diferentes seres se ajustan unos a otros: los planetas se comunican con las bestias, la tierra con el mar, el hombre con todo lo que le rodea”¹⁴.

Por esto, la concepción del cuerpo es conjuntiva y relacional, y no discontinua e individual como se planteará posteriormente hacia el siglo XVII. Los cuerpos expresan en sus relaciones mutuas la unidad con la divinidad (sea como los dioses múltiples de la Antigüedad, sea con el dios cristiano o con el demonio). Los cuerpos son poseídos por esas fuerzas divinas que son quienes determinan su acción.

La danza del fuego o el martillo de las brujas

Es propio del mago poseer y desplegar el arte del simulacro. La acción mágica consiste no solamente en hacer perder a la

¹³ Edgar Garavito, *Escritos escogidos*, U. Nacional, Medellín, 1999, p. 84.

¹⁴ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1978, p. 30.

forma sus proporciones exactas, sino introducir un vasto paisaje de artificios en donde ninguna imagen corresponderá exactamente ni a un modelo ni a una copia. Podemos decir en este sentido, que el poder demoníaco que se le atribuye consiste fundamentalmente en ser creadora de realidades, es decir, en tener el poder de producir forzamientos sobre la forma.

La Iglesia del siglo XIII, habiendo retomado y acumulado partes de la filosofía platónica y aristotélica, nos presenta una estética a seguir: la estética del modelo y la copia extraída del platonismo. El modelo es la idea de la cosa en tanto que idea, la copia es la imagen que intenta repetir fielmente la idea, es “el segundo objeto parecido, copiado sobre el verdadero”¹⁵.

Como dice Edgar Garavito

Para Platón, todo ser que nace recibe una forma que existe anteriormente a su nacimiento como ser. En este sentido, no hay para Platón un nacimiento aislado sino que se nace parecido a algo ya existente. Tal es el primer momento en la vida de un ser, el momento en que se recibe la forma preexistente. Por esto nacer es en realidad co-nacer, es decir, comenzar a participar de la forma. El segundo momento en la vida de un ser es, sin embargo, llegar a ser parecido a algún ser del Universo y llegar a conocer ese parecido.¹⁶ El “conócete a ti mismo: recuerda” de Sócrates, nos plantea enigmáticamente este problema: es necesario recordar el modelo ideal para conocerse a sí mismo.

En el caso del cristianismo, cuando decimos “Dios nos creó a su imagen y semejanza”, estamos respondiendo exactamente a la relación modelo-copia: la identidad suprema original es Dios; para salvarnos debemos parecernos a Él, imitar y extraer del modelo divino lo esencial. Aquel que se escapa de la relación modelo-copia introduciendo anomalías en la forma, es acusado

¹⁵ Platón, *Le Sophiste*, París, Société d'édition “Les Belles lettres”, París, 1969.

¹⁶ Garavito, *op cit.*, p. 81.

y perseguido por la Iglesia. Es entonces evidente encontrar una divergencia fundamental entre la bruja y el inquisidor: más allá de todo problema político o moral, el hecho de la quema de brujas planteó abiertamente un ejercicio de poder sobre los cuerpos, y unos cuerpos que se resistieron a ese ejercicio de poder.

En efecto, la primera pregunta que se plantean los inquisidores en su manual general sobre brujería y magia diabólica (*Malleus Malleficarum*) es sobre la posibilidad de que una criatura pueda ser cambiada o transformada por alguien diferente a Dios. ¿Es lícito que un cuerpo se transforme, se deforme o se metamorfosee en otros por su cuenta propia? Al respecto dice el *Malleus Malleficarum* o *Martillo de las Brujas*: “aquél que cree que una criatura puede ser transformada en mejor o en peor, o transformada en otra especie o parecido por alguien diferente a Dios es peor que un pagano o un infiel”¹⁷.

Imitar la forma modelo, llegar a la perfección de la forma; de esta manera la Iglesia trató de dominar los cuerpos, imponiéndoles una sumisión total frente a los poderes sobrenaturales. El crimen cometido por la bruja o el alquimista consistió fundamentalmente en romper con la rigidez de la forma e introducir la transmutación en los elementos y los cuerpos. Ir en sentido divergente a las cosas que marchan ordenadas por el Motor Universal; esto quiso decir introducir anomalías en el vasto terreno orgánico que la Iglesia pretendía controlar. El movimiento celeste es entonces modificado. Los cuerpos se transforman y se metamorfosean misteriosamente, debido a poderes ocultos que utilizan algunos humanos, que se atribuyen el poder divino de la creación.

El suplicio fue el teatro donde se castigaban los cuerpos irreverentes con el modelo ideal, llámese Dios, Rey, Iglesia.

Se trataba de un espectáculo en donde se buscaba llevar el cuerpo a sus límites, para “purificarlo”. De ahí la ceremonia

¹⁷ Institorialis, Sprengler, *Marteau des Sorcieres*, PLON, París, 1973, p. 136.

previa a la acción del verdugo. De ahí todos los símbolos que poblaban la realización del castigo: sea la quema de Juana de Arco, sea la quema de Giordano Bruno (los dos condenados como herejes); sea el desmembramiento de Damiens, condenado como parricida por intentar asesinar al rey; sean las cabezas de los Comuneros en Santander, puestas a la entrada de los pueblos por los españoles como escarmiento a la colonia insurrecta. En todos los casos el suplicio intenta “enseñar” a la gente, a través del terror, lo “que no se debe hacer”. La enseñanza entra, no a través de la razón, sino a través de grados e intensidades de dolor. El supliciado es el escenario del ejercicio de la violencia; él encarna los pecados y a través de su carne deberá enmendarlos simbólicamente. Los espectadores, por su parte, al participar del espectáculo (casi siempre era obligación asistir), se mimetizaban con él, entran en los grados de dolor que contemplan y “la enseñanza” recibida entra, cual hierro candente, en todo el cuerpo social.

El escritor Moritz de finales del siglo XVIII describe crudamente: “el horror de un suplicio”, cuando asiste a la ejecución de cuatro hombres “exterminados y partidos en pedazos”; los pedazos de esos hombres “tirados sobre la calle”; la certeza de que este espectáculo nos concierne directamente, todos nosotros somos esa carne tirada; el espectador ya está dentro del espectáculo “masa de carne ambulante”. Desde ahí, la idea vívida de que los animales mismos son el hombre, y que todos nosotros somos el criminal o la bestia. Y entonces, la fascinación por el animal que muere (una vaca, la cabeza, los ojos, las pezuñas...)¹⁸.

¹⁸ Gilles Deleuze, *Logique de la Sensation*, La Différence, Francia, 1981, p. 21.

Segunda historia

El cuerpo se representa

En el siglo XVII, nos dice Foucault, la manera de pensar y de sentir del hombre europeo se vuelve representativa. Surge entonces una nueva manera de conocer el mundo que ya no parte de la relación de semejanza con las fuerzas divinas, sino de la relación del individuo con el pienso, con la subjetividad. Al respecto dice Edgar Garavito:

El pensar de la semejanza es señalado por Descartes como una mezcla confusa, sin reglas ni orden. Entonces Descartes lanza el grito filosófico que inaugura un nuevo modo de ser del pensamiento: De lo único que no puedo dudar es de estar pensando. Y si pienso, no puedo dudar que existo, luego soy una cosa que piensa... Descartes fundamenta su discurso filosófico en el “yo pienso” y no en el cuerpo. El cuerpo está supeditado al pensamiento... para Descartes el “pienso” es el límite interno del pensamiento, el cual no podría sustentarse en cosas aún desconocidas como sería un cuerpo...La filosofía cartesiana produce el divorcio entre el pienso y la cosa en sí, tal divorcio es lo que nos interesa particularmente en la consideración del pensar de la representación que estamos realizando¹⁹.

Representar es cubrir por la vía del lenguaje la existencia de las cosas. Se ha roto la relación de continuidad entre las palabras y las cosas que existía en el pensar de la semejanza. Ahora la binaridad significante-significado, como forma del signo, ya no designa una cosa exterior al lenguaje. Ya no hay esa pertenencia del cuerpo con el lenguaje del mundo. Ahora el lenguaje habla de las cosas, habla del cuerpo, determina la existencia misma del cuerpo. El cuerpo es lo indeterminado que va a ser determinado desde el pienso, desde la razón, desde la ciencia.

¹⁹ Garavito, *op cit.*, p. 96.

Esto se empieza a plantear desde el Renacimiento, en diferentes campos del saber, por ejemplo en la física con Copérnico, en la pintura con Leonardo. La representación como modo de conocer, de pensar y de sentir inaugura una nueva era: la era Moderna, en donde la pregunta ya no es por las fuerzas sobrenaturales, sino por la certeza en el conocimiento humano. El sujeto conoce al objeto desde el pienso, desde la distancia, desde el análisis. El cuerpo deviene objeto de conocimiento. Así como las otras cosas del mundo, él también es clasificado, nombrado, organizado. Se habla del cuerpo, pero lo que puede un cuerpo ha sido silenciado y su poder de afección, sus fuerzas serán dirigidas hacia el trabajo, hacia la producción. El cuerpo moderno es un cuerpo dócil, disciplinado, ágil y eficaz para el trabajo. Es el cuerpo que necesitaba el capitalismo en su período industrial. Es el típico caso del cuerpo que no sabe lo que puede, o que sólo cree que puede lo que le dice la medicina, la familia, la escuela, la fábrica, etc.

Cuerpos dóciles

Segunda mitad del siglo XVII: el soldado se ha convertido en algo que se fabrica; de una pasta informe, de un cuerpo inepto, se ha hecho la máquina que se necesitaba; se han corregido poco a poco las posturas; lentamente una coacción calculada recorre cada parte del cuerpo, lo domina, pliega el conjunto, lo vuelve perpetuamente disponible y se prolonga en silencio, en el automatismo de los hábitos; en suma, se ha expulsado al campesino y se le ha dado “un aire de soldado”²⁰.

Hemos pasado del cuerpo dado por la naturaleza, al cuerpo fabricado: se le trabajan sus partes, se le colocan prótesis, se le impone un ritmo, una velocidad, una verticalidad, una actitud:

²⁰ Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1976, p. 139.

“llevar la cabeza derecha y alta; mantenerse erguido sin encorvar la espalda, no poner nunca los ojos en el suelo, sino mirar osadamente a aquellos ante quienes pasan”²¹.

Se trata de fabricar autómatas, con movimientos eficaces que tengan una aceptable organización interna, útiles para el trabajo. Desde la familia, luego en la escuela, en el ejército, en el hospital, en la fábrica o en la prisión, lo que se busca es la vigilancia y la sujeción minuciosa de las operaciones del cuerpo; garantizar la sujeción constante de sus fuerzas para lograr la máquina humana que trabaja, al tiempo que es dócil y útil.

Como dice Foucault en *Vigilar y castigar*,

El gran libro del hombre-máquina ha sido escrito simultáneamente sobre dos registros: el anatómico-metafísico del que Descartes había compuesto las primeras páginas y que los médicos y los filósofos continuaron, y el técnico-político que estuvo constituido por todo un conjunto de reglamentos militares, escolares, hospitalarios y por procedimientos empíricos y reflexivos para controlar o corregir las operaciones del cuerpo... El momento histórico de la disciplina es el momento en que nace un arte del cuerpo humano que tiende a la formación de un vínculo, que en el mismo mecanismo lo hace tanto más obediente como más útil y al revés... Fórmase entonces una política de las coerciones que constituyen un trabajo sobre el cuerpo, una manipulación calculada de sus elementos, de sus gestos, de sus comportamientos²².

La disciplina fabrica entonces cuerpos sometidos y ejercitados a un mismo tiempo. Esto es lo que llama Foucault “la anatomía política” que está diseminada en todo lo social: se encuentra actuando en los colegios desde edad temprana, en las escuelas elementales, en el espacio hospitalario y en la organización militar y penitenciaria.

²¹ Ibídem.

²² Ibídem, p.140.

Con el Panoptismo, Foucault nos presenta visualmente la pura función disciplinaria. Desde el panóptico los cuerpos son vigilados, sea en la escuela, en la fábrica o en la prisión. El panóptico es una máquina de disociar la pareja ver-ser visto; en el anillo periférico se es totalmente visto sin ver jamás; en la torre central se ve todo sin ser jamás visto. Como dice Deleuze, refiriéndose al panóptico: se impone una tarea o una conducta a una multiplicidad de individuos bajo la sola condición de que la multiplicidad sea poco numerosa, el espacio limitado y poco extendido²³.

Poco importa si es para educar, curar, castigar, hacer producir. Tampoco importa si los cuerpos que se ubican en el espacio circular (espacio para vigilar), son cuerpos de escolares, de enfermos, de prisioneros o de obreros. Lo que interesa es que el panóptico los atraviesa a todos, cumpliendo la función disciplinaria de vigilar.

Nada de rejas, ni de cadenas, ni de cerraduras formidables; basta con que las separaciones sean definidas y las aberturas estén bien dispuestas. La pesada mole de las “viejas casas de seguridad” con su arquitectura de fortaleza puede ser sustituida por la geometría simple y económica de una casa de convicción... quien está sometido a un campo de visibilidad y lo sabe, reproduce por su cuenta las coacciones del poder, las hace jugar espontáneamente sobre sí mismo; inscribe en sí mismo la relación de poder en la cual juega simultáneamente los dos papeles: se convierte en el principio de su propio sometimiento.²⁴

El poder de afectar y de ser afectado de los cuerpos, se vuelve entonces contra sí mismo. Fuerza reactiva, fuerza pasiva, fuerza del resentimiento y la mala conciencia. Es el cuerpo gris de la Modernidad: cuerpo dócil, apto para trabajar en un mundo en donde todavía era importante el trabajo, y por lo tanto la vida de los cuerpos que trabajan.

²³ Deleuze, *Foucault, op cit.*, p. 79.

²⁴ Foucault, *Vigilar y castigar, op cit.*, p. 206.

Tercera historia

Los cuerpos se atomizan

Desde finales del siglo XIX, con Nietzsche, con Bergson, pero también con la física, con las artes y las nuevas tecnologías del siglo XX, la cultura occidental viene construyendo una nueva imagen del cuerpo y el pensamiento que riesgosamente ha sido llamada postmoderna. Resulta difícil hablar de nuestra contemporaneidad porque estamos inmersos en ella. Sin embargo, trataremos de asumir y sobrepasar tal dificultad, debido a la urgencia de pensar nuestro aquí y ahora.

Nuestros cuerpos han abandonado la ley gravitacional. Como dice Edgar Garavito, hay un paso del sólido al gaseoso que se está produciendo en nuestra cultura. Hemos entrado en la era de la relatividad. Hemos abandonado la verticalidad, el estar colocando “frente a”, propio del mundo representativo. Ya no nos representamos el cuerpo construyendo un lenguaje; lo que ha pasado es que nuestro cuerpo se convirtió en lenguaje. Los polos binarios sujeto-objeto se diluyen:

La era actual restituye la inmanencia de la conciencia y el mundo; ya no más un cerebro frente al mundo sino un cerebro que es el mundo, un cerebro-mundo. El concepto de cerebro-mundo se advierte fácilmente si se piensa que hoy se nace y se vive en un mundo que es lenguaje, con un cuerpo que es lenguaje; la idea clásica y moderna de la representación del mundo por medio del lenguaje ha sido abandonada. Se trata de un abandono de la representación que desde Descartes había escindido el sujeto del objeto. Hoy el mundo es la representación inmediata de un lenguaje, y el lenguaje a su vez, es el mundo.^{25*}

Hemos entrado en la era de la relatividad en donde las verdades absolutas se evaporan, los referentes se destituyen y pululan los simulacros. “Para un cosmonauta todas las posiciones

²⁵ Garavito, *op cit.*, p. 260.

son relativas. Y estaría perdido si juzga a partir de la posición central, absoluta que es la Tierra. Hay una relatividad de la posición en el cosmos: el plano experimental del viaje cósmico relativiza al máximo las posiciones del que conoce”²⁶. Los cuerpos han abandonado la pesadez del sólido, su forma estable, y tienden a volverse inmateriales, pura fuerza, energía, calor, luz, velocidad. Por ejemplo, la voz se atomiza con los sonidos electro-acústicos. Con el video, la imagen del cuerpo aparece atomizada, constituida por granulaciones luminosas que se mueven. Los simulacros escapan a esa gravedad y suben a la superficie como sombras y luces que se alternan. “He aquí que ahora todo sube a la superficie. Ya no se trata simplemente de simulacros que se esconden en el fondo y se insinúan por todas partes. Lo ilimitado, lo múltiple sube a la superficie. Los simulacros han dejado de ser esos rebeldes subterráneos; ahora, en lo cotidiano, ellos hacen valer sus efectos: efectos sonoros, efectos ópticos, efectos de lenguaje”²⁷. Entramos entonces en la era del Falsario que anuncia Nietzsche, que define Deleuze:

Un falsario no es alguien que está en el error sino aquél que escapa de la dicotomía verdad-error. Se llama verdad la distinción entre lo real y lo imaginario. La verdad y el error dependen de una forma que se piensa universal, necesaria y válida en todos los casos. Se llama en cambio falso lo que escapa de la dicotomía verdad-error, lo que vuelve indiscernible lo real y lo imaginario. La verdad y el error dependen de una voluntad de verdad mientras que lo falso está impulsado por una voluntad de potencia. Lo falso se define desde la filosofía como aquello que no depende de una forma y un modelo. Lo falso no tiene forma; es más bien aquello que vive en permanente transformación.²⁸

²⁶ *Ibidem*, p. 260.

²⁷ Gilles Deleuze, *Logique du Sens*, Minuit, París, p. 17.

²⁸ Cursos de Gilles Deleuze sobre la imagen directa del tiempo y citados por Edgar Garavito, *op cit.*, p. 264.

Como dice Virilio en *La máquina de visión*, vivimos un desplazamiento del punto de vista, una división de la percepción del entorno: jugamos entre lo actual y lo virtual, nos desdoblamos. “Si las categorías de espacio y tiempo se han vuelto relativas es porque el carácter absoluto se ha desplazado de la materia a la luz y sobre todo a su velocidad límite”²⁹.

Nuestro cuerpo ya no busca semejarse a Dios (pérdida del modelo o referente ideal). Si bien es cierto que tenemos un cuerpo disciplinado, también es cierto que el individuo trabajador, “útil a la sociedad”, está siendo atomizado en una masa indiscriminada de desempleados (pérdida del referente material: el trabajo). Hemos perdido nuestra relación con la naturaleza; pero tampoco creemos en la cultura ya que ésta sólo es sinónimo de la enfermedad que nos acosa. El cuerpo contemporáneo es un cuerpo fatigado que ya no tiene referentes divinos ni materiales. Es un cuerpo que está frente a su propia nada: no sabe lo que puede, su negatividad es extrema; es el “último de los hombres”, es la cultura *light* que anestesia toda posibilidad de sentir y de pensar. De ahí el grito de resistencia de Artaud: no puedo pensar, no puedo sentir. Estamos dormidos, estamos paralizados. Hay una potencia dormida en el cuerpo que es necesario despertar: “Soy Antonin Artaud, y si lo digo como sé decirlo, veréis mi cuerpo actual saltar en mil pedazos, y confundirse en múltiples formas. Un cuerpo que no podréis olvidar jamás”.

Los poderes políticos también tienden a atomizarse: tanto el poder soberano que disponía de la vida dando la muerte cuando los cuerpos atentaban contra el modelo ideal; como el poder del Estado burgués que vigilaba y disciplinaba los cuerpos de los individuos para optimizar su producción, tienden a desaparecer. Ahora, el poder político también se atomiza. Como dice Lyotard en *La condición postmoderna*, el Estado mismo empieza a aparecer como un factor de opacidad y de “ruido” frente a

²⁹ Paul Virilio, *La máquina de visión*, Cátedra, Madrid, 1989, p. 92.

las grandes multinacionales que son quienes en realidad poseen el poder. Se trata de un poder internacional, totalitario, un poder que ya no se puede ubicar dentro del panorama moderno de las naciones³⁰, y lo que se ejerce es el biopoder o control sobre la vida. Cada centímetro de la tierra está controlado por satélites. Cada cuerpo está computarizado, convertido en código: cada partícula del cuerpo puede ser captada por la técnica médica contemporánea, e intervenida, bien sea para dar vida, bien sea para dar muerte.

Poblaciones controladas

Michel Foucault nos dice en la *Genealogía del racismo* que uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX es que el poder se hizo cargo de la vida. Se trata de una toma de poder sobre el hombre en tanto que ser viviente, es decir, una especie de primacía de lo biológico como ejercicio de poder. Ya en los siglos XVII y XVIII se ven aparecer técnicas de poder centradas especialmente en el cuerpo individual, ejemplo de ello es el panóptico. Aparecen pues técnicas gracias a las cuales se cuidaba a los cuerpos y se procuraba aumentar su fuerza útil a través del trabajo, el adiestramiento, etc. Pero desde finales del siglo XVIII aparece una tecnología no disciplinaria del poder. A diferencia de la disciplina que penetra en el cuerpo, la nueva técnica de poder no disciplinaria se aplica a la vida, en último término apresa al “hombre espíritu”. Tras una primera toma de poder sobre el cuerpo que se efectuó siguiendo el modelo de la individualización, tenemos una segunda toma de poder que procede en el sentido de la masificación. Se efectúa no en dirección al hombre-cuerpo, sino en dirección al hombre-especie. Tras la anatomía política del cuerpo humano, instaurada en el siglo

³⁰ Jean François Lyotard, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1984, p. 18.

XVIII, a finales de ese mismo siglo se ve aparecer algo que ya no es una anatomo-política del cuerpo humano, sino algo que yo llamaría una biopolítica de la especie humana³¹.

De ahí que la medicina va a ser uno de los ejercicios de poder privilegiados, ya que siempre está presente en “el hacer vivir y en el dejar morir”. Problemas de la vejez, de la invalidez, de las enfermedades, de las anomalías. La biopolítica se inventará mecanismos como la seguridad social, el ahorro, para sufragar esa asistencia médica y económica en caso de improductividad, enfermedad y muerte³².

La medicina tratará a toda costa de dominar la mortalidad. Como dice Foucault, hay una descalificación progresiva de la muerte. La muerte es hoy algo que se evita, que se esconde, la cosa más privada y vergonzosa. La medicina prolonga la existencia de los cuerpos muchas veces hasta el cansancio: se llega al punto de hacer vivir los cuerpos incluso más allá del momento en que estarían biológicamente muertos. Esta prolongación de la vida, más que la fecundidad, ha producido de hecho un crecimiento demográfico extraordinario; tanto es así que en poco tiempo se dejó de hablar en términos de individuos para empezar a hablar en términos de masa y población. ¿Qué es la población? Son cuerpos atomizados. “Lo que aparece es un nuevo cuerpo, un cuerpo múltiple, con una cantidad innumerable de cabezas. Se trata de la noción de población acompañada de la noción de masa”³³. Y si los cuerpos se atomizan convirtiéndose en población, así mismo la medicina también se atomiza a través de los seguros médicos: las decisiones sobre la vida y la muerte de un paciente ya no las toma un individuo, sino una junta de médicos. La seguridad social se ha encargado de atomizar la relación médico-paciente volviéndola impersonal, volátil, y siempre mediatizada por la técnica más sofisticada

³¹ Michel Foucault, *Genealogía del racismo*, La Piqueta, Madrid, pp. 250-251.

³² *Ibíd.*, p. 253.

³³ *Ibíd.*, p. 254.

que se encarga de desmaterializar el cuerpo, convirtiéndolo en ondas luminosas o sonoras, pulsaciones que hacen visible lo invisible del cuerpo, sin abrirlo. Ejemplo de ello son las radiografías, las ecografías, los rayos láser. Como dice Foucault: la medicina es un poder-saber que actúa a un tiempo sobre el cuerpo y sobre la población, sobre el organismo y los procesos biológicos. En consecuencia, la medicina tendrá efectos disciplinarios y efectos de regulación a través de la norma. Aparece entonces la sociedad de normalización.

Y entonces Foucault nos habla de una gran paradoja. La gran paradoja del biopoder. Y es que así como ha sabido a través de la ciencia prolongar la vida, también puede arrebatársela a grandes masas de población en un instante. Es el poder atómico, es la guerra, es el armamentismo.

Lo que hace que para el funcionamiento del poder político actual, el poder atómico sea una paradoja difícil de esquivar, si no totalmente inesquivable, está en que, en el poder de fabricar y utilizar la bomba atómica, está implícita no sólo la puesta en juego del poder soberano que mata, sino de un poder que es el de matar la vida misma. En consecuencia, de suprimirse a sí mismo como poder de asegurar la vida. De modo que, o tal poder es un poder soberano que utiliza la bomba atómica y entonces ya no puede ser un biopoder, es decir, ya no puede asegurar la vida como lo viene haciendo a partir del siglo XIX.³⁴

El biopoder aparece acá con sus dos caras: por un lado, el control masivo de los cuerpos para asegurar la vida; por otro lado, el asesinato en masa de poblaciones enteras. Y entonces, como dice Deleuze, mientras que legalmente se tiende a suprimir la pena de muerte, se permiten las hecatombes y los genocidios más grandes, a nombre de una raza, de un espacio vital, de las condiciones de sobrevivencia de una población que se juzga

³⁴ *Ibíd.*, p. 262.

mejor que otra y que trata a su enemigo como un agente tóxico o infeccioso, una especie de peligro biológico³⁵.

Aparece entonces un nuevo tipo de racismo que es quien resuelve la paradoja: se hace vivir pero a la raza superior; por esto se suprimen las otras razas enemigas. Al respecto, dice Foucault:

Donde haya una sociedad de normalización, donde haya un biopoder, el racismo resulta indispensable para poder condenar a alguien a muerte, para hacer morir a alguien. Desde el momento en que el Estado funciona sobre la base del biopoder, la función homicida del Estado mismo sólo puede ser asegurada por el racismo. De ahí que los Estados más homicidas son forzosamente los más racistas, como por ejemplo, el Estado nazi.³⁶

CAPÍTULO III

Crueldad y actos creadores

Artaud introduce en Europa, a mediados del siglo XX, el concepto de crueldad, que tiene sus raíces en la América precolumbina y que difiere de la conceptualización romana y cristiana, ya que no está hablando ni de un despliegue sistemático del horror, ni de una tendencia a hacer sufrir o hacer sangrar. En síntesis, la crueldad en el sentido artaudiano no debe confundirse con la simple violencia:

Yo empleo la palabra crueldad en el sentido de apetito de vida, de rigor cósmico y de necesidad implacable. El cuerpo y la vida misma sólo se definen por una especie de rigor cósmico, de crueldad que conduce las cosas hacia su fin ineluctable y las transforma. El esfuerzo es crueldad, la existencia por esfuerzo es crueldad. Toda transformación implica crueldad. Hay en el

³⁵ Deleuze, *Foucault, op cit.*, p. 98.

³⁶ Foucault, *Genealogía del racismo, op cit.*, p. 268.

fuego de vida, en la impulsión irracional de la vida, una especie de maldad inicial: el deseo de Eros es crueldad, la muerte es crueldad, la resurrección es crueldad, la transfiguración es crueldad. Es con la crueldad que se coagulan las cosas, que se transforman los planos de lo creado.³⁷

En una primera aproximación, podemos definir crueldad como un forzamiento sobre el cuerpo de origen pulsional que lo precipita más allá de sí mismo. El cuerpo es obligado a realizar un gran esfuerzo por escapar de sí mismo, por escapar de modelos, disciplinas, controles, organización de órganos... etc. El cuerpo hace un esfuerzo por desplegarse en lo que puede, por abandonar sus límites y construir nuevas dimensiones vitales.

El teatro de la crueldad es un ceremonial, un ritual en donde el cuerpo pone en escena la lucha entre las fuerzas reactivas y las fuerzas activas; las fuerzas reactivas resisten al abandono del cuerpo organizado, las fuerzas activas lo precipitan más allá de sí mismo, buscando con el abandono del cuerpo organizado una nueva vida. Artaud llama cuerpo sin órganos esa nueva vida del cuerpo, liberada de la reactividad, de la parálisis.

El teatro de la crueldad es un ritual de pasaje: el cuerpo pasa por un umbral en donde escapa del organismo y deviene cuerpo sin órganos. Cuando Artaud es iniciado por los indios tarahumara de México vive ese ritual de pasaje: “fue una mañana de domingo cuando el anciano jefe indio vino a abrirme la conciencia de ese otro cuerpo”³⁸. Este cuerpo no es ni tuyo ni mío; no es femenino ni masculino. No es ni humano ni animal. Todas las identidades son borradas, todas las binariedades son atravesadas por fuerzas, intensidades. En el cuerpo sin órganos podemos encontrar intensidades femeninas, animales, vegetales, minerales, moleculares. En este cuerpo todo se mezcla, todo penetra y todo es penetrado. Todo pasa y todo es

³⁷ Antonin Artaud, *Le Théâtre et son Double*, Gallimard, París, 1964, p. 159.

³⁸ Antonin Artaud, *Los tarahumara*, Tusquets, Barcelona, 1985, p. 18.

absorbido por él... En el teatro de la crueldad el actor no representa un personaje que posee sentimientos. El actor no representa nada. El actor es un autómatas de las fuerzas que atraviesan su cuerpo. El actor presenta a través de gestos, de soplos, de un lenguaje físico, los diferentes estados del espíritu. Por ejemplo, los balineses tienen gestos y una variedad de mímicas para todas las circunstancias de la vida. El teatro balinés (teatro oriental) nos da una lección de espiritualidad; vuelve denso el espacio teatral, lleno de movimientos, jeroglíficos, colores, gestos que presentan un combate de fuerzas, presentan el esfuerzo del cuerpo por escapar de sí mismo.

En este momento, año 2001, en este territorio, Colombia, se hace cada vez más urgente pensar la crueldad, escribir desde ella. “Nuestra Modernidad agoniza, nuestra Modernidad se muere”. Este es un grito que escuchamos a menudo en la actualidad. Estamos pasando vertiginosamente por una muerte de los valores que nos identificaban, que nos daban seguridad con sus límites: “lo que Occidente había prometido a la humanidad, la dirección de su destino mediante el conocimiento, la emancipación, la economía, la historia, no es ya creíble. El proyecto humanista creado en el Siglo de las Luces sólo provoca hoy en día preguntas angustiosas más que respuestas”³⁹. Pasar por la muerte de los valores de la Modernidad exige necesariamente una experiencia con la crueldad: en lo político, asistimos al derrumbamiento de las ideologías: los ideales comunistas caen igual que el muro que separaba Este de Oeste. Asistimos también al fracaso de las promesas del capitalismo liberal: la población mundial está lejos de alcanzar las metas de progreso, bienestar y desarrollo propias del proyecto humanista. Al respecto dice Lyotard en *La condición postmoderna*:

³⁹ *Modernes et après? Les Immatériaux*. Libro colectivo bajo la dirección de Elie Théofilakis, Autrement, París, 1985.

El abismo entre el Tercer Mundo y los países desarrollados no cesa de crecer. El capitalismo liberal es creador de pobreza a escala planetaria. En este momento hay dos tercios de la humanidad que no están en posición ni material ni aún intelectualmente para participar en las decisiones de conjunto que conciernen a la humanidad entera.⁴⁰

En la Segunda Guerra Mundial asistimos a un espectáculo inaudito para el proyecto humanista del siglo XVIII: los campos de concentración y la bomba atómica mostraron claramente que la tecnología y el progreso, el biopoder, construyó la manera de acabar con grandes masas de población indefensa. El progreso y la tecnología no sirvieron para suprimir la pobreza pero sí para matar. Después de la Segunda Guerra Mundial, después de Vietnam y la guerra del Golfo Pérsico, no podemos estar seguros que nuestra especie sobrevivirá. Lo que constatamos a diario es que a través de las guerras se promueve, en una danza macabra de dinero y adquisición de tecnología de guerra, el asesinato masivo. Y como dice Foucault “que quede bien claro que cuando hablo de ‘matar’ no pienso simplemente en el asesinato directo, sino en todo lo que puede ser muerte indirecta: el hecho de exponer a la muerte o de multiplicar para algunos el riesgo de muerte, o más simplemente, la muerte política: la expulsión”⁴¹.

Ante esta situación, más que aspirar a la paz perpetua hemos empezado a intuirnos en la catástrofe. La catástrofe no se refiere tan sólo a un cataclísmico fin del mundo; esa sería la parte dramática. La catástrofe es actualmente existencial. Sin embargo, al intuirnos en la catástrofe, no caemos en el abatimiento y la angustia; la asumimos más bien afirmativamente, como algo existencial que nos hace guerrear por la vida. Como dicen Schérer y Hocquenghem, la melancolía de la catástrofe

⁴⁰ Jean François Lyotard, *Magazine Littéraire*, No. 225, diciembre 1985, p. 43.

⁴¹ Foucault, *Genealogía del racismo*, *op cit.*, p. 266.

lucha contra esta desesperante determinación que acumula cadáveres hasta el infinito⁴². Intuirnos en la catástrofe quiere decir que ya no vivimos proyectados hacia un futuro mejor; nos sentimos más bien como absorbidos por un remolino cósmico en donde la muerte es nuestra única compañera. “En un mundo en donde la muerte es el cazador, no hay tiempo para lamentos ni dudas. Sólo hay tiempo para decisiones”⁴³. En un planeta que se convierte en desierto, en donde los ríos se secan o mueren contaminados y los animales y las plantas se extinguen sólo hay tiempo para la acción en y ante la catástrofe. Tal actitud es ética y estética, y corresponde a la categoría del pesimismo activo.

Nuestra actualidad exige asumir frente al mundo una condición guerrera, experimental. La guerra es crear nuevos valores que afirmen la vida. Estamos obligados a experimentar con situaciones inéditas. Por esto, la crueldad como problema deriva en actos creadores. Tenemos que inventarnos las reglas del juego, proponer y crear nuevas realidades. Por esto, la vida tiende a parecerse a una práctica artística generalizada: el guerrero que ha pasado por la crueldad, es un creador de valores, un artista que produce nuevas realidades y al hacerlo, produce vida. La guerra cruel consiste en crear estrategias para afirmar la vida en un momento en el que existen las condiciones para perecer a cada instante. Más allá de las ideologías, lo que interesa es la vida; después de todo, los ideales modernos sólo produjeron un estado de nihilismo en donde la especie humana construyó los medios para autodestruirse. La guerra cruel consiste precisamente en luchar contra ese nihilismo reactivo que sólo conduce a un querer: la auto-destrucción. Ese nihilismo reactivo, diseminado en lo social, ha hecho posible un desarrollo generalizado del fascismo, no sólo en los grupos así autodenominados, sino en lo social, porque se manifiesta en todos

⁴² Schérer-Hoquenghem, *Alma atómica*. Gedisa, Barcelona, 1987, p. 63.

⁴³ Carlos Castaneda, *Viaje a Ixtlán*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 69-70.

nosotros, en lo más cotidiano. Se trata de una guerra molecular que consiste en crear un modo de vida no fascista. Es el arte de vivir por fuera de todas las formas de fascismo, construyendo máquinas de creación. Más allá del nihilismo está la acción guerrera de quien sabe que ya no hay tiempo para malgastar en pequeñas mezquindades individuales. Más allá del fascismo está el guerrero que sale de sí mismo para afirmar la vida en su conjunto y vive afirmativamente la experiencia con la crueldad: hace un esfuerzo enorme por transmutarse.

Después de este largo análisis, ¿qué estrategias podemos proponer para crear modos de existencia no fascistas? ¿Y cómo hacerlo a partir del cuerpo? El cuerpo es sin lugar a dudas el medio donde se ejercen todos los poderes y por esto mismo, es el lugar privilegiado a través del cual se puede llegar a precipitar una trasmutación de los valores de nuestra cultura, es decir, una destrucción a martillazos del yo fascista que existe en cada uno de nosotros, controlando y anestesiando nuestra potencia de vida.

Por esto es con el cuerpo y desde el cuerpo que puede realizarse una transmutación. Porque más allá de las razones del hombre, es la vida misma la que se resiste y nos enseña lo que pueden nuestros cuerpos.

Es una situación de guerra, estamos viviendo acontecimientos inesperados, que rompen la linealidad de nuestra vida diaria y nos precipitan muchas veces al caos. El intento será no dejarnos fulminar en esa condición de caos, sino conocer desde ahí lo que puede nuestro cuerpo, cómo se resiste, cómo es capaz de realizar hazañas inimaginables para sobrepasar lo insoponible. El cuerpo deviene portador de una poética de la vida que sobrepasa al hombre. Como dice Deleuze, hacernos dignos de la herida, hacernos dignos del acontecimiento que nos tocó vivir. Porque ese acontecimiento que nos conduce al caos no sólo es portador de desgracia sino también es portador de sentido, “que en todo acontecimiento haya mi desgracia”, pero

también un esplendor y un brillo: el sentido es el esplendor del acontecimiento que seca la desgracia⁴⁴. El cuerpo al encontrar el sentido, halla su propia poética.

CAPÍTULO IV

Prácticas de (r)existencia

Tal vez, cuando el sujeto es llevado al límite de lo que puede resistir, es cuando empezamos a saber lo que realmente puede un cuerpo. La guerra en Colombia nos notifica a cada instante que la muerte es nuestra única compañera. Nuestros cuerpos entonces tienen que desplegar toda una maquinaria guerrera para poder resistir, es decir, para poder seguir existiendo, incluso más allá de nuestra historia personal, más allá de nuestros proyectos y valores. Más allá de la imagen subjetiva que teníamos de nosotros mismos, se despiertan en nuestros cuerpos toda una serie de fuerzas, velocidades, ritmos que permanecían en potencia, pero que nuestro propio yo se había encargado de anestesiar y sojuzgar: acechar como animales, olfatear el peligro, visualizar signos extraños y actuar. En suma, nuestros sentidos tienden a agudizarse y nuestro cuerpo tiene que volverse el acechador que intuye cuándo debe “abrirse”, escaparse, desplazarse, exilarse, o incluso desaparecer, volverse imperceptible. Pensemos en el caso extremo de una masacre: allí no encontramos sujetos humanos. Allí encontramos fuerzas, cuerpos que precipitan la muerte y cuerpos que se resisten a morir realizando actos inimaginables. Acá, no es el hombre con su subjetividad quien se resiste; es la vida misma la que se resiste y nos muestra su esplendor “más allá de nosotros mismos”.

⁴⁴ Deleuze, *Logique du Sens*, *op cit.*, p. 175 y ss.

Entonces desde el caos, desde las condiciones más catastróficas, los cuerpos se ven obligados a atravesar el límite, a entrar en otras dimensiones que amplifican extraordinariamente su poder de afección y su capacidad de percibir el mundo.

Aquí, el tiempo y el espacio oscilan, pasan de una condición a otra. A nivel temporal, se hacen indiscernibles el pasado, el presente y el futuro, porque el sujeto no puede aceptar la pérdida del Gran Presente que tenía y se niega a asumir como pasado lo que era, hasta el instante del acontecimiento-guerra, su presente; el tiempo entonces se vuelve discontinuo. El cuerpo es quien debe realizar un gran esfuerzo por atravesar esa discontinuidad del tiempo, regresar de la muerte para construir una nueva temporalidad. A nivel del espacio, lo que se vive es una desterritorialización, un abandono del territorio que daba seguridad con sus límites. Los cuerpos se ven obligados a abandonar su condición sedentaria y nomadizarse; por fuera de la voluntad de un sujeto, el cuerpo tiene que romper rutinas y costumbres y adaptarse a las circunstancias.

Cuando la guerra marca un cuerpo, sea a través de la desaparición, la muerte o la amenaza, desde ese instante, el cuerpo deja de ser quien era y entra performativamente en otra condición. Por ejemplo, las personas que optan por el exilio, asumen en otros países trabajos inimaginables en Colombia. Otras personas, los desplazados, han tenido que abandonar sus tierras, su pueblo, sus animales y asumir la condición de eternos viajeros; extranjeros de su propio país, empiezan a ser tratados como desechables por una sociedad en crisis, llena de miedos y mezquindades. En todos los casos, la desterritorialización espacio-temporal es evidente. El secuestrado, por ejemplo, al ser obligado a abandonar su territorio (relación con el exterior), es paralelamente obligado a abandonarse a sí mismo como sujeto (relación con el interior) y convertirse performativamente en una cosa, en objeto de intercambio material o político que depende exclusivamente de sus captores y de las

negociaciones. En otras palabras, ya no somos los sujetos que al pensar, determinaban la existencia; ésta es hoy es determinada por una sinrazón. Pero, el problema, como dice Deleuze no consiste en traspasar las fronteras de la razón, sino en atravesar victorioso las de la sinrazón: entonces, se puede hablar de “buena salud”, incluso si todo acaba mal⁴⁵. Porque desde esa sinrazón esos cuerpos se pueden volver lo más destructivo y violento. El sicario, por ejemplo, es el ser de la violencia, porque actúa sin reflexión alguna, desde una apatía total: ellos son NN, no se sienten autores ni responsables de lo que hacen, no tienen historia personal, funcionan como agentes de fuerzas destructivas abstractas. Determinado por la negatividad extrema, su lucha por la vida implica de hecho un camino hacia la muerte, hacia la destrucción. Como dice Víctor Gaviria a propósito de sus personajes extraídos de la dura realidad de Medellín: para ellos estar muertos es el mejor lugar. Piensan que estar muertos es un valor. Como decía Mario, “nosotros cambiamos vida por vida”. O como decía El Alacrán, “sigo vivo viendo morir mis amigos, viendo la muerte pasar; ¿será vida ver la muerte tan de cerca o será muerte vivir tanto?”⁴⁶. Consideramos que desde la sinrazón puede salir o lo más destructivo o lo más constructivo, ya que estamos en el punto extremo del nihilismo, en donde las fuerzas negativas han llegado a su punto extremo: aquí los cuerpos, o siguen destruyendo hasta ser destruidos, o autodestruyen la negatividad que los define, se transmutan, y desde la afirmación, construyen. Esta experiencia límite que vivimos nos permite entonces, como acto de resistencia, trastocar la existencia en su conjunto: podemos transformarnos en creadores que inventan un pueblo que no existe; poetas de la crueldad que realizan un esfuerzo enorme por escapar de sí mismos construyendo modos de existencia transmutados. Como decía un estudiante de artes de la Universidad de

⁴⁵ Gilles Deleuze, *Critique et Clinique*, Minuit, París, 1993, pp. 32-33.

⁴⁶ Alonso Salazar, *No nacimos pa' semilla*, CINEP, Colombia, 1991, pp. 69-70.

Antioquia: “es que profe, en las comunas, o se es sicario, o se es artista”.. O como dice Virilio, “o se vive como poeta o se vive como asesino”. Y añaden Deleuze y Guattari: “asesino es aquel que bombardea el pueblo existente, con poblaciones moleculares que no dejan de encerrar todos los agenciamientos, de precipitarlos en un hueco negro cada vez más vasto y profundo. El poeta es en cambio, quien deja las poblaciones moleculares, con la esperanza que ellas engendren un pueblo por venir, que ellas abran un cosmos”⁴⁷. Como dice Víctor Gaviria, otras eran historias locas de bandas *punk* y *heavy metal*, con guitarras y baterías hechizas, formadas por muchachos místicos, poetas y pobres que vivían en casas colgadas de las laderas de la ciudad. Todos ellos son filósofos. Todos están enfrentados a su propia muerte. Todos saben que los van a matar, que van a morir. Entonces son filósofos, porque están enfrentados a algo único, indecible, incomunicable. Estos poetas, filósofos de la crueldad, llevan la muerte a su lado, pero actúan afirmativamente por la vida, construyendo, creando modos de existencia, subjetivaciones que trastocan la realidad del exterminio que hoy nos determina.

La propuesta de “Construcciones de Cuerpos” se plantea aquí como una práctica de (r)existencia. Si lo que el biopoder precipita a través de la guerra, es el acto de matar, la (r)existencia estaría en transmutar el acto: de matar a crear. La crueldad como curación, como acto crea-curador se plantea en Artaud como el esfuerzo supremo que hace un cuerpo enfermo por escapar de sí mismo, expulsar la enfermedad y curarse. La crueldad implica una experiencia con el afuera: se entra en un umbral de indiscernibilidad o indeterminación, en donde, el sujeto reflexionante, el “yo pienso”, son absorbidos por un hueco negro. Y lo que regresa de ese afuera es el doble, es el ser puro de la acción, que coagula las cosas y forma los planos de

⁴⁷ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Minuit, París, 1980, p. 427.

lo creado sin resentimientos, sin espíritu de venganza, sin mala conciencia, con la inocencia propia del niño que ríe, jugando con un león. El yo con su pesada historia personal es lo que se autodestruye. Ese fascista que llevamos dentro es lo que pasa por la muerte. Entonces, se produce, desde la experiencia con la crueldad, una transmutación de los valores: el que vuelve de la muerte es el doble, es el cuerpo des-subjetivizado, sin yo, que aún actúa libre de reflexión y produce realidades: actos creadores que permitan creer en este mundo tal como es.

El reto es construir existencias, modos de vida, subjetivaciones, como dirían Foucault y Deleuze, que permitan una real transmutación. Veamos un ejemplo: el artista Joseph Beuys en los años 70 y 80 al vincular arte, chamanismo y vida cotidiana: busca el arte no como una complacencia estética, tampoco como una militancia, sino más bien como una búsqueda de salud. Reunir arte, pensamiento y cuerpo, como una condición necesaria para afirmar la vida. Múltiples actos políticos, ecológicos, académicos, chamánicos, escultóricos, constituyen su proyecto artístico: un arte total ilimitado donde cada hombre es un artista. Que el arte se abra a esas múltiples planicies de vida para afirmarlas: en eso consiste la utopía de Beuys. Pero afirmar la utopía no quiere decir plantear propuestas que se queden en lo imaginario. Afirmar la utopía es exigir lo imposible. Hacer actos de fabulación, que como decía Deleuze, inventen un pueblo que todavía no existe⁴⁸. Afirmar la utopía es crear líneas de fuga a esos controles que tienden a suprimir la vida: como decía Foucault, luchar contra todas las variedades de fascismo, desde aquellas enormes, que nos rodean y aplastan, hasta esas otras insignificantes, “que constituyen la amarga tiranía de nuestras vidas cotidianas”.⁴⁹ Por esto, ya no se trata de ser artista, sino de transformarse en artista, en hacedor, en

⁴⁸ Gilles Deleuze, *Crítica y clínica*. Anagrama, Barcelona, 1996, p. 16.

⁴⁹ Michel Foucault, prefacio a “El antiedipo: una introducción a la vida no fascista”, en *Archipiélago*, No. 17.

pedagogo, en filósofo, en crítico de la actualidad. Pelar una papa puede ser una acción artística, si se vive este acto como una experiencia iniciática, política, filosófica y curativa. ¿Qué pasa si en vez de lavar la ropa a golpes, gastando inútilmente la energía del cuerpo, entramos en un campo de percepción molecular, valorando sensiblemente todos los elementos que se utilizan en la actividad de lavar: el agua con su fluir, lo etéreo del jabón, las transformaciones que sufre la prenda al pasar de sucio a limpio? Evidentemente, cuando no es sólo un cambio de actitud, sino una transmutación de la valoración de la existencia, estamos ante un acto creador y no ante una simple actividad. Es ahí cuando a nivel molecular se trastocan los planos de la realidad, que la utopía se concreta. Beuys opone una fuerza originaria al universo tecnológico que está convirtiendo al planeta en un desierto. Rechaza la perfección, porque la idea de perfección produjo el nazismo. Busca más bien lo inacabado, lo que está en vías de formación. Lo que le interesa, más que las formas, es cómo extraer la espiritualidad de la sustancia, para que la sustancia sea capaz de curar. La propuesta de Beuys nos interesa porque dice que todo elemento de la vida, por simple que sea, puede transmutarse en obra de arte: la sangre, la cera, la miel, la grasa, la madera, el cobre, las piedras, el pelo, etc, son elementos que surgen de lo más cotidiano y pueden convertirse en dibujos, pinturas, esculturas, acciones corporales; al jugar entre sí construyen una poética, un espacio iniciático que incita a cualquier cuerpo a abandonar su condición pasiva para convertirse en creador. Pensamos que el arte debe poder abarcar toda acción humana. En este sentido, todos somos artistas en potencia.

En *El uso de los placeres*, Michel Foucault encuentra una nueva dimensión, irreductible a las relaciones de poder y a los estratos de saber, que es la subjetivación. Para ello invoca un largo período que comienza con los griegos. En él encuentra un arte de vivir, un cuidado de sí, un uso de los placeres, unas

prácticas que parten de un gobernarse a sí, para poder gobernar a los otros, es decir, encuentra todo un terreno en donde la ética y la estética se hacen indiscernibles y trazan una tercera posibilidad en su trabajo filosófico: más allá del poder y del saber, está el problema de gobernarse a sí mismo. “El punto más intenso de las vidas es ahí en donde se concentra su energía, en donde las vidas se distancian del poder, se debaten con él e intentan utilizar sus fuerzas y escapar de sus trampas”⁵⁰.

Las prácticas de (r)existencia actualizan la pregunta griega por el cuidado de sí. Desde el afuera, el sujeto que se conocía a sí mismo se ha transmutado en el cuerpo que se cuida a sí mismo.

Y al cuidarse a sí mismo evacua de múltiples maneras la negatividad, como una enfermedad; se vuelve un acechador que en cada instante actúa, crea, transmuta la realidad al pasar de lo negativo a lo afirmativo, del matar al crear.

A continuación proponemos de manera general, tres experiencias corporales de (r)existencia que podrían desarrollarse como ejercicios de curación:

1. Ritos corporales de evacuación de la enfermedad. Fluidos, respiración, soplo. Del grito al canto.
2. Experiencia cuerpo-temporal: la recapitulación (transmutación de los afectos).
3. Experiencia perceptual (construcción de espacios nómadas).

Primero

Ritos y ceremonias

Se trata de experiencias corporales que buscan ante todo la evacuación de la enfermedad: evacuación de lo negativo desde

⁵⁰ Michel Foucault, *La Vie des Hommes Infâmes*. Les cahiers du chemin, 1977 p. 16.

los fluidos, desde la respiración, desde el soplo, el grito y finalmente el canto, la danza..., la creación. Son experiencias iniciáticas, en donde, a través de una ceremonia, el cuerpo entra en el umbral de la crueldad: hace un esfuerzo enorme por escapar de sí mismo y por expulsar toda la negatividad que lleva adentro. Cascada de lágrimas. Ventarrón de soplos. Palabras-grito. Palabras susurro. Sonidos guturales. Otra vez ventarrón de soplos. Cascada de lágrimas. Más allá sólo está el silencio...El cuerpo necesita derramarse. Pero esta vez, no por placer, sino por una urgencia superior: desintoxicarse, expulsar las fuerzas destructivas que lo enferman y no le permiten vivir.

En la ceremonia del yagé, el cuerpo que ha bebido la planta sagrada, evacua, a través del vómito y la diarrea, las fuerzas negativas que lo enferman; y al evacuar, cuando el fluido sale, el cuerpo entero deviene visionario, “ve”, otras dimensiones impensadas de la realidad que le permiten comprender el sentido mágico de su vida. Esta práctica curativa, oracular, guerrera, permite que los cuerpos se carguen extraordinariamente de energía y devengan activos, creativos, al precipitar en ellos intensidades animales, vegetales, moleculares...

Esas intensidades se convierten, durante, y luego de la ceremonia en actos creativos: gritos, sonidos, cantos, danzas, posiciones y gestos insospechados del cuerpo, visiones, tensiones, etc, toda una puesta en escena del Teatro de la Crueldad. La ceremonia del yagé es una práctica de curación ancestral que en la actualidad sigue brindando experiencias terapéuticas innegables. Experiencia similar se vivió en Grecia a través de los misterios dionisiacos: desde un ritual iniciático, los cuerpos pasaban de la vida a la muerte y de la muerte a la transmutación. Esto se convirtió en arte, en actos creativos y así nació la tragedia. A través de la tragedia, los griegos lograron captar el esplendor de los acontecimientos más dolorosos, encontrando con ello un consuelo sublime: ellos supieron encontrar el sentido, el carácter noble y superior del cuerpo que se resiste y canta a la vida,

más allá de la guerra, la destrucción, el exilio, la muerte, el terror.

En esta primera práctica de (r)existencia proponemos a los cuerpos que han vivido situaciones límite, una ritualización, un ceremonial en donde ellos pongan en escena, a través del cuerpo, de sus posturas, gestos y actitudes, los acontecimientos trágicos vividos. Que la memoria corporal expulse allí toda negatividad con la respiración, con soplos, gritos, sonidos guturales, flúidos, etc, hasta que el caos se empiece a llenar de ritmos, movimientos, melodías. Cuando se pase del grito al canto, es cuando podremos captar, en la repetición de los acontecimientos, su sentido trágico, poético, diferencial. Como dice Deleuze en *Repetición y diferencia*: el teatro de la repetición se opone al teatro de la representación... En el teatro de la repetición experimentamos fuerzas puras, trazados dinámicos en el espacio que actúan sobre el espíritu sin intermediario y lo unen directamente a la naturaleza y a la historia; sentimos un lenguaje que habla antes que las palabras, gestos que se elaboran antes que los cuerpos organizados, máscaras antes que los rostros, espectros y fantasmas antes que los personajes; todo el aparato de la repetición como “terrible poder”.

¿Qué quiere decir entonces repetir el acontecimiento trágico pero desde la diferencia? Deleuze nos dice que la repetición es esencialmente simbólica, el símbolo, el simulacro, es el soporte de la propia repetición. Mediante el disfraz y el orden del símbolo, la diferencia está comprendida en la repetición... La máscara es el verdadero sujeto de la repetición. Debido a que la repetición difiere en naturaleza de la representación, lo repetido no puede ser representado, sino que siempre debe ser significado, enmascarado por lo que le significa, enmascarándose él mismo su significado⁵¹. Con el rito, con la ceremonia, lo que se

⁵¹ Gilles Deleuze, *Repetición y diferencia*, Cuadernos Anagrama, Barcelona, 1972, pp. 84-85.

hace es repetir simbólicamente el acontecimiento trágico, dejando que el cuerpo explore, se haga consciente, despierte su memoria corporal, hasta volver a vivir el hecho doloroso, para purificarse de él, expulsándolo físicamente a través de su propio derramamiento. Es un teatro de la crueldad en donde los cuerpos no representan su historia pasada, sino que la repiten, experimentando en esa repetición los instantes “crudos”, “traumáticos” que cambiaron de hecho sus vidas. Como dice Deleuze, “si la repetición nos enferma, también nos cura; si nos encadena y nos destruye, también nos libera... Toda la cura es un viaje al fondo de la repetición”⁵². Pero no como repetición de lo mismo, sino como repetición de la diferencia: en cada repetición se expulsan, a través de derramamientos del cuerpo, las fuerzas negativas que lo enferman, y se selecciona lo afirmativo, el esplendor mismo del acontecimiento, el nuevo sentido que él traza a nuestra existencia. Entonces y sólo entonces empezamos a ser dignos de ese acontecimiento trágico que nos tocó vivir.

Segundo

Experiencia cuerpo-temporal: la recapitulación

Don Juan, el indio tolteca, personaje iniciador en los libros de Carlos Castaneda y Taisha Abelar, nos propone una práctica extraordinaria: la recapitulación.

La recapitulación es el acto de recuperar la energía que ya hemos gastado en acciones pasadas. Recapitular implica recordar a todas las personas y situaciones que hemos conocido, todos los lugares que hemos visto y todos los sentimientos que hemos tenido en toda nuestra vida –empezando desde el presente y volviendo a los recuerdos más remotos– para luego lim-

⁵² *Ibíd.*, p. 87.

piarlos uno por uno, con una respiración especial que barre todo.⁵³

En este sentido, la recapitulación es una práctica curativa que consiste en, a partir de la concentración y del correcto manejo de la respiración, remontarse a bloques del pasado con el mayor detalle posible y tocarlos con la respiración que los barre para, de esta manera, liberar la energía atrapada en la memoria y así poder olvidar activamente nuestra historia personal sin resentimientos, sin espíritu de venganza, sin mala conciencia.

Esta práctica curativa de recapitular con el cuerpo permite, no tanto recordar como olvidar. Pero aquí no se olvida por miedo a recordar (bloqueo), sino que se olvida concretamente: entrando en bloques del pasado, volviéndolos presente, es decir, actualizándolos, pero no siempre para conservarlos, sino también para borrarlos, especialmente cuando nos cargan de negatividad. La recapitulación es entonces, una limpieza corporal que parte de una experiencia temporal: el cuerpo se limpia del tiempo vivido a través de la respiración. Mientras vivamos en el bloqueo, estamos ante un fenómeno temporal caótico: el pasado, el presente y el futuro se hacen indiscernibles. La recapitulación permite construir un plano de consistencia a ese caos, para seleccionar desde allí lo que debe quedar y lo que debe ser borrado por la respiración. Lo que se recupera aquí, básicamente, es la energía perdida. Por esto, ese cuidado de sí implica un reordenamiento del tiempo, acompañado por una selección de bloques de memoria que se conservan, y bloques de memoria que se desvanecen. El criterio para seleccionar los bloques del pasado es un criterio vitalista, nietzscheano. Sólo se conserva aquel acto que el cuerpo volvería a hacer una y mil veces para toda la eternidad⁵⁴.

⁵³ Abelar Taisha, *Donde cruzan los brujos*, Gaia, Madrid, 1994, p. 54.

⁵⁴ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, *op cit.*, p. 240 y ss.

Me indicó que inhalara por la nariz, mientras ella me volteaba la cabeza hacia la izquierda y que exhalara cuando la volteaba hacia la derecha. A continuación, debía voltear la cabeza hacia la izquierda y la derecha, en un solo movimiento, sin respirar. Afirmó que esa era una forma misteriosa de respirar y la clave de la recapitulación puesto que inhalar nos permite recuperar la energía que perdimos en el pasado, en tanto que exhalar nos permite expeler la energía ajena e indeseable que se ha acumulado en nuestro interior debido a la interacción con nuestros semejantes... Me aseguró que al recapitular extendemos esas fibras elásticas de energía a través del espacio y el tiempo, hasta las personas, los lugares y los sucesos que estamos examinando. El resultado es que podemos volver a cada momento de nuestras vidas y actuar como si de hecho estuviéramos ahí.⁵⁵

A diferencia del psicoanálisis, esta práctica curativa no parte del lenguaje sino del cuerpo y sus fuerzas. No busca reconstruir una historia personal sino olvidarla. Y en vez de establecer la tradicional relación paciente-médico (yo-otro), establece la relación del cuerpo consigo mismo, con su poder de afectar y ser afectado, creando una especie de pliegue en donde, casi en posición fetal (columna encorvada y rodillas pegadas contra el pecho), el cuerpo en su actuar respira y selecciona imágenes, bloques de memoria, al pasar de una situación temporal a otra. Más allá de conocer el pasado (el sujeto es quien se interesa por recordar, por conocerse a sí mismo) lo que interesa acá es limpiarse del tiempo vivido: transmutar selectivamente cada detalle de nuestras vidas, para expulsar lo negativo e impulsar lo afirmativo. Ese es el reto temporal que se propone con la recapitulación. Como dice Carlos Castaneda en *El arte de ensoñar*, recapitular es arreglar; arreglar quiere decir reconstruir el acontecimiento, pieza por pieza, empezando por los detalles físicos del medio ambiente, pasando luego a la persona con la que se compartió lo ocurrido y, después, a uno mismo, al examen de todo lo que uno sintió. Don Juan me enseñó

⁵⁵ Abelar, *op cit.*, p. 51 y ss.

a acompañar la recapitulación con una respiración natural y rítmica. Me guió a exhalar prolongadamente, al mover la cabeza de manera lenta de derecha a izquierda; y a inhalar profundamente al volver a mover la cabeza de izquierda a derecha. El llamaba a esto “airear lo ocurrido”. La mente examina el acontecimiento de principio a fin, mientras que el cuerpo continúa aireando todo aquello en lo que la mente se enfoca. Don Juan dijo que los brujos de la antigüedad, inventores de la recapitulación, consideraban la respiración como un vehículo mágico; la exhalación para expulsar la energía ajena que se quedó en uno durante el acontecimiento que se está recapitulando, y la inhalación, para traer de regreso la energía que uno dejó en dicho acontecimiento... Debido a mi entrenamiento académico, consideré la recapitulación como un proceso de analizar la vida intelectual de uno”⁵⁶. Pero don Juan insistió en que era un asunto mucho más complejo que un simple psicoanálisis.

Se trata, en efecto, de un cambio de dimensión, en donde el cuerpo siente el pasado desde diversos puntos de vista, despierta, toma conciencia del esplendor del acontecimiento que vivió, y lo percibe desde la diferencia, desde lo impersonal; el barrido temporal que produjo la respiración recapituladora, produce la selección transmutadora: lo negativo se expulsa y lo afirmativo se inhala. (Ante la guerra colombiana, Nietzsche se disfraza de Tolteca.)

Tercero

Construcción de espacios nomades.

Experiencia perceptual

Esta tercera práctica parte de un hecho ya planteado: el colombiano se ve obligado espacialmente a desterritorializarse. Ha perdido su centro, su lugar, su hábitat, y en muchos casos no

⁵⁶ Carlos Castaneda, *El arte de enseñar*, México, Ed. Diana, México, 1994, pp. 166-167.

lo puede recuperar fácilmente. De pronto, el cuerpo se convierte en el animal que escapa de sus cazadores. O en el animal amarrado, quieto, pendiente de cualquier señal de sus captores. El cuerpo se ha visto, pues, obligado a adaptarse en cada circunstancia de la vida a un lugar específico. Es una experiencia espacial con el afuera: se es extraño en todos lados. El sujeto busca reterritorializarse a toda costa, pero la vida misma, en la mayoría de los casos, frustra esta intención. Por esto, más que aferrarse a un lugar específico, es necesario abrir las percepciones hasta el punto en que seamos capaces de construir espacios en continua variación. Como gitanos, como transhumantes, podemos encontrar que el espacio más indicado para nuestro cuerpo es un campo perceptual que seamos capaces de construir: un adentro más profundo que toda interioridad, un afuera más lejano que toda exterioridad.

Como dice Edgar Garavito en *La transcurividad*, hay formas del espacio que contribuyen directamente a crear una individualidad. Una de estas formas es el lugar. Otra es la distancia. Para determinar un lugar es necesario establecer marcas, fijar puntos y trazar líneas. Estos elementos permiten que el lugar permanezca y pueda ser reconocido. La distancia exige igualmente un tiempo definido por el movimiento que conduce de un punto a otro. Tanto el lugar como la distancia definen el espacio como extensión que pone en relación dos o más puntos, pero ambos tienden a crear espacios territoriales de cierre por medio de vectores o coordenadas y no espacios dinámicos. Para encontrar esos espacios en continua variación, introduce otra noción de espacio, retomándola de la física contemporánea. Se trata de la noción de campo que nos interesa especialmente: no se trata de perder un lugar para aferrarnos a otro. No se trata tampoco de definir nuestro espacio a partir de las distancias: estás lejos, estás cerca. Se trata más bien de construir nuestro propio campo. “Campo es un espacio dinámico de transformaciones de materia y energía”⁵⁷.

⁵⁷ Edgar Garavito, *La transcurividad*, U. Nacional, Bogotá, 1997, p. 187.

Entonces, como tercera práctica de (r)existencia proponemos la construcción de campos perceptuales que nos permitan actuar en el espacio abierto, desterritorializado que nos tocó vivir. Llamamos campos perceptuales aquellos espacios que dinamizan nuestra manera de percibir el mundo y nos permiten interpretar de múltiples maneras la realidad. Por ejemplo, si suprimimos durante un tiempo la vista como órgano centralizador de las percepciones, nuestro cuerpo entrará inmediatamente en otro campo perceptual en donde se verá obligado a despertar sus otros sentidos. El resultado, en este caso, será un campo perceptual absolutamente nuevo, poblado con experiencias táctiles, olfativas, gustativas y sonoras, que al no ser dirigidas por la vista, agrandan el espacio, lo dilatan, lo convierten en otro espacio, muchas veces indefinible con palabras. Si construimos a partir de la experiencia corpórea diferentes campos perceptuales nos daremos cuenta del dinamismo que adquieren nuestros cuerpos: en cualquier lugar donde estemos, en cualquier distancia, siempre podremos construir nuestro propio campo de percepción. Como dice Deleuze refiriéndose a “la vida en los pliegues”: en esa pieza central ya no tememos al vacío porque hemos metido allí la subjetivación: estamos en una nave que funciona como el interior del exterior...⁵⁸

⁵⁸ Deleuze, *Foucault, op cit.*, p. 130.