



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

ESCRIBIR (EN) EL CUERPO
APROXIMACIONES FILOSÓFICAS A LAS INTERVENCIONES CORPORALES

MEMORIA PARA OPTAR AL TÍTULO DE PROFESORA DE FILOSOFÍA

AUTORA: LUNA OSTORNOL CONCHA
PROFESORA GUÍA: MARCELA RIVERA

SANTIAGO DE CHILE, 2021



UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

ESCRIBIR (EN) EL CUERPO
APROXIMACIONES FILOSÓFICAS A LAS INTERVENCIONES CORPORALES

MEMORIA PARA OPTAR AL TÍTULO DE PROFESORA DE FILOSOFÍA

AUTORA: LUNA OSTORNOL CONCHA
PROFESORA GUÍA: MARCELA RIVERA

SANTIAGO DE CHILE, 2021

UNIVERSIDAD METROPOLITANA DE CIENCIAS DE LA EDUCACION
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – DIRECCION DE INVESTIGACION

IDENTIFICACION DE TESIS/INVESTIGACION

Título de la tesis,
memoria o seminario :Escribir (en) el cuerpo. Aproximaciones filosóficas a las intervenciones
corporales _____

Fecha : año académico 2021 _____

Facultad : Filosofía y Educación

Departamento : Filosofía _____

Carrera : Pedagogía en filosofía _____

Título y/o grado : _____

Profesor guía/patrocinante : Marcela Rivera _____

AUTORIZACIÓN

Autorizo a través de este documento, la reproducción total o parcial de este
trabajo de investigación para fines académicos, su alojamiento y publicación
en el repositorio institucional SIBUMCE del Sistema de Bibliotecas UMCE.



Luna Ostornol Concha

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Nombre/Firma

Santiago de Chile, 18 de julio 2022

Imprima más de una autorización en caso de que los autores excedan la cantidad de firmas para este documento

Agradecimientos

Agradezco en primer lugar a Patricia y Mauricio por su permanente apoyo en todos y cada proceso, a Almendra por cuidarme, soportarme y escucharme, aunque no entendiera de qué estaba hablando, a Elton y Kurt por su permanente ternura, a cada persona que envió ánimo y amor en el proceso, a las amistades y amores del camino. A mis abuelos por su constante preocupación, a Marcela por su ayuda y disposición.

Gracias por siempre estar.

Tabla de contenidos

1- Resumen.....	6
2- Introducción.....	8
3- El mundo de los cuerpos.....	12
Intervenciones corporales.....	12
Diferentes ideas sobre el cuerpo.....	20
Alteridad y reconocimiento.....	47
4- Cuerpo escrito.....	58
Marca, dolor y placer.....	59
Cuerpo archivo; cuerpo imagen.....	66
5- Conclusiones.....	73
6- Referencias bibliográficas.....	75

Resumen

El presente texto se propone interrogar las prácticas de intervención corporal desde la pregunta por el vínculo entre cuerpo y escritura. La primera parte consiste en una revisión de la historia de las intervenciones corporales, comprendiendo que no tienen un origen determinado, recorriendo desde los descubrimientos de cuerpos intervenidos en la prehistoria, pasando por el análisis del papel que tienen las intervenciones corporales en las culturas Aiun y Maorí, hasta las diversas modulaciones y cambios de estatus que han experimentado dichas prácticas en la sociedad occidental: desde la condena en las sociedades cristianas, pasando por la masificación de los viajes y su impacto en la masificación de las intervenciones corporales en los siglos XVIII y XIX, su uso con dimensiones políticas en la década de 1970, hasta llegar al fenómeno de su masificación y su relación con la moda a fines del siglo XX.

Luego, con el objetivo de abrir una pregunta por el vínculo entre cuerpo y escritura, nos abocamos a pensar el problema del cuerpo recorriendo autores que trabajan dicho vínculo desde tres perspectivas: antropológica, psicoanalítica y filosófica. Primero, desde la antropología del cuerpo de David Le Breton, recorreremos desde sus análisis las intervenciones corporales en la sociedad occidental, desde la condena del cuerpo por las sociedades católicas, hasta la concepción moderna del cuerpo racional y del cuerpo atomizado como objeto de conocimiento y su vínculo con el nacimiento del individuo, entendiendo que este momento representa un acontecimiento fundamental para pensar la tensión permanente entre *ser* y *tener* un cuerpo. Luego, desde los trabajos de J.-D. Nasio (*Mi cuerpo y sus imágenes*) y Didier Anzieu (*El Yo-Piel*), abordaremos el problema desde una perspectiva psicoanalítica, primero desde la concepción de la piel como soporte de lo psíquico y el tacto como determinante para la formación del Yo, y luego bajo la idea de la imagen inconsciente corporal, en la que el Yo es comprendido como la imagen psíquica del cuerpo. Desde esta perspectiva, toda actividad psíquica se apoyaría en el cuerpo. Finalmente, Jean-Luc Nancy nos acompaña a comprender el problema desde una perspectiva filosófica, que nos entrega una visión del cuerpo como espaciamento y exterioridad. El cuerpo, para Nancy, es constitutivamente un cuerpo expuesto, determinado por la alteridad, es decir, por el Otro, quien mediante la mirada y el tacto lo reconoce, permitiendo así el reconocimiento del Yo como sí mismo.

La intervención corporal supone un proceso doloroso de inscripción *en* el cuerpo, sin embargo, llama la atención que él sea placentero y sobre todo voluntario: en el sometimiento a la

intervención aparece tanto el dolor como el goce, y este último se da como tacto y como liberación de tensión. El goce requiere de la exteriorización del sujeto, en tanto que como sujeto es objeto para sí mismo. La intervención tendría también un componente masoquista en la medida que supone un contrato implícito y produce dolor, para luego llegar al placer, especialmente el placer provocado por la vista y el tacto del Otro como de sí-mismo. La relación entre placer y dolor se explica como una desexualización del principio del placer, el cual automáticamente se resexualiza en un objeto de otro orden, en el dolor. Pensamos la intervención corporal como una forma de asumir el cuerpo como archivo, en tanto que superficie de memoria y de contacto con el otro, que también abre una pregunta por su pulsión de autodestrucción permanente. La intervención corporal no solo generaría un cambio en el Yo modificando su imagen, sino que lo transformaría en un Yo-archivo.

Introducción

Las intervenciones o modificaciones corporales son prácticas cada vez más comunes en las sociedades contemporáneas, llegando incluso a constituirse en una experiencia de particular relevancia para el sujeto contemporáneo, en la medida que esta puede determinarlo, ya sea en su dimensión ritual como en las implicancias de la modificación misma. Si bien los orígenes de estas prácticas de intervención corporal provienen de múltiples culturas y con una infinidad de significados, ellas tienen algo en común: todas son intervenciones significativas, muchas de ellas con un fuerte carácter ritual o de transición, como lo expresa David Le Breton en su texto *El tatuaje*. Incluso cuando ellas se realizan con carácter puramente estético, esto no sería carente de significado. A pesar de los múltiples significados histórico-culturales que podamos otorgarle a cada intervención del cuerpo, lo que nos interesa investigar es el problema mismo de la intervención, más específicamente del proceso de inscripción, de la creación de la marca que transforma al cuerpo mismo en archivo. El presente texto se estructura bajo la siguiente hipótesis: La afirmación del cuerpo como archivo mediante la modificación corporal tendría efectos en la constitución del Yo.

Nos interesa pensar cómo la inscripción, la marca y la transformación corporal que ella implica, pueden afectar la constitución y construcción del sujeto y cómo estas también están influenciadas por el mismo proceso de constitución del sujeto, generando una dinámica circular entre ambos procesos de constitución e inscripción *de* y *en* el cuerpo. Una serie de preguntas se irán desplegando en esta reflexión: ¿qué es lo que pasa cuando el cuerpo deviene archivo en el proceso de intervención corporal? ¿Qué es lo que sucede cuando el cuerpo es el soporte de la imagen y de la escritura que, por cierto, implica siempre un grado de dolor? ¿qué tensión se establece entre la condición pasajera de dicho dolor y la permanencia de esa inscripción? ¿qué le ocurre al sujeto, a la constitución del Yo en el proceso de marcarse o de escribirse? Para poder pensar acerca de las intervenciones corporales, resulta necesario preguntarse por el cuerpo mismo en tanto que se ofrece como la superficie de dichas intervenciones, lo que implica cuestionarnos por tanto qué es lo que entendemos por cuerpo. Dada la envergadura del problema, abordaremos el asunto desde tres registros que se entrelazan en dicha pregunta: la perspectiva antropológica, la perspectiva psicoanalítica y la perspectiva filosófica del cuerpo que, desde múltiples registros, nos proporcionan distintas maneras de abordar la pregunta por el vínculo entre cuerpo y escritura. La pregunta por el cuerpo desde la perspectiva antropológica planteada por Le Breton en su

Antropología del cuerpo y modernidad nos permitirá bosquejar una mirada histórico cultural que nos ayudará a comprender cómo la *imagen social del cuerpo* se va modificando. En segundo lugar, los planteamientos psicoanalíticos de J.-D. Nasio en *Mi cuerpo y sus imágenes* y de Didier Anzieu en *El Yo-Piel* nos permitirán relacionar el cuerpo con la percepción propia, para así pensar el cuerpo como imagen y auto percepción. Finalmente pensaremos el cuerpo desde la filosofía, a partir de los postulados de Jean-Luc Nancy, específicamente los textos *Corpus* y *58 indicios sobre el cuerpo*. El entrelazamiento de estas perspectivas no acompañará para pensar el cuerpo durante todo el recorrido investigativo. Es fundamental comprender que, a pesar de moverse en registros completamente distintos, estos autores nos entregarán conjuntamente, aunque desde múltiples perspectivas, la idea del cuerpo mismo como algo modificable y cambiante. Esta consideración - la del carácter metamórfico del cuerpo- resultará esencial en el transcurso de la investigación, pues no podemos hablar de modificaciones corporales ni de construcción del sujeto, más específicamente del Yo y de la imagen corporal del mismo, sin considerar que este puede ser y será modificado en el proceso de la intervención.

En el proceso de pensar la marca misma en el cuerpo, nos encontramos con tres puntos específicos a trabajar: primero la idea de cuerpo que nos plantea Le Breton, en su texto *Antropología del cuerpo y modernidad*, nos ayudará a pensar cómo el cuerpo toma diversas posiciones a lo largo de la historia, y más específicamente cómo esta variación en los modos de comprender el cuerpo se despliega en la tensión entre *tener* y *ser* un cuerpo, es decir, en la tensión entre el cuerpo comprendido como objeto o sujeto. Luego, nos centraremos en la mirada psicoanalítica, entregada por Nasio en su texto *Mi cuerpo y sus imágenes*, y por Anzieu en su texto *El Yo-piel*. Respecto de esto, Nasio afirma que la imagen inconsciente del cuerpo de cada persona estaría, entre otros factores, determinada por la mirada del Otro, es decir, el Yo estaría definido por la mirada del Otro; el cuerpo propio siempre es un cuerpo mirado por alguien más, el cuerpo es imagen, tanto para un Otro como para el reconocimiento de sí mismo. Por otra parte, nos encontramos con el reconocimiento propio en relación al estadio del espejo, planteado por Lacan, para acentuar el papel de la imagen percibida en el espejo como fundamental en el reconocimiento del sí mismo, tanto como estructura corporal y como imagen inconsciente, destacando que la intervención corporal podría afectar las diversas imágenes, tanto la que ve el Otro, como la imagen del sí mismo, afectando también la imagen del cuerpo visto como la del cuerpo vivido, en la medida que dicha imagen también está implicada en sensaciones, específicamente dolorosas, que

serían irrepresentables. Mientras que Anzieu, por su parte, entrega pistas sobre la dimensión corporal del aparato psíquico y el modo en que éste se soporta en el cuerpo, más específicamente en la piel, ayudándonos a pensar la intervención corporal como marca que se inscribe tanto en la piel como en el aparato psíquico. Por otro lado, los postulados de Nancy sobre el cuerpo como relación y apertura, y su comprensión del mundo mismo como un “mundo de los cuerpos”, nos dará pistas sobre cómo el cuerpo es entendido como *corpus*, es decir, como cuerpos en contacto. Desde esta perspectiva, ya no nos centramos en la dualidad en la comprensión del cuerpo que nos presentan los puntos de vista anteriormente mencionados, sino que el cuerpo es comprendido siempre en relación con otros cuerpos, en la medida que el cuerpo, el *corpus*, tiene lugar entre cuerpos que van dando forma al mundo. El cuerpo modificado, marcado, depende de la relación permanente con otros cuerpos, tanto en su constitución como imagen como en el momento mismo de la inscripción. El cuerpo, entonces, se nos ofrece como relación permanente, como roce, apertura y espaciamento.

Luego, en la articulación de las tres perspectivas sobre el cuerpo revisadas, nos preguntaremos acerca del rol del otro en la construcción del Yo, más específicamente en el reconocimiento del sujeto como sí-mismo, considerando que el rol del Otro y de la imagen del cuerpo también pueden funcionar como móviles dependiendo del espacio histórico cultural que cada cuerpo habite. Para posteriormente abocarnos a pensar el rol del otro ante la marca. Comprendiendo al otro como fundamental, en tanto que parte de la cultura, del cuerpo social, como un Otro que mira, que toca y sobre todo como un cuerpo-otro que configura el mundo mismo en conjunto con más cuerpos-otros. Específicamente, esta aproximación nos permitirá centrarnos en la dualidad establecida entre placer y dolor como experiencias-límite, es decir, como experiencias en el límite que, como veremos, es precisamente el lugar del cuerpo. Finalmente, abrimos una pregunta por una posible tendencia sádica o masoquista en la práctica de la intervención corporal, en el proceso de inscripción de la marca, para pensar desde ella un fenómeno de desexualización del placer y resexualización del dolor como un objeto diferente, en base a la teoría del principio del placer, planteada por Freud, según nos explica Deleuze.

Dado que la modificación del cuerpo deriva en la modificación de la imagen del cuerpo, tanto del cuerpo vivido como del cuerpo visto, de la representación propia del cuerpo como de la mirada del otro, y dada la permanencia de la marca en el cuerpo, es que podemos pensar el proceso de modificación corporal como un proceso de creación de un cuerpo- archivo. Para ahondar en

esta teoría nos centraremos en los postulados de Derrida en su texto *Mal de archivo*, deteniéndonos más profundamente en la comprensión de la pulsión autodestructiva del archivo: en tanto que el archivo se quiere permanente, también estaría en constante peligro de destrucción o, para ser más precisos, de autodestrucción, dado que en el archivo estaría funcionando la pulsión de muerte planteada por Freud. En el caso del cuerpo como archivo, esta pulsión no solo estaría dada por su carácter de archivo como tal, sino que como pulsión autodestructiva constitutiva del sujeto mismo. Esto puede estar relacionado con el carácter voluntario del sometimiento a la intervención, es decir la voluntad de la inscripción y a la vez la tendencia a la autodestrucción, esta última reflejada en el carácter siempre doloroso de estas intervenciones, ya sea por incisiones, inyecciones de tinta, perforaciones, etc. Es desde ahí que postularemos la posibilidad del cambio de estatuto del Yo intervenido corporalmente a Yo-archivo. La existencia de lo que hipotéticamente denominamos como un Yo-Archivo depende de la conjunción de condiciones en la inscripción de la marca, es decir, un Yo-Archivo dependería de la intervención corporal.

Capítulo I: El mundo de los cuerpos

Pensar el mundo de los cuerpos implica afirmar que no habría algo así como un mundo sin cuerpos, el mundo sería un mundo de los cuerpos, un *corpus mundus* como lo define Nancy: un “poblamiento proliferante de (los) lugares del cuerpo” (cf. 2010, pp.31-33). La premisa de la imposibilidad de un mundo sin cuerpos estará siempre presente en la pregunta acerca de las intervenciones corporales y, en específico, en la reflexión sobre cómo estas podrían afectar a la constitución misma del sujeto. De ahí que en primer lugar intentaremos delinear las diversas prácticas de intervención corporal a lo largo de la historia y a través del mundo, entendiendo que se trata de un mundo de cuerpos, para luego pensar específicamente sobre lo que estas intervenciones nos enseñan de la experiencia del cuerpo mismo. Así, considerando una visión medianamente delimitada sobre la idea de cuerpo y cómo el sujeto lo reconoce como parte de su tener lugar, reconociéndose por tanto en él, podremos finalmente pensar cómo las intervenciones en el cuerpo pueden determinar y afectar este reconocimiento.

Intervenciones corporales

Las prácticas de intervención corporal no tienen un origen determinado, es más, son prácticas repetidas a lo largo y ancho del mundo, aparecen en diferentes culturas con diferentes significados. El registro de intervenciones corporales con mayor antigüedad nos remite a Ötzi, “el hombre de hielo”, cuyos estudios revelan que vivió alrededor del año 3.370 a.C. y que portaba 61 tatuajes, mientras que sus sucesores en la antigüedad fueron encontrados en Egipto en el año 1900. Allí se encontraron momias con pigmentos tatuados en la piel, “las momias de Gebelein” (*imagen 1, 2 y 3*), en la investigación de las mismas se determinó que datan entre los años de 3351 a.C. - 3017 a.C. (cf. Gibbens, 2018). En consecuencia, la práctica del tatuaje está vigente desde al menos 5.000 años y en múltiples lugares del mundo. Son muchas las interrogantes que suscita esta inclinación por la intervención corporal, ya sea por aquellas que se hacen por motivos de culto -en la que dichas intervenciones tendrían relación con la adoración a las divinidades de los pueblos-, o también aquellas otras en las que el sometimiento a la intervención representa ritos y cambios de etapas como el paso a la adultez. Pero quizás la mayor perplejidad frente a estas prácticas de intervención se suscita cuando ellas no radican en causas externas, sino que emergen de la decisión

del propio sujeto: “La huella cutánea se convierte en signo de identidad, aun más cuando nace por elección” (Le Breton, 2002a, p.6). El carácter voluntario o “por elección” marca una diferencia muy importante entre la intervención corporal y las marcas accidentales, pues se trata de una marca deseada: el sometimiento a la intervención, a la inscripción, emerge de un deseo.

Le Breton también comenta que “uno de los propósitos de la marca consiste en sacar al ser humano de la indiferenciación y distinguirlo de la naturaleza o de las otras especies” (Le Breton, 2002a, p.8), dándonos así claves para pensar la singularidad de la marca. Lo primero que podemos afirmar es que la marca (como intervención, la marca *deseada*) es únicamente humana y una de sus funciones es la reafirmación de su condición humana, es decir, cuando pensamos en un cuerpo marcado, perforado, tatuado, etc. pensamos siempre en un cuerpo humano. Y sobre todo, como señala Le Breton, se trata de una marca que llama al reconocimiento de un otro: las intervenciones corporales “no sólo reflejan una separación frente a la naturaleza, sino que sellan un reconocimiento mutuo: a través de la piel señalan una afiliación” (Le Breton, 2002a, p.9), es decir, la marca se configura en una colectividad, y tiene una base sociocultural que la respalda. En tanto que intervención del cuerpo humano, la marca está siempre dentro de la cultura.

Un buen ejemplo de esto último es el tatuaje facial que se realiza a las mujeres maoríes, las que se tatúan la cara al pasar a la adultez, esto en base a una creencia de su pueblo: para los maoríes las mujeres nacen con una imagen, un tatuaje en el corazón, y una vez llegada la adultez debe ser expuesto en la piel. El tatuaje maorí es conocido como *Tā moko*, significa “tatuarse de forma permanente” y es realizado por un *tohunga tā moko*, quien es preparado durante toda su adolescencia para dedicarse al *tā moko*, siendo entrenado tanto en la técnica de la inscripción como en la creatividad para no repetir ningún diseño, cada diseño debe ser único, ya que representa el *whakapapa*, es decir los antepasados y la historia de cada persona, debe ser único, al igual que cada historia, el *tohunga tā moko* es considerado sagrado (cf. Tā Moko O Tatuaje Tradicional Maorí, 2019). En este caso, el rol del *tohunga tā moko* tatuador es de intermediario, es decir, no es quien tatúa ni quién es tatuada quienes deciden qué será aquello que se tatuará, sino que, simplemente, quien tatúa cumple la función de exteriorizar la marca que antes se encontraba solamente en el corazón de las mujeres (*imagen 4*). Aquí no es solo la marca lo que importa, el proceso de exteriorización de la figura es un proceso ritual de gran importancia. Tanto en este ritual Maorí como en distintas culturas, las intervenciones en el cuerpo “proyectan en el tiempo el cambio ontológico de iniciado, que pasa a ser un hombre o una mujer y a asumir responsabilidades

sociales codificadas por el grupo” (Le Breton, 2002a, p.9). El cuerpo debe ser intervenido para que el sujeto sea parte de la comunidad, es parte de las etapas de crecimiento y maduración, es un rito necesario, en este caso la intervención es necesaria para la mantención y permanencia en la cultura, el cuerpo se convierte en la superficie en la que se rinde honor a los dioses.

También nos encontramos con intervenciones corporales como escarificaciones (proceso de corte con formas específicas para generar una cicatriz con la imagen deseada) en múltiples culturas africanas, al igual que encontramos tatuajes y perforaciones en culturas originarias de América. Esto dificulta la tarea de pensar en un lugar de origen o un significado global para las intervenciones corporales, sin embargo, nos invita a pensar qué tan importantes pueden llegar a ser estos procesos de inscripción en el cuerpo, pensando el cuerpo como soporte permanente, aunque finito, de las marcas producidas por la intervención.

Le Breton nos entrega múltiples ejemplos de diversas culturas en las que la marca toma un papel esencial: la marca es prueba de un rito, de un cambio ontológico, en el sentido de que modifica el ser de quien la porta. Este autor menciona la importancia de la misma en las Islas Marquesas, donde la marca tiene relación con la situación económica, la marca como sinónimo de estatus y elegancia; también las marcas de la cultura Ainu, donde se tatúan pequeñas marcas a lo largo del crecimiento para que una vez llegada la madurez se conforme una figura completa a partir de los pequeños tatuajes hechos a lo largo de la vida, marcando caras y manos (*imágenes 5 y 6*) “El primer tatuaje se realizaba antes de la pubertad y consistía en una mancha o semicírculo que se trazaba por encima del labio superior siguiendo de cerca la curva de la boca y después se repetía el proceso en el labio inferior (...) se completaba entre los 17 y 21 años justo antes de casarse (...) los tatuajes de las manos y brazos se terminaban antes del nacimiento del primer hijo” (Martínez Hernando, 2020, p.31), luego de ser tatuadas las mujeres debían tomar días de dietas en base a vegetales y agua, también mantenerse en su hogar . Estos tatuajes son llamados *nuye* y su traducción literal es “tallar”. Los registros informan que esta práctica se realizaría al menos desde el siglo VII d.C., a pesar que “las primeras referencias escritas que podemos encontrar acerca de este pueblo se remontan a la dinastía Han (189 a.C - 30 d.C) en China” (Martínez Hernando, 2020, p.26), sin embargo, no hay registros anteriores que permitan determinar aún mayor antigüedad en la práctica del *nuye*. Posteriormente, al ser dominada por Japón en el siglo XIX, la práctica del *nuye* (y de gran parte de la cultura Ainu) fue reprimida y posteriormente prohibida, siendo reconocidos como pueblo indígena en 2008 (cf. Martínez Hernando, 2020, 25-28).

Le Breton, por otro lado, menciona también tatuajes japoneses del siglo XVI, tatuajes de afiliación que “marcan la pertenencia a un clan y ayudan a reconocer a los guerreros muertos en combate y evitar el trato anónimo de sus restos en el campo de batalla” (Le Breton, 2002a, p.9). En la relación entre las culturas japonesas y ainu podemos evidenciar un periodo en que la intervención corporal era símbolo de cultura y contracultura paralelamente, en la conquista de una cultura por sobre otra, la intervención Ainu no es solo parte de su propia cultura, sino que también es resistencia a la represión y prohibición de su ejercicio.

Como podemos ver, en dichas culturas el tatuaje y las marcas en el cuerpo son parte de la misma, son parte de los ritos, de la religiosidad y de la estética identitaria de la colectividad, de la comunidad: “En algunas sociedades, informan de la pertenencia a un linaje, clan o grupo de edad, indican estatus o sellan una alianza. Imposible ser miembro del grupo sin ese trabajo previo de integración que los signos cutáneos imprimen en la carne. No estar marcado significa no tener identidad” (Le Breton, 2002 a, p.9). Le Breton da múltiples ejemplos de culturas donde la marca puede implicar un estatus inferior o superior, ya sea, económico, religioso, político, etc. En muchos casos la intervención es señal de crecimiento, matrimonio y de haber llegado a la edad adulta, es también señal de que el sujeto intervenido es un sujeto sexual: “*Los tatuajes erotizan el cuerpo*” (Le Breton, 2002a, p.10). Los tatuajes, en este caso, al marcar un cambio de etapa, simbolizan también un cambio en el sujeto y su desarrollo sexual, en este caso, la llegada a la adultez es también la aparición del sujeto como sujeto sexual. Tanto en el caso de la cultura Maorí como Ainu, los tatuajes también aportan un atractivo sexual al sujeto que los porta.

En la cultura occidental las intervenciones corporales han sido entendidas de múltiples maneras a lo largo de la historia, aunque puede afirmarse que en la actualidad, como señala Rosales, “su visibilidad se ha acrecentado y son más aceptados por la sociedad, quedando su estigma característico de antaño en el olvido” (Rosales, 2020, 109). Respecto de este carácter estigmático, cabe recordar que, en las culturas cristianas, en una primera instancia, la marca era profundamente rechazada; de hecho, estaba prohibida, puesto que era asociada al paganismo: “La Biblia manifiesta claramente su rechazo a cualquier tipo de intervención visible y duradera sobre el cuerpo humano (...) El cuerpo debe quedar tal y como Dios lo concibió, sin añadidos humanos” (Le Breton, 2002a, p.13). Esta devaluación de la marca responde principalmente a la creencia del alma como superior al cuerpo, que debía cuidarse como “templo de Dios”: “El cristianismo asume la idea de la doble esencia humana: el cuerpo y el alma como opuestos irreconciliables, pero a la

vez complementarios e igualmente importantes”. La idea cristiana de la superioridad del alma por sobre el cuerpo se fundamenta en la creencia de ambos como unidad, toda persona es una conjunción entre alma y cuerpo, sin embargo no es necesaria la modificación del cuerpo en honor a Dios, sino que con que el alma esté entregada al mismo es suficiente tributo. Para el cristianismo de la época, el cuerpo no debe ser modificado al ser creación de Dios, pero el alma debe estar completamente entregada. Sin embargo, es esta misma idea la que permitirá, posteriormente, la realización de marcas en el nombre de Dios, pues los soldados y caballeros de cruzadas habrán de marcar sus cuerpos con motivos religiosos para ser reconocidos en caso de muerte en combate: “Tatuarse por Dios puede llegar a ser lícito pero solo si no hay connotación pagana” (Le Breton, 2002a, p.13), es decir, la marca no puede tener otro motivo más que el reconocimiento de profesión de fe del cristianismo, la marca no puede tener otro objetivo más que funcionar como reconocimiento de pertenencia a una comunidad de fe, lo que permite, por ejemplo, asegurarse de tener sepultura cristiana.

Más tarde, en el periodo de conquista y de expansión de la cultura occidental y europea, entre los siglos XVI y XVII, nos encontramos con un nuevo uso de la intervención, dado que en las culturas originarias de América la modificación corporal se veía por todos lados, muchas veces como adorno ceremonial, siendo uno de los mayores ejemplos los denominados “pieles rojas” del norte del continente: “En sus muchas celebraciones, cada individuo decoraba su piel libremente” (Le Breton, 2002a, p.15). Sin embargo, las marcas en el cuerpo no eran comprendidas como admirables o deseables por parte de los invasores europeos, sino que eran rechazadas profundamente, puesto que eran consideradas marcas de salvajes: “La idea de que las marcas en el cuerpo denotan un obstinado salvajismo perdurará en las sociedades occidentales (...) Los tiempos aún no eran entonces propicios para que los europeos los adoptaran” (Le Breton, 2002a, p.15).

Posteriormente, ya en el siglo XVIII y XIX, la masificación de los viajes se tradujo en la masificación de las intervenciones corporales, muchas veces vaciadas de su significado cultural original, pasando a tener un significado estético y experiencial de aquellos que viajaban por el mundo, especialmente marineros: “en Nueva Inglaterra a principios de siglo XIX, cerca del 90% de los marineros de la Royal Navy o de los barcos escandinavos que surcaban sus costas estaban tatuados” (Le Breton, 2002a, p. 16). Al llevar los tatuajes como recuerdos de sus viajes, logran acumular en sus pieles variedad de trabajos de intervención corporal de múltiples lugares del

mundo. Es tal su interés que muchos de ellos aprenden a tatuar: “Manera habitual de matar el tiempo, se harán marcar por sus propios compañeros de nave” (Le Breton, 2002a, p. 16), lo que implica, en primer lugar, que los tatuajes ya no son solo recordatorios de los lugares visitados, sino que del viaje mismo, y en segundo lugar que la intervención corporal toma una nueva dimensión, una dimensión recreativa.

Luego, a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, se comienzan a romper los estigmas relacionados con la intervención corporal en Europa, sin embargo, esto implicó el vaciamiento de significado de las marcas y los rituales en que ellas eran producidas fuera de dicho continente, generando nuevas formas de entender la intervención, y sobre todo generando nuevos estigmas al respecto, los cuales varían de forma importante durante el transcurso de los siglos. Estas connotaciones podrían ser negativas al ser identificadas como un símbolo de barbarie y de una baja clase económica: “el vínculo simbólico entre sociedades «primitivas» y los tatuajes de las poblaciones «marginales» (marineros, soldados, delincuentes obreros) no resultaba difícil de establecer” (Le Breton, 2002a, p.18). Por otra parte, también se daban casos de intervenciones costosas, como una perforación con una joya fina o un tatuaje de alto detalle, que demostraban un alto nivel económico: como señala Le Breton, la práctica de intervención corporal “atraerá a hombres y mujeres de las clases privilegiadas, incluso de la nobleza, deseosos de mostrar su libertad de espíritu” (2002a, p.18).

En este periodo, especialmente en el siglo XX, las intervenciones corporales comienzan a ser símbolo de rebeldía, independientemente de la clase económica. También denota pertenencia a algún grupo en particular, especialmente en la adolescencia, aunque “muchos otros grupos recurrirán al tatuaje como signo de afiliación. Su parecido con el pacto de sangre de las mitologías adolescentes, permite en efecto tenerlo como señal plausible de acceso y pertenencia al grupo” (Le Breton, 2002a, p.18). En estos grupos, fundamentalmente masculinos, la marca es símbolo de dureza y virilidad, lo cual les otorga su carácter rebelde y rudo: “la cultura tradicional del tatuaje, que dominará en nuestras sociedades hasta principios de los años sesenta, se inscribirá fundamentalmente en una cultura popular masculina y heterosexual, de afirmación de la virilidad, de la fortaleza de carácter, de la agresividad, etc. y de confrontación con la cultura burguesa” (Le Breton, 2002a, p.19). Esta cultura masculina y heterosexual se verá interrumpida e interpelada por los movimientos antirracistas, feministas, antibélicos, etc. de fines de la década de los 60 y principios de los 70, no solo cambiando la visión de los tatuajes y las intervenciones corporales

como marcas de un determinado tipo de persona, sino que cambiando la misma idea de virilidad como símbolo único de fortaleza. En este periodo es donde también se comienzan a valorar las intervenciones en una dimensión asociada a lo bello, asociándose al término de *Body Art* (imagen 7). El *Body Art* es una forma de expresión artística y política, profundamente relacionada con el denominado *Performance Art*. Tal como su nombre lo indica, el *Body Art* es el uso del cuerpo como soporte del arte, y en su dimensión performativa, nos habla del cuerpo expuesto en un espacio y tiempo determinados como soporte de arte, y del cuerpo mismo como arte: “el arte centrado en el cuerpo del artista pretende su rematerialización expresando a través de él las problemáticas políticas y sexuales” (Fernández Consuegra, 2015, p.33), es decir, la modificación del cuerpo tiene también un carácter de denuncia y lucha política. El arte en el cuerpo y la exposición del mismo funciona como forma de denuncia y de lucha ante las opresiones que el mismo cuerpo sufre: “el cuerpo como denuncia de opresión social, sexual, víctima de la contaminación, de su propia vulnerabilidad, manifestación de su carácter orgánico, perecedero, mitigable, blanco de la crueldad, así como de su confluencia con la tecnología y la biología” (Fernández Consuegra, 2015, p.33). La performatividad como forma de denuncia de estas operaciones y la exposición del cuerpo a nuevas formas de expresión, si bien tiene una duración específica en el espacio-tiempo, muchas veces implica la marca permanente, la herida en el cuerpo y su posterior marca como memoria permanente de la performance.

Es curioso como los términos asociados a la intervención del cuerpo provienen de otras disciplinas. Uno de ellos es el de *Body building*, que proviene del fisicoculturismo, y hace referencia no solo a la construcción del cuerpo mediante ejercicios específicos, sino que implica la completa dedicación a dicha construcción, en cada ámbito de la vida, desde el consumo de alimentos hasta horarios para dormir, además de un intenso entrenamiento, ocasionando la hipertrofia muscular, para por fin llegar (y mantener) al cuerpo deseado. El *Body Building*, a diferencia del *Body Art*, no nace de una reapropiación del cuerpo o del uso del cuerpo como arte o protesta, el objetivo del *Body Building* es puramente estético, busca asimilarse a los modelos corporales de los antiguos atletas, héroes y dioses griegos. Se masifica entre las décadas de 1950 y 1960, luego de la aparición y comercialización del cómic de superhéroes, cuya musculatura e imagen se asemejan a las representaciones griegas, siguiendo sus patrones de belleza, destacando entre ellos el principio de la simetría. Si bien el *Body Building* no habla específicamente de intervenciones corporales tales como el tatuaje o las perforaciones, nos aporta la idea de un cuerpo

construible a voluntad del sujeto, un cuerpo que no termina nunca de construirse, de armarse y desarmarse, de modificarse.

El arte del cuerpo y la construcción del mismo confluyen en el lenguaje con las intervenciones corporales. Esto nos aporta una pista para comprender la intervención corporal, tanto como construcción, así como desde su dimensión estética, por lo que será importante tener ambas dimensiones presentes en el desarrollo de la investigación. La idea de la construcción del cuerpo y del cuerpo como soporte de arte tienen, en primer lugar, un papel en la instauración de la identidad, sin embargo, esta identidad tiene un carácter irruptivo en relación con el mundo que lo rodea: “Las marcas del cuerpo son como contrafuertes de identidad, delimitaciones de nuestro ser. Tan antiguas como la humanidad, esas marcas participan del proceso de apropiación simbólica del yo y del mundo circundante” (Le Breton, 2002a, p. 6)

Posteriormente, en la década de los 80, nuevamente las intervenciones cambian en relación con la cultura, estableciéndose un vínculo con la moda, dejando de ser expresiones de una colectividad o grupo como índice de pertenencia, y adquiriendo un significado que se ejerce de forma individual: “estas marcas se irán diversificando dando así respuesta al deseo del individuo de expresar su singularidad: tatuaje, piercing, branding, escarificación, cicatrices en relieve, stretching, implantes subcutáneos, etc.” (Le Breton, 2002a, p.23).

Producto de la globalización y la masificación de diferentes culturas, se retomarán como atracción los motivos tribales, lo que Le Breton denomina *Intervención de la tradición*, una intervención que queda separada de su significado tradicional para convertirse en una marca de auto representación del sujeto que decide portarla, es decir, una en la que el individuo “crea algo nuevo teniendo como fondo antiguas usanzas cuyos significados han sido olvidados o han dejado de interesar” (Le Breton, 2002a, p. 24). Es probable que la elección de un tipo de intervención con relación a antiguos rituales o culturas lejanas, ya sea en tiempo o espacio, sea derivado del significado original de la intervención. No tendría nunca el significado que tiene la intervención en su cultura de origen, sino que sería lo que se denomina como *citas culturales*, es decir, la incorporación de un elemento que es parte de otra cultura y no de la del sujeto que elige portar dicha modificación corporal. No sería representativo de la tradición a la que alude sino que formaría parte de un proceso de metamorfosis y autoafirmación del sujeto en la cultura a la que pertenece. Recordemos, para ilustrar este punto, el tatuaje maorí, este ha tenido un incremento de visibilización en las últimas décadas, siendo muy popular y reconocido en diferentes partes del

mundo. Si el sujeto se somete a una intervención corporal con motivo maorí en la cultura occidental, este tatuaje estaría vaciado de su significado ritual y cultural originario, sería una *cita cultural*, con el objetivo de reencontrarse con lo ancestral: “esos dibujos suponen una cosmografía y un conocimiento de los poderes de la naturaleza que los pueblos «primitivos» conocen mucho mejor que nosotros” (Le Breton, 2002a, pp.25-26). Dado que, a pesar de esto no son un ingreso real a la cultura -a la cultura maorí en el caso del ejemplo-, “los tatuajes aparecen así como una estética paradójica que practican unos individuos que se sienten atraídos por unas formas que hacen suyas sin tener en cuenta sus orígenes” (Le Breton, 2002a, p.26).

Como podemos apreciar, las intervenciones corporales son tan antiguas como la humanidad misma, de múltiples orígenes y significados, los cuales han cambiado en gran cantidad de ocasiones a lo largo de su existencia, hasta llegar a un significado de autoafirmación, constituyéndose en “una manera de estar en el mundo” (Le Breton, 2002a, p. 34). Esto nos da una base para pensar cómo las intervenciones corporales determinan hoy al individuo que las acoge en su piel. Habrá que interrogar cómo, dentro de su multiplicidad, podemos encontrar ciertos elementos comunes en el acontecimiento que reviste la incorporación de la marca en el cuerpo.

Diferentes ideas sobre el cuerpo

Para poder pensar con mayor profundidad sobre las intervenciones corporales y sus implicancias, resulta relevante que, en primer lugar, podamos perfilar qué comprensión del cuerpo pondremos en juego, con vistas a comprender éste como superficie y lugar de inscripción. A partir de lo trabajado en el acápite anterior, ya contamos con un primer acercamiento a la cantidad de modificaciones corporales posibles y cómo estas pueden estar diferenciadas de acuerdo a su significado y apariencia. Sin embargo, a pesar de estas diferencias observadas, no podemos obviar que todas ellas son finalmente marcas *del cuerpo*, lo que nos exige precisar dicha noción. Ciertamente llegar a una definición de cuerpo no es una tarea menor, dada la multiplicidad de ideas que se han desplegado en la tradición occidental respecto del problema de la corporalidad. Pero, sin duda, debemos enfrentar el desafío de perfilar la diversidad de ideas sobre el cuerpo, tomar posición en este debate, con vistas a pensar acerca de lo que en él sucede. Hay que tener a la vista que la idea del cuerpo, en la tradición occidental, es un elemento muchas veces desplazado del

lugar del pensamiento. A lo largo de la historia del pensamiento mismo el cuerpo ha sido relegado a un conocimiento de segundo orden, desde la idea platónica del cuerpo como tumba del alma (“Este (el cuerpo) desde luego, me parece complicado; y mucho aunque se le varíe poco. En efecto, hay quienes dicen que es la «tumba (sema) del alma” [Platón, 1981, p.394]), hasta las ideas cartesianas propias de la modernidad donde el cuerpo cae del lado del error, siendo desplazado y dominado por la razón. Luego, va tomando importancia de a poco en la época moderna (un ejemplo de ello son los planteamientos de Julien Offray de la Mettrie en *El hombre máquina*), para tomar un rol indispensable en el pensamiento de fines del siglo XIX y principios del siglo XX. Piénsese en Nietzsche, que en *La ciencia jovial* señala: “muy a menudo me he preguntado si es que, considerando el grueso, la filosofía no ha sido hasta ahora, en general, más que una interpretación del cuerpo, y una *mala comprensión del cuerpo*” (Nietzsche, 1990, p.3).

Para poder llegar a una noción de cuerpo que nos permita continuar el trabajo anteriormente iniciado, hemos decidido ingresar a dicha noción desde tres perspectivas: una antropológica, una psicoanalítica y una filosófica. Tres puntos de vista sobre el cuerpo que nos permitirán activar una reflexión sobre su condición de superficie de escritura. Comenzaremos por el punto de vista antropológico brindado por David Le Breton, principalmente en su texto *Antropología del cuerpo y modernidad*, que sumado a su ensayo sobre *El tatuaje* nos brindará un marco histórico y cultural para pensar el cuerpo. En segundo lugar, revisaremos las teorías psicoanalíticas que nos entregan J.-D. Nasio y Didier Anzieu en sus textos *Mi cuerpo y sus imágenes* y *El Yo-piel* respectivamente. Finalmente, haremos una revisión de los postulados filosóficos de Jean-Luc Nancy, particularmente en sus textos *corpus* y *58 indicios sobre el cuerpo*. El cruce de estas tres perspectivas nos permitirá delimitar de mejor modo la noción de cuerpo que nos acompañará en este trabajo.

La mirada antropológica: Le Breton y el cuerpo moderno

En primer lugar, nos centraremos en David Le Breton, quien da inicio a su texto *El tatuaje* con una afirmación contundente para comprender el cuerpo en su trabajo. Le Breton dice: “La condición humana es corporal. Asunto de identidad tanto individual como colectiva, el cuerpo es el espacio que se muestra para que los demás lo lean e interpreten.” (2002a, p. 6). El cuerpo funciona, para Le Breton, como superficie de expresión, de inscripción y de interpretación. Al

pensar el cuerpo como lugar de emplazamiento de la identidad colectiva e individual, nos da paso a entender el cuerpo y sus formas de aparición siempre dentro de una norma social, ya sea reafirmando, desafiando o transgrediendo dicha norma. Desde esta perspectiva, el rol que puede o no ocupar el cuerpo está determinado por cada cultura: “Las representaciones sociales le asignan al cuerpo una posición determinada dentro del simbolismo general de la sociedad” (Le Breton, 2002b, p. 13). Es decir, el cuerpo, en su multiplicidad, cumple tantas funciones como culturas ha habido en el mundo, es tan variable que pone en entredicho la idea misma de un saber sobre el cuerpo: El cuerpo “nunca es un dato indiscutible, sino el efecto de una construcción social” (Le Breton, 2002b, p. 14). Desde esta perspectiva antropológica, el cuerpo es siempre cultural y es indisociable de la sociedad en la que se desenvuelve. Le Breton aborda cómo la noción de cuerpo va siendo permanentemente modificada, realizando lo que podríamos llamar una pequeña cronología del significado del cuerpo, pasando por distintas épocas y sobre todo distintos dominios culturales. Tal como el pensamiento mismo, la idea del cuerpo va modificándose dependiendo de la cultura y el modo de vida dominante, y por cierto se vé profundamente determinado por sus auges y caídas. Al cambiar el modo de vida, al cambiar la estructura cultural, cambia la idea del cuerpo.

Podemos recordar, a modo de ejemplo, la condena platónica al cuerpo como prisión o tumba de alma y compararla con la tradición maorí mencionada anteriormente, donde el cambio en el cuerpo representa el crecimiento del sujeto. Se trata de formas muy disímiles de comprender el problema de la *encarnación*: “La ambigüedad en torno a la noción de cuerpo es una consecuencia de la ambigüedad que rodea a la encarnación del hombre: el hecho de ser y de poseer un cuerpo” (Le Breton, 2002b, p. 23). La tensión que introduce el vaivén entre *ser cuerpo* y *poseer un cuerpo* denota la condición del cuerpo como sujeto y objeto a la vez, lo que nos obliga a situarnos en un constante tránsito entre ambas formas de habitarlo.

Lo que nos ofrece la perspectiva antropológica de Le Breton es que establece que “el cuerpo es una construcción simbólica, no una realidad en sí mismo” (Le Breton, 2002b, p. 13) y que la forma de comprenderlo es dependiente de su contexto social y cultural. Le Breton se propone hacer un análisis precisamente sobre estos cambios culturales. En el caso del cuerpo en la modernidad, él plantea que habría que entenderlo desde la ruptura entre los individuos y con el cosmos como orden, como entorno, es decir, el cuerpo emerge como una forma de separación de los otros. El cuerpo es en la modernidad la marca del individuo separado del resto del mundo: “En

nuestras sociedades occidentales, entonces, el cuerpo es el signo del individuo, el lugar de su diferencia, de su distinción” (Le Breton, 2002b, p. 9). Las representaciones simbólicas del cuerpo, sin embargo, no son sólo individuales, sino que son profundamente sociales. Por ello, en el caso del cuerpo moderno, su representación social es lo que determina su importancia como signo del individuo.

Dentro de los cambios en la concepción del cuerpo, nos encontramos con la diferencia entre *tener* y *ser* un cuerpo, mencionada anteriormente, la cual también radica en la diferencia entre entender el cuerpo como separado del pensamiento o entender el cuerpo como condición del mismo. La relación o distinción entre lo físico y lo racional es parte fundamental de los cambios en la forma de entender el cuerpo, por cierto que también cambia cómo nos relacionamos con aquello que lo marca y lo modifica. Le Breton refiere, por ejemplo, la comprensión bíblica del cuerpo: “En el universo bíblico el hombre es un cuerpo, y el cuerpo no es nunca algo diferente de él mismo” (Le Breton, 2002b, p.24). Es decir, en esta concepción el cuerpo y la mente no son separados, sino que más bien se complementan en una unidad, no hay dualidad cuerpo/alma o cuerpo/mente: “La encarnación es el hecho del hombre, no su artefacto” (Le Breton, 2002b, p.24). Esta concepción también coincide con la idea del cuerpo como individuo y como unidad, mientras que en contraparte, nos encontramos con sociedades en las que el cuerpo se concibe ante todo como parte de una comunidad. A modo de ejemplo, Le Breton señala: “En las sociedades rurales africanas la persona no está limitada por los contornos del cuerpo (...) el hombre no es un individuo (es decir indivisible y distinto) sino un nudo de relaciones” (Le Breton, 2002, 24), es decir, es parte de un orden de un espacio compuesto por la relaciones entre múltiples otros cuerpos y experiencias, donde el cuerpo no es reconocido como unidad o individuo, sino como parte del tejido social y comunitario en el que se desenvuelve.

En la cultura occidental, en la época medieval e incluso en el renacimiento, el cuerpo entendido como unidad en el humano (ser un cuerpo y no tenerlo) depende de la concepción del humano dentro de una red de relaciones, de una comunidad, dentro de la cual el cuerpo y el humano en sí accionan desde los mandatos religiosos de la época. Sin embargo, existen excepciones. Le Breton menciona al tiempo del carnaval como la gran transgresión a la norma, describe el tiempo del carnaval como un tiempo de liberación, en el que el cuerpo, en su potencia transgresiva, se vuelve grotesco y suspende su lugar dentro de la colectividad que lo norma: “el cuerpo grotesco del júbilo carnalesco se opone, radicalmente, al cuerpo moderno (...) Lo que la cultura del

medieval y Renacentista rechaza, justamente es el principio de individuación, la separación del cosmos, la ruptura entre hombre y cuerpo” (Le Breton, 2002b, p. 31).

Luego, en el siglo XVI los tiempos de carnaval serán cada vez más limitados, cada vez habrá menos espacios de transgresión a la norma corporal del cristianismo, eliminando así o al menos limitando la aparición del denominado *cuerpo grotesco* del carnaval: “los órganos y las funciones carnales serán despreciadas poco a poco, se convertirán en objeto de pudor, se harán privados. Las fiestas serán más ordenadas, basadas más en la separación que en la confusión” (Le Breton, 2002b, p. 32). Esto irá dando paso a un *cuerpo racional*, el cual, menciona Le Breton, “es un cuerpo liso, moral, sin asperezas, limitado, reticente a toda transformación eventual (...) separado de los demás en posición de exterioridad respecto del mundo, encerrado en sí mismo” (Le Breton, 2002b, p. 32). Podemos pensar el paso del cuerpo grotesco o del carnaval al cuerpo racional, no solo en su carácter moral derivado de la tradición cristiana, sino como un suceso de exacerbación del cuerpo, como un elemento correspondiente al sector de lo privado, más específicamente, del cuerpo liberado y transgresor y cada vez menos aceptable en público. De igual forma, es importante destacar que este proceso que podríamos llamar de “privatización de lo grotesco” está precisamente orientado a la mantención de la norma moral en lo público. De ahí que podamos reconocer cómo se establece una distinción entre el cuerpo público y el cuerpo privado. Le Breton dice: “La burguesía y los reformados son los propagadores más fogosos de la naciente visión del mundo que coloca al individuo al centro y mira al mundo con ojos racionales” (2002b, p. 33), es decir, la idea del cuerpo racional en contraposición al cuerpo grotesco y transgresor proviene de sectores con cada vez mayor poder, la participación en la comunidad de los cuerpos bajo normas morales y la eliminación del cuerpo grotesco del espacio público resultan indispensables para el ascenso de ambas formas de vida, tanto la burguesa como la protestante (las cuales una buena cantidad de veces van juntas, casi en unidad). Por contraparte a la visión de la burguesía: “En los sectores populares la persona está subordinada a una totalidad social y cósmica que la supera” (Le Breton, 2002 b, p. 33), esta totalidad es tanto comunitaria como determinada por sectores burgueses, es decir, el cuerpo de los sectores populares sería un cuerpo oprimido por la totalidad de su alrededor, y por lo tanto sería un cuerpo limitado, es dentro de la comunidad o cosmos que lo determina donde genera la subordinación, su normalización. El cuerpo como individuo responde a este cuerpo racional, la condición de unidad del sujeto y por lo tanto del cuerpo, solo se da dentro de la comunidad y en las condiciones bajo las que opera la misma.

Curiosamente en el mismo periodo es importante la idea de reliquia, pero no una reliquia en el sentido más coloquial de la palabra que hace referencia a un objeto antiguo y muchas veces cargado emocionalmente, sino que hace referencia a una parte u órgano perteneciente al cuerpo de un santo, es decir de una persona que ha sido santificada por sus acciones en beneficio y cuidado de la comunidad en la que se desenvuelve. Cabe destacar que esta comunidad es siempre religiosa, por lo que la figura del santo remite a la dimensión mística de la religión, como encarnación de los principios y valores de la religión misma. “En la reliquia, el cuerpo místico de la Iglesia se presiente como una forma tangible y simple que responde a los deseos de las mayorías” (Le Breton, 2002b, p.36). Es decir, el cuerpo del santo, del cual se separan sus partes es parte de un cuerpo mayor, de un cuerpo comunitario, como revisamos anteriormente, aquí el cuerpo del individuo - del Santo es parte de un funcionamiento mayor, de la comunidad; en la medida en que “el Santo no es un hombre que vive para sí mismo, su existencia está atravesada, de cabo a rabo por la comunidad. Vive por y para ella (...) La individualidad del santo no es más que una voz concordante en el concierto de las alabanzas dirigidas a Dios” (Le Breton, 2002b, p.36). Los restos del Santo como reliquias serían testimonio de sus acciones en vida, de sus acciones para la comunidad y por sobre todo de la encarnación de los valores místicos de la religión, aquí el cuerpo es memoria y testimonio de la vida que el mismo sujeto llevó.

Desde otro punto de vista, ya no necesariamente ligado a la espiritualidad, sino que a la medicina, nos encontramos con dos formas de entender el cuerpo. En un inicio se comprende el cuerpo como intocable, el cuerpo enfermo como un cuerpo peligroso, ya que, como nos menciona Le Breton, entre los siglos X y XII la medicina estaba regida por el “concilio de Tours”, el cual establece la prohibición de dejar correr sangre, dado que “los que curaban transgrediendo los límites del cuerpo no gozaban de gran estima” (Le Breton, 2002b, p.38). Esto generaba especial repudio a la labor de los cirujanos, mientras que, por otro lado, se encontraba la medicina dedicada a la terapia, en la que se trata el cuerpo de forma externa y sin tocarlo, en esta misma forma de medicina “el médico ocupa, evidentemente, la posición privilegiada de saber, pero no se contamina con la impureza de la sangre y desdén las tareas bajas”. Esta forma de medicina nos habla de una concepción del cuerpo y del tacto como condenable y a la vez peligroso. El que el tacto de la medicina se relacione directamente con las denominadas “tareas bajas” y la idea de la sangre como un elemento contaminante, nos habla de un repudio hacia el cuerpo, incluso podríamos hablar de una reacción de asco hacia el mismo, mientras que por el otro lado, la terapia

derivada del conocimiento, y que excluye al tacto, nos habla del cuerpo como separado de la razón, dentro de la tensión entre ser y tener un cuerpo, aquí el cuerpo sería más bien algo que se tiene.

Luego, nos encontramos con la idea del “cuerpo atomizado”, es decir, un cuerpo que no es entendido como unidad o como un todo, sino que se comprende desde la independencia y funcionalidad de las partes que lo componen. Desde el siglo XV, con el crecimiento de estudios sobre anatomía y el avance de la medicina, se va comprendiendo el cuerpo desde los diferentes lugares y sobre todo desde sus padecimientos. La investigación del cuerpo en tanto que materia es la investigación de sus partes específicas, y en especial la oficialización de las prácticas de disección para comprender el cuerpo, masificando la práctica en los siglos XVI y XVII. Cabe destacar que esta práctica no estuvo exenta de controversias y no cualquier cuerpo podía ser diseccionado, los cuerpos elegidos para ser mutilados post mortem corresponden a cuerpos de condenados, presos y marginados sociales, es decir, solo el cuerpo de quien previamente se encontraba condenado podría sufrir la suerte de desmembramiento para su estudio. En otros casos, esta práctica era considerada una aberración y una ofensa a las tradiciones católicas-cristianas, dado que el desmembramiento del cadáver afectaría a la persona más allá de la muerte. Esta práctica nos habla de un nuevo cambio en la forma de comprender el cuerpo, en la medida que “el cuerpo adquiere peso; dissociado del hombre, se convierte en un objeto de estudio como realidad autómatas” (Le Breton, 2002b, p.46). En el campo de la medicina durante este periodo, el cuerpo es entendido como una posesión, como un objeto de estudio y conocimiento, separado de la persona.

Retomando nuestro tema principal, podemos relacionar a este cuerpo profano con la masificación de la intervención corporal, ya que en tanto que intervención del cuerpo se aleja fuertemente de las concepciones del cuerpo como reliquia y como cuerpo divino. Por otra parte, podemos pensar que esta celebración de lo profano se debe a una extensión del tiempo del carnaval, es decir, una extensión del tiempo de liberación del cuerpo y de las pulsiones que operan en el mismo. Las modificaciones corporales, por otro lado, también se encontraban ligadas a la idea del cuerpo atomizado en base a la medicina, dado que cada intervención o modificación se practica de forma atomizada, por partes, es una parte del cuerpo la que se va modificando por vez, para decirlo de una forma más simple la intervención corporal no cambia de manera completa el cuerpo, sino que lo modifica por partes, no es una perforación corporal como término general, sino una perforación de nariz, de lóbulo, etc.

Por otro lado, a contrapelo de la concepción médica del cuerpo nos encontramos con el nacimiento del individuo, el cual también ocurre y toma fuerza en los siglos XV, XVI y XVII, la persona se ve cada vez más distanciada de la comunidad y de un cuerpo social mayor, si no que se entiende desde lo individual: “el individuo tiende a convertirse en el lugar autónomo de las elecciones y los valores. Ya no está regido por la preocupación por la comunidad y por el respeto a las tradiciones” (Le Breton, 2002b, p.39). El individuo es cuerpo por y para sí mismo, atrás queda la idea de comunidad y de servicio a la misma, el nacimiento del individuo implica una renuncia al cuerpo social como comunidad que lo contiene y define en tanto que propósitos y metas, pasa de ser parte de la comunidad a ser solo para sí mismo: “El individuo deja de ser *miembro* inseparable de la comunidad, del gran cuerpo social, y se vuelve un *cuerpo* para él solo” (Le Breton, 2002b, p.43).

Le Breton nos menciona dos ejemplos del individuo moderno, primero el comerciante y luego el artista. Nos dice: “el comerciante es el prototipo de individuo moderno, el hombre cuyas ambiciones superan los marcos establecidos, el hombre cosmopolita por excelencia, que convierte el interés personal en el móvil de las acciones, aun en detrimento del «bien general»” (Le Breton, 2002b, p.32). La figura del comerciante destaca dentro de las nacientes figuras de la modernidad, por su carácter ambulante y solitario, el comerciante de la modernidad pasea por los distintos lugares de la mercancía, es decir, un cuerpo ambulante, pero siempre solitario, que se mezcla a sí mismo con la mercancía, cuerpo individual, cuerpo mercantilizado y mercantilizable. Luego nos encontramos con la segunda figura que nos presenta Le Breton, es decir, el artista. La figura del artista resulta importante por tres motivos, la aparición de su firma en la obra, la masificación del retrato y los relatos de individuos en poemas y distintos tipos de relatos escritos, el artista y el comerciante no estarían siempre separados, sino que al contrario muchas veces coinciden, el artista ha de vender su arte, de comerciar sus obras y en ellas su propia individualidad, tanto el artista como el comerciante devienen mercancía.

La aparición y masificación de la firma de las obras es un ejemplo de cómo el sujeto, y por lo tanto el cuerpo mismo del individuo, se singularizan. Recordemos que el individuo es cuerpo para sí mismo, en la medida que se va asumiendo como sujeto individual y separado de la comunidad, o también podríamos decir, cómo la desaparición de la idea de comunidad es reemplazada por el individuo, éste mismo puede actuar en su nombre y en sus acciones lleva su cuerpo, él es su cuerpo, no lo posee. Tanto en la caminata del comerciante como en el

reconocimiento de la obra propia, no como obra de la comunidad, sino que del artista mismo, la firma es el reconocimiento del individuo como creador.

Por otra parte, el artista resulta importante para la consolidación del individuo con la masificación de los retratos, especialmente en las clases burguesas, el retrato se masifica como una forma de ostentación y exaltación del propio individuo a retratar, le otorga estatus y memoria: “El retrato no es percibido como un signo, una mirada, sino como una realidad que permite aprehender a la persona” (Le Breton, 2002b, p.42). El retrato toma su importancia, en primer lugar por estar realizado por un artista y llevar su firma, es decir es obra del individuo. En segundo lugar, su importancia reside en ser la imagen de otro individuo y aún más importante, ser la imagen del rostro del individuo: “El rostro es la parte más individualizada, más singular. El rostro es la marca de la persona.” (Le Breton, 2002b, p.42). El reconocimiento del rostro de cada persona es el reconocimiento del cuerpo como individual. Finalmente, el artista no solo destaca su propia figura como individuo a través de la firma de las obras, sino que en sus obras exalta esta individualidad a partir de la imagen del rostro de otro individuo por medio del retrato, y también por medio de los escritos, en esta última destaca a modo de ejemplo la escritura y popularización de la *Divina Comedia*. Al respecto Le Breton dice: “con el nuevo sentimiento del individuo, de ser él mismo antes de ser miembro de una comunidad, el cuerpo se convierte en la frontera precisa que marca la diferencia entre un hombre y otro” (Le Breton, 2002b, p.45). Los personajes de poemas y posteriormente de novelas son individuos, ya no hablamos de seres mitológicos o superpoderosos, tampoco de los relatos fundacionales de las comunidades, sino que de individuos, que no solo son protagonistas de la historia, sino que sus motivaciones también son propias, el cuerpo que aparece tanto en las formas de escritura o en el retrato como en otras formas de arte, es un cuerpo individual. Es necesario destacar que esta tendencia, del cuerpo como individuo, se desarrolla principalmente en los sectores burgueses y soberanos.

En relación con la visión del cuerpo atomizado entregado por la medicina, revisado anteriormente, nos encontramos con la idea del cuerpo racional, es decir con el cuerpo determinado por los movimientos del pensamiento. En esta forma de comprensión del cuerpo, el mismo está determinado como un objeto del pensamiento. Este modo de pensamiento del cuerpo está fuertemente determinado por las *Meditaciones metafísicas* de Descartes. En estos escritos, el cuerpo es entendido, dice Le Breton, como un resto del pensamiento, como residuo y obstáculo:

“la axiología que eleva el pensamiento al mismo tiempo denigra el cuerpo” (Le Breton, 2002b, p.61).

También nos dice: “la invención del cuerpo como concepto autónomo implica una mutación de la situación del hombre” (Le Breton, 2002b, p.58). La aparición del cuerpo como autónomo en el campo de la medicina da paso a la comprensión del cuerpo como objeto de estudio, como mencionamos anteriormente, reforzando su dimensión epistemológica. Podemos decir que, al entrar en el campo de los objetos de estudio, es que también se comienza a considerar el cuerpo como un objeto del pensamiento, un objeto de la razón. En esta forma de comprender el cuerpo, al igual que en la medicina, el cuerpo *se tiene* y no *se es*. Para esta concepción del cuerpo son fundamentales los estudios realizados por Vesalio, donde la representación del cuerpo muerto como cadáveres o esqueletos mantienen un estilo y poses definidas. Le Breton dice: “el cuerpo epistemológicamente dissociado del hombre, autónomo, es contradicho por el cuerpo figurado, desollado, pero ante todo hombre (...) El cuerpo protesta contra el gesto que lo aísla de la presencia humana” (Le Breton, 2002b, p.54). Podemos ver en Vesalio de forma bastante ilustrada la tensión entre las formas de entender el cuerpo, la tensión entre el ser y tener un cuerpo, en la medida que el trabajo realizado por el anatomista corresponde a una forma de entender el cuerpo como objeto de conocimiento, es decir como posesión, mientras que en la ilustración realizada por el anatomista el cuerpo, a pesar de estar muerto, se presenta en poses y estilos de persona-viva, es decir como el ser un cuerpo.

Los diversos cambios en la forma de comprender el cuerpo, desde la llegada de la modernidad, son cada vez más vertiginosos y diversos, Un buen ejemplo es la emergencia del cuerpo atomizado y el cuerpo racional, que se dan al mismo tiempo que el nacimiento del individuo, del cuerpo como individuo, y que a pesar de ser concepciones contrarias están en permanente diálogo. Todas estas maneras de comprensión del cuerpo están determinadas por los avances en el campo del conocimiento (cuerpo atomizado y racional) o por el estilo de vida predominante (estilo de vida del individuo), es decir, todas están determinadas por el contexto cultural. Le Breton nos da otra pista para poder comprender el cuerpo, dice: “el divorcio respecto del cuerpo dentro del mundo occidental remite, históricamente, a su escisión entre la cultura erudita y lo que queda de las culturas populares de tipo comunitario” (Le Breton, 2002b, pp. 59-60). Es relevante, ya que podemos comprender que la forma de entender el cuerpo también tiene componentes educativos y de clase. Mientras que en los sectores eruditos y educados, es decir, los

sectores más acaudalados, el cuerpo está comprendido de forma más cercana a un cuerpo individual, a la idea de ser un cuerpo, en los sectores populares es comprendido desde la comunidad, es decir, el cuerpo es parte de un cuerpo social común.

Las formas de comprender el cuerpo, ya sea como posesión o como ser, sujeto u objeto, están en permanente tensión, si bien una puede ser predominante con respecto a la vida del sujeto, nunca nos encontraremos con una concepción del cuerpo total, es decir, nunca es totalmente objeto o totalmente sujeto: “La ambigüedad en torno de la noción del cuerpo es una consecuencia de la ambigüedad que rodea a la encarnación del hombre: el hecho de ser y poseer un cuerpo” (Le Breton, 2002b, p.23). El cuerpo siempre se encontraría en la ambigüedad, entre sujeto y objeto, ser y tener. Con el paso del tiempo, al llegar a la actualidad esta ambigüedad se hace aún más presente. El cuerpo en la actualidad es, por un lado, entendido desde la comprensión del cuerpo como máquina, es decir, desde su capacidad de funcionar sin errores, un “cuerpo funcionalizado, racionalizado, recortado según una ideología de las necesidades que lo separa en pedazos y lo priva de la dimensión simbólica que lo envuelve. El cuerpo vivo se siente, a menudo, incómodo” (Le Breton, 2002b, p.108). El cuerpo vivo es el cuerpo fuera de su función de máquina, fuera de la productividad, que tendría relación con el goce.

El cuerpo de siglo XX y XXI, nos dice Le Breton, está condicionado como cuerpo-máquina, pero también como imagen, una imagen fraccionada que se va construyendo a través del tránsito del individuo en la sociedad. Es necesario tener en cuenta la condición de imagen del cuerpo en relación a una sociedad de las imágenes, en la cual la vista y la mirada tienen un papel fundamental, es decir, la mirada de la sociedad va moldeando al cuerpo, en base a exigencias corporales: “La profusión de las imágenes actuales del cuerpo no deja de evocar el cuerpo en pedazos del esquizofrénico” (Le Breton, 2002b, p.90), el cuerpo se va moldeando por la multiplicidad de imágenes y miradas que lo determinan. Mientras, por otro lado, sigue siendo una sociedad de individuos, a pesar de que el individuo se encuentra cada vez más desarrollado y nos encontramos en una sociedad de individuos: “en una sociedad en la que el carácter individualista ejerce sus primeros efectos significativos, el repliegue del sujeto sobre sí mismo convierte al cuerpo en una realidad ambigua, la marca misma de la individualidad” (Le Breton, 2002b, pp.68-69). El repliegue del sujeto hace referencia a la desaparición del cuerpo en el espacio cotidiano. Le Breton menciona que el sujeto moderno, en su condición de individuo, encuentra un espacio seguro en la cotidianidad, en el espacio conocido, en tiempos, lugares y entre otros sujetos

conocidos. Esta rutina implica profundamente una ritualización de esta cotidianidad, “a través de las acciones diarias del hombre, el cuerpo se vuelve invisible, ritualmente borrado por la repetición incansable de las mismas situaciones y la familiaridad de las percepciones sensoriales” (Le Breton, 2002b, p.93). La cotidianidad, en este sentido, es para el individuo un arma de doble filo, le otorga un refugio que le permite desenvolverse en su individualidad, sin embargo, el rito de la misma es lo que termina borrando al cuerpo como tal, lo invisibiliza en la repetición, relegándolo al cuerpo máquina, al cuerpo funcional y productivo: “en la base de todos estos rituales hay un orden preciso del cuerpo” (Le Breton, 2002b, p.92).

El cuerpo como objeto nuevamente toma fuerza, pero no desde la separación sujeto/objeto antes mencionada, sino que “el hombre occidental tiene, en la actualidad, el sentimiento de que el cuerpo es, de alguna manera, algo diferente de él, de que lo posee como a un objeto muy especial, por supuesto más íntimo que los demás” (Le Breton, 2002b, p.97). El pensar el cuerpo como objeto, recordando su constante tránsito entre el objeto y el sujeto, pero no como un objeto de estudio o de utilidad, sino que un objeto íntimo, un objeto de cuidado y de sentimentalidad, un objetopreciado. A pesar de encontrarse reprimido por los patrones de la ritualidad cotidiana y su desaparición, el cuidado del cuerpo resulta fundamental, se impone como tal en tanto que: “luego de un tiempo de represión y de discreción, el cuerpo se impone, hoy como un tema predilecto del discurso social” (Le Breton, 2002b, p.151). La preocupación tanto social como individual por el cuerpo se traduce, por otro lado, en el cuerpo como un lugar moldeable. Podemos pensar, por ejemplo, la masificación de lugares para el entrenamiento y también, por su puesto en el siglo XX y XXI, los cambios en relación a las intervenciones corporales, con carácter estético, de significado individual o colectivo, como rito transicional y en su carácter político, los movimientos lgbtq+, feministas, etc. (movimientos del y para el cuidado del cuerpo) como antecedentes para cambiar nuevamente la idea de cuerpo. Le Breton dice que el “cuerpo ya no es un destino al que uno se abandona, sino que se moldea a gusto” (Le Breton, 2002b, p.156), es decir, el cuerpo es ahora un objeto maleable a voluntad del sujeto, esto rompe con la desaparición del cuerpo en la cotidianidad y exagera su condición de imagen, convirtiéndolo en un objeto de valor variable: “el cuerpo se convierte en una propiedad de primer orden, objeto (o más bien sujeto) de todas las atenciones, de todos los cuidados, de todas las inversiones” (Le Breton, 2002b, p.160). Le Breton menciona, por otro lado, como esta forma de comprender el cuerpo desde su valorización, en tanto que inversión y cuidados de la imagen, es decir el cuerpo como valor en tanto que imagen, desarrolla en el

individuo una dimensión narcisista propia de la actualidad: “el narcisismo moderno es una ideología del cuerpo, la búsqueda deliberada de una culminación del experimento y de la seducción que obedece a una actitud al mismo tiempo poco formal y voluntaria, un dualismo que erige al cuerpo como valor” (Le Breton, 2002b, p.165), siendo una de sus principales consecuencias el miedo al envejecimiento del cuerpo.

La mirada antropológica que nos entrega Le Breton resulta completamente determinante para pensar acerca de las intervenciones corporales, sus estudios sobre las diferentes formas de comprensión del cuerpo en la modernidad nos dan pistas, en primer lugar, sobre la permanente modificación de la idea del cuerpo, y la tensión que se establece entre ser o tener un cuerpo. Modificación que, como pudimos apreciar, está en constante tránsito y sus extremos están en permanente tensión. Le Breton nos transmite, a partir de esta misma tensión, como a lo largo de la historia y, más específicamente, en la historia de la cultura occidental, vamos percibiendo el cuerpo de formas diferentes desde múltiples factores, sean económicos, comunitarios, religiosos, individuales, etc. El cuerpo cambia siempre, no solo en su materialidad, sino que en la forma de entenderlo y construirlo. El cuerpo actual, el cuerpo del siglo XXI, es un cuerpo construido en base a imágenes. Según Le Breton, múltiples imágenes se encuentran en la construcción del propio cuerpo, como individuo, pero dentro de una sociedad, sociedad de imágenes, una sociedad de la mirada: “el cuerpo de la modernidad se convierte en un *melting pot* muy cercano a los collages surrealistas. Cada autor «construye» la representación que él se hace de cuerpo, individualmente, de manera autónoma” (Le Breton, 2002b, p.15). Desde los análisis desarrollados por Le Breton, podemos afirmar enfáticamente que el cuerpo se construye. Desde la mirada de las intervenciones corporales, actualmente, estas serían una forma de construcción del cuerpo y finalmente del individuo, modificando tanto la imagen como la mirada en un proceso de valoración simbólica y estética del cuerpo, no respondiendo únicamente a la modificación del cuerpo como materialidad, sino que a la concepción cultural del mismo.

La mirada psicoanalítica: Nasio y Anzieu, imágenes y pieles

Para pensar el cuerpo desde el psicoanálisis ahondaremos en dos teorías. En primer lugar, nos centraremos en Didier Anzieu y su escrito *El Yo-piel*. Este nos dará pistas sobre cómo los procesos psíquicos y corporales se encuentran profundamente conectados, como uno es manifestación del

otro. Mientras Nasio, por otra parte, nos ayudará a seguir comprendiendo el cuerpo como imagen, pero, en esta ocasión, como imágenes conscientes e inconscientes que irán interactuando a partir del desarrollo y crecimiento de la persona. Rosales nos entrega un dato fundamental para comprender el cuerpo desde el psicoanálisis: “Desde la teoría psicoanalítica, se piensa un cuerpo erógeno o libidinal, y no se opera con el cuerpo real biológico. El cuerpo así entendido es fundamentalmente portador de un símbolo, tal como ocurre en la histeria” (Rosales, 2020. p.111). La comprensión del cuerpo desde lo erógeno y lo libidinal es, fundamentalmente, comprender el cuerpo no solo como receptor y productor de estímulos, sino como indisolublemente tramando al mundo y a los otros.

En el texto *El Yo-piel*, Didier Anzieu nos habla precisamente del Yo-piel, trabajándolo desde el postulado freudiano de diversos sistemas determinados por principios que definirán el desarrollo y funcionamiento del aparato psíquico. Anzieu define al Yo-piel como “una estructura intermedia” (Anzieu, 1987, p.16), entre el adentro y el afuera, entre lo puramente psíquico y lo puramente corporal. Lo más importante que nos entregará Anzieu para nuestra investigación es entender cómo el psiquismo responde a los estímulos de la piel y cómo estos van determinando a la vez que son determinados por el aparato psíquico. La existencia del Yo-piel nos muestra la relación entre la piel y el aparato psíquico, entendiendo que cumplen funciones similares en la estructuración del Yo.

Anzieu propone que la piel cumpliría un papel tan importante como el cerebro en el proceso de configuración y especialmente en el nacimiento del Yo. Mediante la teoría del Yo-piel nos muestra cómo los estímulos cutáneos de la piel llevarían a comprender fenómenos como la separación, el reconocimiento de sí mismo y otras necesidades del sujeto, es decir, como lo que nos sucede en la piel, especialmente en la primera etapa de nuestras vidas, determinaría la formación del Yo. No nos centraremos, sin embargo, en cuáles tipos de contacto (o también su ausencia) serían más determinantes en cada caso específico, tampoco en los relatos de pacientes que tendrán alteraciones en el desarrollo o funcionamiento del Yo-piel, dado que no resulta especialmente relevante en nuestra investigación. Más bien, nos centraremos en la construcción del Yo en relación con el Yo-piel y en el concepto de frontera del individuo que nos presenta Anzieu. Más precisamente, entre la interrelación establecida por el autor entre el aparato psíquico y la piel.

Dentro de la introducción, Anzieu realiza la siguiente pregunta: “¿y si el pensamiento fuera un asunto tanto de la piel como del cerebro? ¿Y si el Yo, definido entonces como Yo-piel, tuviera una estructura de envoltura?” (Anzieu, 1987, p.21). Esta pregunta resulta importante, ya que en ella se plantean dos aspectos fundamentales para el desarrollo de la teoría, el primero es la relación entre cerebro y piel, y el segundo es la estructura como envoltura. Respecto del primero dice: “el cerebro y la piel son seres de superficie” (Anzieu, 1987, p.21). Tal como nos podemos imaginar, la idea de superficie, tanto del cerebro como la piel, nos habla de un límite y a la vez de contención, es necesario tener en cuenta que estas siempre serían superficies de contacto. Por un lado, el cerebro tendría una superficie en la cual se limitan los contactos internos en él, es decir es una superficie entre lo que está adentro y afuera del aparato psíquico, mientras que la piel es la superficie entre lo que está adentro y afuera del cuerpo, de sí mismo. Es aquí donde entra en juego la idea de envoltura, ya que la envoltura no solo hace referencia a una capa divisoria, sino que también nos habla del límite como protección, del límite como cuidado. En la medida que tanto el cerebro como la piel tienen una estructura de envoltura, es que también es una estructura protectora y, al ser superficie esta capa protectora, esta envoltura también está expuesta a diversas marcas.

Tanto en el caso del cerebro como de la piel, por otro lado, estaríamos hablando de superficies cambiantes, estas superficies son denominadas por Anzieu como fronteras, fronteras del Yo y del Yo-piel: “la piel es permeable e impermeable. Es superficial y profunda. Es verídica y engañosa (...) es la sede del bienestar y también de la seducción. Nos proporciona tanto dolores como placeres” (Anzieu, 1987, pp.28-29); estas son las dos fronteras del Yo, una psíquica y otra corporal. Los estímulos entregados por el contacto con la piel son diversos y con diversas sensaciones de por medio, sin embargo, estas sensaciones resultan necesarias para la formación del Yo. Anzieu menciona que en la primera infancia estos estímulos son entregados por la madre para luego ser comprendidos como estímulos eróticos. De ellos depende, por otro lado, el desarrollo de personalidades narcisistas y masoquistas. La falta de estímulos maternos también se vería reflejada de forma somática en irritaciones, en la sensibilización de la piel y la necesidad de cuidados, se intentaría de manera inconsciente aún. El contacto entre pieles sería una sensación presente desde la etapa fetal, en la cual se genera un intercambio táctil entre madre e hijo, entre la piel (muchas veces aun en formación) y el saco amniótico, este intercambio es la forma de comunicación entre madre e hijo, sin embargo, no se termina luego del nacimiento, sino que sigue siendo la principal forma de comunicación hasta que es interrumpido por el lenguaje. Hasta la

entrada del niño al lenguaje, “la madre y el niño se hablan por la piel” (Anzieu, 1987, p.29), la llegada de la palabra rompe con esta relación entre pieles, entre superficies y la reemplaza por una comunicación hablada. La necesidad de esta comunicación piel a piel entre madre e hijo se explica por la pulsión de apego, que se traduce en la necesidad de contacto dérmico, por su calor y protección: “la pulsión de apego funciona en los humanos: por la búsqueda de un contacto (en el doble sentido corporal y social del término) que asegure una doble protección contra los peligros exteriores y contra el estado psíquico interno de desamparo, y que hace posible los intercambios de signos en una comunicación recíproca en la que cada compañero se siente reconocido por el otro” (Anzieu, 1987, p.41). La piel es la superficie de la comunicación.

Al mismo tiempo, la piel como superficie supone la piel como frontera entre el adentro y el afuera del individuo, es sin embargo una frontera permanentemente variable. Anzieu comprende la piel como envoltura en su función de frontera, esta envoltura sirve como soporte de lo psíquico: “la piel es la referencia básica a la que espontáneamente se refieren los distintos datos sensoriales” (Anzieu, 1987, p.71). A pesar de que en una primera instancia funciona como comunicación, una vez que se entra el lenguaje, también se introduce la prohibición de tocar. La prohibición tendría dos consecuencias en la formación del yo, primero el reconocimiento del espacio interno, es decir, aquello que la piel envuelve. Por otro lado también tiene como consecuencia la erotización del cuerpo: “la erotización de las fronteras del cuerpo y del Yo llama a la represión y a la amnesia de los estados psíquicos originarios del Sí-mismo” (Anzieu, 1987, p.50). En la medida que hay reconocimiento del interior, también hay reconocimiento del exterior, es decir, de la frontera que la piel establece, esto ayuda al reconocimiento psíquico del sí mismo con separado de otras personas por la frontera de la piel, ya que mediante la piel es como se reconocen las sensaciones exteriores: “la piel es la referencia básica a la que espontáneamente se refieren los distintos datos sensoriales” (Anzieu, 1987, p.71).

Con relación a las intervenciones corporales, dice: “tanto la ropa como los tatuajes, representarían la protección de la madre primitiva para con el recién nacido, tal como éste aparecería cubierto por las membranas fetales” (Rosales, 2020, p.111). Es decir, podemos comprender las intervenciones corporales desde la protección materna y sobre todo, desde la idea de barrera y frontera que se asocia con la piel en la teoría de la Anzieu, podemos comprender el acto de tatuarse como una modificación de las fronteras superficiales de la piel, es decir una modificación entre los límites internos y externos del Yo-piel, tanto los tatuajes como la ropa

podrían comprenderse desde la función de apego, tanto como forma de protección como desde la transmisión de signos.

El Yo-piel tiene y depende de varias funciones en el proceso de la formación del Yo del bebé, nueve para ser exactos, no nos detendremos a profundidad en cada una de ellas, sin embargo las nueve funciones del Yo-piel están relacionadas con la formación del Yo y paralelamente la de Yo piel. Recordemos que al igual que el córtex cerebral, la piel generaría una frontera entre lo interno y lo externo, a medida que estas funciones van madurando y siendo correctamente estimuladas, también se va desarrollando el Yo-piel. Las funciones, de sostenedor, continente, para-excitación, individuación, intersensorialidad, sostén de excitación sexual, recarga libidinal del funcionamiento psíquico, inscripción de huellas o función de pictograma. Cada una de estas funciones resulta vital para la formación y posterior desarrollo del Yo y por lo tanto del Yo-piel, en su condición de frontera del cuerpo, entre el interior y el exterior, la formación del Yo-piel, como ente regulador de esta frontera, es imprescindible para la formación del individuo. Las primeras tres funciones (sostenedor, continente y de para-excitación) están profundamente relacionadas con la relación materna, son estimuladas y realizadas por el contacto entre pieles de madre e hijo. Mientras las seis funciones restantes (individuación, intersensorialidad, sostén de excitación sexual, recarga libidinal e inscripción) están relacionadas al posterior desarrollo del sujeto en diferenciación y percepción del mundo que lo rodea por medio de la piel.

El Yo-piel permite la asimilación de situaciones físicas o sensoriales y la diferenciación de situaciones puramente psíquicas. Según Anzieu, sería la piel la que le permitiría al Yo concebir los sucesos vividos de forma lineal, en tanto que en conciencia sería el órgano de la piel quien lo percibe, gracias a ella se produciría la capacidad de recordar y relacionar los eventos de nuestra vida de forma cronológica. Dice: “La piel aprecia el tiempo (menos que el oído) y el espacio (menos que el ojo), pero sólo ella combina las dimensiones espaciales y temporales” (Anzieu, 1987, p.26). En este caso la piel funciona como interfaz del tiempo y el espacio, combinado con otros factores sensoriales (ojo y oído) logra generar una imagen que ha de ser incorporada al aparato psíquico. Postula una supremacía de la piel en tanto que aparato sensorial por sobre el resto de los sentidos: “La piel, aún suponiendo que no posee anterioridad cronológica, posee una primacía estructural sobre todos los otros sentidos, al menos por tres razones. Es el único sentido que recubre todo el cuerpo. En sí misma contiene diferentes sentidos (calor, dolor, contacto, presión...) cuya proximidad física entraña la continuidad psíquica” (Anzieu, 1987, p.71). A la vez

que la piel logra entregar continuidad sensorial es que le otorga su dimensión cronológica y narrativa al Yo.

La piel, mediante el tacto y la exploración de sensaciones, también tendría un papel fundamental en la capacidad reflexiva. Anzieu dice: “el tacto es el único de los cinco sentidos que posee una estructura reflexiva: el niño que toca con el dedo las partes de su cuerpo experimenta las dos sensaciones complementarias de ser un trozo de piel que toca, al mismo tiempo que de ser un trozo de piel que es tocado” (Anzieu, 1987, p.71). Mediante este gesto de tocarse a sí mismo, se reconocería también la frontera, pero la frontera como reconocimiento del sujeto mismo, como tocable por él mismo. Estas fronteras, que siempre son móviles y siempre están mutando, y están ligadas con las funciones cerebrales, si las fronteras se encuentran en un estado de movimiento fuera de lo normal el sujeto experimenta sensaciones de extrañeza y éxtasis. Mientras las dos fronteras, psíquica y corporal, se relacionan mediante la palabra: “la palabra actúa poniendo en relación dos fronteras del Yo lo que, en su momento, produce las modificaciones de la economía libidinal: a las cargas pulsionales «estáticas» pueden sustituirse las cargas «móviles»” (Anzieu, 1987, p.100). Estas dos fronteras del Yo son fundamentales, dado que el Yo, el reconocerse como Yo, tiene dos sentimientos y a la vez una doble condición, “el Yo es a la vez sujeto (se le designa por el pronombre «Yo») y objeto (se le llama «sí-mismo»)” (Anzieu, 1987, 101), es decir, el cuerpo como soporte de todo proceso psíquico, es doble, es sujeto y objeto. Esta dualidad que se complementa en el sujeto del psicoanálisis, es decir entre el Yo y el Yo-piel, ayuda a comprender el sentimiento de ser Yo, el cual se compone fundamentalmente de dos sentimientos; uno corporal y otro psíquico. Ambos ocurren al mismo tiempo y juntos le dan continuidad al Yo. Sin embargo pueden ser interrumpidos. Anzieu dice: “también existe un tercer sentimiento, el de las fronteras fluctuantes entre el Yo psíquico y el Yo corporal” (Anzieu, 1987, p.102). Las fronteras del Yo estarían siempre en movimiento, produciendo este tercer sentimiento de extrañeza o éxtasis en el sujeto.

Por otro lado, tenemos la teoría de Nasio, quien propone en su texto *Mi cuerpo y sus imágenes* precisamente la concepción del cuerpo como imagen mental, específicamente como la relación entre las imágenes conscientes e inconscientes del cuerpo. Dialogando con las teorías de Dolto y Lacan, Nasio nos explica cómo la imagen del cuerpo se constituye desde múltiples factores, aquí nuevamente lo sensible tiene un papel fundamental en la construcción del Yo y del sujeto mismo, sin embargo, a diferencia de Anzieu no se trata del tacto y la percepción sensible y

de soporte que puede entregar la piel, sino que de la vista, como factor constructor del Yo, entendiendo el Yo como imagen. Nasio piensa el cuerpo en base a dos teorías, o más específicamente a dos concepciones de la imagen: la imagen inconsciente del cuerpo, planteada por Françoise Dolto, y la imagen especular planteada por Jacques Lacan. Acerca de la primera dice: “La Imagen Inconsciente del Cuerpo es el conjunto de las primeras y numerosas impresiones grabadas en el psiquismo infantil por las sensaciones corporales que un bebé, o incluso un feto, experimenta en el contacto con su madre, en el contacto carnal, afectivo y simbólico con su madre” (Nasio, 2008, p.21). Esta muy breve descripción nos es útil a modo de precedente para comprender el cuerpo como imagen, pero como una imagen que a la vez va modificándose, marcados por las sensaciones corporales. Mientras que la segunda imagen, la imagen especular, es el nombre que recibe la imagen del sujeto en el espejo. Con ambas teorías en permanente diálogo, Nasio dice: “El yo, vale decir, el sentimiento inefable de ser uno mismo, no es otra cosa que la fusión íntima de nuestras imágenes del cuerpo. En resumen, sostengo que la Imagen del Cuerpo es la sustancia misma del yo” (Nasio, 2008, p.12). La imagen constituye al yo, y a su vez el cuerpo se constituye como imagen.

En una primera instancia, Nasio explica que la teoría de Dolto, si bien está enfocada en el desarrollo de niñas, la imagen inconsciente del cuerpo “continúa estando activa durante toda la vida” (Nasio, 2008, p.18), es decir, es una imagen que se continúa modificando y complementando con la infinidad de imágenes que se van impregnando en la imagen psíquica del cuerpo, la imagen inconsciente. Simplificando un poco, podríamos decir que la imagen inconsciente del cuerpo estaría siempre completando con nuevas imágenes producto de las experiencias sensoriales que el sujeto incorpora a lo largo de su vida. Tal como su nombre lo dice, la imagen inconsciente del cuerpo es inconsciente, y emerge en distintos momentos de la vida, específicamente en periodos de definición estética, es decir, las decisiones estéticas que el sujeto toma durante su vida, son producto de la emergencia de la imagen. La imagen inconsciente del cuerpo, nos dice, “son las sensaciones experimentadas y las imágenes impresas ya desde la gestación y a lo largo de los tres primeros años de vida hasta que el niño descubre su imagen en el espejo” (Nasio, 2008, p.21). La imagen del espejo y el reconocimiento del Sí mismo deriva en una nueva forma de pensar la imagen del cuerpo para el niño, dado que al reconocerse en la imagen toma valor lo que Nasio llama como la imagen del cuerpo visto, que podemos entender como una imagen construida como apariencia, por sobre la imagen del cuerpo vivido, que se forma fundamentalmente de sensaciones

provenientes de estímulos internos o externos que se impregnan en la imagen: “de pronto da prioridad a las apariencias y se desentiende de las sensaciones internas (...) a partir de los tres años, la imagen del cuerpo-visto dominará en la conciencia, mientras que las imágenes del cuerpo-vivido dominarán en el inconsciente” (Nasio, 2008, p.22).

Esta imagen corporal inconsciente está formada por tres imágenes: imagen base, imagen funcional e imagen erógena. Cada una de ellas tiene funciones distintas y puede tener distintas intensidades dependiendo del momento en específico, tal como mencionamos anteriormente, las imágenes pueden ir modificándose y emergiendo en las distintas decisiones que toma durante su vida, esto funciona de la misma manera en los tres tipos de imagen que dan forma a la imagen inconsciente corporal. La *imagen base*, por un lado, realiza una función de refugio. Nasio dice: “es la que le da al niño la convicción de su cuerpo se asienta sobre un suelo firme que lo sostiene y lo soporta” (Nasio, 2008, p.27), le otorga una sensación de seguridad para desenvolverse, tanto emocionalmente como respecto del reconocimiento de su imagen como propia. Por otro lado, la *imagen funcional*, que tiene relación con la satisfacción de necesidades, definida como “la imagen de la sensación de un cuerpo agitado y febril” (Nasio, 2008, p.28), contrariamente a la *imagen base*, dado que mientras que la *imagen funcional* está relacionada al cuerpo en movimiento, la *imagen base* está relacionada con el cuerpo en reposo, está relacionada con la tranquilidad. Finalmente, la *imagen erógena* comprende el cuerpo como receptor de sensaciones placenteras, “un cuerpo sentido como como un orificio entregado al placer, cuyos bordes se contraen y se dilatan al ritmo alternado de la satisfacción y la carencia” (Nasio, 2008, p.28), es decir, la imagen de un cuerpo de deseo. Todas estas etapas o partes de la imagen inconsciente del cuerpo son necesarias para la autoafirmación del sujeto, proporcionan un sentimiento de estabilidad, de ahí su re-emergencia en situaciones de decisión estética: “en el fondo, el niño que tiene una regresión sólo busca una seguridad fundamental: poder decirse «Yo soy yo».” (Nasio, 2008, p.28).

En la teoría del Dolto, explica Nasio, el reconocimiento de la imagen del espejo sería un evento sumamente desagradable, dado que, el niño se vería “de-sencantado al darse cuenta de que eso que tomaba por él mismo no era en realidad más que una apariencia de sí” (Nasio, 2008, p.21), el niño, al ver su imagen en el espejo (o su imagen de cuerpo visto). tendría un sentimiento de decepción ya que habría una distancia entre lo que él entiende como su persona y su imagen, o también podríamos decir una distancia entre su cuerpo vivido y su cuerpo visto.

Mientras que en la teoría de Lacan la reacción sería opuesta. En una primera instancia, la imagen del espejo generaría alegría en el niño, es un reconocimiento lúdico de la denominada Imagen Especular del cuerpo, para posteriormente reconocer esta imagen, ya no como un “juego de dobles”, sino que como distanciada de la persona, generando una sensación de irrealidad y amargura. La imagen especular consta de un doble descubrimiento, primero de la imagen del doble o la imagen lúdica del espejo, y luego la del reconocimiento, o mejor dicho del no-reconocimiento de la imagen como propia.

Ambas imágenes, es decir la Imagen Inconsciente del cuerpo y la Imagen Especular, constituyen lo que Nasio llama imágenes inconscientes, “esas imágenes, aunque reprimidas, permanecerán vigorosamente activas a lo largo de las existencias y se exteriorizan continuamente a través de innumerables manifestaciones espontáneas de nuestro cuerpo” (Nasio, 2008, p.23). Estas imágenes están estructuradas como lenguaje, es decir, tienen una función comunicativa, como también tienen funciones significantes. Lacan, dice Nasio, comprende el reconocimiento de la imagen como ignorancia, nos formamos nuestra imagen corporal en base a aquello que no sabemos. Estas están determinadas por impactos, sensaciones o lo que denomina como conmovedor: “toda sensación *conmovedora*, intensa, experimentada, queda forzosamente representada, pues uno no siente nada conmovedor ni doloroso sin que automáticamente se grave en su representación del inconsciente” (Nasio, 2008, p.25). Estas sensaciones, según Dolto, van determinando la imagen que tenemos por representación de nosotros mismos, esta imagen es compleja en la medida que alberga una contradicción, la del cambio y la permanencia, el cambio de la imagen y la permanencia del sujeto o viceversa, pues cabe destacar que la condición para que una sensación o emoción produzca un cambio en la imagen mental es la repetición. Nasio, en relación al cambio de la representación, dice: “no soy el mismo que hace cinco minutos y, sin embargo, soy el mismo desde hace cincuenta años. Precisamente esta antinomia entre lo diferente y lo idéntico es la que funda el «sí-mismo».” (Nasio, 2008, p.30). Recordemos que el sí-mismo depende del reconocimiento del cuerpo como propio, como nos muestra Anzieu, es la parte objetual del Yo, el sentimiento corporal.. Esta antinomia, nos dice, es lo que Dolto menciona como un impulso vital de superación, un impulso de crecimiento, denominado como *Narcisismo primordial*.

Menciona, por otro lado, que Lacan entiende el Yo como un lugar desconocido o el lugar de lo desconocido, pero sin saber que lo desconocido se alberga ahí: “Sentir que mi cuerpo vive y

verlo en movimiento me procura la certeza inmediata de ser yo mismo, certeza que, sin embargo, oculta mi ignorancia de quién soy y de donde vengo” (Nasio, 2008, p.57). Es decir, la imagen especular entrega la certeza de sí-mismo, pero esta imagen continúa siempre siendo solo apariencia, por lo que el Yo terminaría construyendo una imagen completamente distorsionada del cuerpo. Estas imágenes se han de modificar y distorsionar en base a los sentimientos como el amor o el odio hacia el mismo cuerpo, es decir hacia el Yo. Mientras que el amor o el odio hacia un Otro o un objeto también dejarían marcas en la imagen del cuerpo y en el inconsciente, que es donde esta se produce y permanece. Nasio dice: “la conjunción de estos tres factores: mis sentimientos conscientes e inconscientes, las experiencias que me marcaron en la infancia -olvidadas o no- y el Otro, entretejen los tres la apretada trama de mi subjetividad y esa conjunción toma el nombre de *fantasma inconsciente*” (Nasio, 2008, p.62). El fantasma inconsciente a su vez va modificando la subjetividad a nivel de imagen: “Vivimos y morimos sin saber que un velo engañoso, embebido de amor, de recuerdos y de juicios, siempre ha falseado la percepción que tenemos de nuestro cuerpo” (Nasio, 2008, p. 64).

Por otro lado, menciona que la Imagen especular, la cual está influida por las sensaciones y desde los 2 años de vida, es decepcionantemente comprendida como mera apariencia, sería la imagen global del sujeto, la imagen que está a su vez ofrecida al Otro, es la réplica fiel de un original y estaría compuesta por tres imágenes o más podríamos nombrarlos como tres dobles del cuerpo, representaciones del cuerpo: “La imagen visual es el doble de la apariencia del cuerpo, la imagen mental es el doble de la sensación y la imagen actuada es el doble de una emoción inconsciente” (Nasio, 2008, p.66). La imagen mental corresponde al cuerpo real o sentido, la imagen visual corresponde al cuerpo imaginario o cuerpo visto, y la imagen actuada corresponde a la imagen simbólica (posteriormente es también llamado como cuerpo significativo) o doble nominativo, es decir, a aquello visible que produce un nombramiento al cuerpo (Nasio nos entrega el ejemplo del labio leporino): “en cuanto a la imagen del *cuerpo significativo*, ésta no es ni inconsciente ni consciente, ni actuada, sino que es *nominativa* y en este caso el nombre es el doble de la particularidad física que singulariza al cuerpo” (Nasio, 2008, p.96). Todas estas imágenes o dobles van generando la imagen especular, que sería la imagen global, conjunción del cuerpo que veo y el cuerpo que siento.

Finalmente considerando los postulados de ambos autores, podemos pensar el cuerpo en confluencia con la mente, con el aparato psíquico, comprendiendo que son interdependientes, el

cuerpo tanto como imagen o frontera depende de los eventos psíquicos y de la asimilación de las sensaciones por parte del mismo, mientras que toda operación psíquica está contenida por el cuerpo. Las imágenes producidas en el aparato psíquico que representan al cuerpo, están determinadas por la comunicación, en la imagen especular se comunican mediante distintos signos del cuerpo, como por ejemplo las decisiones estéticas del Yo-piel. Como también son determinados por la comunicación, como vemos en las imágenes base producto del contacto intrauterino. El tacto, también como forma de comunicación, determina al cuerpo, determina sus fronteras psíquicas, “la imagen del cuerpo, en su entrecruzamiento con el esquema corporal, da cuenta de la forma de comunicarnos con el otro” (Rosales, 2020, p.110). En resumen, no podemos ya comprender el cuerpo separado de lo psíquico y separado de su función comunicativa, ya sea de sensaciones externas como de sucesos psíquicos, como por ejemplo la modificación de las imágenes del cuerpo vivido y visto: “Si el *yo* es una afirmación, la afirmación de ser uno mismo. El *sí mismo* es un sentimiento, el sentimiento de ser uno mismo. El primero es la afirmación simbólica y social de nuestra singularidad, mientras que el segundo es la afirmación imaginaria y afectiva de nuestro ser” (Nasio, 2008, p. 84).

El cuerpo filosófico: Nancy y el acontecimiento de la existencia

El filósofo Jean-Luc Nancy nos presenta una tercera perspectiva para acercarnos al problema del cuerpo. Antes de aproximarnos a lo que nos propone Nancy es necesario tener en cuenta el recorrido que hemos llevado a cabo sobre el cuerpo hasta el momento, para así poder tener una visión general que nos ayude a comprender la multiplicidad de registros que el cuerpo tiene en su teoría. Con la mirada antropológica, podemos pensar las características del cuerpo a lo largo de la historia, y en primer lugar comprenderlo como un concepto cambiante dependiendo del contexto y del lugar que habita. Podemos relacionar esta definición con lo que Nancy llamara *color local*. Continuando, la visión antropológica del cuerpo nos da pistas de la tensión permanente entre entender el cuerpo como sujeto u objeto (ser un cuerpo/tener un cuerpo). Luego, desde la perspectiva psicoanalítica, podemos comprender el cuerpo como una dualidad complementaria entre el sujeto y el objeto (Yo/ Sí-mismo), entendiendo lo psíquico y lo corporal como elementos complementarios para la formación y desarrollo de la persona, entendiendo que los procesos y sensaciones corporales determinan los procesos psíquicos y viceversa. Ya teniendo

en cuenta la tensión entre ser y tener cuerpo, y entendiendo al cuerpo en sincronía con lo psíquico, es que podemos pasar a la visión de Nancy sobre el cuerpo. Nancy comprende el cuerpo en una impresionante multiplicidad: “pensar los cuerpos significa de partida encontrarse con una pluralidad y a la vez una concreción, una localidad” (Bulo, 2019, p.31). Así inicia Nancy su texto *Corpus*: “Cuerpo es la certidumbre confundida, hecha astillas. Nada más propio, nada más ajeno a nuestro viejo mundo.” (Nancy, 2010, p.10). Nancy nos dice con esta primera afirmación que el cuerpo no ha de ser nunca completamente cierto, el cuerpo como certidumbre confundida es el cuerpo como indefinible. Su indefinibilidad también radica en su diferencia: “Un cuerpo es una diferencia (...) también difiere de sí” (Nancy, 2007, p.18).

El cuerpo es cuerpo en la medida que es tocable, que se ofrece al tacto con otros cuerpos, es en el tacto donde también se diferencia: “El cuerpo propio o la propiedad misma, el Ser-de-Suyo *en cuerpo*” (Nancy, 2010, p.10) asoma en esta diferencia como una impropiedad. El cuerpo está constitutivamente fuera de sí. Nancy deconstruye de este modo la oposición entre ser y tener un cuerpo y lo entiende como una sola forma de habitarlo, en su radical exposición. Próximo a lo planteado por la mirada psicoanalítica, la dualidad funciona como unidad complementaria, al comprender el cuerpo como *ser-de-suyo*, Nancy está introduciendo una diferencia tanto en el Yo como en el Sí-mismo. Leemos en *58 indicios sobre el cuerpo*: “para ser cuerpo propio, el cuerpo debe ser extraño, y así encontrarse apropiado” (Nancy, 2007, p.21).

Nos dice “que se escriba, no *del cuerpo*, sino el cuerpo mismo. No la corporeidad, sino el cuerpo” (Nancy, 2010, p.13). Postula que el cuerpo siempre está escrito, *excrito*, como arrojado, en tanto que el cuerpo ocupa el límite que es donde se da la escritura, el cuerpo siempre sería *excrito*. Dado que no significa, el cuerpo está fuera del significado, del signo: “ese cuerpo que hemos arrojado; ahí, delante de nosotros, y que viene a nosotros, desnudo, solamente desnudo y de antemano *excrito* de toda escritura” (Nancy, 2010, p.14). La *excritura* del cuerpo es su inscripción-afuera, fuera de la escritura pero en el límite. Nancy dice: “La escritura toca los cuerpos *según el límite absoluto* que separa el sentido de la una, de la piel y de los nervios del otro. Nada *transita* y es eso lo que toca” (Nancy, 2010, p.14). La escritura es tocar, tocar el límite del cuerpo en la medida que “la escritura tiene su lugar sobre el límite” (Nancy, 2010, p.13). Para Nancy está relacionada con aquello que *queda ahí*, en este caso es el cuerpo, al escribir el cuerpo, al tocar su límite, este *queda ahí*, en su gravedad y en su (im)propiedad, como cuerpo arrojado. Su lugar de colocación determina su *color local*, que podemos definir como la vibración singular del cuerpo,

o de cada cuerpo, de la piel, “de un acontecimiento de piel, o de una piel como lugar de acontecimiento de la existencia” (Nancy, 2010, p.17). El cuerpo, en tanto que acontecimiento de la existencia, se inscribe en el espaciamiento entre cuerpos, no tiene esencia, solo existencia en el espaciamiento: “el cuerpo es el ser de la existencia” (Nancy, 2010, p.16), señala Nancy, y esto sucede mediante la carnación como acontecimiento donde se generan esas vibraciones y colores, propias de cada cuerpo.

El significante subordina el cuerpo al sentido, al límite del sentido, sin embargo a su vez el cuerpo es la fractura del sentido, entregado por el lenguaje, el cuerpo se escribe en el límite del lenguaje, al límite del sentido, al subordinarse lo fractura, el cuerpo al estar fuera del sentido es que puede ser subordinado a él y a la vez fracturarlo: “«Sin-sentido» no quiere decir aquí algo parecido al absurdo, ni tampoco el sentido a la inversa o contorsionado como se quiera (...) Pero esto quiere decir: no hay sentido, o incluso, *sentido*, sí, pero al que está absolutamente excluido acercarse bajo ninguna figura de «sentido»” (Nancy, 2010, p.15). El cuerpo está fuera del sentido, ya que este no depende del lugar sino, dice Nancy, de su *sitio de colocación*, dentro de una organización que les otorga sentido, el cuerpo sale de esta organización con relación a su carnación, es decir, en tanto que acontecimiento de la existencia, el cuerpo está siempre al límite del sentido, en el límite del sentido. No tenemos que comprender la idea de sentido solamente como significado, sino que en una doble interpretación del sentido, tanto como significado y como tacto. El cuerpo esta al límite del sentido, en tanto que el es límite, es piel: “(el cuerpo) está en la piel, hace piel: auténtica extensión expuesta, completamente orientada afuera al mismo tiempo que envoltorio del adentro, del saco lleno de borborismos y de olor a humedad. La piel toca y se hace tocar” (Nancy, 2007, p.32). En la escritura del cuerpo se toca el sentido, “toca al modo de dirigirse, del enviarse *al* toque de un afuera, de algo que se hurta, se aparta, se espacia” (Nancy, 2010, p.18). El tacto que menciona Nancy no sólo hace referencia a tocar piel con piel, sino que también la vista toca, el sonido toca, la luz, el pensamiento; “un pensamiento que toca es también un cuerpo que se expone y toca por fuera a otro como la piel” (Bulo, 2019, p.32). El pensamiento toca, al igual que la luz, también escribe el cuerpo, también la mirada: “La mirada misma ya es una forma, una instancia, un aspecto de la piel.” (Nancy et al., 2016, p.15), la mirada es parte de la piel y del cuerpo, la mirada es espaciamiento.

El cuerpo escrito fractura la palabra, fractura el lenguaje y lo deja fuera del sentido, “los cuerpos tienen sentido más-allá-del-sentido. Son excesos de sentido. (...) El cuerpo es lo movido

del alma” (Nancy, 2007, p.20), o, dicho de otro modo, el cuerpo en su ser más-allá-del-sentido, es también un ser-ahí, en su lugar de colocación en el límite del sentido no está en el sentido, sino más allá, específicamente en su límite, su ser-ahí, su carnación.

El cuerpo está en un mundo de cuerpos, un *corpus mundus*. Todo es cuerpo, el cuerpo mismo está relleno de otros cuerpos, pero a la vez, “está lleno de sí mismo: es todo lo que es” (Nancy, 2007, p.13), a la vez que el cuerpo está lleno de cuerpos, está también llenando el mundo, el mundo no es nada más que el espaciamiento y exposición de cuerpos, de los contactos entre sus límites. Son los cuerpos en su movimiento los que articulan y dan forma al espacio y el mundo. El mundo no es más que el lugar de los cuerpos, que la tensión del lugar entre cuerpos: “Cuando los cuerpos no están en el espacio, sino el espacio en los cuerpos, entonces hay espaciamiento, tensión del lugar” (Nancy, 2010, p.24). El mundo de los cuerpos es el mundo afuera, considerando al cuerpo como fuera del sentido, pero en el lugar del límite: “el cuerpo no es significativo ni significado. Es expositor/expuesto: *ausgedehnt*, extensión de la fractura de la existencia. Extensión del *ahí*, del lugar de fractura por donde *eso* puede *venir del mundo*” (Nancy, 2010, p.22). El cuerpo está precisamente en la fractura, que en tanto que límite produce la tensión: “El cuerpo toca todo con las puntas de sus dedos huesudos. Y todo termina por hacer cuerpo, hasta el *corpus* de polvo que se junta y que danza un baile vibrante en el delgado haz de luz con el que acaba el último día del mundo” (Nancy, 2007, p.26).

En *Corpus y 58 indicios sobre el cuerpo* Nancy menciona tanto a la psiqué como al alma para denominar aquella fuerza que siente mediante el cuerpo y a la vez lo mueve: “«la psiqué» es *cuerpo* y precisamente es esto lo que se le escapa, y por tanto (se puede pensar) que lo escapado o el escape la constituyen en tanto que «psiqué» y en la dimensión de un no-(poder/querer)-saber-se” (Nancy, 2010, p.20). Para poder acercarnos a lo que menciona Nancy en esta cita, lo haremos desde la perspectiva del psicoanálisis revisada recientemente. El cuerpo que escapa a la psique corresponde a la dimensión del engaño y de la amargura. Como vimos con la perspectiva lacaniana que nos comentaba Nasio, el Yo está formado de imágenes que no son verdaderas, sino representaciones en las que el Yo sería el sentimiento de ser Yo mismo, pero bajo una gran ignorancia, eso que no sé y que por lo tanto no se puede incorporar a las imágenes del cuerpo es precisamente lo que escapa a la psiqué. También Nancy nos dice: “el cuerpo es lo movido por el alma” (Nancy, 2007, p.20), haciendo resonar la teoría aristotélica del alma. Como mencionamos, el alma como aquella fuerza que mueve al cuerpo en tanto que siente: “todo el tiempo siente algo.

Siente todo lo que es corporal (...) sin embargo, la que siente es el alma. Y el alma siente en primer lugar, el cuerpo” (Nancy, 2007, p.15). Próximo a las conclusiones de la visión psicoanalítica del cuerpo, el alma y el cuerpo se condicen, en el sentir de cada uno se determina el otro.

Nancy dice: “el cuerpo es el ser-expuesto del ser” (Nancy, 2010, p.28), cuerpo es siempre exposición, siempre expuesto, ofrecido a Otro, a otros cuerpos: “La «exposición» significa al contrario que la expresión es ella misma intimidad y atrincheramiento” (Nancy, 2010, p.28). El cuerpo expuesto es un cuerpo abierto, un cuerpo tocado, escrito, arrojado ahí, en el límite del sentido, en el lugar de colocación del cuerpo. El cuerpo se relaciona desde ahí con otros cuerpos, siempre en tensión. En tanto que exposición, el cuerpo es movido por la gravedad, “todo el peso de la gravedad del pensamiento no tiene como fin otra cosa que *consentir a los cuerpos*” (Nancy, 2010, p.31). Consentir como consentimiento, como lugar del estar-en-común de los cuerpos. En tanto que límite, la exposición y por lo tanto la relación entre cuerpos se da en la piel: “Está en la piel, hace piel: auténtica extensión expuesta, completamente orientada afuera al mismo tiempo que envoltorio del adentro, del saco lleno de borborismos y de olor a humedad. La piel toca y se hace tocar” (Nancy, 2007, p.32). Al ser la piel la que toca, al ser la piel el límite, es también en ella donde se escribe el cuerpo, donde se escribe y donde se expone. Podemos acercar esta última afirmación sobre la piel como “*extensión expuesta*” a los postulados de Anzieu y el Yo- piel, la piel es el lugar de recepción de estímulos por excelencia, la piel constituye además imagen, el tacto produce una representación mental del cuerpo.

Los cuerpos en el mundo están movidos por tensiones y gravedades, el cuerpo es gravedad, el mundo de los cuerpos, dice Nancy, es “la apropiación de lo propio” (2010, p.32), que en este movimiento revela que no existe propiedad originaria del cuerpo. La apropiación del cuerpo, la experiencia de nombrarlo como *mi cuerpo*, se aproxima al reconocimiento del Sí mismo, como cuerpo-objeto, como parte fundamental del yo, pero a la vez extraña: “en verdad «mi cuerpo» indica una posesión, no una propiedad. Es decir, una apropiación sin legitimación (...) pero a su vez él me posee: me tira o me molesta, me ofusca, me detiene, me empuja, me rechaza. Somos un par de poseídos, una pareja de bailarines endemoniados” (Nancy, 2007, p.23). Nancy nos enseña que el cuerpo nunca es completamente propio, siempre responde a una red de cuerpos, al espaciamento y la exposición como extensión de los cuerpos: “el cuerpo es *nuestro* y nos es *propio* en la exacta medida en que no nos pertenece y se sustrae a la intimidad de nuestro propio ser (...) nuestro cuerpo no sólo es nuestro sino *nosotros, nosotros mismos*” (Nancy, 2007, p.27), es decir,

el cuerpo no es un yo, solamente, solo se ha de apropiarse el cuerpo, de poseer el cuerpo (como posesión) en un *nosotros*, es decir en su carnación como puesta en escena de su *color local*. También Nancy nos dice: “los cuerpos son diferencias. Por consiguiente, son fuerzas” (Nancy, 2007, p.18), lo que nos permite comprender la tensión del espaciamiento como una tensión entre las fuerzas, es decir, entre las diferencias del cuerpo, cada cuerpo como diferencia incluso de sí mismo. Solo en la diferencia es posible la apropiación del cuerpo. “*El cuerpo es la materia plástica del espaciamiento sin forma y sin Idea. Es la plasticidad misma de la expansión, de la extensión, según la cual tienen lugar las existencias*” (Nancy, 2010, p.47), comprendiendo estas existencias como carnación y como diferencia, es decir, como fuerza. En conjunción de su fuerza y de su plasticidad, “el cuerpo es material. Es denso. Es impenetrable. Si se lo penetra, se lo disloca, se lo agujerea (...) es inmaterial. Es un dibujo, un contorno, una idea” (Nancy, 2007, pp.13-14).

Desde el pensamiento del cuerpo de Jean-Luc Nancy, podemos aproximarnos a las intervenciones corporales precisamente desde la tensión entre los cuerpos y su condición de estar expuestos. La intervención escribe sobre el cuerpo y escribe al cuerpo en la red de relaciones que se establece entre los múltiples cuerpos, no solo desde lo meramente humano, sino que el mismo proceso de inscripción de marcas, de escribir el cuerpo, sería una relación entre el cuerpo que interviene y el cuerpo intervenido, sería una relación de tensión e inscripción en el límite, de escritura, mientras, por otro lado, podemos pensar la intervención como parte de la carnación, como color y vibración del cuerpo. Al modificar la carnación y al tocar el límite del sentido, esta marca también podría modificar el mundo de los cuerpos, en tanto que los cuerpos que administran al mundo se modifican.

Alteridad y reconocimiento

Durante todas las perspectivas revisadas anteriormente, podemos encontrar un punto fundamental en común, este es el rol del Otro en la posibilidad de reconocimiento, y desde el punto de vista de las intervenciones corporales, también podemos comprender el rol del Otro en la intervención. Para que pueda haber cualquier tipo de intervención corporal es necesario primero un Otro que realice la intervención (tatuador, piercer, etc) - Salvo en las marcas de autoflagelación -, y posteriormente un Otro que la valide como tal, es decir que la observe y la reconozca. Este reconocimiento se manifiesta en la medida que se van modificando las imágenes corporales del

Yo, especialmente el cuerpo visto, la imagen del espejo. También de la modificación de la imagen del cuerpo vivido, en la medida que la intervención corporal, en muchas ocasiones constituye una especie de rito de paso, es decir un cambio de etapa. Y también una experiencia sensorial fuerte y larga, intensiva y extensiva a la vez.

En primer lugar, nos centraremos en el reconocimiento, desde dos puntos de vista, primero como reconocimiento propio, es decir como construcción del Yo, y luego como forma de pertenencia a una cultura o tradición en particular. Como pudimos observar en el acápite anterior, el reconocimiento del cuerpo propio depende de muchos factores, tanto psíquicos como sensoriales. Estos datos o factores que a su vez van construyendo y modificando la imagen del sujeto son siempre externos, son siempre entregados por un Otro, en la medida el Otro me toca, me mira, se forma la imagen del cuerpo, “Pero ¿qué cuerpo? No el cuerpo en sí mismo, no nuestro organismo de carne y hueso, sino un cuerpo impregnado de la presencia del otro, vibrante ante la presencia carnal, deseante y simbólica del otro. Precisamente en ese cuerpo, cuerpo eminentemente relacional, palpitan las sensaciones cuyas huellas son imágenes constitutivas del inconsciente” (Nasio, 2008, p.25). Nasio menciona al niño que, al reconocer su imagen en el espejo, siguiendo la teoría de Dolto, cambia la imagen que domina el actuar del niño: “de pronto da prioridad a las apariencias y a se desentiende de las sensaciones internas” (Nasio, 2008, p.22). Cuando el niño prioriza las apariencias, aún cuando se encuentra decepcionado de que la imagen del espejo no sea más que apariencias, lo que está haciendo es priorizar la mirada del otro, es ahí donde el cuerpo, en tanto que relacional es reconocido en base a lo visto, pero no solo durante el acto de reflejarse en el espejo, sino que la imagen se determina por y para la mirada del Otro, en la medida que el niño crece, esta imagen, la imagen del cuerpo visto mantiene su valor, es la imagen que permanece en la conciencia, y se modifica en base a las sensaciones que han dejado marca en la imagen inconsciente. Recordemos que al momento de tomar decisiones estéticas las imágenes inconscientes del cuerpo están funcionando, eso incluye la imagen del cuerpo visto. El cuerpo visto, la apariencia no dejará de modificarse, modificando la dimensión corporal del Yo, la dimensión vista del Yo.

Le Breton menciona que en la sociedades occidentales actuales “la vida social urbana induce a un crecimiento excesivo de la mirada y a una suspensión o a un uso residual de los otros sentidos, cuyo uso pleno el hombre sólo encuentra en los límites de su hogar” (Le Breton, 2002b, p.102). Es decir, la imagen del cuerpo visto, o también podríamos hablar de la imagen especular,

toma tal relevancia que determina al sujeto en la vida cotidiana, siendo su refugio el hogar, es decir, donde se oculta esta imagen, donde no hay Otro, sin embargo, la cotidianidad que, como mencionamos anteriormente, hace desaparecer al cuerpo en su ritualidad, es decir, desaparece de la mirada, desaparece del campo de percepción del Otro y también hace desaparecer al Otro: “cuando estoy solo, ya no soy el mismo en absoluto: mi cuerpo ya no se voltea hacia los otros. ya no es tocado por ellos, ni atraído ni rechazado. Se vuelve extraño, enigmático” (Nancy et al., 2016, p.63). El Otro solo desaparecería de la percepción cuando el cuerpo desaparece. Coincidente con los postulados de Nancy, al salir de la cotidianidad, de lo oculto aparece el cuerpo, aparecen los cuerpos, “los cuerpos se cruzan, se rozan, se apretujan. Toman el autobús, atraviesan la calle, entran en el supermercado, suben a los coches, esperan su turno en la fila, se sientan en el cine después de haber pasado delante de otros diez cuerpos” (Nancy, 2007, p.17). En estos roces y encuentros el cuerpo aparece, en su espaciamiento con otros cuerpos, el cuerpo requiere del Otro para tomar lugar en la tensión de espacio, para ser-ahí. Para Le Breton, este contacto de miradas y roces es fundamental para el reconocimiento, ya que “una amplia red de expectativas corporales recíprocas condiciona los intercambios entre sujetos sociales” (Le Breton, 2002b, p.121). En la medida que se adoptan estas expectativas sociales y se cumplen, el sujeto es reconocido como tal en la sociedad que habita, y así se reconoce a sí mismo como parte de ella, en la medida que el Otro lo ve y también cumple con dichos códigos, viéndose reflejados en la imagen inconsciente “A través de su Imagen especular, el niño comprende que está en los otros y que los otros están en él” (Nasio, 2008, p.88). En el caso del tatuaje, Le Breton lo señala con nitidez: “El tatuaje es un relato de sí mismo a través de la piel” (Le Breton, 2002a, p.28). En tanto que relato, es muchas veces explicado, pero sin embargo, no siempre es comprendido. El tatuaje es interpretado por cada quien que lo vea, continúa siendo un relato, pero un relato de alguien más, es la representación del relato del Otro. Nancy dice: “tatuaje es dar lugar y dar posesión, hacerse lugar o hacer de la piel del otro el lugar de una toma de palabra, de una declaración, de una manifestación” (Nancy et al., 2016, p.17). Es decir, tatuaje es comunicación, es hacer escribir el límite del cuerpo del otro, es contacto y lenguaje.

Por otro lado, nos encontramos con las denominadas culturas ancestrales, en los ejemplos revisados anteriormente, las culturas maoris y ainu requieren de la marca, o más bien, incluyen la marca en su relato social, para ser parte del cuerpo social es necesario someterse a la marca: “esas marcas participan del proceso de apropiación simbólica del yo y del mundo circundante” (Le

Breton, 2002a, p.6). Es decir, en el proceso de la marca, el sujeto se apropia de sí mismo. Podemos recordar el planteamiento de Nancy en el que el cuerpo se posee como posesión, en la marca el sujeto entra en la posesión de su cuerpo, como parte de un cuerpo social mayor, en el que los participantes de dicha sociedad también lo reconocen como parte de este cuerpo. Siguiendo a Nancy, podríamos decir que con la marca, el cuerpo entra en un acontecimiento de existencia común, al mundo de los cuerpos. Le Breton menciona que “en la Polinesia, donde se entendía que la persona no nacía arraigada en su carne sino como una suma de fragmentos interconectados, el cuerpo se veía como un conjunto de entidades separadas y el tatuaje venía a sellar la unidad de la persona” (Le Breton, 2002a, p.8). Es decir, solo una vez que se recibe la marca aparece el cuerpo, solo una vez que se es intervenido el cuerpo entra en la exposición y el espaciamento, antes solo son partes, sin fuerza.

Por otra parte, pero continuando bajo la perspectiva de la intervención corporal para la mirada del Otro, podemos pensar las “*citas culturales*” que nos presenta Le Breton, recordemos que esta idea hace referencia a la realización de una intervención corporal de una cultura ajena a la del sujeto, especialmente culturas ancestrales con motivos espirituales y de una cosmovisión específica. En este tipo de intervenciones, “la cultura del Otro, convertida en materia prima de libre disposición, estetizada en estilo, se convierte así en *pretexto* de prácticas culturales occidentales muy alejadas del Otro -el cual, dicho sea de paso, seguramente ha dejado de vivir en «su» cultura” (Le Breton, 2002a, p.26). El Otro tendría aquí una función múltiple, en primer lugar, si pensamos el tatuaje desde su condición de reafirmación del Yo y del Sí mismo, es decir, como reafirmación del reconocimiento del sujeto, este tipo de intervenciones funciona como la absorción del Otro en la imagen de cuerpo. Mientras, por otro lado, también afectaría a un Otro en la medida que modifica el cuerpo-visto y la imagen especular.

Mientras que en caso contrario, la marca significa la pertenencia al grupo (esto se da tanto en culturas antiguas como en el accionar de grupo en la adolescencia occidental moderna), siendo precisamente reconocible para el Otro, para el Otro dentro de la comunidad o del grupo, la intervención como forma de pertenencia depende profundamente de la mirada del otro, en la medida que es ese otro quien lo reconoce y se reconoce en la modificación. En el caso de la actualidad, específicamente en la pertenencia al grupo, “las marcas del cuerpo, cuando son duraderas o definitivas, no sólo reflejan una separación frente a la naturaleza, sino que sellan un reconocimiento mutuo” (Le Breton, 2002a, p.9). Este reconocimiento mutuo, entre cuerpos, entre

Sí-mismos, es el acceso al grupo, es un sentimiento de pertenencia desde la imagen “La interioridad del sujeto es un esfuerzo de la constante exterioridad. Hay que verse desde fuera para ser uno mismo” (Le Breton, 2002a, p.30). En la exteriorización está el reconocimiento del sujeto como parte del cuerpo social, la imagen permite este reconocimiento en tanto que se ajusta a los códigos sociales y estos le permiten comunicarse con el grupo. Nasio dice: “El deseo del hombre es el deseo de comunicarse con el otro” (Nasio, 2008, p.19). Recordemos que la imagen del cuerpo funciona como lenguaje para el psicoanálisis, en la medida que la imagen se adapta al código del grupo, el grupo reconoce la comunicación, el Otro participa de la comunicación, en tanto que ese Otro también es parte del código social, y por lo tanto, también porta marcas o imágenes que comunican, tanto su pertenencia al grupo como la imagen de sí mismo, sin embargo, es en esa pertenencia donde el Yo se reconoce a sí mismo: “son muchos los testimonios que mezclan un discurso sobre la singularidad con el ser partícipes de unas tendencias sociales” (Le Breton, 2002a, p.37). La marca “responde a un ejercicio de afirmación personal y queda enmarcada en un mosaico de referencias subjetivas” (Le Breton, 2002a, p.31), en la referencia, se incluye al Otro en la imagen propia.

La intervención corporal siempre modificaría la imagen del cuerpo, la intervención siempre es vista por Otro, incluso el Sí-mismo toma la posición del otro al mirar la marca, similar a la experiencia reflexiva del tacto: “la marca corporal se correlaciona con la posición social y con las experiencias de vida. A través de estas se redefine la relación entre el individuo y la sociedad por medio de la piel” (Franco Cian & Rivera Largacha, 2012, p.165). Por otro lado, la intervención toma fuerza al ser imagen. Le Breton, no habla de la sociedad de las apariencias: “en una sociedad de las apariencias, de la imagen, del espectáculo, hay que convertirse en imagen para tener la sensación de existir plenamente en la mirada de los demás” (Le Breton, 2002a, p.30). La modificación está al servicio de la mirada y también del tacto, es atractiva, “el tatuaje se da cuerpo a cuerpo, no sólo forma parte de uno, sino que es la parte más bella, la más digna de interés” (Le Breton, 2002a, p.34). La marca, para Le Breton, por un lado, está siempre en busca de la atención del Otro, quien no solo lo reconoce como singular, como marca distintiva de un Yo que no es él. Mientras que, por otro, es un símbolo de reafirmación: “El tatuaje es ante todo un tipo de adorno elegido por su belleza, por realzar el cuerpo, por su toque de originalidad. Objeto al mismo tiempo privado y público, existe para ser visto y apreciado por los demás, aunque sea íntimo” (Le Breton, 2002a, p.31).

Como podemos observar, el rol del Otro es fundamental en la construcción del Yo, tanto como parte de un tejido social que lo reconoce, como en la consideración del otro al tomar decisiones estéticas que modifican la imagen del Yo o la imagen especular. El Otro determina al Yo, ya sea desde las primeras sensaciones corporales, en la incorporación de referencias en la intervención, en el reconocimiento como parte del grupo, etc. Nancy, menciona que el mundo es de los cuerpos, ellos son los que los administran y manejan, ahora podemos decir que no solo no habría mundo sin cuerpos, sino que tampoco existiría un Yo, es en la diferencia que el cuerpo porta donde se da la posibilidad de autoconocimiento. El cuerpo es siempre cuerpo tocado por otro cuerpo, siempre está siendo tocado, en su límite, “el cuerpo toca todo con las puntas de sus dedos huesudos. Y todo termina por hacer cuerpo, hasta el *corpus* de polvo que se junta y que danza un baile vibrante en el delgado haz de luz con el que acaba el último día del mundo” (Nancy, 2007, p.26).

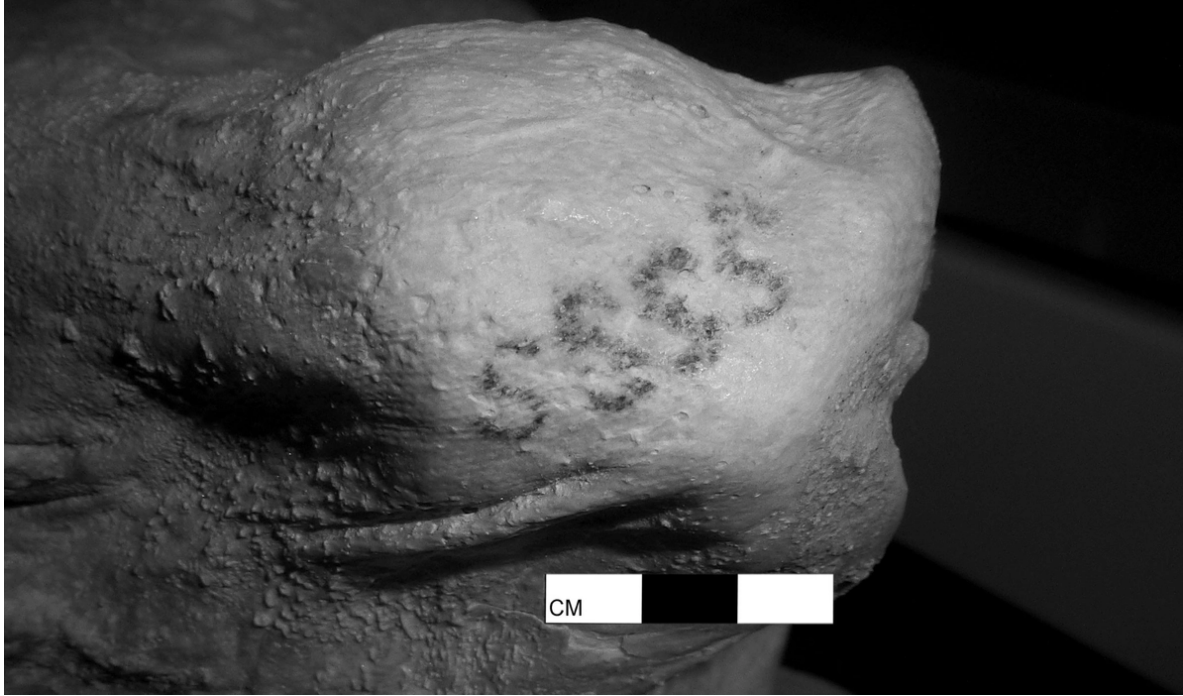
Imágenes

Imagen 1



(Gibbens, 2018)

Imagen 2



(Gibbens, 2018)
Imagen 3

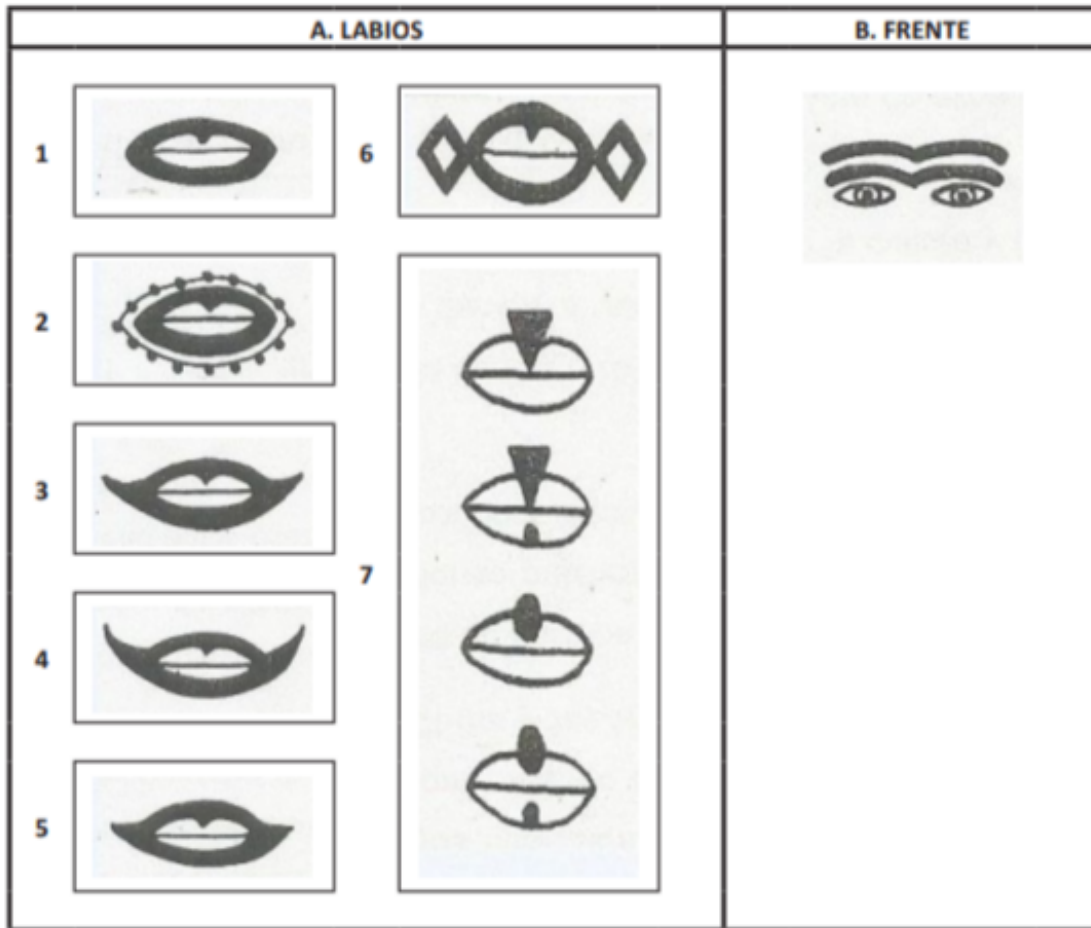


(Gibbens, 2018)
Imagen 4



tatuaje tradicional maorí (*Tā Moko O Tatuaje Tradicional Maorí*, 2019)

imagen 5



Tatuaje ainu/*nuyé*
(Martínez Hernando, 2020, p.34)
Imagen 6

(Güner, 2016)

The Headless Woman o Belly dance, 1974, Nil Yalter.

Capítulo II: Cuerpo escrito

El cuerpo como superficie de escritura y también como escritura de las diversas vivencias del sujeto, el cuerpo como escritura del acontecimiento y la escritura sobre el cuerpo como acontecimiento, acontecimiento de la existencia, como dice Nancy. El cuerpo marcado por el tacto, el símbolo y la imagen.

En el reconocimiento del cuerpo como objeto y sujeto a la vez, como lugar tanto de lo psíquico y de las sensaciones corporales y finalmente como un acontecimiento de existencia que se genera en la comunidad, como un acontecimiento de múltiples existencias es que podemos comprenderlo como archivo y como un archivo especial. En la medida que el cuerpo mantiene su condición objetual es que lo podemos intervenir como archivo, tal como se interviene un lienzo, sin embargo, al contrario, como no es únicamente un objeto es que también podemos comprender que la intervención tendría consecuencias no solo en la superficie del cuerpo (o la frontera, como nos comenta Anzieu), sino que también afectaría a lo psíquico, por dos factores fundamentales: primero la afección a la piel como superficie del Yo y, segundo, por la modificación tanto de la imagen vivida como de la imagen vista, además de modificar la imagen del espejo, sea apariencia o percepción de la separación.

Sólo reconociendo al cuerpo en su multiplicidad de dimensiones, como sujeto-objeto, Yo - Sí mismo, en su permanente dualidad, es que podemos reconocerlo como archivo, y podemos suponer que, en su modificación, también se modificaría el sujeto (Yo) que en él se encarna.

Es necesario tener en cuenta la idea que hemos trabajado sobre el cuerpo hasta ahora para poder pensar el cuerpo desde la marca, considerando el papel del Otro en su reconocimiento. Para poder preguntarnos acerca de lo que implica la intervención corporal, en el presente capítulo nos dedicaremos a pensar la intervención, primero en el proceso de inscripción, destacando su condición de herida y por lo tanto de sometimiento al dolor, pensando que es lo que implica este sometimiento voluntario a la marca y por lo tanto al proceso doloroso. Luego de eso pensaremos el cuerpo intervenido, como imagen y como archivo, desde la supremacía de la mirada y el cuerpo como superficie de lo permanente pero finito. Para esto tenemos que considerar que “Al igual que los archivos, la piel conserva los rastros de la historia personal como palimpsesto del que solo su dueño tiene la clave de lectura: antiguas quemaduras, heridas, operaciones, vacunas, fracturas, etc.” (Le Breton, 2002b, p.6).

Marca, dolor y placer

A pesar de la obviedad es necesario recordar que la intervención corporal siempre, en cada caso, es una marca y a su vez siempre necesita de la herida para realizar su inscripción. La herida, por su parte, es siempre un proceso doloroso, desde su ejecución hasta su tiempo de sanación, luego de sanar, finalmente tenemos una marca permanente, esta es siempre producto del dolor. Pero no es sólo dolor. Le Breton, en su estudio sobre el tatuaje, nos dice: “Muchos hablan de esa mezcla confusa de dolor y placer, como dos sensaciones imposibles de separar” (Le Breton, 2002a, p.21). Sin duda que la relación entre placer y dolor es una constante, tanto en la intervención del cuerpo como en conductas sexuales. Responde al deseo y en ambas situaciones se manifiesta en el tacto.

La marca es siempre significativa, ya sea de autoconocimiento del sujeto mediante la representación de su propia imagen, o por otro lado al ser reconocida por el otro, es decir al ser cuerpo-visto, en ocasiones la marca es pensada como un acto de valentía o transición y es celebrada por el Otro, mientras que otras veces, como por ejemplo en la tradición cristiana, es objeto de repudio, es decir, el significado de la marca o la comprensión de la marca puede tener varios matices pero nunca es insignificante.

A la vez, la marca es siempre una herida. Cuando Nancy nos habla de la marca en el cuerpo, podemos pensar la invención del cuerpo y de la desnudez como la invención (quizás accidental) de la marca, el cuerpo está siempre marcado, el cuerpo está siempre tocado. La marca de la intervención es producto en primera instancia del tacto, no hay marca sin herida y no hay herida sin tacto. Las marcas de la intervención corporal, bajo esta perspectiva, son marcas que van contribuyendo a la construcción de ese cuerpo en tanto que cuerpo. Y como pudimos ver anteriormente con base en la teoría de Anzieu, no hay Yo sin tacto que lo estimule, el Yo, el sujeto es siempre tocado. Claro está que el tacto de la intervención no se compara, por ejemplo al tacto de la caricia, es un tacto doloroso que perfora la frontera, es un acto destructivo pero deseado, que a su vez llama a lo visto.

La vista, en tanto que toca, produce una sensación de placer, de goce: “El exhibir una parte del cuerpo marcada, hacia otro, indica que puede estar presente una satisfacción por el hecho de sostenerse en una mirada. Esta satisfacción también puede estar presente cuando el portador de un tatuaje mira su propio cuerpo” (Rosales, 2020, p.113). Al igual que en la función reflexiva del Yo-

piel, del tocarse, en la mirada propia, también habría una experiencia placentera, en la medida que es el sujeto quien es mirado y se mira, en esta situación del mirarse a sí mismo, que incluso podríamos entender como tacto, el sujeto toma también el rol del otro en el goce. En el texto *El goce*, Nancy nos da pistas sobre esta sensación, ya que para experimentar el goce se requiere tomar la posición de un otro, el goce requiere siempre de la exterioridad del sujeto como Otro o sí-mismo. El goce, sin embargo, siempre sería solitario: “solo puede producirse si el sujeto se sitúa en una exterioridad con respecto de sí mismo” (Nancy & Van Reeth, 2015, p.27), esto no significa que no exista otra persona participando o provocando este goce, pero el goce requiere siempre de la exterioridad.

La intervención es tacto: “el cuerpo goza al ser tocado. Goza ser presionado, pesado, pensado por otros cuerpos, y al ser quien presiona, pesa y piensa otros cuerpos” (Nancy, 2010, p.81). La intervención en sí supondría un goce en el tacto entre cuerpos, recordemos que, para Nancy, el cuerpo está en permanente relación con otros cuerpos, mediante el espaciamiento. También nos dice: “Gozo y dolor son los opuestos que no se oponen. Un cuerpo es gozado *también* en el dolor” (Nancy, 2010, p.81). En la intervención este goce es producido tanto por el tacto como por la mirada. La intervención busca la mirada, busca siempre al Otro, desea la mirada: “En el placer de ver y exhibirse, el ojo cumple una función erógena” (Rosales, 2020, p.112). Para comprender la compleja idea del goce, nos dice Nancy, es necesario comprender el acontecimiento que supone gozar, este supondría por un momento el escape del sujeto de sí mismo: “Creo que se trata sobre todo de eso, de esa pérdida del sujeto capaz de decir «yo».” (Nancy & Van Reeth, 2015,p.24), en la medida que el sujeto requiere de la exteriorización para experimentar el goce, el sujeto deja de nombrarse, en el goce se escapa el Yo, sería una experiencia tanto interior como exterior en base al tacto, el sujeto escapa del cuerpo en el goce, sin embargo el cuerpo es el objeto del goce, esto se explica dado que “lo táctil , en efecto, una percepción «externa» y una percepción «interna» a la vez” (Anzieu, 1987, p.95). La piel es la superficie del goce, en el caso de la intervención “la piel zona erógena, que recibe el contacto de aguja y tinta, comunica el adentro y el afuera. Inscripciones que atraviesan la piel. La mirada que invoca el tatuaje, La mirada del Otro, el ser mirado, el mirarse” (Rosales, 2020, p.110). El sujeto goza, tanto por el contacto de la aguja (en el caso de tatuaje) como en la mirada que invoca: “el tocar es una mirada que se conforma plenamente según su objeto y, por ello, lo retira de la objetividad de lo visible, no lo sitúa frente a

sí, sino contra sí” (Nancy et al., 2016, p.43). El sujeto del goce, en tanto que objeto para sí, queda retirado de lo visible, se escapa.

“El dolor siempre está presente en el goce, de manera tangencial o asintótica” (Nancy & Van Reeth, 2015, p.25), el goce siempre implica el dolor. Podemos asimilar esta afirmación a la relación establecida entre dolor y placer en la intervención, esto al ser percibida como una experiencia extrema: “la intensidad extrema se vuelve insoportable y tal vez gozamos, precisamente, de estar al límite “(Nancy & Van Reeth, 2015, p.25). Sin embargo, estas experiencias límites son también impulsadas por pulsiones, es decir, por fuerzas, por movimientos, es en el movimiento donde se encuentra el goce, y en el movimiento el cuerpo se escapa, tanto el goce como el dolor generan tensión, al igual que el cuerpo es tensión de lugar con otros cuerpos. Lo que genera goce o dolor es la liberación de esa tensión, de esa fuerza que mueve el cuerpo, el cuerpo se desborda en la tensión: “ese placer o ese dolor se pierden en la acuidad de un punto que, por definición, carece de dimensiones, y es en ese punto donde el cuerpo sale de sí mismo” (Nancy & Van Reeth, 2015, p.40), es decir, la tensión se libera, el goce se produce.

Considerando el cuerpo como espaciamiento y sobre todo el cuerpo como exterioridad, como límite y considerando la necesidad de exterioridad del sujeto ante sí mismo para el goce, podemos pensar que el goce no es más que el cuerpo entre cuerpos, el cuerpo como otro para sí mismo, el goce sería entonces la relación de tensión de lugar del cuerpo mismo consigo. Por otro lado, Nancy compara el goce sexual con el goce estético, tanto desde su apertura y exteriorización como desde su ritmo, es decir, su repetición: “en el arte, como en el goce sexual, nunca decimos que tenemos «bastante»”. (Nancy & Van Reeth, 2015, p.26), esto se debe a la producción de deseo constante, al deseo del goce.

Es interesante para la idea de intervención corporal este fragmento en específico, dado que, en la marca de la intervención, podríamos pensar que se encuentran ambos presentes, como mencionamos anteriormente, en su atracción a la mirada, la intervención podría significar un goce estético, el cuerpo como superficie de lo estético, mientras que en su dimensión erótica y la erogenización de la piel tocada por el instrumento de intervención; “El cuerpo entero - es decir, la piel entera- es susceptible, observa Freud, de convertir cualquier lugar de su superficie en zona erógena (...) Este deseo, en efecto, es un deseo que se apodera del cuerpo entero y, de manera singular, del cuerpo en cuanto piel” (Nancy et al., 2016, p.45). Podemos entender los cuerpos intervenidos como el lugar donde ambas dimensiones del deseo y por lo tanto del goce se

encuentran. Esto también tiene relación con la necesidad de exteriorización del sujeto, que podemos pensar desde dos datos que nos entrega Nancy, recordemos que “el goce es necesariamente solitario aunque provenga de otra persona” (Nancy & Van Reeth, 2015, p.29), y cómo revisamos, el goce también es tensión, en esta tensión es donde el cuerpo o el sujeto escapa a sí mismo, abriéndose a la alteridad, tanto a la alteridad de un Otro como a Sí-mismo como alteridad, en la medida que “soy un objeto para mí mismo en tanto que sujeto” (Nancy & Van Reeth, 2015, p.28). En la apertura a la alteridad se libera la tensión y en la liberación de la tensión ocurre el goce: “esta es la alteridad a la que conduce el goce, una alteridad de los cuerpos que dejan de responder a su organización funcional” (Nancy & Van Reeth, 2015, p.31), podemos comprender la no-respuesta a la organización funcional del cuerpo, como la ruptura temporal de su relación con el mundo, la ruptura de su espaciamiento, como también la fractura del lenguaje en la significación del cuerpo. Entendiendo que el cuerpo está precisamente al límite del sentido, la liberación de la tensión del dolor o del goce, podría ser también la ruptura del límite del sentido “eso es lo que sucede con el goce: sobreviene fuera de toda medida o de la idea de un límite” (Nancy & Van Reeth, 2015, p.26). Podemos comprender la idea de límite en un doble sentido, tanto como límite del sentido mismo, como desde el límite como fin del goce “estar satisfecho de algo significa tener bastante, lo que nos conduciría a lo opuesto al goce” (Nancy & Van Reeth, 2015, p.26). El goce ocurre durante el goce mismo, al llegar a un límite, a la satisfacción el goce desaparece, en tanto que tensión, es el fin del sometimiento del sujeto al goce, Nancy nos dice que el sujeto se somete al goce como un súbdito se somete ante un soberano, en el sentido más tradicional del término, al igual que el súbdito desea servir al soberano permanentemente, el sujeto desea también el goce, que a su vez no es más que la renovación y repetición del deseo mismo “porque existe un deseo, constantemente renovado, de hacer surgir nuevas formas, es decir, de dar naturaleza sensible a una nueva sensibilidad (Nancy & Van Reeth, 2015, p.26), el cuerpo como lugar de lo sensible, como superficie de lo sensorial es también productor de goce.

Por otro lado, comprendiendo el goce como liberación de tensión, desde la apertura y sobre todo desde el deseo como movimiento y fuerza, nos encontramos con el otro polo, con otra tensión, nos encontramos con el dolor, como señala Nasio. Habría un deseo de domar el cuerpo, esto se ve reflejado en la marca del tatuaje, en la medida que el dolor se soporta, el sujeto siente un dominio sobre él. Le Breton dice: “Pone simbólicamente fin a una situación de incertidumbre y produce una sensación de dominio sobre uno mismo” (Le Breton, 2002a, p.32). En este caso, no es solo el

dolor lo que produce la sensación de dominio, sino que también la marca que este deja, sin embargo, como mencionamos anteriormente, hay una constante relación entre dolor y placer. Para poder pensar esta relación entre dolor y placer, el filósofo Gilles Deleuze resultará esencial, específicamente su texto *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*. En él analiza los escritos del Marqués de Sade y de Leopold von Sacher-Masoch, reconocidos por sus obras literarias, en las que nos encontramos con situaciones sádicas y masoquistas respectivamente.

La intervención corporal, como proceso doloroso y placentero, podría ser denominada dentro de las categorías de sadismo o masoquismo, recordando que sin herida no hay inscripción, no hay marca, el sometimiento a los procesos de intervención corporal resulta siempre doloroso ¿podría ser calificado de sádico? ¿de masoquista? Deleuze inicia su trabajo haciendo referencias a las diferencias entre ambas tendencias, en base a la escritura de sus autores creadores. Desde la comprensión más general de los términos, podemos pensar el sadismo como el placer de infligir dolor y el masoquismo como el placer de padecerlo.

Deleuze, por otra parte, menciona que el sadismo tendría un enfoque fuera de la ley, mientras que el masoquismo se encuentra dentro. El sádico buscaría la ruptura del orden de la ley, mientras que el masoquista la necesita. Dice: “el «instructor» sádico se opone en todo punto al «educador» masoquista” (Deleuze, 2001, p.23), es decir, comprendiendo ambas tendencias desde una relación entre víctima y verdugo, sin embargo esta relación no es azarosa, en su posición de instructor y a la vez de verdugo, el sádico genera un escenario demostrativo y en él incluye a quien juega el papel de víctima, mientras que, por otro lado, el masoquista planea con anterioridad e invita a su verdugo: “el masoquista elabora contratos, mientras que el sádico abomina todo contrato y los vulnera” (Deleuze, 2001, p.25). Podríamos pensar el masoquismo más cercanamente al cuerpo consentido que nos presenta Nancy, al mencionar que el mundo consiente a los cuerpos, recordemos que hablamos de consentimiento, de acuerdo, y en el caso del masoquismo de contrato.

Ambas tendencias tienen su origen en el deseo, en la pulsión, el mismo Deleuze, siguiendo a Foucault dice: “el poder es una afección del deseo” (Deleuze, 1995, p.15), en la medida que el deseo sería articulado por el poder, y por su parte el poder también es deseable, el deseo es una línea de fuga, aquello que escapa al régimen de poder: “las líneas de fuga no son necesariamente «revolucionarias», al contrario, pero los dispositivos de poder quieren taponarlas, amarrarlas” (Deleuze, 1995, p.16). En tanto que el deseo, como línea de fuga sería lo que escapa al poder, nos

podemos preguntar acerca de la fuga como deseo, ya sea masoquista y/o sádico, pensando también como se desea el poder en ambas situaciones, el deseo es deseo de poder en la medida que escapa al mismo. En el caso del sujeto del sadismo, su deseo de poder se manifiesta sobre la otra persona, en la falta de ley, pero dentro de la institucionalidad, el poder como destrucción así mismo escapa al poder, como línea de fuga, precisamente en la medida que escapa a la ley, escapa al acuerdo. Mientras que, por otro lado, el deseo de poder del sujeto del masoquismo desearía el poder precisamente en la ley, en el contrato, en el control del acontecimiento y su deseo escaparía al poder, en el rechazo a la institución. También nos dice: “Freud distingue dos clases de sadismo: el de pura agresividad, cuya única meta es el triunfo, y el hedonista, que persigue el dolor del otro. Entre ambos se sitúa la experiencia masoquista, el lazo efectivamente vivido entre su placer y su dolor” (Deleuze, 2001, p.47), es decir, el masoquista a diferencia del sádico, experimenta tanto el dolor como el placer, el actuar masoquista hace referencia a la propia experiencia sensitiva, y al someterse ante su verdugo, espera tanto el dolor como el placer. Deleuze dice: “el dolor viene a efectuar lo que uno prevé, al mismo tiempo que el placer efectúa lo que uno espera. El masoquista espera el placer como algo esencialmente retrasado y prevé el dolor como una condición que hace posible, por fin (física y moralmente), el arribo del placer” (Deleuze, 2001, pp. 75-76). Mientras que el sádico persigue el poder sobre un otro, el masoquista busca su propio dolor como preámbulo del placer, es ahí donde se juega la importancia del contrato y lo que Deleuze denomina como función pedagógica, el masoquista busca con cuidado a su verdugo, y mediante el contrato explícita no sólo su rol en la relación víctima/verdugo, sino que en su función pedagógica también explicita tiempos y acciones: “El contrato masoquista no expresa solamente la necesidad del consentimiento de la víctima, sino el don de persuasión, el esfuerzo pedagógico y jurídico mediante el cual la víctima erige a su verdugo” (Deleuze, 2001, pp.79 - 80). El masoquismo requeriría del fetichismo, es decir, el verdugo masoquista es elegido como fetiche, como objeto en el cual se manifiesta el deseo.

El verdugo masoquista, al estar en una relación contractual con la víctima o héroe, mantiene ciertos límites, mientras que, por otro lado, el verdugo sádico, el héroe sádico, nos dice Deleuze, sería apático, es decir no tendría límites consentidos en su actuar, “en su fría alianza, el sentimentalismo y la crueldad femeninos hacen reflexionar al hombre y constituyen el ideal masoquista” (Deleuze, 2001, p.58). Mientras que el verdugo sádico es apático, el verdugo masoquista es frío y está delimitado por el contrato: “lo que el masoquista instaura

contractualmente, en un momento determinado y por un tiempo determinado, es también lo que desde siempre estuvo contenido ritualmente en el orden simbólico del masoquismo” (Deleuze, 2001, p.105). Podemos asimilar este rito masoquista a la intervención en su carácter ritual, como rito de paso, especialmente el tatuaje, ya sea en las denominadas sociedades ancestrales como en el actuar adolescente: “el tatuaje puede servir para recalcar los rituales más señalados de la vida común” (Le Breton, 2002a, p.11), específicamente por dos motivos, en primer lugar, por su carácter de transformación en la destrucción o mejor dicho en el sometimiento al dolor. Deleuze dice: “las destrucciones son además el reverso de creaciones o de metamorfosis” (Deleuze, 2001, p.30). Mientras que, por otro lado, podemos asimilar la instauración contractual, en el caso de la intervención corporal, en tanto que proceso voluntario, podemos pensar la existencia de un contrato implícito entre el cuerpo que será intervenido y quien lo intervendrá, con qué tipo de intervención y bajo qué diseño o joya, e incluso, en muchos casos la existencia del contrato no es explícita, sino que se firma un documento de consentimiento que afirma el sometimiento voluntario a la intervención.

Esta mezcla indisociable de placer y dolor, ya sean simultáneos o condición uno del otro, es decir, ya sea sádicos o masoquistas se explican, nos dice Deleuze siguiendo a Freud, por la relación psíquica entre Eros y Tánatos, o como él lo expresa, entre los instintos de vida y de muerte, más allá del placer se encuentra el dolor: “más allá de Eros, Tánatos. Más allá del fondo, lo sin-fondo. Más allá de la repetición-lazo, la repetición-goma, que borra y mata.” (Deleuze, 2001, p.117). Tanto el placer como el dolor se definen por la repetición, pero se distinguen entre ellos por el ritmo de esta repetición, es una vuelta de la repetición en la cual el yo se vuelve contra sí mismo en la cual el placer se desexualiza para luego resexualizarse en otro objeto u sensación, sin embargo “el masoquismo se define menos por la vuelta contra el yo que por la resexualización de lo que fue vuelto así contra este” (Deleuze, 2001, p.107), es decir, el masoquismo implica un estado pasivo del sujeto, al contrario que el sadismo.

Deleuze dice: “con la realización del principio empírico del placer, la desexualización en general tiene dos efectos posibles: o bien introduce perturbaciones funcionales en la aplicación del principio, o bien promueve una sublimación de las pulsiones que supera el placer hacia satisfacciones de otro orden” (Deleuze, 2001, p.119). La realización del placer, o también, volviendo a Nancy, la liberación de tensión en la consumación del goce, es condición tanto de desexualización como de resexualización, sin embargo, “el dolor no tiene en absoluto un sentido

sexual sino que representa, al contrario, una desexualización que deja autónoma a la repetición y le subordina automáticamente a los placeres de la resexualización” (Deleuze, 2001, p.123), el dolor solo se entiende como placer una vez que el placer ha sido experimentado y realizado a cabalidad.

En algunos casos, menciona Le Breton: “el dolor realza la importancia del momento, y despierta una sensación de orgullo por haber sido capaz de resistirlo” (Le Breton, 2002a, p.21), podemos entender el orgullo de la resistencia al dolor como un placer masoquista, en la medida que, primero, es placer visual al observar la marca y, además, solo podemos observar la marca una vez terminado el proceso de intervención corporal. Mientras en otros casos “las conductas autoagresivas que conllevan dolor físico, como las modificaciones corporales, alteran los niveles de serotonina” (Franco Cian & Rivera Largacha, 2012, p.165), estos segundos casos de producción, en que hay producción de serotonina en el sometimiento al dolor, podemos comprenderlos desde la idea de resexualización que nos plantea Deleuze en base a la teoría freudiana. Por otro lado, nos encontramos con un factor social, “nuestras sociedades temen al dolor y lo combaten con todo tipo de analgésicos. El tatuaje, no obstante, sigue siendo doloroso pues su realización exige tiempo e invade la carne” (Le Breton, 2002a, p.20). Ante esta situación que podríamos llamar de censura al dolor, de demonización del dolor, “las modificaciones corporales pueden ser entendidas como formas socialmente aceptadas de comportamientos autoagresivos” (Franco Cian & Rivera Largacha, 2012, p.165).

Cuerpo archivo; cuerpo imagen

Ya comprendimos, mediante el goce, que el cuerpo es superficie de lo estético y de lo erótico, y gracias a la teoría de Deleuze, podemos también pensar el cuerpo y el sometimiento a la intervención desde el punto de vista de las prácticas masoquistas. Considerando aquello ¿podemos comprender el cuerpo intervenido como archivo? Cuando, anteriormente en base a los postulados de David Le Breton pensamos el cuerpo como memoria, y como receptor de marcas producto de eventos que han ocurrido en la vida del sujeto, podríamos pensarlo como superficie de marcas accidentales, sin embargo, no nos referimos al cuerpo como accidente, sino al cuerpo marcado de manera voluntaria, del cuerpo sometido a la dualidad del placer y el dolor, para así adoptar una marca estética. A diferencia del archivo de museo, el archivo guardado en este caso, la superficie

no es el papel, sino el cuerpo, o más específicamente, la piel. Como vimos anteriormente la piel es la superficie del Yo, es su lugar de soporte.

Los archivos tienen su lugar mediante un proceso que Derrida denomina como *domicialización*, en el cual los archivos son puestos en un lugar permanentemente, entre lo privado y lo público, un ejemplo de ello es el museo, ya que en él los archivos encuentran su lugar de residencia permanente y su vez, de exposición, es decir, es el lugar de permanencia del archivo, en el cual este permanece de manera privada y limitada pero a su vez, en su exposición del archivo a la vista de quien ingrese al museo está su dimensión pública. La administración de los archivos, de manera topo-nomológica, es decir tanto desde el lugar en el que reside como en las normas que lo determinan, está a cargo del arconte, es quien tiene el poder sobre el archivo “No solo requiere que el archivo esté depositado en algún sitio, sobre algún soporte estable y a disposición (...) vaya de la mano con lo que llamaremos poder de *consignación*” (Derrida, 1997, p.11), la *consignación*, nos dice Derrida hace referencia al signo del archivo, a la reunión de los signos, la *consignación* es un principio de reunión. Es necesario tener en cuenta que “un archivo, desde su mera constitución, habla, se expresa, se impone” (Sánchez-Biosca, 2015, p.220), es decir, el archivo es siempre comunicación. En su lugar de *domicialización*, es decir, en el lugar en el que el archivo permanece, siempre está comunicando, precisamente en su lugar entre lo público y lo privado es que comunica, ya sea al arconte que lo administra o en el caso del archivo en el museo a quienes lo consigna todo aquel que lo vé. Por otro lado, de manera complementaria “un archivo es siempre un lugar de producción de conocimiento” (Sánchez-Biosca, 2015, p.220), es decir, el archivo produce conocimiento en su impresión, en su archivación, mientras que a su vez comunica ese conocimiento, es en esta comunicación, - qué es a su vez comunicación de la memoria - es donde podemos ver que el archivo tiene un uso melancólico, un uso espectral, en la medida que a través de él emerge la imagen del pasado.

Derrida comprende la inscripción desde dos lugares principales, o como él los nombra, desde dos citas vinculadas, es decir, desde la comunicación de conocimiento del archivo. Por un lado, nos encontramos con la *imprenta* y por otro estaría la *circuncisión*, ambas formas de archivo pueden ser comprendidas como superficies de inscripción. En su descripción de la imprenta reconoce es donde nos da cuenta del *mal de archivo*, lo hace en relación al relato del proceso de escritura del texto *El malestar de la cultura* por Freud, en este relato, nos cuenta Derrida, el psicoanalista se vería conflictuado por estar realizando un desperdicio de tinta y papel en la

impresión del ya mencionado texto, es decir, se realizar una impresión que no anuncie nada nuevo, a diferencia de las publicaciones anteriores de Freud, en la producción misma de ese nuevo archivo se estaba manifestando su posibilidad de destrucción, con este ejemplo Derrida nos presenta la pulsión de muerte freudiana como presente de forma permanente en el archivo, desde su proceso de inscripción o impresión en este caso. Podemos pensar la inscripción en el cuerpo siendo afectado bajo este mismo *mal de archivo*, en la medida que pensar el cuerpo como superficie de inscripción, es también la casi segura posibilidad de su destrucción mediante la descomposición post mortem o su también la modificación del archivo mediante marcas accidentales, podríamos pensar como ejemplo de esta última posibilidad la intervención por medio de una operación quirúrgica del lugar del cuerpo anteriormente intervenido.

Al pensar el cuerpo como archivo, tendríamos que preguntarnos, en primer lugar, cuál sería el soporte, donde ocurre la *domicialización* de la marca corporal, la respuesta es simple, la marca, como archivo permanece siempre en el cuerpo, siempre en la piel, podemos pensar la piel como el lugar que ocupa el archivo incluyendo su posibilidad permanente de destrucción. Al estar el cuerpo en constante relación con el mundo que lo rodea, también podríamos decir que cumple con la condición archivística de encontrarse entremedio, entre lo secreto y lo no-secreto, entre lo público y lo privado, el cuerpo al ser parte del cuerpo social y estar determinado por el contacto y apertura a la alteridad, pero a su vez tener la condición de individuo como un cuerpo para sí, es a la vez público y privado. En tanto que lugar de residencia de la marca, también podríamos pensar el cuerpo como museo.

En la impresión el archivo se encuentra afuera, a diferencia de la *circuncisión*, la cual corresponde a la segunda cita a la que Derrida hace referencia para comprender el archivo está es caracterizada como una marca íntima, pero en relación a nuestra investigación también podríamos comprenderla como una marca corporal o una intervención, una marca en la piel, es decir en la frontera siempre variable entre el adentro y el afuera. Al igual que como vimos anteriormente en relación con culturas ancestrales en las que la intervención corporal era parte de la cultura con un carácter ritual que permitía al sujeto ser parte del tejido social y tomar responsabilidades, la circuncisión también funciona de manera ritual representando un cambio de etapa y un acceso a nuevas responsabilidades con relación a las creencias y el cuerpo social, sin embargo en tanto que marca íntima podemos entender que su mayor diferencia con los tatuajes, por ejemplo de la cultura

Ainu, radicaría en que a diferencia del tatuaje, la circuncisión no estaría hecha para ser vista, comunica principalmente en el ámbito privado.

Derrida escribe “el archivo tiene lugar en (el) desfallecimiento originario y estructural de dicha memoria” (Derrida, 1997, p.19), es decir, no hay archivo sin afuera, sin exterioridad, es en la exterioridad donde el archivo siempre da espacio a la repetición, en esta repetición es donde también se encuentra la pulsión de muerte como destrucción de sí mismo: “en aquello mismo que permite y condiciona la archivación, nunca encontraremos nada más que lo que lo expone a la destrucción” (Derrida, 1997, pp.19-20). En su repetición, el archivo está siempre contra sí mismo, siempre está en riesgo de destrucción, o mejor dicho autodestrucción, es decir en la medida que el archivo necesita de un afuera en el cual se produce su repetición es que, a su vez, es decir, a la vez que comunica en esa repetición se produce también su peligro permanente de destrucción. El archivo es memorial e inmemorial, el archivo en tanto que superficie de la memoria, y siempre bajo la pulsión de muerte es también, la posibilidad de destrucción de la memoria. Derrida nos menciona que “la pulsión de muerte es, en primer lugar, *archivística*, se podría decir, *archivolítica*. Siempre habrá sido destructora del archivo, por vocación silenciosa” (Derrida, 1997, p.18), recordemos que la pulsión o instinto de muerte es comprendido en el sujeto como la vuelta de la pulsión de vida o instinto de vida relacionado al placer, una vez que se ha realizado el principio de placer. Al pensar el *mal de archivo*, Derrida está transportando esta pulsión autodestructiva del sujeto al archivo, nos menciona que el archivo “no deja nada tras de sí que le sea propio” (Derrida, 1997, p.18), es decir al destruirse el archivo, se destruye también toda la memoria que en él se inscribe, está última característica también asimilable a la destrucción de la marca y de su inscripción una vez destruido el cuerpo. Mientras que “la pulsión de muerte” no es un principio. Incluso amenaza toda principalidad, toda primacía arcóntica, todo deseo de archivo. Esto es lo que más tarde llamaremos *mal del archivo*” (Derrida, 1997, p.20), el archivo tendría siempre una contradicción interna, en tanto que soporte de la inscripción, de la memoria, pero inmemorial. En la destrucción del archivo se juega la destrucción de la huella mnémica. Es decir “no habría *mal de archivo* sin la amenaza de esa pulsión de muerte, de agresión, de destrucción” (Derrida, 1997, p.27).

Por otro lado, al pensar el archivo como emergencia del pasado, también podemos incorporar la intervención corporal, ya que la marca, la imagen inscrita en el cuerpo, siempre remite a una experiencia anterior, aunque sea breve el tiempo que lo separa de su momento de

inscripción, a la vez que “La imagen del cuerpo, en su entrecruzamiento con el esquema corporal, da cuenta de la forma de comunicarnos con el otro”(Rosales, 2020, p.110), es decir, al igual que el archivo, el cuerpo siempre comunica. “La archivación produce tanto como registra, el acontecimiento” (Derrida, 1997, p.24), la archivación, al igual que el cuerpo y al igual que el goce, es comprendida como acontecimiento. El proceso de archivación, ya sea como *consignación* o como *mal de archivo*, en tanto que pulsión autodestructiva, sería tanto acontecimiento como huella mnémica del mismo.

Para continuar pensando el cuerpo como archivo un concepto clave es la descripción que nos entrega Derrida de la circuncisión, dice: “ese archivo singular e inmemorial que se llama *circuncisión* y que, por el hecho de no dejarnos ya nunca, no por ello resulta menos sobrevenido y exterior, *exterior en pleno* cuerpo propio” (Derrida, 1997, p.34), la circuncisión, al igual que la intervención requiere de la herida y deja una marca permanente, es decir, el cuerpo puede funcionar como archivo, como inscripción de la memoria, pero como un archivo inmemorial, y por sobre todo destructible, perecedero. Podemos recordar los postulados de Anzieu, quién nos dice: “«El block maravilloso» (1925) termina de precisar la estructura topográfica de esta envoltura y de confirmar implícitamente el apoyo del Yo sobre la piel” (Anzieu, 1987, p.85). Pensar la piel como soporte, como estructura topográfica y cartográfica del sujeto, nos ayuda a pensarla como soporte de la memoria, como lugar de la huella mnémica, es decir, como archivo. Y desde la intervención corporal como archivo de imagen. De forma complementaria, Le Breton nos dice: “La escritura del cuerpo es también memoria de la piel” (Le Breton, 2002a, p.10), escribir el cuerpo no solo, como escribir sobre el cuerpo, sino que en el sentido que nos entrega Nancy, escribir *el cuerpo*, darle lugar como existencia, construir el cuerpo. Mediante la piel, mediante precisamente la fluctuación de sus fronteras, de su extensión.

El cuerpo como archivo, como soporte de la memoria, es a su vez inmemorial en su promesa de destrucción, pensar la intervención corporal como un proceso a la vez placentero y a la vez doloroso, comprendiéndolo como un acto de masoquismo, en la medida que una vez superado el dolor llegamos al placer de la mirada que lo toca. Pero siempre lo toca en su exterioridad, es decir desde fuera, al igual que el archivo la inscripción está afuera, pero siempre como imagen, no solo ofrecida a un Otro, sino que, en búsqueda de la mirada del Otro, aun cuando el otro pueda ser sí mismo. El cuerpo, y en especial la intervención es siempre comunicación, al

igual que el archivo desde su creación comunica: “la piel atravesada por el lenguaje, que hace carne y narra fragmentos importantes de la vida de los sujetos” (Rosales, 2020, p.109).

En la medida que, como dice Nasio: “no somos nuestro cuerpo de carne y hueso, somos lo que sentimos y vemos de nuestro cuerpo: soy el cuerpo que siento y que veo. Nuestro *yo* es la idea íntima que nos forjamos de nuestro cuerpo, es decir, la representación mental de nuestras experiencias corporales, representación constantemente influenciada por la imagen que nos devuelve el espejo” (Nasio, 2008, p.56). Podríamos pensar que en la modificación de la imagen del cuerpo visto, mediante la intervención corporal en la modificación de la imagen especular, en tanto que imagen global del cuerpo, tanto para otros como para sí mismo, se modifica el Yo, podemos postular la posibilidad de existencia de un Yo-archivo. Este estaría determinado por su imagen, en tanto que imagen mental pero también por su condición archivística, entregada por la intervención, comprendiendo que en el proceso de intervención estaría operando una tendencia masoquista, es decir la vuelta del yo sobre sí mismo, “el archivo pasa a ser un momento fundador de la ciencia como tal: no sólo la historia y la memoria de acontecimientos singulares (...) sino de la puesta en depósito del *arkheion* (que puede ser un arca o un templo), la consignación en un lugar de relativa exterioridad, ya se trate de escritos, de documentos o de marcas ritualizadas sobre el cuerpo propio” (Derrida, 1997, p.51). A su vez “ya no diremos que el *yo* es únicamente la imagen mental de las sensaciones, sino que la imagen de las sensaciones está completada por la impresión en alto grado conmovedora de los deseos y del goce.” (Nasio, 2008, p.103).

La intervención corporal es fundamental para pensar un Yo-Archivo, no solo en la modificación del Yo mediante la modificación de la imagen corporal y la intervención de las fronteras tanto psíquicas como de la piel, el sentimiento de dolor-goce masoquista producido en la intervención corporal también sería parte de las sensaciones de extrañeza y éxtasis producidas en la movilización de las fronteras del Yo, es en este momento donde, en relación al goce, el cuerpo escapa de sí mismo y se reconoce como alteridad, en base tanto al tacto como a la visión. Pero también es aquí donde se manifiesta la pulsión de muerte del Yo-Archivo, ya que desde su inscripción estaría autodestruyéndose en el sometimiento a la intervención mismo en tanto que situación límite que rompe la tensión del espacio, dejando posteriormente una marca, una inscripción que produce un goce estético en el sujeto, un goce escópico. Todos estos factores solo se reúnen en la intervención corporal, dando paso a la aceptación del cuerpo en su dualidad como

sujeto-objeto, en tanto que objeto-para-sí, como lugar de inscripción de memoria, en un proceso de inscripción consensuado que produce tanto dolor como placer.

Conclusiones

Una vez terminada la investigación podemos concluir en primer lugar que la intervención corporal resulta una práctica de origen inmemorial, la cual dependiendo del contexto cultural y temporal toma distintas clasificaciones, dado que, en múltiples ocasiones, tiene dimensiones culturales, rituales, relacionales, recreativas, políticas y artísticas. No es una práctica que podamos enmarcar dentro de una sola corriente o una cultura en específico, sino que las prácticas intervención corporal tienen múltiples significados dependiendo de la cultura y del momento histórico en que ésta se genera. Luego, con respecto de las diferentes perspectivas para pensar el cuerpo que han sido revisadas a lo largo del texto, podemos decir que el cuerpo es un concepto en permanente cambio, que ha estado atravesado por la tensión entre *ser* y *tener* un cuerpo, es esta tensión lo que determina al cuerpo en tanto que sujeto y objeto a la vez, o como mencionamos en base a la teoría del goce de Nancy en tanto que sujeto el cuerpo es objeto-para-sí-mismo. Finalmente podemos decir que en esta tensión es donde el cuerpo se determina como sujeto y objeto a la vez, el cuerpo solo se encuentra en la tensión, en la cual el *ser* y el *tener* un cuerpo estaría siempre dialogando, a su vez encontramos este mismo diálogo entre el cuerpo y la mente siendo ambos necesarios para pensar el Yo, en la medida que este estaría definido por ambos, es decir, por su sentimiento físico y psíquico.

Por otra parte, la dimensión física del cuerpo como imagen y como piel resulta determinante para los procesos psíquicos, en tanto que el Yo se estructuraría como imagen corporal inconsciente y como imagen especular, es decir como cuerpo visto y cuerpo vivido, las imágenes del cuerpo determinan el reconocimiento del Yo, entendiéndolo tanto como Yo y como Sí-mismo. Mientras que la piel sería el soporte de los procesos psíquicos en su función de doble frontera y superficie, siempre móvil. Tanto la superficie de la piel como del aparato psíquico estarían en permanente movimiento en relación a los sucesos que el sujeto vivencia. El cuerpo, a su vez, es siempre exterioridad y espaciamiento, tensión del lugar con otros cuerpo, generando un mundo de cuerpos, el cual a su vez es siempre administrado por los cuerpos que en el habitan. El Otro resulta fundamental, ya que de él depende el autoconocimiento del sujeto, siempre en relación con el reconocimiento mutuo del Otro. Al pensar la intervención corporal siempre hay un Otro cuya mirada es llamada por la intervención y la reconoce, en el caso de las culturas ancestrales revisadas es el Otro quien reconoce al sujeto como parte de la cultura por medio de sus marcas. La marca

modifica al sujeto, modifica su relación con el Otro y por lo tanto modifica al mundo que los cuerpos en su encuentro constituyen. La intervención modifica el Yo en la medida que modifica la imagen vista y por lo tanto también modifica la relación con el Otro en tanto que el sujeto siempre está en relación con un Otro que lo reconoce y produce su auto-reconocimiento.

En la creación de la marca, es decir, durante el proceso de intervención corporal habría una tendencia masoquista, en la medida que produce tanto dolor en el momento como placer estético y erótico al ser tocado con la piel y con la mirada, la intervención como placer y dolor es producto del deseo y la pulsión como fuerza y movimiento. Esta intervención destaca por su carácter voluntario, pero bajo contrato ya sea implícito o explícito, tanto quien realiza la intervención (tatuador, piercer, etc), como quien interviene su cuerpo está en completo conocimiento del procedimiento a seguir y acepta el dolor para su posterior placer. El cuerpo funciona como archivo luego de la intervención corporal, en tanto que es superficie de inscripción de memoria en tanto que inmemorial, siendo el posible carácter masoquista de la intervención lo que lo relacionaría con la pulsión autodestructiva del archivo. La pulsión se hace presente tanto en la posibilidad casi segura de destrucción del cuerpo como archivo y también en el momento de la intervención, al implicar necesariamente la herida en su creación ya se estaría jugando la destrucción del cuerpo, en la inscripción misma.

La intervención corporal, en su carácter masoquista, que implica el cuerpo como producción de deseo de placer y de dolor, no solo generaría una modificación del Yo en tanto que imagen, sino que esta modificación implica la creación de un Yo-archivo, en tanto que la modificación de la imagen corporal, tanto consciente como inconsciente. Este Yo-archivo estaría determinado por la modificación del cuerpo, entendiéndolo como archivo, es decir, en primer lugar como superficie de inscripción de memoria, fluctuando entre lo público y lo privado, teniendo su lugar de domicialización en el cuerpo mismo, en relación con los otros cuerpos. Por otro lado, el Yo-archivo estaría determinado por el sometimiento voluntario y consensuado al goce y al dolor. La reunión de las características del archivo, sumado al movimiento de las fronteras del Yo, tanto de la piel como psíquicas generando sensaciones de éxtasis y extrañeza, sumado a la modificación de la imagen del Yo, tanto de la imagen del cuerpo vivido como de la imagen del cuerpo visto, modificaría al Yo, tanto consigo mismo como en su relación con la alteridad, modificando lo visto por el Otro, modificando el mundo administrado por los cuerpos y finalmente dando paso a la posibilidad de un Yo-Archivo.

Referencias bibliográficas

- Alejandra, P. (n.d.). *Antecedentes Históricos del Fisicoculturismo*. Sutori. Retrieved June 13, 2022, from <https://www.sutori.com/en/story/antecedentes-historicos-del-fisicoculturismo--JmnGbBdULVWYmFyMkFdrptgF>
- Anzieu, D. (1987). *El yo-piel*. Biblioteca Nueva.
- Bulo Vargas, V. (2019). Desde el cuerpo a la materialidad. Contribuciones de Jean-Luc Nancy. *Revista de Filosofía*, 76, 29 - 37.
- Deleuze, G. (1995). Deseo y placer. *Archipiélago. Cuadernos de crítica cultural*, (23), 12 - 20.
- Deleuze, G. (2001). *Presentación de Sacher-Masoch: lo frío y lo cruel* (I. Agoff, Trans.). Amorrortu.
- Derrida, J. (1997). *Mal de archivo: una impresión freudiana* (P. Vidarte, Trans.). Trotta.
- Fernández Consuegra, C. B. (2015). Body Art. Cuerpo y espacio. Las acciones artísticas realizadas con el cuerpo crean nuevas realidades espaciales consideradas arte. *Communication Papers*, (15), 32-46.
- Franco Cian, L., & Rivera Largacha, S. (2012). La función de la piel y de las modificaciones corporales en la contitución del Yo. *Avances en Psicología Latinoamericana*, 30(1), 159 - 169.
- Gibbens, S. (2018, March 2). *Estas momias egipcias tienen los tatuajes más antiguos del mundo*. National Geographic. Retrieved June 12, 2022, from <https://www.nationalgeographic.es/historia/2018/03/estas-momias-egipcias-tienen-los-tatuajes-mas-antiguos-del-mundo>

- Güner, F. (2016, October 3). *Feminist art of the 1970s: knives, nudity and terrified men*. The Guardian. Retrieved June 14, 2022, from <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/womens-blog/2016/oct/03/feminist-art-of-the-1970s-knives-nudity-and-terrified-men>
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad* (Ediciones Nueva Visión ed.). Nueva Visión.
- Le Breton, D. (2002). *El tatuaje*. Titivillus.
- Martínez Hernando, M. (2020, marzo). Nuye, el tatuaje ainu. *Asiadémica. Revista universitaria de estudios sobre Asia oriental.*, (15), 25-43.
- Nancy, J.-L. (2007). *58 indicios sobre el cuerpo: extensión del alma* (D. Alvaro, Ed.; D. Alvaro, Trans.). La Cebra.
- Nancy, J.-L. (2010). *Corpus*. Arena Libros.
- Nancy, J.-L., Burneo Salazar, C., Gordillo, R., González, N., & Roman, R. (2016). *Dar piel*. TRANSHUMANTE.
- Nancy, J.-L., & Van Reeth, A. (2015). *El goce*. Pasos Perdidos.
- Nasio, J.-D. (2008). *Mi cuerpo y sus imágenes*. Paidós.
- Nietzsche, F. (1990). *La ciencia jovial: "La gaya scienza"* (J. Jara, Ed.; J. Jara, Trans.). Monte Avila Editores.
- Platón. (1981). *Diálogos* (J. Calonge Ruiz, Ed.; J. Calonge Ruiz & C. García Gual, Trans.). Gredos.
- Rosales, R. (2020). *Aproximación psicoanalítica hacia el fenómeno del tatuaje*. Buenos Aires, Argentina. www.aacademia.org/000-007/667

Sánchez-Biosca, V. (2015). Exploración, experiencia y emoción de archivo. A modo de introducción. *Aniki*, 2(2), 220 - 223. 10.14591

Tā moko o tatuaje tradicional maorí. (2019, May 22). Mardetinta Tattoo Studio.

Retrieved June 11, 2022, from <https://mardetintatattoo.com/2019/05/22/ta-moko-o-tatuaje-tradicional-maori/>