

EL CUERPO-IMAGEN

El cuerpo como espacio de confrontación cultural

Carlos Ernesto Pinzón Castaño

Universidad Nacional de Colombia

PREÁMBULO

En un mundo globalizado, trasnacionalizado, en el cual la cultura ha visto transformados sus ejes de referencia espacio temporales, se asiste también a un cambio del campo de individuación, aquel que constituye el universo simbólico de referencia de cada uno, tal como lo plantea Marc Augé (1996).

El embate de estos cambios ha empequeñecido el mundo. Los circuitos masivos de comunicación se han encargado de crear efectos de simultaneidad, de instantaneidad y de saturación del "yo moderno". El acontecimiento es ahora la forma de aprehensión y expresión del movimiento del planeta.

Este acontecer-mundo encuentra su umbral de empiricidad en la imagen. Hoy la gramática de la imagen gobierna el espacio comunicacional al punto que ha modificado las relaciones entre lo público y lo privado, entre lo individual y lo colectivo. García Canclini (1995) demuestra en sus investigaciones en México cómo el televisor y la videocasete han entrado con sus imágenes en millones de hogares transformando las formas de

socialidad de la vida íntima. El espacio de la imagen televisiva instala el escenario a través del cual el mundo íntimo de los televidentes se conecta con los acontecimientos. En el mismo sentido, con la erosión de los espacios políticos nacionales aumenta con la crisis de los partidos y de la democracia representativa, a la vez que la arena de la participación política se desplaza hacia los medios de comunicación.

A. Mons (1994) asegura que las ciudades europeas han iniciado la venta de sí mismas a través de la elaboración de imágenes emblemáticas, generando diálogos competitivos entre ellas para captar recursos, inversiones, mercados. Ya no son entonces las ciudades que negocian la viabilidad de sus proyectos frente a un Estado, sino ciudades-empresa enfrentadas a posicionarse en un mercado, mediante los imaginarios que formulan. La ciudad misma elabora su imagen promocional y haciendo uso tanto de lo tradicional como de lo moderno. Así se logra generar sensaciones que invitan a conocer los bienes patrimoniales pero también el empuje de la industrialización, la venta de servicios, la fortaleza del sistema financiero, las facilidades de comunicación.

Como vemos las ciudades crean imágenes hacia afuera pero a la vez en su interior se crean "territorios comunicacionales" que conforman los espacios públicos. Mons propone la categoría de culturas analógicas para comprender cómo se enlazan las distintas imágenes que forman el tejido del espacio público y privado. El bricolage resultante es tan fragmentado como los sujetos mismos que lo atraviesan. En las ciudades contemporáneas:

"Nuestro cuerpo debe adaptarse a las plenitudes, a las delgadeces, y a los vacíos de la morfología urbana en su aspecto discontinuo no sólo en relación con la espacialidad sino, sobre todo, al movimiento de la ciudad, ese movimiento continuo y discontinuo de la multitud, de la circulación, de las interacciones, de la cotidaneidad." (Mons, 1994:185).

Cuerpo y ciudad dialogan a través de espacios de segmentariedad, diálogo del trabajo formal, del trabajo informal, del ocio, de la diversión, del transporte, de la escuela, de los centros comerciales, de las calles, de los parques, del hogar. Cada espacio con sus respectivos códigos que hay que saber leer de acuerdo al tránsito del diálogo por las temporalidades —lo nocturno y lo diurno, lo festivo y lo rutinario, lo sagrado y lo profano— y por los escenarios —calle que deviene cancha de fútbol, calle para que transiten automotores. En cada segmentariedad la relación cuerpo-ciudad está mediada por redes de imágenes tejidas por metáforas que remiten unas a otras.

En el libro *Consumidores y ciudadanos*, García Canclini propone distinguir cuatro grandes circuitos para comprender las fuentes de las cuales

se nutren las identidades de las sociedades contemporáneas latinoamericanas:

"el histórico-territorial o sea el conjunto de saberes, hábitos y experiencias organizado a lo largo de varias épocas en relación con territorios étnicos, regionales y nacionales, y que se manifiesta sobre todo en el patrimonio histórico y la cultura popular tradicional; el de la cultura de élites, constituido por la producción simbólica escrita y visual (literatura, artes plásticas). Históricamente, este sector forma parte del patrimonio en el que se define y elabora lo propio de cada nación, pero conviene diferenciarlo del circuito anterior porque abarca las obras representativas de las clases altas y medias con mayor nivel educativo, porque no es conocido ni apropiado por el conjunto de cada sociedad y en los últimos decenios se ha integrado a los mercados y procedimientos de valoración internacionales; el de la comunicación masiva, dedicado a los grandes espectáculos de entretenimiento (radio, cine, televisión, video) y el de los sistemas restringidos de información y comunicación destinados a quienes toman decisiones (satélite, fax, teléfonos celulares y computadoras)" (García Canclini, 1995:32-33).

De estos cuatro circuitos se extrae el material para posicionarse en los campos sociales, al igual que las estrategias para lograr dicho posicionamiento. Los dos últimos circuitos -de comunicación masiva y de sistemas restringidos de información y comunicación- forman parte de los procesos de globalización y transnacionalización que desarraigan las identidades territoriales producidas por los primeros circuitos. Así, el movimiento de desterritorialización en América latina está logrando debilitar las estrategias de la cultura popular para negociar su lugar en el mundo contemporáneo.

Las imágenes de lo transnacional se han ido tomando el espacio de construcción de la subjetividad. A través de ellas se promociona la identidad de un ciudadano sin fronteras, definido por su acceso al mercado y a la participación política. Sin embargo, la mayoría de las imágenes resaltan el estilo de vida norteamericano idealizado. Las series de televisión en su gran mayoría cumplen el papel de seducir a los espectadores para que conformen sus vidas dentro de dicho estilo. Esto se hace más patente entre los grupos juveniles.

Como señalábamos atrás, las imágenes de la televisión están entramadas en una cultura analógica. En América latina ello se aplica. Lo que se pone en juego es la dinámica de las fuerzas constructoras de identidad y su relación con el cuerpo. Como dicen Deleuze y Guattari, el cuerpo se construye con base en dos tipos de fuerzas o de agenciamientos: los territoriales y los desterritorializados. En nuestras sociedades conviven ambos tipos de agenciamientos.

Los primeros, propios de las comunidades indígenas, de algunas afroamericanas y de las culturas populares rurales y urbanas. Aquí el territorio no es una geografía política como lo es el Estado Nación. Es un espacio simbólico codificado por un imaginario mítico que conecta vivencialmente a los humanos con su ecología, su historia, su producción y su sentido de la vida (Pinzón y Garay 1997). Tal es el caso de las geografías chamanísticas de los indígenas de la amazonía (Ver Reichel Dolmatoff 1990) o de los troncos mineros de comunidades o negras en la costa del Pacífico (Espinosa y Friedemann 1993 y Losonczy 1993).

Los agenciamientos desterritorializados realizan operaciones de descodificación en los anteriores. En términos de Deleuze y Guattari (1974), hacen que por el registro del *socius* pasen descontextualizadas todas las producciones —geografía, parentescos, historias, saberes, prácticas y productos—, transformándolos en mercancías. Es la producción de capital lo que hace que los agenciamientos se vuelvan desterritorializados. El capital fetichiza el campo social transformándolo en una axiomática de series infinitas y, al volcarse el deseo sobre este campo, deviene una carencia infinita.

TERRITORIO, CUERPO E IMAGEN

En los agenciamientos territoriales, la tierra transformada en matriz simbólica, es decir en territorio primordial, codifica al deseo. El organismo y la tierra están conectados por catexias sociales, lo cual implica que no hay una bipolaridad entre cuerpo y naturaleza. Es una codificación construida como espacio simbólico marcado por un imaginario mítico y que registra la historia del *socius*.

La domesticación del poder

Los agenciamientos codificados tienen como objetivo conjurar el desorden y el caos que podría producir la aparición del capital con sus flujos desterritorializados. El terror nace entonces del miedo a que las instituciones desaparezcan o dejen de funcionar. El código prohíbe el incesto, la cacería y la pesca indiscriminada, la tala impropia, entre otras cosas. Para ello crea imágenes con las cuales se negocia el acceso a los recursos. La selva, los ríos, los bosques, tienen sus respectivos “dueños”, existe el “dueño” o la “dueña” de los animales, con quienes se llegó a un acuerdo para mantener un flujo regulado y sustentable de estos recursos. Generalmente, es el chamán quien negocia los recursos disponibles que los humanos pueden utilizar. Igual sucede con la pesca, con los cultivos de la chagra, etc.

El "dueño" de los animales es una creación del imaginario colectivo y su imagen es construida inconscientemente. Para la mayoría de los grupos indígenas todos estos seres -aparentemente sobrenaturales para nosotros- son creados por un poder exterior a su propia sociedad. Según Chaumeil (1991 siguiendo a Oberem) los espíritus de las plantas y los seres míticos, en general, devienen de una historia primordial en tiempos en los cuales el hombre no existía o era un animal más sin conciencia. Fueron las plantas maestras (aquellas con propiedades de enteógenos) las que dotaron de conciencia y conocimiento al grupo étnico. El dueño de los animales es, por lo tanto, uno de estos seres de gran jerarquía que tiene el poder de castigar a quienes infrinjan las regulaciones del intercambio acordado con el grupo étnico.

Las plantas maestras manejan una plusvalía de código, es decir, en ellas se depositan las matrices básicas del conocimiento y de las imágenes de los pueblos indígenas. El chamán adquiere su conocimiento del mundo, generalmente consumiendo enteógenos -derivados de las mal llamadas en nuestra sociedad plantas alucinógenas-. Estos facilitan la inmersión del chamán en el inconsciente colectivo de una manera consciente. Parte del proceso iniciático, según Mircea Eliade (1952), consiste en modificar el cuerpo del chamán, lo cual generalmente le permite transformarse en animal. Así el cuerpo del chamán se mueve entre lo cotidiano y lo extracotidiano. Por lo general, los animales más utilizados en la Amazonia son el jaguar y la anaconda. El ayuno, las mortificaciones, el sufrimiento son prácticas usuales junto con el consumo de enteógenos para entrar en el mundo de las visiones. Estas últimas tienen el poder de anticipar el futuro, de permitir detectar los desajustes, de revelar claves para mejorar el bienestar colectivo y de hacer avanzar al chamán en el conocimiento de las matrices colectivas.

López Austin en su libro *Cuerpo humano e ideología entre los nahua*, ha demostrado que en las sociedades codificadas las imágenes del cuerpo humano y de la estructura de la sociedad son homólogas. Por ello las estructuras políticas, económicas, ideológicas reproducen la estructura organizativa del cosmos. Y a su turno, los principios vitales y la anatomía del cuerpo reproducen el cosmos. Así cada individuo es cuerpo-cosmos-sociedad. Por esta razón los desequilibrios sociales o de la sociedad con la naturaleza tienen repercusiones en el cuerpo.

Si retornamos a la teoría de Oberem el chamán recibe el poder de las plantas maestras domesticándolas, lo cual implica manejar y penetrar en la estructura fundamental de organización del código social. Él es un guardián del orden del mundo que se encarga de mantener el equilibrio de la relación

entre humanos y naturaleza, la cual es vista como un conjunto de procesos que se interceptan para desarrollarse y crecer en armonía. De este modo, las enfermedades son vistas y tratadas como desajustes de los individuos con los principios que regulan su relación con la naturaleza y la cultura. Chaumeil (1986) ha encontrado entre los yagua peruanos dos grandes grupos de enfermedades. Las causadas por los héroes culturales y las producidas por brujería. Las primeras ocurren en época de la siembra cuando se requiere una gran cohesión del grupo. Las segundas suceden cuando esta cohesión puede distensionarse. En las primeras los héroes constructores del mundo castigan al individuo que se aparta de la colectividad y de su bienestar. Las segundas canalizan la liberación de las tensiones sociales originadas en la convivencia.

El padre sol y la madre tierra copulan. El semen del sol se transforma en energía de creación de los seres del mundo. Cada ser del mundo adquiere una cantidad específica de esa energía que llega diariamente a la tierra en cantidades finitas. Las plantas maestras son las que más acumulan esta energía y las que proveerán la energía-conocimiento a los chamanes u hombres sabios. Las visiones que los chamanes tienen al ingerir estas plantas alimentan las metáforas vivenciales que facilitan la organización de la historia y del territorio en el imaginario colectivo (Reichel Dolmatoff 1978, Fericglia 1997, Rodríguez y Van der Hammen de Correa, 1990, Pinzón y Garay 1991).

La experiencia sensible del territorio

Cada espacio geográfico, cada momento de la historia tiene un héroe humanizador o da cuenta de la aparición de cualquier ser de la cultura. El territorio es continuamente re-marcado e interiorizado en el cuerpo a través de distintos tipos de prácticas. Por ejemplo, entre los paeceas las claves son caminarlo, verlo y sembrarlo. Las fuentes que proporcionan la vida del territorio, en el caso de los paeceas las lagunas sagradas, son esmeradamente cuidadas con rituales que revitalizan y actualizan los compromisos mutuos para una vida sustentable y viable históricamente. Juan Tama es un ejemplo del héroe cultural, nace en la laguna de las cumbres andinas y en su recorrido por el río va creando la historia, el territorio y la cultura de los paeceas (Portela y Gómez 1994, Gómez y Portela 1993, Rappaport/1990).

La laguna está poblada por gente primordial que experimenta sentimientos según el trato que reciba del grupo étnico al cual engendró míticamente y es sensible a las amenazas hacia la existencia vital y cultural de este grupo. Los

the'wala, cuando tienen que resolver asuntos cruciales, se reúnen alrededor de la laguna para recibir mensajes ya sea a través de las señas que recorren el cuerpo, visiones o sueños. La gente de la laguna reinscribe los símbolos del saber y el poder —vg. los bastones de mando— utilizados por los gobernadores y hombres sabios en sus comunidades, mediante la operación ritual de ungirlos con agua de la laguna.

Los *the'wala* experimentan señas, contracciones musculares, mediante las cuales mama coca comunica la desarmonía de los flujos energéticos de los cuerpos de sus consultantes. Aquí la cinética del cuerpo sirve como texto para leer la vida y su acontecer (Henman 1981, Portela 1998).

Entre los ingano y kamsa del valle de Sibundoy, al suroccidente de Colombia, los yayas, taitas o curacas, en su aprendizaje chamánico, van domesticando las plantas a través de un proceso de seducción, agresión y sumisión entre el espíritu de la planta y el del chamán. En las visiones de yagé,¹ llamadas por ellos pintas, los espíritus de las plantas se presentan como lo que son, “gente” de la comunidad que por primera vez humanizó a las plantas en su mundo. Llegan al espacio de las visiones con tambores, tatuajes, flautas, inundando de color y sonido la experiencia extática. Al inicio invitan al yaya a unírseles en su parafernalia y sus danzas. Luego, el chamán posee ya el permiso de las “gentes” para poderlas plantar en lo que algunos llaman el “jardín de la ciencia”, su chagra sagrada. Despues, cuando el chamán quiere hacer uso de “gentes” de las plantas sembradas en su jardín, ellas aparecen en sus visiones como temibles guerreros que atacan al espíritu del chamán. Dependiendo del poder de éste último, la confrontación es más o menos acentuada. Sólo hasta que el taita que donó la planta le enseña el conjuro o los cantos, las “gente” de las plantas se rinden a los propósitos rituales y terapéuticos para los cuales fueron humanizadas. Los chamanes con las operaciones descritas van formando dos anillos en su cuerpo ritual, los cuales están poblados por los animales y plantas emblemáticos que identifican a los espíritus de las “gentes” domesticadas.

Otro signo del poder chamanístico en estos grupos es el curiyacto que es una corona formada por un espectro de colores cuyo brillo o intensidad varía según el rango del chamán. Para los sibundoy esta corona indica qué tan “pintada” está la sangre. Los comuneros sibundoyes también “pintan”

¹ El yagé es un preparado de *Banisteriopsis caapi* sp., *Dypterygia cabrerana* y otros aditivos.

su sangre. "Pintar" la sangre significa aquí introducir las "gentes" de las plantas y animales en los cuerpos humanos. Cada planta, animal o ser de la naturaleza tiene en esta cosmovisión una energía específica que surgió cuando los primeros hombres deambulaban a ciegas por un mundo lleno de tinieblas. Uno de ellos encontró un bejuco que partió en dos, dándoselo a probar a los hombres y a las mujeres. Las mujeres tuvieron su primera menstruación mientras que lo que había quedado del bejuco que los hombres habían consumido empezó a crecer hasta alcanzar la esfera celeste. De súbito apareció en la cúpula una flor inmensa de borrachero (*Brugmansia sp*) que fue penetrada por el bejuco. De esta cúpula surgieron una multitud incalculable de pequeños hombrecitos dorados ataviados de los colores más disímiles y cada uno de ellos entonaba un instrumento. Una vez que este contingente llegó a tierra se repartió por todos los seres del mundo conformando la esencia de cada una de las cosas.

El curiyacto y la chagra son homólogos en cuanto a la construcción del poder se refiere. El brillo y la policromía es la misma. En ambos se puede leer la historia de la adquisición del poder del chamán. En el jardín las plantas están agrupadas en "gentes", al mismo tiempo se dividen en hombre y mujeres, en jerarquías de poder y existe una referencia implícita sobre qué chamán donó el poder de la planta. En este sentido, el jardín recrea las etapas de aprendizaje y nos dice quiénes fueron los maestros. Este microcosmos de poder se ve en el curiyacto y en los anillos. En el curiyacto, la intensidad y el brillo expresan la calidad y cantidad de poder del chamán. En los anillos se identifica, como en la chagra la caja de herramientas ritual. Allí están todos los aliados domesticados por el chamán, cada uno de los cuales realiza una o varias operaciones de tipo mágico en las series rituales que elabora el chamán. Hay plantas capaces de retroceder el tiempo subjetivo, otras se encargan de endulzar la palabra del solicitante haciéndolo persuasivo y encantador. El poder de los animales en los anillos contribuye a brindar sus calidades a los solicitantes, es decir, la fuerza del tigre, la ligereza del venado, la mirada del águila, la agudeza y profundidad del colibrí, etc.

A mayor cantidad de animales y plantas emblemáticas, mayor es la cantidad e intensidad de problemas y conflictos que el chamán puede resolver.

Las visiones del yagé (del preparado) en su nitidez, belleza, pertinencia, dependen de la fuerza ritual del chamán. A medida que este último madura, maneja mayor cantidad de preparaciones distintas con propósitos diferentes. El soplo del chamán lleva en sí cualidades mágicas que van desde la expulsión de "sucios" de la brujería, hasta la capacidad de cambiar el rumbo de un "mal viaje" en sus pacientes.

Hay toda una filosofía estética en la construcción del chamán, él puede llevar a sus pacientes a experimentar las sensaciones más sublimes de belleza a través de las visiones y los cantos que aparecen en las pintas del yagé. Nunca se puede anticipar cuáles serán las visiones que los pacientes o el mismo chamán vayan a experimentar. Mientras unos están arrobados y en éxtasis, otros se revuelcan en el suelo víctimas de pintas horrorosas. También hay quienes viajan por su vida y pueden describir detalladamente el origen del daño en sus vidas. En el noroeste amazónico colombiano, el poder del chamán también depende de la construcción de selva humanizada. El territorio, en su conjunto, es testimonio y poder. Testimonio de la historia del grupo que está inscrita también en las pictografías y petroglifos, en la cerámica, en las pinturas de las malocas, cortezas, etc. Y poder que brilla en hexágonos que distinguen los distintos tipos de microecologías sembradas por el grupo a través de su historia. Reichel Dolmatoff (1990) asegura que incluso el olor distingue las diferentes cualidades en el territorio. El poder narrar hasta el más mínimo detalle del surgimiento del territorio y de la civilización hacen que el chamán recree la memoria del imaginario colectivo con el fin de que el grupo se autorreconozca en sus creaciones. Entonces cuerpo e imágenes se ligan a través de la experiencia sensible del territorio.

La tarea del espacio chamanístico es mantener codificados todos los flujos que la cultura crea. El incesto es el conjunto de escenas culturales sobre las cuales se han volcado todos los temores relacionados con la disolución del código. Sin embargo, el incesto debe ser entendido no principalmente como una prohibición de tener relaciones sexuales entre parientes "consanguíneos" sino como un agujero negro que colapsa los sistemas de filiación y alianza y con ello descodifica los flujos de intercambio de productos, de personas, de signos. Jean Langdon en su tesis doctoral sobre los siona, muestra cómo el código crea una resonancia que se manifiesta en el terror que tienen los siona de perderse en la selva porque existe un mundo paralelo en donde se transgreden las normas fundamentales de este grupo. Ellos experimentan esta inmersión en el mundo paralelo como la pérdida de la razón. Hugh Jones y Reichel Dolmatoff han encontrado ese mundo paralelo en los ríos de miel y leche, donde habitan una "gente" que vive la misma historia de los tukanos orientales. Así el mundo codificado crea sus propios pliegues para generar una visión espejo de sí misma. En el fondo lo que subyace es el terror a que el capital descodifique la historia y el territorio (Deleuze y Guattari 1974).

Las guerras de los imaginarios

M. Taussig (1987) ha estudiado el efecto de la colisión de las economías políticas de las sociedades en proceso de descodificación —léase Occidente— con las sociedades indígenas (sociedades codificadas) y ha demostrado cómo los imaginarios de cada una de estas sociedades colisionaron también creando un pool de imágenes en donde se mezclaron de múltiples formas la imaginería europea y la mitología indígena. Gruzinski (1995 y 1991), por su parte, ha mostrado cómo se produjo la colonización del imaginario en las sociedades aztecas generando como él mismo lo dice en el título de su libro, una verdadera guerra de imágenes.

La destrucción progresiva de la organización económica, política, religiosa de las culturas indígenas trajo consigo el debilitamiento de los aparatos de reproducción social. Los españoles apuntaron hacia ese objetivo, transformar al indígena en un siervo cristiano sumiso y leal a la corona. Las misiones bien pronto descubrieron que los indígenas habían dejado espacios de maniobra para no perder el sentido de su historia ni la mitología. Por ello, dedicaron ingentes esfuerzos para aprender la lengua nativa o enseñar el castellano con el fin de destruir o por lo menos homologar la concepción nativa del mundo a la española. Sin embargo, la construcción de la memoria indígena disponía de senderos que no se limitaban a los espacios con los cuales la nueva tradición de occidente creaba la suya. Las fuerzas de resistencia indígenas lograron, en algunos casos, apropiarse del capital simbólico sagrado de los españoles y trasladarlo a sus matrices lógicas. En otros casos, adoptaron parte de la imaginería popular española para hacerse a lo que ellos consideraban eran los poderes de la magia europea. Por su parte, los conquistadores crearon imágenes mágicas, demoníacas a partir de las prácticas religiosas y chamanísticas nativas. Así se instauró un campo de lucha y tensión que aún no concluye. Metáforas, metonimias, condensaciones, proyecciones, montajes empezaron a fluir de lado a lado. Los indígenas, en algunos casos, reelaboraron su historia mítica conforme a las expectativas y visiones que los españoles se habían hecho de los pueblos indígenas por ellos considerados como los más desarrollados. Rappaport (1990 y 1978) demuestra cómo los paeces reclamaban el derecho de sucesión de las tierras tomando prestadas y ajustando los mitos e instituciones incaicas, visibles para los españoles.

Taussig (1987) ha demostrado cómo la estrategia católica oficial de las apariciones de las vírgenes fue retomada por los indígenas quienes las hacían aparecer en sus territorios como prehispánicas. A su turno los españoles

aprovecharon estas estrategias para expandir los cultos católicos. Incluso durante las guerras de la República, las vírgenes eran raptadas por uno u otro bando para legitimar sus acciones militares y políticas. Si volvemos la mirada sobre la relación planteada entre cuerpo e ideología, por López Austin (1984), podemos comprender que al alterarse las mitologías y los cultos, las concepciones del cuerpo también sufrían modificaciones. Sin embargo, el mismo López Austin es muy claro en determinar que no todos los subsistemas de la ideología cambian a la misma velocidad. De modo que muchas tradiciones permanecen.

Bonfil Batalla (1990), a su turno, ha demostrado, la permanencia de un conjunto de matrices indígenas sobre la relación humanos-naturaleza, a las cuales circunscribe dentro de la región mesoamericana. Ellas constituyen fuerzas de resistencia que se refugian en espacios homólogos a ciertos espacios hegemónicos como el de la religión o el de la medicina. De esta manera las tensiones, contradicciones y violencias que generan las relaciones de producción hegemónicas son procesadas, transformándolas en entidades etnomédicas sobre las cuales pueden actuar las fuerzas culturales populares y tradicionales mediante sus rituales. Incluso, algunos movimientos mesiánicos parten de estas matrices lógicas para configurar visiones redentoras del mundo.

En otras palabras, los cuerpos construidos por los agenciamientos territorializados hacen que territorio y cuerpo social e individual se reproduzcan unos a otros a través de una finalidad ecosófica.

CUERPO MODERNO: SEDUCCIÓN Y CASTIGO

Los agenciamientos desterritorializados de Occidente descodifican la relación entre los humanos y la naturaleza, produciendo saberes y prácticas segmentarias que actúan en última instancia en función de la producción y reproducción del capital. El quehacer de las instancias de producción, reproducción y consumo hace que se gesten regímenes diferentes que operan sobre el cuerpo. Estos regímenes crean disciplinas y tecnologías especializadas para construir por un lado, cuerpos disciplinados que se inserten fácilmente a la fragmentación de los procesos productivos. De otro lado, el cuerpo en tanto que consumidor, es seducido instalando en él la sensación de que el objetivo de la sociedad es el placer de consumir y de consumirse en el proceso.

Es en el contexto de la desterritorialización que podemos comprender lo que señalábamos atrás. Los sufrimientos infligidos por las disciplinas y las

frustraciones de no poder acceder al placer, propician la transformación de los significados del cuerpo en los refugios de las matrices populares e indígenas. De este modo el sufrimiento y la frustración son transformados en entidades médicas populares y tradicionales como la brujería, la mala vida, la mala hora, etc. Sobre estas entidades el saber médico tradicional y popular puede operar a través de las imágenes que posee y que tienen poder de crear sentidos de vida parciales. El saber médico capitalista y la religión oficial utilizan sus ámbitos de poder para tratar de reducir a folclor, ignorancia o superstición estas operaciones de reconstrucción de subjetividad. Como lo dice Augé (1998), el imaginario capitalista trata de convertir al imaginario popular y tradicional en ficciones.

El abandono del espectáculo del dolor

La búsqueda del disciplinamiento de los cuerpos llevó a las sociedades occidentales a jugar con operaciones sociales paradójicas. De un lado el castigo, del otro la seducción. El saber-poder encargado de la vigilancia y el “buen encauzamiento” ha sufrido mutaciones. Entre éstas convertir el suplicio en un espectáculo. La monarquía se presentaba a sí misma como un poder invisible y a la vez palpable en las plazas públicas. El cuerpo fue entonces objeto de las mayores atrocidades y crueldad física posible. Este procedimiento también fue usado por la inquisición, tanto en Europa como aquí, en América. Como bien lo dice Foucault nació así una aritmética de las penas en donde el dolor infligido debía reparar la falta cometida. La sociedad occidental siempre vio en lo popular, en lo indígena, en lo afroamericano el foco del mal que, al mismo tiempo, era productor de la riqueza.

Taussig (1987) se explaya en su libro sobre cultura del terror en la producción de este doble juego en las caucherías. Allí los imaginarios crearon una espiral de terror que obligó a los británicos a preguntarse cómo era posible aniquilar la mano de obra que producía las ganancias de esta industria extractiva. El cuerpo destrozado, castrado, marcado con cicatrices o mutilaciones, adquirió el carácter de significar el grado de sumisión a la que se denominó “endiablada economía del caucho”. La inquisición ya había presentado suficientes antecedentes para eliminar a quienes atentaban contra el orden social y canónico. La masacre de brujas precedida de un imaginario que recogía todos los pecados posibles hizo que se viera en la mujer el foco histórico de la inmoralidad.

Los saberes-poderes han ido construyendo y modificando espacios y temporalidades, en su desesperada búsqueda por vigilar el comportamiento

humano. La imagen del ojo que todo lo ve, que es una de las representaciones populares del Dios cristiano, no es sólo un delirio sino el conjunto de esfuerzos por poder penetrar hasta en el más mínimo resquicio donde se desenvuelve la vida social. Como vemos, el sueño de Occidente ha sido crear un ojo panóptico que no deje escapar el más mínimo movimiento de desplazamiento hacia la legitimidad y el desorden.

El patíbulo, el desmembramiento, los latigazos, el cepo, la hoguera cumplieron su papel hasta que la sublevación popular estalló en las plazas de ejecución de penas. Esta erosión iba de la mano con la transformación del saber poder en Occidente. Los sueños del siglo XVIII y XIX de poder castigar el delito moral, de acceder a la interioridad del individuo lograron su esplendor tan pronto como la escuela, el hogar, hicieron suyos sin quererlo los dispositivos que pondrían al gran ojo vigilante en la psiquis humana. (Foucault 1990, 1982, 1993).

Algunos efectos del ojo panóptico

La construcción del ojo panóptico bien pronto dejó ver sus resultados. La modernidad empezó a producir cuerpos neuróticos y esquizofrénicos. Freud (1908) asistió a esa etapa y constató en sus observaciones que la moral sexual cultural producía lo que él denominó la "nerviosidad moderna". Mujeres diseñadas para sufrir ataques epileptoides y hombres destinados a realizar compulsivamente los más bizarros rituales de limpieza hicieron pensar a los médicos, filósofos, psicólogos de la época que existía un exagerado control sobre lo que se empezaba a consolidar como categoría científica, "sexualidad".

Freud veía en el acontecer psíquico de la humanidad una dialéctica o por lo menos una bipolaridad entre el "principio del placer" y el "principio de realidad". En la medida en que la energía del placer se "sublimaba" transformándose en instituciones y en trabajo humano, en general, el "principio de realidad" iba ascendiendo desde la horda hasta la familia patriarcal, desde la magia hasta la ciencia construyendo de este modo la civilización. Sin embargo, Freud veía en estas operaciones una renuncia que implicaba sacrificar el goce y el placer. La moral victoriana habría tomado las riendas del "super yo" limitando la capacidad de acceder con plenitud a los destinos de la "líbido genital".

El círculo de Frankfurt, pero principalmente Wilhelm Reich, se detuvo a analizar el efecto que los principios morales tenían sobre el cuerpo, al punto que orientó sus investigaciones clínicas hacia el carácter y su relación con la moral social. Estas reflexiones lo llevaron a proponer y buscar métodos

terapéuticos que rompieran el efecto de la libido postergada y convertida en coraza muscular para recuperarla como verdadera capacidad orgásmica. Según Reich, en su libro *La función del orgasmo*, los hombres afectados, a pesar de tener eyaculación, no experimentaban orgasmos. Poco a poco fue aún más lejos en sus propuestas. Para comprender la civilización castradora era necesario examinar la estructura de lo social y lo político y construir una teoría psicológica que empalmara con ésta. De allí surgió su propuesta de unir los principios generales de la teoría del materialismo dialéctico histórico con la teoría freudiana energética de la libido.

En consecuencia, surgió su movimiento denominado “sexpol”, sexo y política, encaminado a liberar la libido derrumbando el contenido moral de las instituciones formadoras -como la familia, la Iglesia-, además de arrasar las estructuras sociales y económicas que llevaban a la explotación y transformación del trabajo en experiencias alienantes, de sufrimiento y miseria. Uno de los aspectos al cual le dio relieve fue a la construcción de la familia, pues para él claramente esta institución era no sólo reproductora de agentes para la producción alienada sino también reproductora de la ideología de la sociedad. Sexo y política se unían para servir a los mismos fines de explotación y de infelicidad de los seres humanos. Sus teorías cayeron como un baldado de agua fría, tanto en el partido comunista como en la sociedad psicoanalítica. De uno y otra fue expulsado y obligado a asilarse.

La naturaleza del mal y el mal de la naturaleza

Con todo, las críticas de Reich dieron en el corazón de la modernidad europea. De un lado, se evidenciaba un cuerpo máquina, ideológicamente preparado para servir con una obediencia inconsciente y alienada a los fines de explotación capitalista. De otro, un cuerpo masculino y patriarcal dejaba ver dos ámbitos morales para sus prácticas sexuales, la compulsiva y poco gratificante sexualidad marital y la idealización de un libre goce sexual por fuera del ámbito anterior pero atravesado por el sentimiento de culpa y suciedad moral.

El sexo y la política se anudaban para desnudar el imaginario edénico que prometía la modernidad en los ámbitos de la ciencia, la ética y la estética. Puesto en contraste con las guerras mundiales, los totalitarismos, los genocidios, las pestes, las hambrunas, los prejuicios raciales y sexuales, el lema de “Igualdad, fraternidad y libertad” se desmoronaba y encontró su entierro en los campos de concentración nazi. Europa había logrado la actualización de una imagen del cuerpo transformado en una máquina de muerte, sin límites para infiijir el horror y la残酷 basado en la concepción

de la superioridad racial. Cuerpo-militar, cuerpo-bello, cuerpo-sapiente, cuerpo-civilizado que cumpliría la labor de limpiar la fealdad, la ignorancia, lo salvaje, lo inmoral para pulir los anhelos de la modernidad. El cuerpo ario se erige como el espejo donde todo el mundo debería mirarse. El sí mismo, sin metáforas ni metonimias, se encarna en la biología de la raza, la sangre "pura", los genes "puros". Ellos son los marcadores de la perfección, donde se encuentra, en acto y potencia, la posibilidad de construir un universo social anhelado según los arios por su cosmología, la cual se transforma en el deseo del deseo. Nunca antes, en la modernidad, se había visto en su esplendor el deseo y la intencionalidad oculta de tan publicitado modo de vida. Nunca antes había salido a la luz la verdadera relación entre el yo y la alteridad que ocultaban los melifluos discursos sobre la democracia y la civilización universal.

El "yo verdadero" es el que los arios pretenden mostrar al mundo. Ya no el "yo europeo" del cual se distancian, por considerarlo en su imaginario impuro por sus mezclas y sus historias. Heller y Fejer (1989) han mostrado cómo no existe en el fondo una sola Europa. Siempre han existido varias y separadas unas de otras por grados de civilización. El mediterráneo, por ejemplo, ha sido objeto de la antropología europea para estudiar reacciones "muy primarias" de las sociedades como el honor, la venganza, la pasión. Sí, los alemanes llevan a un límite máximo la descodificación. Son ellos y el mundo, al cual reterritorializan dentro de un espectro en el cual en un polo se encuentran los arios y en el otro los judíos. Los negros, los gitanos, los comunistas y los otros grupos étnicos forman una escala que se acerca o se aleja de ese límite. Pero ese espectro no es otra cosa que el espectro colonizador en donde acudiendo a la "raza" y a la "civilización" el otro, la alteridad, es construido como salvaje, ignorante, obsceno, pasional, mágico, irracional, feo, tosco e, incluso, rodeado de criaturas monstruosas o habitante de geografías inhóspitas a la civilización. Edward Said (1979) ha mostrado cómo se construyó el Oriente, a través de una geografía encantada. Taussig 1987 ha hecho lo mismo con Sur América. Escobar (1994) lo revela para Occidente a través del concepto de "desarrollo" y de "Tercer mundo". Todas estas imputaciones a la alteridad conllevan implícita o explícitamente el reto de su dominio, de su domesticación, de su salvación a través de la incorporación al mundo "civilizado".

Los arios, con todos los rituales de guerra y de exterminio, pusieron en acción, como diría Mary Douglas, la purificación de sus temores de contaminación. La guerra fue una puesta en escena del inconsciente occidental colonizador: destruir, exterminar, borrar de la faz de la tierra,

hasta el más mínimo vestigio de todo aquello que por su falta de perfección contaminara el sueño de la pureza aria. Lo anterior no implica que los otros pueblos europeos carecieran de esta misma construcción del sí y de la alteridad. Sólo que guardaban distancias con los arios, impuestas por las mediaciones históricas y culturales.

Deleuze y Guattari (1974), son muy claros en afirmar, en contra de otros argumentos, que los alemanes desearon el fachismo y no sólo que el pueblo fuera manipulado y engañado. Fromm (1969 y 1977), igualmente, demuestra que las disciplinas sobre el cuerpo, la masificación bajo la imagen de un gran líder, se encaminaban a derrotar el enorme miedo a la libertad, la cual es vista por el imaginario ario como desorganización, caos y falta de dirección y de control.

Freud (1970), en sus últimos años, aterrado por la primera guerra mundial y la inminencia de la siguiente, llegó a concluir que el impulso de muerte parecía no tener freno y que, paradójicamente, todo lo que había hecho eros, el impulso de creación, se estaba volviendo en contra de sí mismo. Esta catastrófica visión revela el fondo de lo que los europeos conciben por naturaleza. Ella es vista como un impulso destructor, salvaje, desorganizador, caótico, cuya muestra más fehaciente es el mundo animal que se regiría por la necesidad de matar o morir o de sobrevivir a cualquier precio. El espíritu humano, en cambio, sería el locus de lo racional, de lo sublime, de todo lo que se opone a lo instintivo, a lo animal. De este modo, Freud veía los impulsos tanáticos como una impronta que la especie llevaba y contra la cual había que luchar sublimando su destino.

La naturaleza en su conjunto debe ser domesticada, sometida, conocida, transformada. El objetivo de la racionalidad es para los europeos, como lo dice Hegel, desenajenarse de la naturaleza. Ello implica transformarla en industrias, en bienes, en ciudades planificadas, en leyes, en modelos controlables y predecibles. Castoriadis arguye que a partir del siglo XVI hay una convergencia entre la economía política y la razón cuyo anudamiento crearía los pilotes sobre los cuales descansan los indicadores del progreso. La economía política daría cuenta de la producción de bienes y servicios buscando siempre escalar nuevas formas de producción, nuevas tecnologías, en una temporalidad infinita.

La razón a su vez debe producir modelos de conocimiento en forma ascendente y lineal. El conocimiento es considerado como un edificio donde siempre se puede añadir un nuevo piso. La linealidad y la acumulación son características tanto de la razón como de la economía política. Es a través

de los parámetros de desarrollo tecnológico, de las conquistas sucesivas sobre la naturaleza haciendo de ésta industrias, que el capitalismo se descodifica y, al mismo tiempo, se reterritorializa. Se descodifica en la medida en que todo lo que cae en su campo deviene un índice creciente de la axiomática del capital. Así producir y consumir se despliegan en una espiral incontrolable. Se reterritorializa en la medida en que la industria crea espacios específicos en el manejo segmentado de la producción que, a su turno, le permite trazar modelos de organización, administración y planeación que estén al servicio de una mayor eficiencia y efectividad en la producción de bienes. Se reterritorializa también al producir trabajadores en masa cuyo trabajo está reglamentado por estrategias que buscan succionar, hasta la fatiga, la fuerza de trabajo. De este modo, industria y naturaleza aparecen como opuestas. La razón y la economía política se oponen al cuerpo natural para civilizarlo a través de sus disciplinas.

Baudrillard siguiendo la trayectoria de constitución de la modernidad ha demostrado que la razón de ser de ésta última creó una paradoja a raíz de la segunda guerra mundial. Europa dejó de ser el adalid del mundo dejando su lugar a los Estados Unidos. La modernidad, al tiempo que moría, renació. Murió el imaginario modernista que convirtió a Europa en la vitrina de la intelectualidad. El "intelectual" con aires aristocráticos ubicado en la marginalidad para mirar con una crítica displacente la sociedad se desvaneció. Se desdibujó también la atmósfera de la democracia y se puso en cuestión la viabilidad de la libertad y de los derechos humanos en ese orden social. Se desnudó el servicio de la economía, así como de la tecnología, al imperio de la guerra.

EL RELEVO DE LOS IMAGINARIOS EN EEUU

El trabajo derrota al vicio. Envíciese!

Estados Unidos surgió como el ave fénix, tomando el relevo. Al imponer la novedad, el nuevo ritmo de construcción de la vida, Europa aparece como un anticuario desgastado. En el imaginario naciente, Estados Unidos representa lo nuevo, la conquista de una ciencia y de una tecnología con la capacidad de generar un bienestar y un disfrute masivo.

Para quienes habían esperado de la modernidad la oportunidad de colectivizar la sensibilidad de lo sublime de las artes o de la "alta cultura", el nuevo escenario del capital evidenciaaba lo contrario, una "banalización" del gusto, una "masificación espuria" de la sensibilidad.

El círculo de Frankfurt y en especial Herbert Marcuse y Eric Fromm representan a los críticos de la nueva modernidad norteamericana. Marcuse (1971, 1970, 1975) considera que la construcción de la ciencia y la tecnología ha implicado un exceso de represión sobre el principio del placer en aras del principio de realidad. Por esta razón, la imaginación colectiva y la creatividad, en general, se encuentran reprimidas originando una infantilización de la personalidad que limita el crecimiento del individuo sano. Ya que, según Marcuse, la masificación es una respuesta a la necesidad de mantener vivo al Padre, el cual se proyecta en el Estado, desde la familia, a través de sus distintas instituciones. Ese exceso de represión ha construido, según este autor, un "hombre unidimensional", cuya satisfacción se encuentra en el consumo. La masificación del consumo es el resultado de una emergencia de la producción en serie de todos los bienes y servicios. El americano standard es un ser abrumado por la sobreabundancia de bienes y servicios, muchos de los cuales están regidos, según Marcuse, por la creación de necesidades secundarias o necesidades artificiales que alienan la imaginación. Marcuse está plenamente convencido que el proletariado invocado por Marx ha desaparecido. Lo que existe es una gran masa que piensa, produce y consume en serie. Son entonces los intelectuales los llamados a realizar una revolución de la imaginación. Para él ha llegado el momento de hacer desaparecer los dispositivos de sobrerepresión permitiendo que el principio del placer disfrute el nuevo principio de realidad y acceda al sueño de la producción sublime en el arte y en la vida cotidiana. En otras palabras, en estas sociedades postindustriales, en donde la ciencia y la tecnología han superado las necesidades básicas y generado un mundo de abundancia es el momento de ocuparse de la libertad, de romper las ataduras impuestas a la satisfacción libidinal.

Este autor muestra la paradoja de la sociedad norteamericana de la postguerra. De un lado, el individuo compulsivo transformado en cuerpo-máquina por una ética protestante que sólo valora el trabajo y su dedicación a él. De otro, un individuo asediado por los medios de comunicación que lo invitan a consumir compulsivamente identificándose con los nuevos dioses del Olimpo creados por estos mismos medios. Así trabajo y sexualidad se anudan para formar lo que Gregory Bateson ha llamado el "doble vínculo", que consiste en el envío de un mensaje con sentidos contradictorios: el trabajo derrota al vicio, envícese.

Esta operación alimenta los nexos creados desde siglos anteriores entre la legalidad y la ilegalidad consentida. Michel Foucault (1990, 1982) ha mostrado cómo el funcionamiento de esa pareja está destinada a crear

individuos dóciles y a controlar la docilidad transformando lo que podría ser germen de protesta y subversión en crimen o vicio. De allí que la cárcel nunca haya fracasado en su papel de criminalización de la protesta. Los norteamericanos ya habían sufrido el efecto de este doble vínculo cuando el Estado decidió declarar ilegal la producción y el consumo del alcohol. Así mismo se explica que un individuo protestante se convierta en consumidor de imágenes eróticas. No es gratuita la aparición de industrias pornográficas que, dentro de la moral social, vulneran la monogamia y la estructura familiar, pilares de su doctrina religiosa.

El panteón del doble vínculo

Esta industria no nace espontáneamente. Venía labrándose con la permisividad-represión de la prostitución y los "vicios" conexas con ésta. La industria cinematográfica va a jugar con ese doble vínculo. A la vez que se invita a las parejas a sumergirse en el amor romántico de Casablanca, emerge la abierta y erótica seducción de las películas de Jane Mansfield y Marilyn Monroe.

Otro efecto de este doble vínculo es la creación del ídolo, primero un caballero anglosajón mundano, atractivo, seductor, diestro en el manejo del romance y conquistador de todas las mujeres. Un Clark Gable, por ejemplo, para ser imitado por el público masculino. Simultáneamente un cowboy con todas las características de héroe cultural civilizador que defiende la ley y el orden gracias a su habilidad y rapidez en el manejo del revólver. Este héroe casi siempre es presentado sin familia, sin nexos conyugales. Es un solitario, rudo, que con sus puños restablece la calma. Él se enfrenta a los indios "salvajes" "cortadores de cuero cabelludo", a los mejicanos "ladrones de bancos" y a forajidos de todas los pelambres. En otras palabras es un forjador del sueño americano. Él defiende la creación de la modernidad en el Oeste salvaje y, por extensión, en el planeta entero.

A esta idolatría se añade el imaginario de los generales y soldados del ejército estadounidense vencedores en la segunda guerra mundial y salvadores del mundo. Film tras film se recrea la valentía, la astucia, la fortaleza espiritual, la inteligencia y la corpulenta apariencia de los soldados del ejército derrotando una y mil veces a alemanes, italianos y japoneses.

De los años cincuenta a los sesenta eclosiona la modernidad estadounidense. Hay una especie de encantamiento que todo lo que toca lo transforma en monumentalidad masiva: es la escenificación del ciudadano Kane en obras de infraestructura, en los enormes automóviles, en las casas

suntuosas y amplias saturadas de implementos electrodomésticos o las primeras e inmensas urbanizaciones masivas, en fastuosas películas musicales e "históricas", en la promesas de conquista del espacio y en la carrera armamentista.

Los norteamericanos releen el pasado a su medida, a través de los filmes. Colonos laboriosos y arrojados que se enfrentan a una naturaleza tan inhóspita como sus habitantes indígenas, apoyados por la caballería arrogante e indestructible del ejército federal, van creando la epopeya del oeste americano. Los colonos aparecen como hombres y mujeres entregados a la labor de la civilización que incluye expandir las religiones protestantes. Este espíritu "americano" forja también en el norte y en el centro la Nación Estado imbuida de lo que ellos denominan una democracia liberal. La historia es releída como una heróica lucha contra la naturaleza y contra todo lo que representa el pasado. Siempre se está pensando en el futuro, en labrar el progreso, en crear el desarrollo, en el triunfo del individuo perseverante surgido de la tenacidad de un pueblo que se hace a sí mismo.

La generación urbana latinoamericana de los años cincuenta fue receptáculo de la forma como se elaboró el odio hacia los indios salvajes. Matinal tras matinal iba involucrándose en ese sentimiento de exclusión que se reelaboraba en los juegos de indios y vaqueros y era reforzado por los seriados de televisión como Bonanza. Todas estas imágenes hacían que los niños sentados en la oscuridad del anonimato sufrieran por la muerte de los carapáidas y aplaudieran y gritaran en un frenesí incontenible cuando aparecía la caballería salvadora. Michael Taussig ha tocado este punto referido a Australia en su libro *Un gigante en convulsiones*, en donde él mismo como yo aquí en Colombia sentimos como se nos manipuló y se nos obligó a adoptar como real la ficción de la historia del imperio.

Son contadas las películas que profundizan sobre la recesión y crisis de la economía durante los años treinta, pero es importantísimo subrayar acá el distanciamiento y rechazo por parte del espíritu puritano que salió a flor de piel hacia los artistas -y hacia Hollywood- quienes consumían alcohol y drogas a como diera lugar. Los artistas son colocados en la periferia de la sociedad por encarnar el mundo del vicio. Es en este momento donde se produce un desencanto en el proceso de mistificación-desmistificación de los ídolos de los medios masivos.

El reencantamiento de los ídolos coincide con la emergencia de las megalópolis y megacultura en general. Elvis Presley y Marilyn Monroe encarnan el nuevo ideal estadounidense. Con el primero se rompe la barrera

entre cine y realidad, actor y personajes se funden hasta el punto que las fans se agolpan para tocar un cabello o una prenda del ídolo mientras sus novios enfurecidos lo golpean. No sólo eso. Elvis es el blanco que canta y se mueve como negro, es el comienzo de la erotización del espectáculo. Por su parte, Marilyn Monroe representa el ideal de la mujer fatal estadounidense. Blanca, rubia -así la prefieren ellos-, de senos grandes y boca voluptuosa, codiciada tanto por políticos como por mafiosos. Estos ídolos fabricados perdían sus propios límites entre el ídolo y sus identidades personales. El cuerpo es modelado para emitir las imágenes reificadas de una identidad imposible pero que se ha hecho intensamente deseada para la gran masa al punto que genera industrias de transformación del cuerpo -desde tintes, cirugías plásticas, modas vestidos y accesorios- que la aproximan a estos ideales. Con los dispositivos creadores de estas fantasías el cuerpo, en tanto que imagen, se desprende o se independiza, en cierta medida, del cuerpo sensorial, del cuerpo que percibe.

Simultáneamente, la industria del erotismo y de la pornografía empiezan a ganar sumas inimaginables explotando el acceso a estas fantasías. Se podría decir que la revista Playboy empieza a desnudar a las mujeres imagen y contribuye a separar la relación entre amor y sexo, creando un efecto masivo de voyerismo que llega a dar mayor importancia y a volver más gratificante la masturbación. El predominio de la fantasía gratificante sobre la gratificación de las relaciones sexuales mismas ya había sido caracterizado por Freud entre los neuróticos, afirmando incluso que para que existiera una relación sexual satisfactoria entre dos neuróticos se requería del encuentro entre cuatro identidades: las de los neuróticos y aquellas dos con las que cada uno de éstos imaginaba estar haciendo el amor.

Lo que los estadounidenses aportaron, entonces, fue la masificación de esta forma de experiencia y proporcionaron también las condiciones para el nacimiento de una industria erótica ampliamente policromada.

Durante la década del cincuenta al sesenta el fantasma del comunismo permeó todos los ámbitos de la sociedad civil y del gobierno. Elvis Presley es usado como paradigma de lucha de la democracia. Es enviado a la guerra y su retorno envuelto en una aureola de nacionalismo. Todos sabemos cómo terminó este personaje y cómo su destrucción personal poco o nada importó a los creadores de ídolos. Con Marilyn Monroe sucedió otro tanto. Y todavía hoy siguen siendo confusas las circunstancias en que ella murió. Lo que sí queda claro es que la construcción del cuerpo imagen trae unos costos devastadores para quien asume esta identidad.

Poder, imagen y raza

Ahora bien los ídolos no solamente encarnan el ideal estético y erótico sino que también encarnan el ideal de vida y se transforman en el espejo de lo que cada ciudadano consumidor debería desear. El efecto sociocultural de los ídolos sobre la población que los acepta es igualmente nefasto puesto que este efecto se convierte en una mediación entre el cuerpo real y cotidiano y la gratificación y la satisfacción que este puede lograr. Mediación porque esta satisfacción solo llega en la medida en que el cuerpo se aproxima al cuerpo imagen y a su estilo de vida. De este modo, el trabajo cotidiano y las imágenes del cuerpo real son excluidas del mundo de lo deseable. El mayor impacto es la negación y la pauperización del cuerpo real y su experiencia vital.

El espacio de la imagen sobrevalorada y mistificada opera en el sentimiento de autoestima y ha sido fuente de colonización. Franz Fanon 1973, en su libro *Piel negra, máscaras blancas*, ha demostrado que la imagen del colonizador se apropiá del cuerpo del colonizado obligándolo a ver y experimentar el mundo dentro de los parámetros y escalas del primero. Paradójicamente, el imaginario de los colonizadores no se sustraer a la tan referida relación entre amo y esclavo, ya que los colonizados se convierten en fuente de peligros y amenazas al orden de la cultura hegemónica. En el caso de Martinica, las mujeres negras soñaban con tener como esposo o amante a un blanco con el fin de ir limpiando la progenie. Pero los colonizadores temían a los negros porque suponían que eran mejores amantes que ellos y que sus mujeres podrían preferirlos. Fanon destaca que en las fantasías de los colonizadores existe la imagen de que el negro es hiperfálico. Tanto obsesionará esto a Occidente que Fanon puede citar a un médico que se fue, metro en mano, a medir el falo de los negros en África.

Roger Bastide, en su libro *Sueño, trance y locura*, afirma que los sueños y las fantasías de los negros afrobrasileños están atravesadas por el imaginario de los blancos. Sin embargo, los negros se defienden utilizando el cuerpo como vehículo de su cultura. El trance es quizás la experiencia más conocida en la cual los colonizados, invocando a sus dioses, logran amortiguar las exigencias del cuerpo-máquina que el sector hegemónico trata de imponer. En las religiones afrobrasileñas como en casi todas las religiones de los descendientes de los africanos en América, los dioses entran en el cuerpo y lo poseen. Se identifica al dios que ha llegado a este cuerpo mediante los ritmos de los tambores, las canciones y danzas. En Estados Unidos, los negros han volcado sus resistencias culturales más sobre la danza, la música

y la voz que sobre una religión africanizada. Los protestantes y los católicos blancos han tenido que permitir en los escenarios litúrgicos la puesta en escena del baile y el canto con el fin de ganar adeptos para su causa religiosa.

Volviendo atrás, los estadounidenses crearon el imaginario del cantante rock para apropiarse del capital simbólico de los negros y dejarlo atrás. El movimiento que tiene como hito a Elvis Presley conmocionó a la sociedad norteamericana pues de un ídolo se saltó a las pandillas de beatniks, formadas por negros y blancos que reterritorializaban la ciudad y se enfrentaban dejando salir toda la violencia que llevaban dentro. Las mujeres también participaron de esta transformación, involucrándose incluso en las pandillas.

IMAGINARIOS EN REBELIÓN

En la medida en que los Estados Unidos se volcaba sobre Vietnam y hacia necesaria la presencia de sus jóvenes en este escenario de guerra, los beatniks se fueron esfumando y en su lugar empezaron a formarse movimientos sociales tales como el de los hippies, los underground o las panteras negras, entre otros. La generación de la brillantina, de las chaquetas de cuero, de las motocicletas, del rock and roll cedió su lugar a la de las comunas, al uso de psicodélicos, a la música rock. Marcuse proclama por entonces que la juventud estadounidense se sintió hastiada de la unidimensionalidad de la vida, rechazando con sus prácticas sociales todo lo que se acercara a la concepción de consumismo. Para él era la imaginación social la que se revelaba contra una modernidad que en menos de veinte años había logrado construir el mayor emporio de ciencia y tecnología militarizada y transformado la vida en procesos masificados de producción y consumo.

En este nuevo imaginario hay un ideal de retorno a la naturaleza, de búsqueda de un cristianismo primitivo y hasta de un misticismo oriental. El mundo psicodélico se transforma en la nueva conciencia que hay que experimentar. Los hongos, la mescalina, el LSD, la marihuana, contribuyen a generar prácticas y representaciones, incluso una nueva estética. Las representaciones y prácticas sociales hegemónicas de los cincuenta y comienzos de los sesenta habían dejado al cuerpo prácticamente por fuera del mundo lúdico.

Verdad e ilusión del discurso de la alienación

Agnes Heller ha definido a esta generación que replicó al mundo hegemónico como el movimiento contra la alienación. En términos de esa

época el cuerpo, el alma, la sociedad, la familia, la escuela, el trabajo, etc., han sido tomados por una ideología que niega la autenticidad. En este sentido Laing (1973 y 1961) y Cooper (1972 y 1971) formulan un proyecto de búsqueda de esa autenticidad. Ellos consideran que el devenir del ser humano es frenado por las fuerzas de una sociedad que ha perdido la conciencia de sí. Para remediar este impasse ontológico proponen destruir la institución de la psiquiatría pues ella no ha hecho otra cosa que etiquetar los movimientos de liberación como delirio. El giro que realizan estos autores consiste en definir a la sociedad como portadora de la alienación y de la enfermedad mental, siendo el loco un chivo expiatorio de las enfermizas relaciones sociales y que utiliza las metáforas para tratar de viajar hacia su sí mismo auténtico. Laing (1961), en su libro *El yo dividido*, argumenta que el esquizoide tiene dos yoes. El yo encarnado que es aquella instancia tirana que lo enferma y el yo desencarnado con el cual se identifica y de donde extrae las estrategias para contrarrestar al primero. Así las cosas, el esquizo es un viajero que deambula por el espacio psíquico personal buscando encarnar lo que Él considera su verdadero yo. Los síntomas no son más que las huellas que va dejando el esquizo en ese trasegar subjetivo y conflictivo.

Cooper, por su parte, propone “darle muerte a la familia” pero no a la familia real sino a aquella que hemos interiorizado. Igualmente, la escuela y las demás instituciones deben “morir” en nosotros, pues sólo así podremos conseguir la libertad individual. Este proceso de desalienación fue denominado metanoia por Cooper y Laing. Cooper, por su parte, ve en el hippismo un movimiento colectivo dirigido a la búsqueda de una subjetividad genuina. Encarnar el “yo genuino” es la tarea de esa revolución. El amor y la sexualidad sana son considerados senderos prometedores.

Desde este punto de vista, el cuerpo y el alma están divididos. De un lado el yo encarnado y falso. De otro el yo desencarnado y verdadero. A pesar de ser revolucionario, este discurso sigue siendo moderno. En parte, por las salidas que propone, entre ellas, la terapia guiada. El experimento de un “hospital” antipsiquiátrico fracasa por la imposibilidad de atender una demanda desbordada, por el tiempo que requiere cada caso, por la falta de colaboración de las familias y por el rechazo de la sociedad normal y de los colegas psiquiátricos. Pero en el fondo por la incapacidad de generar nuevas relaciones sociales, políticas, económicas y culturales que modifiquen la sociedad que critican.

A pesar de sus problemas, el discurso antipsiquiátrico es el discurso implícito en el hippismo. De allí que el hippismo se transforma en una

revolución de la subjetividad. Buscarse a sí mismo, reconocerse en el otro, crear lazos de cooperación y de solidaridad, el acercamiento a la naturaleza no mediada por la industria son los postulados más visibles de este movimiento.

A medida que se intensificaba la guerra de Vietnam, el gobierno de los Estados Unidos tuvo que comenzar a reclutar a jóvenes blancos de las clases medias. La zozobra que esta medida causó, generó lo que algunos han llamado la "revolución suicida". Jimmy Hendrix, Janis Joplin son emblemas de esta postura. Aprovechar los espacios de vida antes de ser reclutados e ingerir sobredosis de psicodélicos, narcóticos y alcohol hasta morir. Además, crear comunas en donde la ética protestante fue despedazada bajo el lema de "Haga el amor, no la guerra". El trabajo se colectivizó y se "naturalizó". A través de él se intentó volver al imaginario de las sociedades primitivas. Desde el punto de vista estético, las artes y en especial la música, expresaban los sentimientos y las contradicciones, los desgarros y los puntos de fuga de ese sueño edénico.

El hippismo se podría decir que fue un intento abortado de una revolución del cuerpo y su relación con la imagen. Sus integrantes crecieron en un entorno donde los medios masivos creaban una mercantilización del cuerpo, una puesta en escena de lo bello mediado por el cuerpo anglosajón del cual se apropió el imaginario consumista y lo extendió desde el cine, pasando por la televisión, las revistas y periódicos, hasta las vallas publicitarias.

Los conciertos de rock en sus comienzos aglutinaban jóvenes sedientos de nuevos discursos simbólicos. En ellos la actitud desafinante de los cantantes y grupos de rock satisfacía el deseo de emergencia de un cuerpo sin prejuicios y sin ataduras, de ese tan anhelado cuerpo auténtico. Jim Morrison llegó hasta al autoerotismo público, Mick Jagger asumía una actitud desafiantemente erótica mediante los movimientos de su cuerpo. Las letras de las canciones se reían de la sociedad y del ciudadano medio. En los conciertos solía verse jóvenes desnudos que incluso hacían el amor en público.

El imaginario del hippismo a través de las industrias culturales

En la medida en que el hippismo se popularizaba se unieron la necesidad de disponer de medios de divulgación y de conservación de la memoria de ese acontecer con la disponibilidad de las disqueras y su posibilidad de producir, en forma rentable, bienes de alto consumo. Así el capitalismo y el hippismo formaron una paradoja. De un lado, el capitalismo extendía y

sostenía la crítica hacia sí mismo y por el hippismo se incorporaba al mercado. El cine, la televisión y los medios escritos no escaparon a esta dinámica. Las artes pop anticonsumistas fueron también asimiladas.

Si bien esta generación contradiscursiva desencantó al cuerpo imagen no logró eludir del todo la absorción de sus propuestas por las fuerzas del mercado a través de las industrias culturales de la música y el espectáculo. El capitalismo sicodélico reencantó la imagen del ídolo. Así, los cantantes de rock que en un comienzo identificaban la rebelión terminaron convertidos en actores sociales de un ritual mercantil. Los medios de comunicación fabricaron ídolos a la medida de las necesidades de identidad de una sociedad en recomposición.

La imagen del ídolo se volvió objeto de un culto que contenía contradicciones. Por una parte, era el ejemplo a seguir, la identidad idealizada desde un punto de vista cotidiano y humano. De otra, adquiría las cualidades de un fetiche. Su imagen, su ropa, su estilo de vida empezaron a ser objeto de adoración colectiva. Su sola presencia en el escenario generaba un sentimiento de frenesí que convertía a sus seguidores en una tumultuosa ola de fanatismo. Los Beatles, por ejemplo, después de varias presentaciones en Estados Unidos, decidieron no volver a hacer conciertos que la gente no escuchaba. Sin embargo, ellos mismos comenzaron a recibir desde sus primeros viajes a ese país el efecto cuasireligioso que movía a miles de jóvenes a apropiarse de ellos, tocándolos, arrancando parte de sus vestidos, viéndolos en persona. Los afiches de los cantantes bien pronto nutrieron este culto en desarrollo. Parecida suerte corrieron los líderes religiosos que se acercaban al movimiento. Tal es el caso de algunos gurúes orientales.

La búsqueda de la experiencia y la trascendencia

Sin duda el movimiento hippie contenía una mirada de aristas que desafiaban cualquier lectura totalizante. Ya hemos visto algunas de ellas. Para fines de este artículo profundizaremos en la búsqueda de unas nuevas tecnologías del cuerpo y de la sociedad. Obviamente dejaremos por fuera muchos aspectos.

Eric Fromm y Suzuki escribieron un libro en el cual intentaron comparar los modos de apropiarse del cuerpo y de leer el cosmos y la naturaleza entre occidente y oriente. *Budismo zen y psicoanálisis* (1966) es una lectura que navega por el intrincado mundo de la experiencia como modo de conocimiento. Desde occidente Fromm afirma basado en los manuscritos económico-filosóficos del 44 de Marx, que la experiencia, es decir el contacto

de los sentidos y de la sensibilidad del hombre con la naturaleza, se ha alienado convirtiendo al cuerpo en un máquina de trabajo y a los seres que pueblan al mundo en mercancías. Mientras que en oriente el cuerpo y el cosmos pueden llegar a fundirse en uno solo, el budismo zen tiene como pilares de su filosofía la concepción del perfeccionamiento del cuerpo a través de la experiencia religiosa. Existen diferentes grados de aproximación a la experiencia máxima y definitiva denominada *sartori*. En los grados que anteceden a esta última, el cuerpo debe aprender a trascender la binariedad del mundo de la apariencia y debe experimentar los puentes que lo unen con los demás seres del cosmos. Así arriba-abajo, derecha-izquierda, bueno-malo, interior-exterior se van desvaneciendo como categorías del mundo.

Suzuki dice que los occidentales clasifican el mundo que los rodea en modelos abstractos para poder aprehenderlos, mientras que los orientales no se preguntan por el reino al que pertenecen los seres sino cómo experimentar en sí mismo a ese otro ser. Llegar al *sartori* es llegar al mundo de la no contradicción, fundirse con el universo y reconocerse como parte del mundo de las apariencias asiendo al principio neutro de la esencia que rige el movimiento del cosmos y de la sociedad. La meditación es el comienzo de un largo trabajo por el cual se atraviesan las emociones, las percepciones, las empatías, las antipatías, las analogías que conforman la impresión del mundo externo en la subjetividad. La estética no consiste en una apreciación sublime de un objeto exterior sino en un vínculo emocionalmente identitario. Lo mismo sucede con la experiencia de los objetos y de las personas en la historia. El tiempo y el espacio en oriente no son vividos como lineales y abstracciones conceptuales ni siquiera como infinitamente matemáticos sino como los contextos de la apariencia que hay que trascender llegando a lo que Barthes (1971) llama la abstracción sensible. Sin embargo, el tiempo y el espacio están en el centro de una manera ausente, son una nada con la cual hay que aprender a convivir y a trascender. En el mundo de la apariencia el tiempo deja sus trazos a la manera de un fantasma. Es una pincelada que roza finamente la pintura del mundo.

El conocimiento del oriental es con-nascente, es decir totalizante en la medida en que no descompone los objetos de su experiencia pero también porque hay un connacimiento. El sujeto experimenta la novedad de lo desconocido haciendo nacer en él una emoción y el objeto nace a la conciencia.

Esta incursión breve y ligera en el conocimiento de oriente permite comprender en parte el por qué el hippismo tomó prestadas prácticas y representaciones de oriente. El hastío del pragmatismo, de la abstracción

conceptual separada de lo sensible, de la no existencia social de campos para desarrollar subjetividades cósmicas facilitó la inserción de las doctrinas orientales. El cansancio de la masificación unidimensional del occidente moderno pedía a gritos un retorno o una búsqueda hacia un cuerpo experiencial. De allí que los psicodélicos entraran en el movimiento hippie para acortar la búsqueda de la trascendencia.

El capitalismo psicodélico

Sin embargo, esta experiencia requería de agenciamientos territoriales pues no podía transladarse a Occidente sabiendo que el capitalismo con su toque de Midas todo lo transformaba en mercancía. Construir un sujeto oriental en medio de un caos trajo como consecuencia, en muchos casos, la experiencia de la desterritorialización y aún peor de la descodificación propia del capitalismo. Con ésto quiero decir que los sujetos fragmentados de occidente incorporaran como otros fragmentos la experiencia mística de oriente haciendo que el precario sentido de la vida explotara en mil pedazos. Ahora bien, la experiencia con enteógenos no siempre actuó destrutivamente. Abrió compuertas para viajar y trascender la matriz del capitalismo. Así los viajes psicodélicos se transformaron como lo dice Fericglá (1997) en un trasegar por el conocimiento del conocimiento.

Fericglá ha demostrado como lo señalamos atrás que los enteógenos utilizados en sociedades de agenciamientos territorializados son adaptógenos, sirven para manejar la incertidumbre, el desasosiego y el miedo al peligro. Por esto las imágenes de los “viajes” y de los sueños están destinadas a anticipar de una manera no determinista los acontecimientos de la vida social, objetos de las amenazas. De este modo, toda la sociedad comparte los mismos textos y las mismas relaciones. Las matrices simbólicas están adaptadas para corresponderse con las prácticas sociales.

En Occidente moderno, por el contrario, las visiones de los enteógenos no se corresponden con las relaciones sociales y en lugar de servir como espacios simbólicos para adaptarse a la realidad vigente, cumplen el papel contrario. Son altamente desadaptógenos. En consecuencia, para este momento del hippismo, las representaciones psicodélicas y la realidad social iban en contravía. Por esta razón los saberes psiquiátricos y psicológicos satanizaron el consumo de enteógenos y crearon aparatos de captura y tecnologías del yo que terminaron por volver clínico el viaje de enteógenos.

Como bien lo señalan Deleuze y Guattari, el capitalismo es inmanentemente esquizo. Con ello quieren decir que estos agenciamientos

tienden a descodificarse y a navegar hacia sus periferias. Todo saber, toda práctica o representación que proviene de los agenciamientos territoriales es descontextualizada y fragmentada en el proceso de convertirlas en una mercancía. Es así como van surgiendo los “no-lugares” de los que habla Marc Augé (1992) y la cultura de lo “efímero” como lo señala Lipovetsky (1967). El fetiche del capital se vuelca sobre todos los regímenes de producción sean bienes, ideas, signos o emociones. Las representaciones y las emociones que los hippies reterritorializaron estaban sujetas al deseo social que en el capitalismo es una carencia infinita, como bien lo descubrió Lacan y lo transladó al capitalismo Guattari. Deseo y capital se apropiaron mutuamente. El segundo genera una aceleración creciente en la producción de los bienes y el deseo no cesa de desear a la misma velocidad. Frente a esta máquina de consumo y muerte las precarias relaciones idealizadas de las comunas hippies no pueden contrarrestar la dinámica y el impacto del capitalismo. Una vez terminada la guerra de Vietnam, las comunas hippies sólo quedaban como residuos de una protesta social. Sin embargo, los “viajes psicodélicos” habían abierto un espacio para la creación de conocimientos alternos en occidente moderno.

Si la sociedad norteamericana después de la segunda guerra mundial se había convertido en el modelo de modernidad a seguir, el hippismo desencantó este campo social y buscó alternativas a través de la experiencia del cuerpo. Sin embargo, los frágiles lazos de las estrategias de paz y amor fueron prácticamente deshilados por la fuerza del capital y del deseo. El costo de la pérdida de la guerra de Vietnam trajo consigo lo que se podría llamar un segundo desencanto. La sociedad estadounidense dejó ver su cara imperialista, su teología armamentista y su falsa mano tendida a los países del tercer mundo. Ya no era entonces, el adalid de la libertad, la democracia, la prosperidad y el edén de las oportunidades sino una amenaza, una sociedad devoradora.

El desencanto del hippismo es decir, el fracaso de su imaginario para el mundo convertido en una gran familia que viviese en paz y amor, sin barreras, sin discriminación de fronteras, razas, religiones, sin contradicciones con la naturaleza,² se transformó en búsquedas trascendentales, espacio que bien pronto fue llenado por algunos chamanes llevados al escenario mundial bajo el manto del “descubrimiento y el rescate”, tales como María Sabina o Juan Matos.

² Recordar la canción de John Lennon “Imagine all the people ...”

Wasson (1983) posteriormente se arrepiente del torcido destino que introdujo en la vida de María Sabina, a pesar de afirmar que lo hizo por propósitos altruistas hacia la ciencia. María Sabina muere con la carga de sentir que ha traicionado las raíces mismas de su cultura y de experimentar que los "niños santos" ya no se comunican con ella. Carlos Castaneda autor de varios libros como *Las enseñanzas de don Juan*, *Viaje a ixtlás*, *Una realidad separada*, es una miriada de posibilidades que abarcan desde un converso a chamán, pasando por un "guerrero" hasta un controvertido académico que explaya la experiencia de campo hacia los estados modificados de conciencia.

El chamanismo se convirtió en un campo que atrajo la atención de múltiples disciplinas, desde la química, pasando por la biología hasta la antropología y la historia de las religiones. Gracias a este interés hoy tenemos otras imágenes de lo que son y hacen los chamanes, de su pluralidad y policromía. Con todo, como veremos más adelante, el chamanismo no ha dejado de ser satanizado tanto por el uso de enteógenos como por sus rituales todavía percibidos como paganos.

El hippismo tampoco puede ser visto como una sola tendencia. Es una policromía de propuestas-mundo. Si no se pudieron consolidar fue principalmente por mantenerse dentro de sus principios místicos de no responder a la agresión y a la violencia con violencia y, en segunda instancia, por subestimar las fuerzas políticas y económicas del capitalismo, no enfrentándolas con estrategias adecuadas. Vale decir, transformando las dinámicas del capital y del deseo y no simplemente colocándose al lado.³

Como bien lo señalaba Marx, las fuerzas del capital requerían movimientos revolucionarios capaces de enfrentarse a esta máquina de codicia y de guerra.

CUERPO, ALTERIDAD Y NEOCAPITALISMO

El fracaso de la revolución suicida fue capitalizado por las industrias culturales para crear nuevos ídolos, caso paradigmático es John Travolta quien con su baile, su brillantina, su forma de vestir no constituía una amenaza al capitalismo. Por el contrario, con él se empezaba a crear un performance del espacio de individuación. Esta reterritorialización se centra en una reelaboración del cuerpo imagen. Un cuerpo para ser visto y que se aleja de la experiencia y la sensibilidad. El baile se convierte en un espectáculo

³ No hacemos aquí referencia a movimientos políticos como las panteras negras o los movimientos anarquistas de mayo del 69.

panóptico. Los pasos vuelven a recodificarse, a crear gramáticas del movimiento. La pareja vuelve a surgir mientras en el hippismo el ídolo y sus seguidores rompían los códigos del baile de los cincuenta, lanzándose cada quien a vivir la experiencia. En la reterritorialización retorna la pareja, realizando ensamblajes que reifican el movimiento más allá de los actores. El vestido del ídolo es una mezcla de lo antiguo y lo nuevo. Los colores, las formas se ajustan al pretérito del ciudadano medio mientras aquí y allá algunos toques -la bota de campana, la camisa desabrochada y el cuello largo- son recuerdos metonímicos del hippismo.

Este ídolo plenamente fabricado por las industrias culturales, estaba preñado de una intencionalidad que iba más allá del habitual campo del consumo. Con él, el consumismo ampliaba su esfera de penetración hasta el más mínimo intersticio de la vida cotidiana. El joven "bello" de Hollywood se pavonea de sí mismo, de su imagen en el espejo y en el celuloide, él baila para su propio narcisismo, él se viste para disfrutar del deseo de los otros de tratar de ser él, él se recrea en su propio espacio de individuación y entre más individuo se conjura toda posibilidad de comunidades, de lazos sociales. Un rock liviano acompaña los movimientos moderadamente eróticos del baile de esta nueva imagen. Este proyecto aparece como despojado de ideologías políticas, asépticamente estético. Las multitudes lo aclaman. El derrotado hippismo es atrapado por esta nube anestésica.

Puntos en fuga

Todos estos desplazamientos se suceden en campos de fuerza en donde los agenciamientos desterritorializados juegan un papel vital. Con el hippismo y la psicodelia se encodaron líneas de desterritorialización blandas y líneas de reterritorialización duras. Por un lado, la comuna y su organización siguiendo patrones familiares eran un agenciamiento duro que exigía agenciamientos blandos. Duro en tanto que los mecanismos provenían de un agenciamiento descodificado del cristianismo primitivo. Como lo dice Foucault, allí se reproducía la relación metafórica del pastor y sus ovejas. Dicha operación conservaba las tecnologías del yo que invitaban al sujeto a depositar toda carga de esperanza y de organización en el mundo, en un líder pero al mismo tiempo las experiencias psicodélicas se tornaban en campos de batalla que enfrentaban al yo tutelado con las experiencias descodificadas que se daban en la periferia del capitalismo. El "viaje" se tornaba entonces en un trasegar por las intensidades sociales inscritas en el cuerpo como emociones. El yo sufría un descentramiento y entraba en el

socius inscriptor. Esta fisura “despersonalizante” llevaba en primera instancia a una “desrealización” ya que el yo desplegaba los dobleces del socius.

Este des-pliegue hacia que el yo rompiera sus ataduras con los marcos de referencia dejando de estar en alguna parte o en algún lugar, ni siquiera era ya el yo. En efecto, el sujeto transposicional corría por entre los fragmentos e intensidades descodificadas. Algunas veces formando cartografías sublimes -experiencias del éxtasis- en virtud de que las emociones por este mundo desconocido se expresaban sin finalidad, sin teleología, produciendo la experiencia de consumirse en su propio desplazamiento. La felicidad podía aparecer sin necesidad de una gratificación que la disparara, era un devenir felicidad. En esta travesía el sujeto se consumía en su propio discurrir así como en la misma emergían otros sujetos que devenían transitorios. La tristeza, la esperanza, el pánico, el horror, la placidez, el júbilo se sucedían unos a otros sin relación de continuidad. El sujeto transposicional no sólo deambulaba por el mundo de las emociones asignificantes sino que se conectaba con las geografías, las historias y las culturas que conformaban el socius.

El delirio, nos dicen Deleuze y Guattari, no consistía tanto en la travesía misma como en la resonancia del socius que quería imprimir un sentido adaptativo a la experiencia. En la medida en que el sujeto transposicional se internaba en este mundo por descubrir en la periferia desterritorializada, a velocidades vertiginosas, tanto más se comprendía la desnaturalización del socius. El efecto mimético de “naturalismo” era descubierto en el viaje, abriendose así horizontes donde los sujetos asignificantes aprehendían la enorme posibilidad de poder construirse a sí mismos. Todas las esencias, todos los esencialismos se desvanecían. Ya no había un centro donde buscar refugio para encantar al miedo. El capitalismo se revelaba a sí mismo como esquizo, es decir, procesual sin direccionalidad. Las remanencias del yo adaptativo se enganchaban desesperadamente a fragmentos dispersados en la cartografía de la experiencia, angustiadas por encontrar un centro, un sentido. El “viaje psicodélico” era una experiencia transyoica. El individuo nunca retornaba al punto de partida, quedaba inscrito en dos vectores. El vector esquizo y el paranoide. El primero no cesaba de transformarse en descodificación y el segundo siempre estaba tratando de armar reterritorialidades. Este viaje transsubjetivo era válido tanto para el individuo como para las colectividades inmersas en ese proceso. La comuna con su padre pastor llevando al rebaño a la tierra prometida y el esquizo navegando por mares desconocidos sin mapas armados.

Muchas de estas experiencias fueron psiquiatrizadas dando lugar a lo que Deleuze denomina el esquizo de hospital. Un sujeto frenado en su devenir, atrapado por aparatos de captura referenciales, agarrado al saber-poder de los manicomios. En realidad, en este campo de fuerzas se jugaban las tendencias, las dinámicas del capital en tanto que fetiche. Desde Durkheim encontramos referencias a la preocupante movilidad y falta de cohesión de los tejidos sociales del capitalismo. La solidaridad orgánica, según él, desbarataba y suplía a la solidaridad mecánica propia de las sociedades precapitalistas. En éstas últimas la cohesión estaba garantizada por la adhesión a un orden repetitivo, mientras que en la sociedad moderna las solidaridades se abrirían a un abanico de posibilidades por experimentar. El hombre moderno es visto como un ciudadano que puede entrar en un juego muy amplio de opciones para construirse socialmente. Con todo, el alto índice de suicidios en los países modernos lo llevó a plantear el estado de anomia que significaba desórdenes sociales y falta de sentido. Para ello propuso la creación de corporaciones que regularan la vida social en todas sus expresiones.

Por el contrario, lo que surgió fueron dos desastrosas guerras que culminaron con el predominio de los Estados Unidos como representante contemporáneo del capitalismo. Páginas atrás se hizo referencia a la crítica que Marcuse y, en general, el círculo de Frankfurt le hacía a las sociedades postindustriales por excederse en la “represión de los instintos”, generando una sublimación deficiente de las fuerzas creativas de la sociedad. Sea como fuere, es columna vertebral de nuestro análisis la consideración de las fuerzas inmanentes del capital, sus agenciamientos y sus movimientos de territorialización y desterritorialización.

Deseo y fetichismo

Deleuze y Guattari, siguiendo a Marx, proponen en *Capitalismo y esquizofrenia*, la posibilidad de comprender la anatomía de las sociedades precapitalistas a través del análisis del capitalismo. Según ellos, éste último descodifica los flujos sociales de las primeras. Este efecto, denominado fetichismo del capital, por sí sólo no explica las dimensiones de construcción de los grupos sociales y sus deseos. Los mismos autores proponen entonces considerar el concepto de producción social del deseo. Así deseo y fetichismo del capital están inextrinablemente ligados, originando dos movimientos como lo hemos señalado arriba. El movimiento esquizo cuyos flujos son moleculares, es decir trabajan a nivel de los microactos y que tienden a

destruir los ejes de tiempo, espacio y significado social. Son flujos asinformantes. El movimiento paranoide trabaja a nivel de las instituciones sociales y de los macroproyectos. Su tarea es molarizar los flujos. En otras palabras, colocarlos en una geografía, un espacio y un tiempo de significados a través de un conjunto de tecnologías disciplinarias, autoritarias, tales como el ejército, la nación, la escuela. Se configuran de esta forma líneas blandas y duras por las cuales discurren los flujos sociales en su devenir.

La axiomática del fetichismo tiende a convertir todos los agenciamientos en una espiral creciente de bienes transformados en capital virtual, mediante la identificación con series infinitas de números. En cuanto al deseo, lo transforma en una carencia sin fin que se corresponde con el movimiento sin límites del capital. Así la moda y el gusto, constituidos en realidades efímeras, se reconfiguran continuamente, *ad infinitum*.

Los flujos descodificados del capital corren hacia la periferia en expansión de la sociedad, en donde adquieren su carácter nomádico. Es decir, abren el socius a cualquier expedición y conquista libremente deseada.

Foucault constata esta trama entre los discursos de las instituciones, sus prácticas de poder, sus estrategias de saber para atrapar el cuerpo y los contradiscursos que los cuerpos oponen para no caer en el orden paranoide institucional. El cuerpo contradiscursivo del hippismo se centró en la búsqueda de experiencias cognitivas, emocionales y sensibles. El régimen de representaciones del capitalismo sobre el cuerpo estaba prácticamente dividido en sectores a través de los cuales producía distintos campos -en el sentido de Bourdieu- para controlar todos los desplazamientos y agenciamientos contradiscursivos pero también para crear los campos de transgresión controlada mediante sus mitologías de seducción. Por un lado, los saberes-poderes punitivos que doblegaban al cuerpo a las disciplinas -agenciamientos paranoídes- y lo transformaban en cuerpo dócil, ajustándolo a las necesidades de producción del capital. Por otro lado, los saberes médicos que generaban un campo social para la enfermedad orgánica". Con estos saberes se facilitaba que los sufrimientos producto de las relaciones sociales tendientes a docilizar el cuerpo fueran asimilados a los protocolos clínicos. Toda enfermedad debería encontrar su campo de constatación en el cadáver, siendo la autopsia la práctica hermenéutica por excelencia. La psiquiatría con su saber poder capturaba los flujos de molecularidad, es decir todos los contradiscursos que implicaran un descentramiento del yo normal. El delirio es empotrado en un campo de tecnologías patologizantes que siempre llevan a la tautología "estoy loco porque estoy en el hospital / estoy en el hospital porque estoy loco".

Los régimenes de representaciones de los flujos de seducción juegan en la frontera entre lo lícito y lo ilícito, allí se construye el cuerpo deseado a través de los medios de comunicación. La moda, el gusto son construidos con arreglo a las leyes del fetichismo de mercado. Las industrias culturales manejan los flujos de descodificación generando formatos de lo que se debe ser o lucir, partiendo del capital simbólico que se encuentra en el campo de las fuerzas que se disputan el devenir del deseo. El capital cultural y el capital simbólico crean el habitus -siguiendo a Bourdieu-. Mediante esta operación el capital simbólico es llevado al interior del "yo molar" a través de múltiples estrategias que buscan abarcar los posicionamientos de los sujetos en este campo. La imagen es el instrumento predilecto del capitalismo en el campo de la seducción para crear modelos sobre los cuales se vierte el deseo. Por esta razón el hippismo cayó en la trampa de dejar que el devenir de su cuerpo experiencia se transformara en industrias culturales. Entonces las imágenes de los ídolos del rock fueron aprehendidas por un régimen de representación que las introdujo en el mercado. La imagen ha sido el caballo de Troya del capitalismo en su experiencia de introducirse en el cuerpo-deseo.

Desde los comienzos del capitalismo, la imagen erótica ha sido portadora de un doble mensaje: trasladar lo ilícito al fuero íntimo (vg. la masturbación) y hacer desear al inconsciente el simulacro del cuerpo. El voyerista es la operación social que logra insertar la mediación de la relación entre el cuerpo y las imágenes. El cuerpo productor, el cuerpo máquina, es preso de una ilusión efímera. Las gratificaciones que le ofrece el capitalismo están teñidas por el doble vínculo que reina en el campo del ocio y del gusto. Lo erótico es inoculado en el régimen de las representaciones fantasiosas, logrando que la imagen erótica se desvincule de la experiencia sensible. O mejor, que la sensibilidad se transforme en experiencia narcisista. El capitalismo juega con las prohibiciones religiosas cristianas haciendo que las pulsiones eróticas sean experimentadas como malas y perversas. Pero, al mismo tiempo, bajo la acción de su caballo de Troya, logra que los espacios y tiempos lúdicos unan la culpa y el deseo, que se transladen la moral y la fantasía. La represión sobre el cuerpo logra que éste quede inmerso en un régimen de ilegalidad y de separación.

Estas operaciones han ido cambiando con el movimiento mismo del capital, desde los neuróticos obsesivos e histéricas hasta la invasión de los medios de comunicación donde lo erótico se une inextricablemente con el consumo. El ojo panóptico es ahora también el ojo panerótico. El consumo visual se convierte en el fetiche de la experiencia vital. Imagen y capital se

unen para crear lo que Mons denomina la metáfora social, que no es otra cosa que un régimen analógico mediante el cual los distintos medios de comunicación impregnan la asociación cuerpo-mercancía en palabras e imágenes, que se relevan unas a otras, incorporando todo el campo del ocio y del gusto en el mercado. El deseo corre detrás de las imágenes metafóricas sin poderlas capturar aumentando, con la sensación de incapacidad, el ansia y la disposición de consumir.

Analogía e imagen del cuerpo

La cultura analógica es un encuentro entre los dispositivos metafóricos y los dispositivos fetichistas del capital. Lacan ya había descubierto en el orden del lenguaje, mejor aún en el orden simbólico, el eje de referencia de la creación de identidades. Si bien el niño al adentrarse en el estadio del espejo descubría el deseo del deseo del otro encarnado en la madre, su ingreso a la cultura estaba determinado, según Lacan, por su posibilidad de identificación con el falo que no es lo mismo que el pene, sino el significante despótico en términos de Guattari. Este último descubre cómo en las cadenas que unen el devenir pensamiento deseo, hay un espacio vacío que es el motor de los agenciamientos desterritorializados y que permiten el encuentro entre el fetiche del capital y el falo. La diferencia con Lacan es evidente, el encuentro es producto del azar del capitalismo y no de una sobredeterminación panhumana del deseo empotrado en el triángulo edípico. La cultura analógica surge con toda su fuerza después de los años cincuenta estableciendo la vinculación de dos regímenes de representaciones. El de los géneros y su sexualidad y el de la mercancía fetiche. Retomando a Elvis Presley podemos seguir los pasos al juego entre la imagen metáfora y el fetichismo mercancía. Presley une la realidad con la ficción y al hacerlo se convierte en ese momento en ídolo-fetiche. Todo lo que emana de él tiene las características mágicas de constituirse en un objeto de poder.

Poco a poco, con el desarrollo de los medios de comunicación escritos y audiovisuales, la voz, la fotografía, el celuloide portan metáforas y metonimias que son operaciones mágicas para hacerse al ídolo. Mágicas en la medida en que la mimesis sustituye a la realidad. Taussig (1993), en su libro, *Mimesis and alterity*, recrea la magia mediante la cual tanto el capitalismo como las comunidades indígenas se construyeron una a la otra haciendo uso de relaciones analógicas. A través de la magia de los afiches, de los discos, de la voz y de la imagen impresa el público se fue apropiando del cuerpo del ídolo. Y de este modo sustituyó una relación interpersonal directa. El efecto fue la creación de un mundo fantástico en donde el deseo fue atrapado para

engancharse en el lenguaje publicitario y empezar a sentirse carente de todo cuanto éste le proponía.

Elvis Presley juega un papel muy importante en la imaginaria publicitaria pues, desde el punto de vista erótico, es la representación del falo blanco que enfrenta la persecución fantástica del falo negro, en tanto que fantasma cultural. El capital y el falo forman entonces una pareja irreductible pues ella halona las cadenas de significantes e impregna a las mercancías de su valor mágico cuya adquisición facilitaría el alcanzar el cuerpo-imagen, rodeado de la vida-imagen.

La derrota de los Estados Unidos en Vietnam se convirtió en una pesadilla que se apoderó del inconsciente colectivo. De ahí que el cine dedicara buena parte de su actividad a exorcizar a los "bolas de arroz", a los "simios", derrotándolos fantásticamente en el celuloide o mostrando al héroe amputado física y psicológicamente que a pesar de ello rehace su vida. Igualmente, el cine y los seriados de televisión penetraron en las pesadillas paranoides que hicieron que las máquinas de guerra estadounidenses establecieran imperios dentro de la guerra -vg. *Apocalypse now, Platoon*, etc-. El impacto fue tan grande que surgió la imagen del paranoico psicópata, agente activo de toda clase de crímenes guiado por las alucinaciones impresas en su mente y en sus deseos a causa de la guerra. Las industrias culturales, para contrarrestar este efecto depresivo sobre el pueblo americano y su sueño, crea héroes solitarios y avasalladores ya sea por su fuerza física o por el respaldo tecnológico que incorporan y dominan.

Rambo es paradigmático de este intento amortiguador así como los personajes de Swartznegger, VanDame y otros similares. Supermanes multiétnicos que a través del dominio de las artes marciales representativas de oriente metonímicamente lo derrotan. El cuerpo atlético, con musculatura hiperdesarrollada y tecnológicamente investido, se convierte en el nuevo significante del poder del falo. A tal punto que surge con un nuevo ímpetu toda una fisicultura que invade los medios de comunicación y convierten en preocupación constante las tecnologías del cuerpo encaminadas a fortalecerlo y embellecerlo. Paradójicamente este cuerpo que ahora habita en el inconsciente del pueblo estadounidense y se extiende globalmente está ligado a la vida imagen del yuppie norteamericano que trotta, acude al gimnasio y utiliza tanto anabolizantes como estimulantes. El mundo imagen es un mundo vertiginoso donde los exhippies son reterritorializados, instigados por una competencia desaforada y compulsiva hacia la belleza y la actividad.

La compulsión por el trabajo renace en un mundo en donde el capital que no fue derrotado por la guerra, acelera sus ritmos de crecimiento y de

expansión. Las velocidades desterritorializantes empiezan a crear una nueva geografía económico-política en donde las naciones y el Estado se convierten en trabas para el desarrollo del mercado internacional. Las transnacionales con sus movimientos globalizantes empujan las barreras arancelarias, el control político de la economía, el orden y el poder del estado nación. A la vez que los procesos productivos son ahora distribuidos por el globo se crean bloques reterritorializados que pugnan por el control de los flujos de la nueva cultura mundial. García Canclini ha demostrado que junto a la globalización, la transnacionalización empieza a crear a través de los medios de comunicación y de informática una ruptura de las series binarias del capital monopólico y nacional. Lo ajeno y lo propio desde el punto de vista del estado nación se desdibuja, lo tradicional y lo moderno, lo culto y lo popular, la identidad y el consumo se hibridizan.

Los saberes modernos o tradicionales sobre el cuerpo —vg, la acupuntura china, el ayurveda hindú, los chamanismos suramericanos, la música religiosa renacentista, las técnicas de meditación de orígenes variados, las dietas naturistas, la curación por los colores, la aromaterapia, los mil y un talismanes, los cuarzos, la radiestesia, las lecturas del Tarot, los mapas, el diagnóstico por el iris; la úvula, los pies o las orejas; el uso de las velas de colores, las magias policromas, las músicas de ruidos “naturales”, los mantras, las auras, los soplos mágicos, las inyecciones mágicas de los sanadores filipinos y muchos más- se han transformado en elementos de menúes permutantes que los consumidores y ciudadanos transnacionales usan para construir el sentido refundido o perdido de la vida. Hoy, el sujeto híbrido transita por los distintos circuitos histórico territoriales, comunicacionales, informáticos tratando de encontrar un universo simbólico que le permita tener vestigios de referencia e identidad. La mundialización mercantil de los saberes no es otra cosa que la extensión simbólica de la transnacionalidad al sujeto híbrido. Lins Ribeiro nos ha mostrado que la transnacionalización se puede comprender como las representaciones y prácticas sociales de la globalización. De este modo el sujeto se hibridiza entre sus lealtades más primarias hasta las más abstractas. De un lado es un ciudadano del mundo, de otro es un sacerdote de su religión individual y privada. Marc Augé ve una paradoja entre los que pertenecen al mundo de la globalización y la postmodernidad y aquellos que permanecen arraigados con intensidad a los fundamentalismos, entre los cibernautas y la enorme población mundial abandonada por la cibercultura, presa de hambrunas, pestes y guerras.

IMAGEN Y PODER, NUEVOS ESPACIOS

Paris Pombo (1993), Mons (1994) y García Canclini (1995) han puesto en evidencia las transformaciones sufridas en la arena política debido a la decreciente representatividad y credibilidad de los partidos políticos. La televisión ha sido entonces blanco de los políticos para permear la dualidad público/privado buscando volverse familiares y creíbles. Acuden al mundo de las imágenes para atrapar la disponibilidad sensible que estos discursos han ido ganando en los últimos treinta años. Metáforas y metonimias son el material de trabajo de estos nuevos políticos. Las camisas remangadas, los cascos de ingeniero en obra, la sonrisa afable y los discursos llenos de lugares comunes como cambio, futuro, esperanza, nuevo, etc; alcanzan un significado que reedita a estas palabras. Sin embargo, los movimientos sociales son cada vez más específicos. Luchan las mujeres, los gay, los grupos minoritarios, las etnias, los movimientos religiosos, las trabajadoras sexuales, los movimientos regionales y barriales, los movimientos cívicos, los grupos juveniles, componiendo un mosaico cambiante de discriminaciones y reclamaciones. La participación se da ya no en los partidos políticos sino en los medios masivos de comunicación. Quien logre captar a estos medios cobra realidad y relevancia en el mundo social y político.

De otro lado, como lo ha hecho notar Isaac Joseph (1993), se acentúa la interacción en redes sociales no formales ni institucionalizadas. En ellas, los compromisos, las lealtades, el mundo simbólico que las une, permite generar tejido social allí donde el político se deshace. Ellas son intermitentes, se hacen y desvaneцен en el devenir cotidiano. Las redes evidencian la existencia social de un poder alterno no capturado por la política, en donde las sociedades minoritarias o subordinadas empiezan a gestar su propia existencia, en un espacio no abarcado por la esfera política. Este espacio no hegemónico se enfrenta a lo que Marc Augé ha denominado no-lugares, propios de la sobremodernidad. Los conciertos de rock y las lealtades juveniles se vuelcan sobre el cuerpo para convertir al movimiento en significado y para generar en él un mapa de reconocimiento. *HeavyMetal*, hard, trans, punk, "pogo" y otros proporcionan nuevas formas de comunidades emocionales que permiten a los jóvenes compartir al interior de éstas representaciones del mundo, de la vida y de la muerte, como lo demuestra la investigación de Serrano y Sánchez (1999). Lugares y no-lugares, lealtades e indiferencias, son las parejas generadoras de los nuevos devenires. La ambigüedad reina en estos mundos de transición. Lo público y lo privado, lo social y lo individual adolecen de fronteras de significados permanentes. Lins Ribeiro y García Canclini nos muestran que estamos en

un mundo cuya imagen es una red de múltiples sentidos y direcciones y fronteras móviles.

Las tensiones entre lo local y lo global han dejado de ser la lucha de fuerzas entre la modernidad y lo tradicional. Son más bien reacomodaciones entre lo hegemónicamente útil y lo que lo local aprovecha. Las comunidades locales ahora filtran y resignifican los flujos de bienes que les llegan desde lo global y los significados que provee lo transnacional, siempre y cuando puedan dar continuidad al sentido de desarrollo que estas comunidades proponen. Un caso paradigmático es el demostrado por Elizabeth Kreimer 1993, quien analizando los discursos de los chamanes andinos del Perú, descubrió categorías dentro de un modelo cosmogónico para reinterpretar el cambio. Los indígenas utilizan estos categorías como cajas de herramientas para posicionarse frente a la globalización y los cambios desde cientos de años. Ellos dan cabida a los aspectos provenientes de la globalización y la transnacionalización que consideran benéficos para su comunidad siempre y cuando no se salgan del modelo pachacuti. Así han logrado mediar con la sociedad civil, con el Estado, con los grupos insurgentes, con los programas internacionales del BID y el Banco Mundial.

Escobar (1991) y Taussig (1987) han hecho una recomposición de la invención del Tercer Mundo y América analizando los discursos que provienen de las instituciones molares. De este modo han evidenciado la topología moral que estos saberes económico-políticos han creado. En ambos casos, las instituciones internacionales modernas del desarrollo y el imperio español hicieron surgir mediaciones destinadas a construir cuerpos dóciles y disciplinados. Escobar y Taussig constatan, al hacer sus etnografías, que estas propuestas han sido contrarreplicadas, bien por los movimientos y cosmogonías locales, bien por las redes de curanderos y el conocimiento social implícito. Estas fuerzas de resistencia siguen existiendo y sorprenden por su elasticidad y capacidad de actualización. Si durante la conquista las imágenes de los tercermundistas eran las de salvajes demoníacos e incivilizados, las prácticas discursivas de la República estaban destinadas a alfabetizar y a “desembrutecer” a un populacho vicioso, enfermo y obsceno. Con la posguerra se transforman en pueblos sin desarrollo, ingorantes, atrasados, sin moral hacia el trabajo y sin empuje propio para alcanzar el progreso.

Soportar toda esta carga discursiva y los dispositivos para docilizarlos ha sido la tarea de los colonizados y hoy pueblos “en desarrollo”. El cuerpo salvaje satánico, convive con el del ignorante vicioso y el del atrasado pasivo formando estratos epistémicos ante los cuales los sujetos populares han

encontrado las formas miméticas para seguir construyendo sentidos del mundo que escapan a las anteriores tecnologías disciplinarias y morales.

Hoy podemos decir que existen tendencias y agenciamientos que se dan en el interior del capitalismo tanto en su centro como en su periferia. Como señalábamos atrás están las tendencias de desidentificación con agenciamientos moleculares, tendencias reidentificantes en procesos molares, tendencias alternas de agenciamientos territorializados, tendencias híbridas de velocidades lentas y rápidas que se desplazan entre agenciamientos molares y moleculares y, finalmente, como dice Guattari, territorios existenciales con capacidad transversal. El capitalismo está atrapado en esos sistemas de composición de fuerzas y de agenciamiento que se ven unos a otros al estilo de un laberinto de espejos. El cuerpo, es atravesado entonces dependiendo de su posicionamiento en el campo social y en sus comunidades emocionales, por distintas líneas y agenciamientos.

Las instituciones hegemónicas mundiales programan las líneas de reterritorialización que deben atrapar los agenciamientos territoriales de campesinos, obreros y sectores populares, para construir instituciones de carácter molar que extraigan de ellos la mayor cantidad de plusvalía. Igualmente, los someten a un doble régimen de representaciones. De un lado, los ubican en el campo de los saberes fragmentados e intersectoriales. De otro, les cierran el acceso al capital simbólico para que se vean en el laberinto de espejos como seres incompletos que deben ser redimidos y recuperados para el “desarrollo y el “progreso”. El mosaico de culturas y grupos no hegemónicos se defienden con agenciamientos territoriales que reterritorializan el barrio, la vereda y la vida en estos espacios dentro de referentes simbólicos distintos y variados.

Por otra parte, las instituciones de desidentificación a nivel global generan líneas duras para presionar la modificación del concepto de ciudadano que tenía la modernidad temprana. Se trata de romper con el concepto de ciudadano nacional y desterritorializarlo convirtiéndolo en ciudadano global. A su turno, el régimen de representaciones transnacional lanza sus líneas de agenciamientos moleculares para generar flujos blandos, restándole a los sistemas simbólicos territorializados su capacidad de crear y mantener matrices de relaciones a largo plazo. Las culturas populares responden a estos retos con movimientos de mimetismo, trayectorias discontinuas, hibridación con predominio territorial y generando redes. De estos manejos de fuerzas y velocidades se pueden deducir movimientos de tal complejidad que precisamente requieren de propuestas como las que hacen Morin, Varela,

Von Foester y Maturana entre otros, dentro de un paradigma de la complejidad.

EL CONSUMO DEL CUERPO Y EL CUERPO CONSUMIDO

García Canclini 1995 muestra cómo consumidores y ciudadanos forman parte de una dinámica recíproca. El ciudadano se construye a través del consumo y el consumo es un espacio que abarca en forma creciente el ejercicio ciudadano. La televisión, el cine, la radio, el internet son modeladores del gusto y se recrean en una espiral casi infinita que desgasta el tiempo de lo simbólico propuesto por ellos mismos, arrojando sin cesar los productos que hoy dejan de ser identidad simbólica. Se trata de lo que Lipovetsky ha llamado la era del vacío. Tan fuerte es esta tendencia que la novedad como tal viaja a velocidades sociales vertiginosas. Los jóvenes de hoy, inmersos como nunca en el mundo massmediático, ven aparecer y desaparecer formatos de cuerpo-imagen y mundo-imagen que cubren desde la vida sexual, el ocio, los modelos de relación social, las formas de diversión hasta los proyectos de vida. Las prácticas inmersas dentro de estos formatos se desvanecen y se consumen dejando en el deseo una necesidad ansiosa de novedad. Los roperos, los espacios de “rumba”, los modos de hacer la “rumba”, las lealtades sociales, las comunidades textuales y emocionales son un verdadero ritual de consumo. Consumo canibalista, donde lo que deja de ser novedad es tragado por el vacío.

La relación entre cuerpo e imagen es igualmente caníbal. No bien se ha colocado un tatuaje en el cuerpo cuando éste es sustituido por otras marcas identificadorias. El mundo-imagen tiene escenarios más permanentes, como en el caso de la serie “90210, Beverly Hills”. Allí los espacios cotidianos, la casa, la universidad, la discoteca, el merendero, la playa articulan una sensación de continuidad. Pero los dramas y los actores no cesan de proclamar el cambio de los formatos simbólicos dejando tan sólo los postulados del consumo que miméticamente resbalan por debajo de las formas del mundo-imagen.

Para estos consumidores de cuerpos-imágenes, la noción de lo estético a través de la belleza anglosajona es el axioma sobre el cual se funda el valor mismo de la imagen. La gente *ligh* en su mundo *in*, propone y dispone de una variedad de formatos para ser persona, que son variaciones a partir de la estética racial de modos de consumir en el mundo. El escalador social, muy sutilmente, utiliza estrategias que le permiten pasar por encima de todos sus compañeros para convertirse en el hombre bello, inteligente,

dejando la sensación de que el dinero o el hecho de pertenecer a la clase media no es impedimento para ser un líder del mundo light.

En "Guardianes de la bahía", *Baywatchers*, lo que se ofrece es el cuerpo perfecto moldeado por el ejercicio y el sol. Estos salvavidas se consumen a sí mismos dentro de una rutina anodina y repetitiva. Siempre están en la playa, rodeados de mujeres blancas hermosas o de bellos hombres. La mayoría de las series norteamericanas terminan por convertirse en una colección de postales de donde los jóvenes recortan escenarios, dramas e identidades para su uso. Obviamente, todos estos medios de comunicación ofrecen variedades que en el fondo mantienen la relación consumo ciudadanía. García Canclini llega a la conclusión, después de examinar las industrias culturales estadounidenses, de que nos estaríamos convirtiendo en un distrito de Hollywood. Para el barroco terceromundista, este efecto del cuerpo-imagen trae unas consecuencias catastróficas pues nuestras realidades construidas por los imperios nos colocan en una relación de dependencia respecto a un *imago* imposible de alcanzar. Los jóvenes de las clases populares y de las clases medias ven así truncado su horizonte de desarrollo de la identidad, al no contar con los medios para tener acceso al consumo cultural de los marcadores de identidad generados por la globalización y la transnacionalización. Ante esta situación lo que surge es una remedo desesperado y recortado. En consecuencia, muchos de los grupos de jóvenes utilizan la violencia como medio para proporcionarse marcadores de identidad.

De otra parte, el internet y las videocaseteras han modificado la relación interpersonal haciendo que el cuerpo-experiencia, que la comunidad viva, sean reemplazados por una alteridad virtual. No sólo padecemos de relaciones sociales conflictivas y de flujos de desidentificación sino que además el cuerpo vivo como sujeto se está transformando en una experiencia difícil de afrontar. Bernard Arcan ha mostrado muy bien cómo el espacio de individuación que supuestamente fue creado para ampliar los horizontes del individuo no es más que otra forma de sumisión que finalmente lleva a la soledad y a una representación atemorizante del establecimiento de relaciones con otras personas. En una investigación hecha en Canadá, se llegó a la conclusión de que la tercera parte de la población prefiere permanecer sola, otro tercio mantiene relaciones de pareja y el tercio restante oscilan entre los dos mundos anteriores (Arcan 1994).

En la medida en que la privatización ha avanzado en el mundo, las experiencias colectiva se han convertido en experiencias individuales. De este modo, el sujeto individual se mueve en un mundo fragmentado en el

cual como dice José J. Bruner (1992) coexisten lógicas políticas sociales, económicas, religiosas, etc. Cada quien tiene frente a sí la tarea de proveerse y armar su mundo a partir de estas dimensiones de los capitales simbólicos y culturales. Así, el universo del individuo se ha ampliado y complejizado hasta el punto que la sola construcción personal es una tarea solitaria y compleja que además exige afrontar las contradicciones que antes se compartían a nivel social. Aceptar al otro es entonces admitirlo en su complejidad, lo cual para un mundo que propugna por el individualismo a ultranza ha traído como consecuencia que las relaciones sean más fragmentarias y más tortuosas. Sin embargo, como lo afirma Rosaldo (1994), la cultura popular ha tenido que aprender a vivir utilizando identidades posicionales que le facilita desplazarse entre mundos culturales distintos.

Esta tendencia de la globalización y de la transnacionalización que propone el nomadismo narcisista no sólo ha implementado la sensación de vivir en el vacío sino que también nos ha colocado frente a un mundo efímero en el sentido. El SIDA es la mejor metáfora para comprender la forma como se están construyendo las exclusiones y lo peligroso que resultan las relaciones. Como bien lo demuestra Rosaldo (1991), el 70 % del mundo es visto por el imaginario dominante como una masa miserable, harapienta, hambrienta que amenaza con devorar las entrañas de la realidad postindustrial. Mientras, este 70% mantiene su diversidad en la marginalidad, experimentando su cultura saturada de mediaciones como una imposibilidad de realización en el mundo. Diversidad de los excluidos, narcisismo de las sociedades del postdesarrollo. He ahí uno de los problemas por investigar.

* Agradezco la lectura crítica y colaboración de la profesora Gloria Garay, del Departamento de Salud Pública de la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional de Colombia.

BIBLIOGRAFÍA

- Arcan, Bernard 1994 *El jaguar y el oso hormiguero. antropología de la pornografía*. Buenos Aires. Editorial Nueva Visión.
- Augé, Marc 1998 *La guerra de los sueños, un ejercicio de etnoficción*. Barcelona. Editorial Gedisa.
1996 *El sentido de los otros*. Barcelona. Gedisa.
1992 *Los "no lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona. Gedisa.
1996 *El sentido de los otros*. Gedisa. Barcelona 30 o 31.

- Baudrillard, Jean 1977 *La economía política de los signos*. México D.F. Siglo XXI.
- Bateson, Gregory 1987 *La unidad sagrada*. Nueva Visión. Buenos Aires.
- Barthes, Roland 1991 *El imperio de los signos*. Madrid. Oscar Mondadori.
- Bastide, Roger 1972 *Sueño, trance y locura*. Buenos Aires. Amorrortu.
- Bonfil Batalla, Guillermo 1990 *México profundo. Una civilización negada*. México D.F. Colección los noventa. Editorial Grijalbo.
- Brunner, José Joaquín 1992 *América latina: cultura y modernidad. Claves de América latina*. México D.F.. Editorial Grijalbo.
- Cooper, David 1972 *La muerte de la familia*. Barcelona. Editorial Paidós.
1971 *Psiquiatría y antipsiquiatría*. Barcelona. Editorial Paidós.
- Deleuze, Gillers y Felix Guattari 1974 *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona Paidós.
- Eliade, Mircea 1952 *El chamanismo como técnica del éxtasis*. Fondo de cultura económica. México D.F..
- Escobar, Arturo 1994 *Encountering developments. The making and unmaking of the Third World. 1945-1992*. Princeton University Press. Princeton
- Espinosa, Monica y Nina de Friedemann 1993 "Colombia: La mujer negra en la familia y en su conceptualización" *Contribución africana a la cultura de las Américas*. A. Ulloa edición y compilación. Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología-Colcultura-Proyecto Biopacífico.
- Chaumeil, Jean-Pierre 1991 "Réseaux chamaniques contemporains et relations interéthniques dans le haut amazon 2000" *Otra América en construcción. Medicinas tradicionales y religiones populares*. Carlos Pinzón y otros compilación y edición. Bogotá. Universidad de Amsterdam-Instituto Colombiano de Antropología.
1988 "El poder vegetal" *Rituales y Fiestas de las Américas*"Rituales y fiestas de las Américas. E. Reichel compiladora. Bogotá. Uniandes.
1986 "Discurso etnomédico y dinámica social entre los yagua del oriente peruano" *Anthropologica* IV(4) Lima P.O.C.
- Fanon, Franz 1973 *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires. Editorial Abraxas.
- Fericglà, Josep Ma. 1997 *Al trasluz de la ayahuasca. Antropología cognitiva, oniromancia y conciencias alternativas*. Barcelona. Los libros de la liebre de marzo.
- Foucault, Michel 1993 *Tecnologías del yo*. Barcelona. Paidós.
1990 *Vigilar y Castigar*. México D. F. Siglo XXI Editores.
1982 *Microfísica del poder*. Medellín. Editorial La oveja negra. *Hermenéutica del sujeto*. Las ediciones de la Piqueta. Madrid.- Sin fecha.
- Freud, Sigmund
1908 "La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna" *Obras completas*. Madrid. Nueva Imagen/ (Reedición de 1995).
1970 *Totem y tabú*. Madrid. Alianza Editorial.

- Fericglà, Josep Ma. 1997 *Al traluz de la ayahuasca. Antropología cognitiva, oniromancia y conciencias alternativas*. Barcelona. Los libros de la liebre de marzo.
- Foucault, Michel 1993 *Tecnologías del yo*. Barcelona. Paidós.
1990 *Vigilar y Castigar*. México D. F. Siglo XXI Editores.
1982 *Microfísica del poder*. Medellín. Editorial La oveja negra. *Hermenéutica del sujeto. Las ediciones de la Piqueta*. Madrid.- Sin fecha.
- Freud, Sigmund
1908 "La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna" *Obras completas*. Madrid. Nueva Imagen/ (Reedición de 1995).
1970 *Totem y tabú*. Madrid. Alianza Editorial.
- Fromm, Eric 1969 *El miedo a la libertad*. Barcelona. Paidós.
1977 *El arte de amar*. Barcelona. Paidós.
- Fromm, Eric y Suzuki 1966 *Budismo zen y psicoanálisis*. México D.F.. Fondo de cultura económica.
- García Canclini, Néstor 1995 *Consumidores y ciudadanos*. Grijalbo. México D.F.
- Gómez, Herinaldy y Hugo Portela
1993 "Territorio, cultura y the'wala". *Cultura y salud en la construcción de las Américas. Reflexiones sobre el sujeto social*. ICAN-CISP. Editado por C. E. Pinzón y otros. Bogotá.
- Gruzinski, Serge
1995 *La guerra de las imágenes*. México D.F.. Fondo de cultura económico.
1991 *La colonización del imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México D.F.. Fondo de Cultura Económico.
- Guattari, Félix 1994 "El nuevo paradigma estético". *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Dora Fried Schnitman, editora. Barcelona. Paidós.
- Heller, Agnes 1991 "Los movimientos culturales como vehículos de cambio" *Colombia, el despertar de la modernidad*. Bogotá. Foro Nacional por Colombia
- Heller, A y Franc Feher 1989 *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*. Barcelona. Ediciones Península/ideas 10.
- Henman, Anthony 1981 *Mama coca*. Bogotá. Editorial la Oveja Negra.
- Joseph, Isaac 1993 *El transeúnte y el espacio público*. Gedisa. Barcelona.
- Kreimer, Elizabeth 1993 "Un proyecto de salud ... pero para quién?" *Cultura y salud en la construcción de las Américas. Reflexiones sobre el sujeto social*. ICAN-CISP. Editado por C. E. Pinzón y otros. Bogotá.
- Laing, R 1973 *El cuestionamiento de la familia*. Buenos Aires. Paidós.
1961 *El yo dividido*. Buenos Aires. Paidós.
- Lipovetsky, Gilles 1987 *L'empire de l'éphémère*. Folio essais. Paris. Gallimard.

- López Austin, Alfredo 1984 *Cuerpo humano e ideología*. México D.F.. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Losonczy, Anne Marie
1993a "Almas, tierras y convivencia" *Contribución africana a la cultura de las Américas*. A. Ulloa edición y compilación. Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología-Colcultura-Proyecto Biopacífico.
1993b. "De lo vegetal a lo humano: un modelo cognitivo afro-colombiano del Pacífico" *Revista colombina de Antropología* XXX:37-57.
- Marcuse, H.
1971 *Eros y civilización*. Buenos Aires. Seix Barral.
1970 *El hombre unidimensional*. Madrid. Alianza editores.
1975 *La revolución de la imaginación*. Madrid. Alianza.
- Mons, Alain 1994 *La metáfora social*. Buenos Aires. Nueva Imagen.
- Paris Pombo, María Dolores 1993 *Crisis y nuevas identidades en América Latina*. Plaza y Valdés. México D. F.
- Pinzón, Carlos E. y Gloria Garay
1997a *Las nuevas construcciones simbólicas en América latina. Entre lo local y lo global*. Bogotá. Ecsa.
1997b *Violencia, cuerpo y persona. Capitalismo, multisubjetividad y cultura popular*. Bogotá. Ecsa.
1991 "Por los senderos de la construcción de la verdad y la memoria". *Otra América en Construcción. Medicinas tradicionales, religiones populares*. Memorias 46 ICA. Carlos E. Pinzón y otros (Eds.). Bogotá. Univ. de Amsterdam-ICAN-Colcultura .
- Portela, Hugo 1999 "Parterismo Paez" *Cuerpo, diferencias y desigualdades*. Mara Viveros y Gloria Garay compilación y edición. Bogotá. Centro de Estudios Sociales-Universidad Nacional de Colombia-Colciencias.
- Rappaport, Joanne
1990 *The politics of memory*. London. University of Cambridge Press.
1988 "Imágenes míticas, pensamiento histórico y textos impresos: los pueblos y la palabra escrita" en *Rituales y fiestas de las Américas*. E. Reichel compiladora. Bogotá. Uniandes.
- Reichel Dolmatoff, Gerardo
1990 "Algunos conceptos de los indios Desana del Vaupés sobre manejo ecológico" *La selva humanizada*. Francois Correa editor. Bogotá. Cerec-Fen.
1978 El chamán y el jaguar. Estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia. México D.F. Siglo XXI editores.
- Reich, Wilhelm 1983 *La función del orgasmo*. Barcelona. Paidós.
1972 *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*. Siglo XXI. México D.F.
- Ribeiro, Gustavo Lins 1997 "Las condiciones de la transnacionalidad". Ponencia presentada al Simposio Central del VIII Congreso de Antropología en Colombia.

Rodríguez, Carlos y María Clara Van der Hammen

1990 "Ocupación y utilización del espacio por indígenas y colonos en el bajo Caquetá "La selva humanizada F. Correa editor, Bogotá, Fen-Colcultura.

Rosaldo, Renato 1991 *Cultura y verdad. Una nueva propuesta de análisis social.* México D.F. . Grijalbo.

Said, Edward 1979 *Orientalism.* Nueva York. Vintage Books.

Serrano, José Fernando y Betty Sánchez

1999 Concepciones de vida, muerte y consumo cultural en los jóvenes de Bogotá. Informe de investigación. Departamento de Investigaciones Universidad Central. Santafé de Bogotá.

Taussig, Michael

1993 *Mimesis and alterity. A history of senses.* New York. New York University.

1987 *Shamanism, colonialism and the wild man. A study in terror and healing.* Chicago. The University of Chicago Press.

Wasson, Gordon 1983 *El hongo maravilloso teonana'catl. Micolatría en Mesoamérica.* México D.F.. Fondo de cultura económica.