

Fenomenologías del hipercuerpo: una aproximación a la verdad de los monstruos

Asun Pié Balaguer

Resumen

Sobre la base de la fenomenología de la diferencia corporal se elabora una reflexión sobre el cuerpo con discapacidad como fuente de conocimiento encarnado. El primer extrañamiento que producen los cuerpos no normativos apunta a un segundo extrañamiento que abre vías inéditas del conocimiento. La evidencia de encarnar una exposición al otro irreversible muestra una ausencia de autonomía moral que conlleva cierto peligro de disolución y explica las violencias múltiples dirigidas a estos cuerpos no normativos. La vulnerabilidad del otro y la vulnerabilidad al otro irrumpen desde una diferencia intolerable que nos señala una verdad oculta a lo largo de la modernidad. Esto es, la vulnerabilidad y la exposición ontológica de la humanidad y por tanto su dependencia para con el otro. Los cuerpos no normativos producen un efecto devastador en la negación sistemática de esta constatación. Son cuerpos que confrontan a una realidad dolorosa indigerible para los modos de comprensión y organización contemporáneos. De esta hipótesis se sigue una profundización sobre la materialidad de la vulnerabilidad y el papel de los cuidados en nuestros contextos. El ejercicio consiste en escuchar a nuestros cuerpos expuestos a imágenes concebidas socialmente como monstruosas. Las percepciones y sensaciones serán la vía para abrir un interrogante sobre lo que nos pasa como humanos frente al otro y su singularidad.

Palabras clave: monstruo, hipercuerpo, vulnerabilidad, exposición, fenomenología

Se llamaba Anna. De pequeñas jugábamos juntas, ella, su hermana y el vecino de la casa de enfrente donde pasábamos todos aquellos veranos. Su hermana y yo no teníamos nada que <reparar>, como mínimo en aquel momento, en cambio, Anna y el vecino, al parecer, no eran del todo normales. Me explicaron, como quien cuenta un secreto inconfesable y doloroso a otro, que Anna aprendía más despacio, que le costaban algunas cosas, que era diferente. Por mi parte no veía nada diferente.

Pasábamos los días jugando juntos, los cuatro –el vecino, Anna, su hermana y yo– Imaginábamos cabañas, cuevas, contábamos historias terribles, mirábamos largos ratos la luna y las estrellas, nadábamos o más bien buceábamos en la piscina e íbamos en bicicleta. Pero ella no, no podía, no sabía montar en bici, no le interesaban mucho las cabañas ni las cuevas, a veces parecía no escuchar aquellas historias terribles y ¿la luna? pues estaba allí, como cada noche, demasiado lejana y misteriosa. A ella, sin duda, le gustaba más mirarnos a nosotros que al cielo. Aun así tenía un lugar, el suyo, un espacio en nuestro juego (el de todos en aquel momento) para ella. En realidad, en aquellos tiempos, Anna en nuestras cabezas y afectos, no tenía mucho de especial, era simplemente una más.

Pero me decían que no podía decirle ciertas cosas, que no estaba bien. No podía decirle - ¡Eres corta!! cuando me enfadaba con ella. Y pensaba: ¿por qué no a Anna? cuando en realidad mi hermano me insultaba del mismo modo constantemente.

Anna me gustaba, me caía bien, reíamos a menudo. Corríamos calle arriba y calle abajo todo el día. Y de repente. Aquello desapareció.

(...)

... no recuerdo cómo, ni en qué momento, dejé de jugar con ella, sólo lo hacía con su hermana, la que no tenía nada que <reparar>. Anna no estaba, no venía con nosotros y, en consecuencia, una parte de ella dejó de-ser-en-mi, en mi relación con ella. Se construyó ya, de un modo sólido, aquella parte anormal. Terminó, en fin, nuestro tiempo de ausencia de prejuicios sobre su singularidad. ¿Cómo ocurrió? ¿Por qué ocurrió?

Ahora, aparecían los imperativos incomprensibles de los padres que nos decían u ordenaban que debíamos jugar con ella, cuando en realidad ya veníamos haciéndolo. La arrinconamos, la apartamos, la expulsamos quizá y solo quizá, por la machacona insistencia en señalar su(s) diferencia(s). No sé exactamente que pasó, ni cómo, ni porque...pero nos fuimos alejando.

Ahora ella jugaba más con aquel vecino, el que también decían que era <especial>.

Anna era diferente, sí, no aprendió nunca a montar en bicicleta, corría más despacio que los demás y le costó mucho aprender a nadar. Ahora sí, ya es evidente, la percibimos, la pensamos, la sentimos como alguien muy distinta a nosotros. Probablemente ella se hizo otro-sin-nosotros, no estaba en nosotros.

*De pequeña no tenía prejuicios, o eso creo, entonces ¿en qué momento aparecieron? ¿De qué manera se instalaron? ¿Cómo y donde nacieron? ¿Qué me hizo sentir aquella diferencia? ¿En qué momento empezó a ser intolerable? ¿Porque no pude construirme un nosotros con Anna? ¿Qué lo impidió? ¿Su diferencia? No lo creo. **Ella no fue la causa de la distancia, más bien fue esta distancia la que construyó su cuerpo-otro.***

¿Qué nos pasa con la diferencia? ¿Esto qué <nos pasa> es singular y particular? Siempre hay una parte que está relacionada con lo que no podemos decir, pensar o sentir, con el no saber, no querer o no poder saber. Extrañeza, sí, me extrañaba, me sentía una extranjera en un país que no terminaba de comprender. Se trataba de esforzarse para entender, para compartir el mismo código lingüístico, para comprender realmente cuál era aquella diferencia de Anna que tanto agitaba el ambiente. Ella es diferente: es una sentencia que clausura cualquier tipo de interrogante, ya no hay nada más que decir, claro, ella es diferente, ¿recuerdas? ¿Recordáis? Lo digo y lo repito, lo escribo y lo leo tanto como lo escuché en su día. Repetición, iteración incesante, en las palabras, las miradas, los gestos, los decires y haceres, ¿se performó su diferencia?. La diferencia lo explicaba todo, explicaba reacciones, problemas, comentarios...La diferencia siempre estuvo allí? ¿Cuándo se monstruó dicha diferencia? La diferencia se convertía en una sentencia que ahogaba la posibilidad de cuestionar, interrogar,

voltear las obviedades. No había, pues, nada más que decir. Ella era, sí, decididamente muy diferente. Y por ello, no había nada que preguntarle a ella y nada que preguntarnos a nosotras. Si las preguntas mueven saberes es obvio lo que sucede cuando clausuramos la posibilidad de preguntarnos:

No querer saber, no querer saber sobre el verdadero asunto a tratar: ¿para quién, porque y para qué es diferente? ¿qué valor tiene esta diferencia? ¿era monstruosa? pero, especialmente, ¿qué está tapando esta sentencia? ¿qué me pasa? ¿Qué nos pasa? Reverberación, eco....¿por que nos inquieta tanto esta diferencia? ¿Por que molesta? ¿Por que desagrada?

¿Que nos conmueve del cuerpo no normativo? ¿Por qué?
¿por qué se rechaza este cuerpo no normativo?

Aquí la cuestión no son esos cuerpos, sino que NOS pasa con ellos. Esta comunicación pretende hacer un ensayo de esto que nos pasa, para hacerlo emerger del inconsciente y de lo políticamente correcto. Ambas cuestiones no permiten trabajar en las causas profundas del rechazo que la historia demuestra de modo incuestionable sobre la discapacidad. Hay algo de la honestidad radicalmente transparente que tiene que poder ponerse en juego para que este ejercicio funcione. La percepción de los cuerpos no normativos desde otros lugares no vendrá dada de modo espontáneo porque esta percepción está supeditada a los significados sociales asociados a la discapacidad, pero a su vez estos significados se apoyan en un sentido estético concreto. Por tanto, cambiar los modos de exposición puede ayudar a cambiar la percepción y en consecuencia el simbólico de la discapacidad. No se puede cambiar esto sin incidir en las construcciones estéticas y las percepciones. Y no se puede hacer esto sin comprender algo de lo que nos pasa.

A veces se ha jugado con el extrañamiento, horror/atracción de lo monstruoso como un efecto que atrapa y dispone para la relación. Pero este juego es más político que estético, tiene un impacto en la subversión y cuestionamiento de las miradas, desestabiliza y provoca. No es suficiente. Quizá es importante construir otros modos de pensar los cuerpos, lo humano, la caducidad, la diferencia.....etc porque ello puede abrirnos a otros modos de pensar las diferencias corporales y en consecuencia de pensarnos como humanos en su conjunto.

Montando el pase de fotos que habéis visto me sentí como una intrusa, una violadora de la intimidad. La discapacidad pone en funcionamiento un malestar. El monstruo es aquello que debería haber quedado oculto y ha emergido. Monstruo es el que nos muestra lo no viable; pero en realidad si podemos observarlo es porque es viable, más allá de lo pensable, se muestra como posibilidad. ¿Por qué ocurre todo esto? En el fondo está la idea que la vida debe ser de una determinada manera, los cuerpos, la reproducción....deben obedecer a unas reglas determinadas. Reglas que entre otras se fundan en la división humano/animal, una división que no puede ser transgredida y muchas veces en la percepción de las imágenes está en juego este borrado de fronteras. La división humano/animal ya fue cuestionada por algunos estudios feministas (Cavarero). Esta dicotomía es fundante en todo el ordenamiento conceptual moderno y entre otras cuestiones conllevará una fractura del mismo concepto de vida (bio/zoe) que abrirá un lugar de exclusión para todos esos cuerpos asociados a la zoe (pura vida), en el afuera de la cultura y la historia. Es decir, los cuerpos para ser susceptibles de ser un texto donde escribir su historia, cultura, subjetividad deben obedecer a una ley natural en lo que refiere a su forma. Digamos que el vaso para poder ser rellenado debe tener forma de vaso. Según algunas definiciones lo que hace que un humano sea concebido como humano es su misma posibilidad de inscripción política y eso empieza en el cuerpo y su escritura simbólica. Por ello es que los grupos subalternos han estado negados en esa capacidad simbólica de reescritura de sus cuerpos, imponiéndoles un discurso hegemónico sobre sí mismos. Esos cuerpos (hipercuerpos), concebidos desde la exterioridad de lo humano, fueron leídos y traducidos externamente porque de ellos no se aducía la capacidad de

producción simbólica. Aquí existe una negación de su humanidad en cuanto tal. Por ello es que conquistar sus cuerpos fue ejercicio de resistencia, porque supone la posibilidad de ser reescritos desde otros lugares. Una de las preguntas será entonces ¿en qué condiciones emerge lo humano?

Observamos que la pregunta no está centrada sobre qué es lo humano sino en sus condiciones de aparición. Lo cual ya delata una ontología relacional. Pero específicamente encontramos un fundamento ético.

Lévinas nos habla de la interpelación moral del ser humano a partir del encuentro con el rostro del otro, el momento en el que se constituye una demanda moral. El autor nos dice que “(...) el abordaje del rostro no es del orden de la percepción pura y simple, de la intencionalidad que va hacia la adecuación. Positivamente, diremos que, desde el momento en que el otro me mira, yo soy responsable de él sin ni siquiera tener que tomar responsabilidad en relación con él; su responsabilidad me incumbe. Es una responsabilidad que va más allá de lo que yo hago” (Lévinas, 1991, p. 79-80).

El rostro de Lévinas es para Butler aquello por lo que no hay palabras que puedan funcionar, así como la extrema precariedad del otro. Lo que resulta relevante y conecta con las dos respuestas ante la vulnerabilidad señaladas por Cavarero (herida o cuidado) es la sentencia de Lévinas sobre lo que supone el rostro del otro en su precariedad. Esto es, la tentación de matar, pero también una apelación a la paz (¡no matarás!) (Lévinas, 1995). Más adelante continúa diciéndonos que si este primer impulso de matar es constatable, la interdicción ética consiste precisamente en luchar contra él. Así pues, hacer apología de la vulnerabilidad primaria, del encuentro con el rostro del otro, situando el cuidado en el centro del lazo social y abordando esa ambivalencia es lo que permite reconfigurar las mismas relaciones humanas.

Mirar un rostro no es simplemente mirar, mirarlo es reconocer a un ser humano y hacerlo me hace ya responsable de él/ella. El rostro es aquello por lo que no hay palabras que puedan funcionar, así como la extrema precariedad del otro. Mirar al otro, reconocerlo como humano, abre mi propia vulnerabilidad, me interpela de un modo que me expone, también como vulnerable. Quizá es por

ello, que nos cuesta mirar, quizá es por ello, que en ocasiones hacemos “como que miramos”, sin ver a un humano frente a mí. Y eso, ya lo dijimos, no es realmente mirar. Somos seres expuestos unos a otros, estamos en permanente exposición. Es justamente esta exposición de todos y todas y la vulnerabilidad que conlleva, lo que supone una demanda ética primordial. (Pié, 2019). Mirar al otro supone, por tanto, exponerse a su mirada. Supone tener que soportar la interpelación ética que conlleva la mirada y el reconocimiento. Y este mirar, decíamos, nos sitúa frente al otro como sujetos vulnerables. Mirar es dejarse afectar y tocar. Es esta posición de exposición de uno hacia el otro y otro hacia uno el camino para reducir la vulnerabilidad problemática y, con ello, organizar una distribución más justa de responsabilidades¹.

Para Butler, la cuestión central aportada por Lévinas se encuentra en la noción de demanda. Para la autora, es esta la que introduce y produce la autoridad moral. Ingresamos en la existencia a partir de la demanda y algo de nuestra existencia es precario cuando esta demanda fracasa. Significa esto que somos seres expuestos al otro. El impacto de la demanda del otro nos constituye en contra de nuestra voluntad o, si se quiere, antes de que nuestra voluntad se constituya, antes de que se forme. De ahí que para Lévinas la relación ética no se basa en la autonomía, sino en herramienta originaria” (Mèlich, 2010:241). Significa esto que la autoridad moral no es fruto de la voluntad propia. El otro interpela más allá de esta voluntad. No estamos moralmente obligados porque nos lo imponemos a nosotros mismos. No existe dicha autonomía. Sino que el otro, su aparición inesperada, su presencia es lo que me interpela. Esta es, nos dice Mèlich, la experiencia ética. “Y es esta irrupción del otro la que tiende a arruinar mis planes, en el sentido en que me obliga a un replanteamiento radical, a una recomposición” (Ibid). Es por ello, que cabe plantearse que la violencia tiene por finalidad interrumpir esta interpelación ética, dado que esta

¹ Judith Butler utiliza la noción de vida precaria para expresar la fragilidad de la misma vida, la facilidad con la que se la puede dañar. Para la autora Levinas “ofrece una concepción de la ética basada en la aprehensión de la precariedad de la vida, que comienza con la vida precaria del otro. Levinas usa el rostro como figura que comunica tanto la precariedad de la vida como la interdicción de la violencia. De este modo, nos proporciona una vía para comprender cómo la agresión no es ajena a una ética de la no violencia; la agresión constituye la materia misma del debate ético” (Butler, 2009: 20).

pone en evidencia la inexistencia de una autonomía moral. Es decir, aquella interpelación se vive, a priori, como violencia de disolución, como atadura incómoda y peligrosa y se resuelve con la generación de una mayor violencia que pretende eliminar aquel rostro humano. Todo esto porque “ser interpelado es ser, desde el comienzo, privado de voluntad” (Butler, 2009:175). Y esta privación tiene su origen en la misma fundación de lo humano dado que en realidad “somos entregados al otro de entrada” (Ibid, p.43) y es esto lo que constituye la sujeción primaria que nos funda. Una sujeción que para Butler, hay que poder negar y reprimir para poder emerger como sujetos. Por ello es que el rostro del otro nos devuelve violentamente a este momento originario. Mèlich entonces nos formula el dilema claramente: “¿Cómo podemos ir al encuentro de ese otro, de aquel que desafía nuestra pretensión de inteligibilidad sin intentar, por otro lado, defendernos de su presencia inquietante, sin procurar anular su desafío? ¿Cómo se puede aprender a vivir con esa presencia que nos procura inseguridad ontológica y epistemológica?” (Mèlich, 2010:245-246). Este es el drama que nos constituye y nos desafía. Para Butler la respuesta será: “aprender a vivir en una rearticulación de lo humano sin saber de antemano cuál será la forma precisa que tomará nuestra humanidad” (Butler, 2009:60).

Pero además de esta inquietud surgida de la vulnerabilidad del otro, el cuerpo no normativo también inquieta en cuanto señala lo arbitrario y ficticio del ordenamiento social, de la norma y en definitiva, como decíamos de lo humano.

Esta cuestión de la responsabilidad ética es la que de alguna manera indica el necesario camino a trabajar las estéticas y éticas del cuerpo de una manera que habilite un lugar para la vulnerabilidad permitiendo una elaboración de la misma, ya no una negación. Una de las hipótesis de la violencia y segregación de la discapacidad es el acto de alumbramiento de la fragilidad humana como algo común que compartimos. Así el rechazo a la discapacidad no está relacionado con la diferencia sino con la similitud (Pié, 2014). Este alumbramiento de la vulnerabilidad genera una primera violencia sobre el que mira que produce su propia violencia de rechazo y exclusión sobre aquel que es mirado y juzgado

aparentemente por su diferencia. Esta es la tesis. No se rechaza por ser diferentes sino por ser iguales, por compartir esa parte que nuestro tipo de organización social y educación reprime y niega con fuerza.

Como nos recuerda Butler, la condición humana es precisamente esta apuesta, esta grieta, y esta divergencia que vuelve continuamente. Y no que la elección sea entre, por un lado, la ética y, por otro, la agresividad. Por otra parte, la cuestión reside precisamente en esto: siendo, como consecuencia de nuestro ser físico, social y singular, no sólo vulnerables, sino también agresivos, ¿qué debemos hacer para cultivar la agresividad para fines no violentos? Realmente, por más que todos queramos preservar y cultivar la relacionalidad, hay, sin sombra de duda, momentos en que estamos tentados a romper precisamente tal relacionalidad por motivos que, por el momento, parecen ser esenciales para la conservación del uno mismo. (Butler, 2009). Como decíamos, la ética no es una decisión sino una condición que nos funda. No elegimos ser éticos, estamos llamados a serlo lo cual significa que no existe la autonomía. Esta es la razón principal por la cual el sujeto ve amenazada su integridad, su individualidad, su self. El peligro de desintegración es el que explica la aparición de la violencia contra lo que interpela de un modo que no se puede discutir.

En síntesis, una de las cuestiones que activan los cuerpos no normativos, además de la distinción humano/animal, es esta cuestión de la vulnerabilidad y la respuesta violenta que lleva inscrita en cuanto posibilidad y que no solo tiene que ver con una falta de ética sino con la conservación del self. Reescribir los cuerpos para elaborar dicha vulnerabilidad y la agresión que a menudo conlleva es una condición de posibilidad para un trabajo ético, político y estético de la discapacidad.

Bibliografía

BUTLER, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. Madrid, Cátedra.

— (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Barcelona, Paidós.

— (2008). *Vulnerabilitat, supervivència*. Barcelona, CCCB.

— (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires, Amorrortu.

CAVARERO, A. (2009). *Horrorismo: nombrando la violencia contemporánea*. Barcelona, Anthropos.

----- (2014). « Inclinaciones desequilibradas » en Saez, B. (Ed). *Cuerpo, memoria y representación*. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo. Barcelona : Icaria, pp. 17-38.

LÉVINAS, E. (1991). *Ética e infinito*. Madrid, Visor [La balsa de la Medusa, 41].

— (1995). *Alterité et transcendance*. Saint-Clément-la-Rivière, Fata Morgana.

— (2016) [1977]. *Totalidad e infinito*. Salamanca, Sígueme.

MELICH, J. C. (2010). *El otro de sí mismo. Por una ética desde el cuerpo*. Barcelona, UOC.

Pié, Balaguer, A.(2014). *Por una corporeidad postmoderna. Nuevos tránsitos sociales y educativos para la interdependencia*. Barcelona, UOC.

Pié, Balaguer, A. (2019). *La insurrección de la vulnerabilidad. Para una pedagogía de los cuidados y la resistència*. Barcelona: UB.

