

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA DE FILOSOFÍA

Elevar el ancla de la forma:

Biocapitalismo y anorexia

[Tesis de grado presentada como requisito para obtener el título de Maestría en Filosofía]

Richard Tamayo Nieto

Gustavo A. Chirolla

[Director]

Bogotá D.C., agosto 6 de 2007

Tabla de contenido

0. Devenir-ángel	6
1. La retirada de la dietética	11
2. La dietética de Spinoza.....	19
3. La doble realidad del deseo	26
4. Capitalismo orgánico	35
El agenciamiento.....	36
5. Novelar el capital: las funciones neurotizantes de familia	47
6. Política de los órganos	58
7. Esa patología llamada <i>mujer</i>	66
8. Un deseo vigilante	74
9. Traicionar la vida orgánica.....	85
10. El álgebra del deseo	91
11. La función positiva del hambre.....	97
12. Ascesis anoréxica	105
13. El ángel anoréxico	108
14. El cuerpo, ese intruso... ..	113
15. Programa deseante	116
Referencias bibliográficas	117
Bibliografía.....	122

Agradezco de todo corazón:

A Nicolás Alvarado, Sergio Arbeláez, Juan Carlos Arias, César Gómez, Gustavo Gómez, Juan Pablo Hernández, Juan Fernando Mejía, Jimmy Pinilla y Rubén Sánchez; nuestras discusiones, cenas y abrazos, sin duda alguna, hacen parte de las preguntas que aquí indago. ¿Es acaso un raro devenir-mujer colectivo el que nos une?

A Gustavo Chirolla, por la enorme *fe* que tiene en el pensamiento. Tal vez no tengamos otra vía para seguir haciendo filosofía que cierta *mística maquínica del concepto*, que he intentado sugerir, discretamente, en este trabajo.

A Ana María Aragón, Lina Arce, Anna Maria Brigante, Laura Cardona, Paula Castillo, Angélica Gallón, Natalie García, Alejandra Marín, Carolina Mejía, Gina Navas, Angélica Ospina, Paula Posada, Marcela Riomalo, Isabella Rojas, Silvana Rovida, Beatriz Turbay; inspiradoras, todas a *su* modo, de estas reflexiones. He usado sus abrazos, las cenas que compartimos, los secretos que olvidamos, sus variados apetitos, para abrir *nuestros* deseos a otras realidades. Discúlpenme por todas las veces que dejé de escucharlas para *verlas* comer.

A María Camila Bayona, por su trabajo de traducción de textos. Por darme de comer durante años. Por esos tristes días en los que alimentarse dejó de valer la pena. Por el renovado apetito que nos une.

A Ana María Quiceno, por su paciente trabajo de transcripción y traducción de textos. Por creer, irreflexivamente, en este trabajo. Por regalarme esas trizas de espíritu, de enfermiza religiosidad, de misticismo neurótico.

A Lina Carvajal, a quien pertenecen estas preguntas, quien desató en mí esta loca máquina de percepción que nunca me dejará tranquilo. Lina, mi dichoso y frágil caníbal de las superficies.

A Alicia Tamayo, que me alimentó por años, que a veces no come.

A mi mamá, a quien le debo esta productiva patología alimenticia. A quien culpo por no enseñarme a distinguir entre alimentar y amar.

Para las mujeres que me nutren,
para Lina Carvajal

Siempre he deseado agradar. Me ha dolido siempre la indiferencia ajena. Huérfano de la Fortuna, tengo, como todos los huérfanos, la necesidad de ser objeto del afecto de alguien. He pasado siempre hambre de la realización de esa necesidad. Tanto me he adaptado a esa hambre inútil que, a veces, no sé si siento la necesidad de comer.

Fernando Pessoa

0. Devenir-ángel

Mi anorexia es una forma de auto-conocimiento. La gente piensa que los anoréxicos nos imaginamos gordos y lejos de adelgazar la flacidez invisible. Pero la gente tiene miedo de la verdad: nosotros preferimos vernos de esta manera, raquíticos, la esencia. Mi metáfora culinaria preferida (desafortunadamente tal vez) dice: no reduzca, clarifique. Sé exactamente cómo me veo, sin la hipérbole. Cada pulgada de piel, cada músculo, cada hueso. Veo dónde y cómo se conectan. Puedo nombrar los tendones y los ligamentos. Palpo el cartílago.¹

Stephanie Grant (1996: 2)

Preguntarse qué podemos comer, con qué ritmos, en qué temporadas, bajo qué formas, porciones y mezclas es, hoy día, un conjunto de preocupaciones administradas por los discursos biomédicos y las revistas ‘para mujeres’. Ninguna de estas preguntas aparecería hoy como susceptible de tener una elaboración filosófica, a pesar de que justamente, hasta hace algunos siglos, era imposible hacer filosofía sin plantearse una ética de la alimentación. Incluso aquella rara invención de Occidente que desde hace más de más de 20 siglos domina el panorama de la pregunta por lo humano, ese ‘sujeto’ que ha tenido todo tipo de elaboraciones y desplazamientos, ese ‘sí mismo’ perfectamente inarticulable para otras sociedades, pero sin el cual no podríamos pensarnos en la medida en que prescribe la forma misma del ‘nosotros’, ese sujeto, en fin, tiene primariamente una forma alimentaria. Y ello por una sencilla razón:

¹ “My anorexia is a form of self-knowledge. People think that anorexics imagine ourselves fat and diet away invisible flab. But people are afraid of the truth: we prefer ourselves this way, boiled-down bone, essence. My favorite cooking metaphor (unfortunate perhaps) applies: not reduce, *clarify*. I know exactly what I look like, without hyperbole. Every inch of skin, each muscle, each bone. I see where and how they connect. I can name the tendons and the joints. I finger the cartilage” (Grant, 1996: 2) [*cursivas mías*].

los griegos pronto descubrieron que la primera relación de dominio del propio cuerpo, la más cotidiana, aquella donde más fácilmente se juega la vida y la muerte, no es otra que la alimentación. La primera forma de interioridad sobre la cual emergerá el sujeto está codificada nutricionalmente, y pasará mucho tiempo antes que la ética se deshaga de esta evidencia y se declare la clausura del problema de la alimentación como cuestión filosófica.

La investigación que aquí presento puede leerse, en primera instancia, como un intento de reformular las preguntas de la ética contemporánea en el marco de una dietética. Frente a las éticas de la comunicación y la diferencia identitaria, me pregunto si no es necesario acaso oponer una *etopoética* de la alimentación, como Probyn (2000)² la ha llamado, una dietética que le devuelva a la ética su *cuerpo*. Tengo la impresión de que sólo la teoría feminista se ha planteado este reto filosófico dentro del marco más amplio de las luchas macro y micropolíticas por liberar el deseo de las mujeres de la opresión –incluso al precio de liberarse de la categoría misma de mujer–, por lo que no puedo dejar de plantear el problema de la alimentación en una perspectiva de género, pero también abierta a nuevas conexiones en el orden mismo de los placeres.

Sin embargo, gran parte de la teoría feminista aún está presa de modelos identitarios que le impiden formular de manera crítica, esto es, genealógica y micropolítica, la cuestión de la subjetividad. Por ello, quiero presentar un marco de análisis donde la diet/ética sea pensada en el orden de las máquinas, los devenires, la vergüenza, el asco, los deseos y los placeres. Es necesario hacer pasar a la ética por un tratamiento maquínico tal, que cuestione ese gesto

² La etopoética no es otra cosa que el trabajo creativo, procesual, productor de singularidades, de enunciados, de deseo, que tiene como punto de apoyo el cuerpo y sus fuerzas. “Mi apuesta aquí es que, a través del comer, podemos empezar a formular una ética de vivir que funcione contra las lógicas de categorización que ahora dominan muchas de las políticas de identidad. Quiero dejar claro que comer no puede simplemente suplantarse el sexo. Pero, hecho de cierta manera, las conexiones desencadenadas desde su conjugación pueden ofrecer una manera de reconvertir el impulso político y ético que propaga mucha de la teorización *queer*: el deseo de hacer conexiones entre nuestras sexualidades y nuestras vidas [...]” [My wager here is that, through eating, we may begin to formulate an ethics of living that works against the logics of categorization that now dominate much of the politics of identity. I want to be clear that eating cannot simply supersede sex. But, done in a certain way, the connections set off from their conjugation may offer a way of retraining the ethical and political impulse that propelled much of queer theorization: the wish to make connections between our sexualities and our lives [...]] (Probyn, 2000: 75).

metafísico por el cual se elidió la corporalidad de la sustancia ética, y le devuelva al análisis ese aspecto tecnológico del ejercicio de sí que sólo puede derivarse de un cuerpo odorífero, hormonal, cenestésico. ¿Qué política es necesaria en un mundo donde el extranjero y nuestro propio cuerpo pueden darnos asco? No un *socius* en el que con dificultad aceptamos ‘racionalmente’ la diferencia, sino donde la exclusión se da en el orden del mareo, la jaqueca, la revulsión. ¿Qué ética puede formularse en un campo social en el que muchos cuerpos son lanzados a la abyección a través de gestos propiamente eméticos, coprológicos? Para el racista y el homofóbico, el rechazo de lo que difiere de ellos no es puramente cognitivo, sino del orden de la inmunidad biológica, de la defensa emética, de la deyección. ¿No es preciso pues, que la filosofía política se proponga el reto de pensar la democracia con categorías corporalizadas puesto que lo que siempre se excluye son los cuerpos, *el* cuerpo? En un orden biopolítico, ¿qué otra cosa puede hacer la filosofía política y la ética, que pensar la vida corporal y sus cualificaciones constituyentes?

Al orden contemporáneo del biocapital mediante el cual se gestiona la vida como mercancía, hay que oponer un pensamiento que desate la *vida* de los órganos, que libere la *vida* de lo que en ella todavía hay de humano y humanitario. Una máquina de pensar que libere a la *vida* del Otro y la obligue a producirse como *otra*. Hacer una ética de la vida maquínica y maquinizada, de los *cyborgs*, los monstruos, los transexuales, los híbridos, los transgénicos, una verdadera ética del deseo. Del deseo que trastorna las disposiciones de la naturaleza, que emplaza relaciones de cofuncionamiento entre multiplicidades heterogéneas, que dibuja en los pétalos de la orquídea el pecho de la avispa. ¿Cómo pensar un agenciamiento alimenticio donde se cortan flujos vegetales, animales, inorgánicos, tecnológicos, raciales, étnicos, sexuales..., si no a través de una ecosofía del deseo? Apetitos, donde hambre, placer y deseo confluyen. Urge inventar categorías en las ciencias sociales para pensar el apetito y sus maquinaciones, sus micropolíticas, sus modos de captura y asimilación, la distribución geopolítica de su satisfacción y vulnerabilidad.

Este es también, en la medida de sus limitaciones, un estudio clínico-crítico, si por ello entendemos el devenir literario de la clínica. Y, a la vez, la extracción de toda la creatividad que se expresa en los síntomas, la *otra vida* que se asoma en toda enfermedad mental.

Puesto que el juicio clínico está lleno de prejuicios, hay que comenzar por un punto situado fuera de la clínica, el punto literario, donde las perversiones fueron denominadas [...]. Es probable que la crítica (en el sentido literario) y la clínica (en el sentido médico) estén decididas a entrar en nuevas relaciones, donde la una enseña a la otra recíprocamente. La sintomatología es siempre una cuestión de arte (Deleuze, 2001b: 16).

No pretendo hacer una teoría de la anorexia. El lector no encontrará aquí indicaciones etiológicas, pistas diagnósticas ni prescripciones terapéuticas. De cualquier modo, es necesario pasar por una revisión de las construcciones discursivas y las prácticas clínicas que se han producido en torno a la anorexia,³ pues en un mundo tan psiquiatrizado como el nuestro ello, definitivamente, afecta la comprensión de la enfermedad e, incluso, produce sus propias enfermedades. Mi interés es considerablemente menor y parcial, pretendo mostrar de qué manera la literatura anoréxica permite problematizar las aproximaciones clínicas, psicológicas, sociológicas y filosóficas más comunes acerca del cuerpo. Cómo la anorexia exige *otra* teoría del cuerpo y, desde luego, de la enfermedad mental.

Cabe anotar que no trabajo sobre novelas aleccionantes o fábulas mediáticas sobre los ‘peligros de la anorexia’ que, en gran medida, han colaborado a la reproducción social, por imitación, de este trastorno. En estos textos, el interés moral prevalece de tal manera en el relato que organiza la enfermedad de arriba a abajo y no permite captar sus especificidades. Son ‘sucios secretitos’ de infancia, narraciones familiaristas construidas para justificar la dominación de los hijos por los padres, memorias púdicas: “el recuerdo de infancia es edípico porque el niño lo fabrica –contemporáneo del bloque de infancia correspondiente– ya enteramente relacionado a las coordenadas edípicas, lo fabrica por entero al nivel de una verdadera conducta del relato: lo que voy a contar a mamá, lo que voy a contar a papá” (Deleuze, 2005: 251). Todo este material compone, es cierto, la anorexia misma, pero ya ha sido ampliamente discutido y no ha ofrecido, hasta donde lo conozco, mayores avances críticos. Quiero trabajar con un conjunto de novelas y relatos clínicos en los que sus protagonistas narran cómo se transforma el mundo a partir de la experiencia anoréxica. Cómo juzgan y valoran lo que hacen, cómo lo explican.

³ Sobre esta cuestión remito a los trabajos de Hepworth (1999) y Malson (1998).

La anorexia es uno de esos síntomas que impugnan los modos hegemónicos de constitución de los cuerpos y, con ello, problematizan el saber clínico mismo. ¿Qué nos enseñan estas muchachas cuyo deseo implica la supresión de aquello que llamamos comúnmente cuerpo, acerca de los propios cuerpos que nos hemos constituido? Los cuerpos anoréxicos hacen parte de esas “gentes imposibles, insostenibles, condenables en todo sentido, pero que de alguna manera son portadores de rasgos inconscientes de la subjetividad contemporánea” (Guattari, 1995b: 182), por lo que el presente análisis debe leerse como un intento de descifrar algunas características de los modos de constitución corporal en el ámbito del biopoder, a partir de la experimentación anoréxica: ¿qué saber sobre el cuerpo exige, para su producción, pasar por el programa anoréxico?, ¿qué proceso deseante supone la anorexia para que se efectúe aquello que Stephanie Grant llama “esencia”?

Hay que aclarar, finalmente, que este no es un estudio de aplicación de conceptos filosóficos a un caso. No creo que exista algo así como una filosofía aplicada. Preferiría pensar que es preciso hacer pasar a la filosofía por un devenir anoréxico, si esto significa no la identificación entre una teoría del deseo y una praxis ética, sino la transformación del campo mismo de la filosofía del cuerpo a partir de un cambio de coordenadas sugerido por una cierta experiencia corporal. De cualquier manera la filosofía, por lo menos desde Platón, siempre ha estado atrapada en un devenir-ángel, en un deseo angélico de supresión, refinamiento, circunscripción, plegamiento, espiritualización, desnaturalización y maquinación de la materia corporal. Cada filosofía tiene sus modos de pensar lo angélico y sus relaciones con la carne. ¿Cuáles son los ángeles que le corresponden a un mundo de silicio, *massmedia*, terrorismo, ingeniería genética, pobreza, limpieza étnica, explotación?, ¿de qué dios pudieran ser ejército?, ¿qué labor divina harían con la carne tecnificada, enferma, hambrienta y violentada que se despliega por el mundo?, ¿de qué ángel debemos esperar el rol perverso, exterminador?, ¿de cuál, el revolucionario?

1. La retirada de la dietética

Que el trabajo ético prefigure, suponga o prescriba un modelo dietético, un régimen, será, al menos hasta bien entrada la Modernidad, una cuestión apenas obvia, pues la vida cotidiana y política de los individuos exige a cada momento establecer criterios de medida respecto a lo que se hace o consume.

El dominio que un régimen convenientemente meditado debe cubrir se define por una lista que con el tiempo ha adquirido un valor casi canónico. Es la que se encuentra en el libro VI de las *Epidemias*; comprende: “los ejercicios (*ponoi*), los alimentos (*sitia*), las bebidas (*pota*), los sueños (*hypnoi*), las relaciones sexuales (*aphrodisia*)” —todas cosas que deben ser “medidas”. La meditación dietética desarrolló esta enumeración (Foucault, 2001a: 95).

El comportamiento alimenticio, en particular, será problematizado por las éticas aristotélica, estoica, epicúrea, cínica y cristiana, y se le valorará como uno de los ejes fundamentales de cualquier tecnología de transformación de sí, lo que sin duda hunde sus raíces en viejas tradiciones religiosas indoeuropeas y chinas.⁴

Esa intuición común de que el alimento es un lugar privilegiado para fundar un trabajo de refinamiento anímico, espiritual, afectivo y cognitivo, se deriva de la experiencia antropológica más simple: no hay cuerpo que sea viable biológicamente sino como cuerpo alimentado y, por ello, la relación que hay entre la salud, el bienestar, los placeres y la alimentación es de estricta continuidad. El alimento es ese objeto insoslayable, forzosamente

⁴ En el I-Ching —que puede comprenderse como un tratado moral— el hexagrama 27 recibe el nombre de *I*, la nutrición o “las comisuras de la boca”. La imagen que expresa el grafo es la de una boca abierta por la que entra el alimento que nutre el cuerpo, pero también la boca que habla con los otros para alimentarse espiritualmente. Un hombre de gobierno debe ser moderado en la comida y la palabra. “Cuando se quiere conocer a alguien, sólo es menester prestar atención a quién dispensa sus cuidados y cuáles son los aspectos de su propio ser que cultiva y alimenta. La naturaleza nutre todos los seres. El gran hombre alimenta y cultiva a los experimentados y capaces, valiéndose de ellos para velar por todos los hombres” (2005: 188). La relación entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros halla su punto de articulación lógica y material en la boca que se abre, por lo que las modulaciones del comportamiento de la boca aseguran y sostienen el trayecto natural que va de la ética a la política.

cotidiano, que calma, debilita, fortifica y envenena el cuerpo, lo que obliga a preguntarse por sus tasas y velocidades de incorporación, sus cualidades diferenciales, sus posibles mezclas. La vida natural es una potencia nutricia que supone la alimentación de modo esencial y no contingente.

Asimismo, el alimento es un bien que circula por el cuerpo social, relacionándose con períodos de carencia y exceso, vías de distribución, posiciones político-deseantes. Como flujo que circula obligadamente por las series de los cuerpos individuales y el cuerpo social, el alimento es punto de apoyo, vía y destino de procesos de segmentación y desterritorialización que justificarán preguntarse por su administración, combinatoria, regulación y dosificación. Toda esta maquinaria del deseo alimentario se articulará con las diversas tecnologías de subjetivación que conocerán la antigüedad y la Edad Media y que tendrán, por ello, al alimento como punto constante de reflexión y preocupación a niveles macro y micropolíticos. Por la alimentación no se corta, regula ni produce otra cosa que deseo, por lo que una genealogía del sujeto de deseo está obligada a dar cuenta de los modos de problematización de las prácticas alimenticias y su emergencia como cruce de prácticas discursivas, prácticas no discursivas y tecnologías de subjetivación.

El deseo alimenticio ha sido objeto de preocupación técnica, gnoseológica, moral y política. Técnicamente, alrededor de sus posibilidades de regulación, satisfacción y neutralización; gnoseológicamente, en el cuestionamiento de su naturaleza; moralmente, por cuanto se le supone concomitante a ciertos modos de relación consigo mismo; políticamente, en fin, por cuanto es objeto de múltiples prácticas de administración, coerción, apropiación, circulación y expoliación en un campo social.

De la *enkráteia* griega al ascetismo cristiano es sobre estos cuatro ejes que se configuran las experiencias particulares del mundo antiguo y medieval con relación a la alimentación. En cada momento, las relaciones que se producen entre estas líneas no resultan homogéneas. De hecho se articulan, apoyan, excluyen, retroalimentan y redistribuyen de los modos más variados. Unas veces, una preocupación moral toma una forma técnica a través de la cual se pretende producir una transformación particular del deseo: el control de los grados de necesidad que se ejercita a través del ayuno programado. Otras veces, una acción política se legítima a partir de un saber específico: cómo alimentar a los hijos siguiendo las prescripciones médicas o del saber consuetudinario.

Lo que resulta fundamental extraer de estas relaciones es el hecho de que el proceder ético y el conocimiento son coextensivos, no se es bueno sin seguir una conducta alimenticia virtuosa que exprese el conocimiento que el sujeto tiene de sí. Hay reversibilidad y mutua relación de expresión y soporte entre la conducta y el conocimiento, de manera que el cuidado de sí debe jugarse sobre estos dos registros. Tal reciprocidad explica por qué la vida corporal delata, asegura, promueve y posibilita el trabajo espiritual y, a la vez, por qué el refinamiento del saber permitirá cuidar mejor del cuerpo y nutrirlo de la manera más adecuada. La ética sólo es posible a través de una dietética.

[...] la propia “dieta”, el régimen, es una categoría fundamental a cuyo través puede pensarse la conducta humana, caracteriza la forma en que se maneja la existencia y permite fijar un conjunto de reglas para la conducta: un modo de problematización del comportamiento, que se hace en función de una naturaleza que hay que preservar y a la que conviene conformarse. El régimen es todo un arte de vivir (*Ibid.*: 94-95).

El *kairós*, como momento justo o propicio de realizar una acción, es fundamental dentro de las éticas y las dietéticas griegas. Del mismo modo que los griegos se preguntan cuál es el mejor momento para ingerir ciertos alimentos, se cuestionarán acerca del momento preciso en que le es dado a un hombre decidir sobre la continuidad de su vida. Mucho se ha comentado sobre el papel del suicidio entre los estoicos y los cínicos, y no será éste el lugar para pensar tal cuestión, pero parece sugerente que, al menos según algunos doxógrafos, filósofos como Anaxágoras, Demócrito, Cleantes y Dionisio de Heraclea murieron por *apokartéresis* o inanición. No interesa si ello es históricamente cierto o no, pero no deja de parecer interesante que el gobierno de sí que suponemos a la base de la legitimación del suicidio entre ciertas filosofías de la Antigüedad, no entra en contradicción ética con la lucha contra las necesidades alimenticias, y mucho menos cuando el filósofo afirma su *kairós* para morir resistiéndose a comer (Soto, 2000). El verbo *apokartereo* designa una forma específica de suicidio que consiste en dejarse morir de hambre mediante el rechazo de alimentos (Daube, verano 1972: 404-405). Si bien la muerte por inanición ha sido bien comentada dentro de las prácticas ascéticas

cristianas (y en particular en el caso de Santa Catalina de Siena⁵), es claro que ya los griegos la consideraban al menos posible e, incluso, recomendable (el filósofo cirenaico Hegesias escribió un libro titulado *Apokarteron* en el que incita explícitamente al suicidio por inanición), lo que, de nuevo, debe comprenderse dentro del marco de las tecnologías de sí.

Respecto al rechazo de alimentos como expresión de un *ethos* hay, sin embargo, un ejemplo menos extremo pero, a nuestro parecer, más interesante. Cuenta cierta tradición que Diógenes el Perro, asceta masturbador y comedor de cebollas, al ser interpelado por sus actos de onanismo en la plaza pública responde: “¡ojalá que frotándome el vientre no tuviese hambre!” (citado por Laercio, 1985: 18). ¿Se ubica el hambre en el límite de lo impensable en la ética cínica? Lo que sí es claro es que para Diógenes era evidente, así como para todo el espíritu antiguo, que el hambre no pertenece al mismo registro de la necesidad sexual e, incluso, la alimentación debía ser la regla de organización del placer sexual, su tropo de base. Diógenes, por su impudicia canina, terminará sus días intoxicado por un pulpo crudo, lo que no deja de ser problemático puesto que el devenir animal del filósofo cínico se difumina justo allí donde la alimentación deja de ser necesidad natural y se convierte en un régimen de hombres.

Si Foucault, en su genealogía del sujeto de deseo, se devuelve a la Grecia Antigua es porque allí, con relación a la alimentación, se produce la primera forma de interioridad, de relación

⁵ Proclamada Doctora de la Iglesia, Catalina de Siena vivió en el siglo XIV en Italia. Desde muy pequeña se sometió al cilicio y a prolongados ayunos que sólo interrumpía para alimentarse del Cuerpo de Cristo. Su carne fue lugar de muchos raptos místicos e incluso recibió los estigmas de Jesús. Era tal su santidad que, después de un desposorio místico con el Hijo de Dios, se cuenta que bebió una tasa de pus de la herida de una monja Mantellate –la orden religiosa a la cual pertenecía– que la había difamado y censurado públicamente. Esta santa es considerada por muchos teóricos e historiadores como el primer caso de anorexia documentado, lo que sin duda no deja de ser un exabrupto hermenéutico que ignora la precedencia lógica y material de los agenciamientos sobre las formaciones históricas. Lo que sí es cierto es que la carne debe considerarse como un *phylum* tecnológico que atraviesa todos los agenciamientos en la historia, convirtiéndose en un material sujeto a modulaciones y modelados infinitos a través de fuerzas y formas de todo tipo. Hoy día, muchas anoréxicas reconocen en Catalina a una ‘*thinspiration*’, ideal identitario a seguir. Kathryn Harrison le dedica unas muy bellas páginas en su autobiografía *Seeking Rapture* (2004) donde, a propósito de su propia anorexia, afirma: “mi carne era casi completamente convertida en espíritu. Pronto ya no sería mortal, pronto sería tan invulnerable como alguien que puede tomar pus y ver a Dios” [...] my flesh was almost utterly turned to spirit. Soon I would not be mortal; soon I would be as invulnerable as someone who could drink pus and see God] (47).

consigo mismo, que por derecho propio y no por sujeción a una forma de conducta trascendente, se hace objeto de preocupación y debate. “Ahora bien, una vez más, ¿qué hace que la sexualidad ‘se separe’ progresivamente de la alimentación [y] devenga el lugar de la efectuación de la relación consigo mismo?” (Deleuze, 1987: 134), esta será una vía de estudio apenas insinuada por Foucault pero de la cual dejará hipótesis muy sugerentes.

Si bien los análisis foucaultianos mostrarán que tal separación comienza a producirse al interior mismo de las tecnologías de sí, a través del cuestionamiento específico de la naturaleza de los placeres corporales (dietética), de las relaciones con los adolescentes (erótica) y la esposa (económica), la continuidad entre conducta alimenticia y búsqueda de la virtud sufrirá una doble cesura no del todo localizable en el mundo antiguo y que terminará por lanzar a la dietética fuera de la ética y, por tanto, de la filosofía.

El primer quiebre es de carácter epistemológico y se produce al interior de la filosofía misma. Es, en cierto modo, una ruptura entre los ámbitos de la praxis y el pensamiento. De acuerdo con Foucault la filosofía, a partir de Descartes, se habría encaminado a la elaboración de un

[...] sujeto que es intrínsecamente capaz de verdad: el sujeto sería a priori capaz de verdad, y sólo accesoriamente un sujeto ético de acciones rectas: “Puedo ser inmoral y conocer la verdad”. Es decir que el acceso a una verdad, para el sujeto moderno, no depende del efecto de un trabajo interior de orden ético (ascesis, purificación, etcétera). La Antigüedad, al contrario, habría hecho depender el acceso del sujeto a la verdad de un movimiento de conversión que imponía a su ser un trastocamiento ético (Gross, 2006: 493).

Los efectos que ello tiene en términos de la producción de subjetividad no son otros que la parcelación de las dimensiones de la existencia. La relación entre el cuidado del cuerpo y la búsqueda de la verdad deja de ser inmanente y, el cuerpo mismo, es sobrecodificado por una analítica racional que se pretende autónoma con relación a lo corporal y capaz de dictar la norma de regulación de la percepción y la sensación.

Este recorte de la trascendencia es consecutivo a una individuación de la subjetividad, que se encuentra ella misma parcelada, fragmentada en

facultades modulares como la Razón, la Voluntad, la Afectividad. La segmentación del movimiento infinito de desterritorialización se acompaña ahora de una reterritorialización no corporizada, es decir, una reificación inmaterial (Guattari, 2002: 190).

Si el cuerpo no participa del camino a la verdad y, antes bien, lo obstaculiza, una dietética (en su doble aspecto de cuidado de sí y refinamiento moral) no tiene ningún sentido. No sólo se puede ser inmoral y gozar de la verdad sino que incluso se puede ser débil, enfermo, moribundo y, aún así, darse una ley que sobrecodifique la praxis cotidiana.

La segunda cesura es de carácter socio-político y se instala en el centro mismo de la producción deseante. Sucede que la preocupación por el cuerpo y sus placeres se redefinirá dentro de una hermenéutica del deseo que tiene por eje la sexualidad.

Y será un momento importante para la historia de la ética en las sociedades europeas el día en que la inquietud del sexo y de su régimen prevalezca de manera significativa sobre el rigor de las prescripciones alimenticias. En la época romana, en todo caso, el régimen de los placeres sexuales es adyacente, en un lugar relativamente restringido, al gran régimen alimenticio, del mismo modo, por lo demás que esos placeres mismos iban asociados en el pensamiento moral y en los ritos sociales con la voluptuosidad de beber y comer (Foucault, 2001a: 134).

La preocupación por el cuerpo sufrirá tal sexualización que el sexo, esa instancia abstracta, reificada y homogenética, pasará a convertirse en la rejilla de inteligibilidad por excelencia tanto del deseo como del cuerpo. Es en la medida en que la preocupación por el sí mismo se ve colonizada por el desciframiento del deseo y la sexualización del cuerpo, que el placer se verá subordinado, e incluso identificado, con el placer sexual. Ese ámbito multiforme, heteróclito y carente de objeto específico que es el placer, será sometido a un modelado por el significante sexual como equivalente general del deseo. Todos los placeres deberán ser sexuales o no ser. Si hubo un momento en que el campo tropológico a través del cual se expresaba la 'sexualidad' no era otro que el de la alimentación, ahora la razón sexual sobrecodificará todas las dimensiones de la praxis.

Sería sin duda interesante seguir la larga historia de las relaciones entre moral alimentaria y moral sexual a través de las doctrinas, pero también a través de los ritos religiosos o de las reglas dietéticas; habría que buscar cómo, a largo plazo, pudo producirse el desfase entre el juego de las prescripciones alimentarias y el de la moral sexual: la evolución de su importancia respectiva (con el momento sin duda bastante tardío en el que el problema de la conducta sexual se volvió más inquietante que el de los comportamientos alimentarios) y la diferenciación progresiva de su estructura propia (el momento en que el deseo sexual fue interrogado en términos distintos que el apetito alimentario) (Foucault, 2001b: 51).

Se entiende ahora el porqué resulta tan extraño para el hombre contemporáneo ubicar las dietéticas en la sustancia misma de la ética si no es a manera de metáfora o de anacronismo espiritual. El espíritu ya no crece en clave alimenticia. La palabra se convierte en el alimento espiritual por excelencia. Lentamente, las santas que sólo se alimentaban con el Cuerpo de Cristo empiezan a desaparecer. Incluso Dios se retira del cuerpo y deviene oído de la palabra confesada. Pero tal retirada tiene un correlato fascinante, la habitación corporal pronto será albergue del demonio: en medio de convulsiones las posesas entran a la historia negándose a recibir alimentos, escupiendo la Hostia:

La carne convulsiva es el cuerpo atravesado por el derecho de examen, el cuerpo sometido a la obligación de la confesión exhaustiva y el cuerpo crispado contra ese derecho y esa obligación. Es el cuerpo que opone a la regla del discurso total el mutismo o el grito. Es el cuerpo que opone a la regla de la dirección obediente las grandes sacudidas de la rebelión involuntaria, o bien las pequeñas traiciones de las complacencias secretas. La carne convulsiva es, a la vez, el efecto último y el punto de inversión de esos mecanismos de cerco corporal que había organizado la nueva oleada de cristianización en el siglo XVI. Es el efecto de resistencia de esta cristianización en el plano de los cuerpos individuales (Foucault, 2000b: 199).

Es en el teatro convulsivo de la posesión donde la psiquiatría encontrará el primer signo de la medicalización del cuerpo femenino. Las convulsiones, de las que pronto Charcot hará el

centro mismo de la puesta en escena psiquiátrica, expresan la lucha de un cuerpo que se resiste a traducirse en clave discursiva. Cuando los cuerpos son obligados a hablar sólo encuentran refugio en los órganos y, gracias a la psiquiatría, lo harán después en la enfermedad. El rechazo a comer será patologizado y erigido como signo objetivo de esa rara ‘enfermedad de la verdad’ llamada histeria. Ya en el siglo XIX las prácticas ascéticas como el ayuno son vistas con sospecha y bajo la lente de la insulsa protesta histérica.

En una sociedad donde la ‘completa abstinencia’ y ‘rechazar la comida’ son considerados como desordenes psicopatológicos, es indudable que la mirada clínica ha sido aceptada como una prioridad cultural. Sin embargo, si nos tomamos en serio lo que se revela como un panorama complejo de miradas simultáneas dirigidas sobre ‘el espectáculo del cuerpo delgado’, podría asumirse que esta simultaneidad no se ha perdido. Uno de los testimonios se basa en la admiración y estetización de la delgadez, la glorificación de la ‘auto-disciplina’ y el engrandecimiento del ‘trabajo del cuerpo’ como un reflejo del ‘trabajo de sí’. Todos estos existen junto con la patologización de la inanición voluntaria. Quiero sugerir que todo esto está entrelazado en el espectáculo del cuerpo delgado del siglo XIX, en donde la muerte y el cuerpo disciplinado son negociados (Gooldin, junio 2003: 50).⁶

Cuando se seculariza la experiencia alimenticia, un *ethos* médico viene a hacer el relevo como malla de inteligibilidad y estratificación de las tecnologías de sí. ¿No es esta escena histórica donde la anorexia emerge como la única *askesis* posible en un mundo secular?

⁶ In a society in which ‘food rejection’ and ‘complete abstinence’ are constructed as psychopathological disorders, the clinical gaze is undoubtedly granted a cultural priority. Nevertheless, if we do take seriously what is revealed as a complex picture of simultaneous gazes addressed towards the ‘lean body spectacle’, it could be assumed that this simultaneity did not vanish. One testimony lies in the admiration and aestheticization of slimness, the glorification of ‘self-discipline’ and the aggrandizement of ‘body labor’ as a reflection of ‘self-labor’. All these exist side by side with the pathologization of self-starvation. All these, I want to suggest, are intertwined with the 19th-century lean body spectacle, in which death and the disciplined body are negotiated (Gooldin, junio 2003: 50).

2. La dietética de Spinoza

Que la última dietética de la filosofía tenga lugar en la última gran ética no es una feliz coincidencia. La fisiología del alimento será para Spinoza la clave comprensiva del problema del bien y el mal y, sobre todo, el campo lógico de desenvolvimiento de su teoría sobre los cuerpos.

Ya Deleuze (2001a) ha expuesto con claridad la importancia del modelo fisiológico para comprender la desvalorización del bien y del mal en provecho de lo bueno y lo malo:

“No comerás del fruto...”: el angustiado e ignorante Adán comprende estas palabras como el enunciado de una prohibición. Sin embargo, ¿de qué se trata realmente? Se trata de un fruto que, en su condición de fruto, envenenará a Adán si éste lo come. Se trata del encuentro de dos cuerpos cuyas relaciones características no se componen; el fruto actuará como veneno, es decir, *provocará que las partes del cuerpo de Adán* (y, paralelamente, la idea del fruto lo hará con las partes de su alma) *entren en nuevas relaciones que no corresponden ya a su propia esencia*. Pero, ignorando las causas, Adán cree que se le prohíbe moralmente, aunque, en realidad, Dios sólo le revela las consecuencias naturales de la ingestión del fruto. Spinoza nos lo recuerda obstinadamente: todos los fenómenos que agrupamos bajo la categoría del Mal, las enfermedades, la muerte, son de este tipo, mal encuentro, indigestión, envenenamiento, intoxicación, descomposición de la relación (32-33) [*cursivas del autor*].

Spinoza sabe bien que la visión no es el mejor modelo para comprender la dinámica de los cuerpos compuestos. Es una lógica demasiado molar y ya hegemónica para referirse al cuerpo humano. En una naturaleza en la que la extensión, como atributo, no tiene partes, los cuerpos se mezclan, de ahí que sea la ingestión o la incorporación el acto que, con mayor evidencia, expresa la inmanencia. Ahora bien, es sólo comprendiendo de acuerdo con qué dinámica se mezclan los cuerpos que entenderemos de qué manera la dietética spinozista se soporta en una física y se resuelve en una ética de las composiciones. Revisemos esta cuestión a través del problema de qué le es útil a un cuerpo.

Spinoza define al individuo como un cuerpo compuesto, esto es, como un conjunto de cuerpos que están unidos en virtud de que se comunican cierta relación de movimiento o reposo. Si se dice que un individuo tiene partes no es en el sentido en que sea divisible, pues la materia es una sola y “en ella no se distinguen partes, a menos que la concibamos afectada de diversos modos”, por lo que “las partes sólo se distinguen modalmente y no realmente” (2000: 51).⁷ Los cuerpos no se distinguen, entonces, en razón de la sustancia, sino por relaciones de movimiento y de reposo, de manera que debemos entender al individuo como un conjunto de cuerpos que sólo difieren entre sí modalmente, puesto que se definen unos respecto a otros de acuerdo con las velocidades que se comunican a cada momento. Cada parte de un individuo se distingue de otra por un diferencial de velocidad, así que más que partes los individuos tienen *componentes*, si entendemos por componente aquella diferenciación que resulta de una relación de comunicación entre cuerpos simples que se produce según distintos grados y que producirá, a su vez, diversas disposiciones del mismo individuo según varíe la velocidad. Los cuerpos simples que componen al cuerpo compuesto pueden cambiarse unos por otros, separarse, modificar su dirección, crecer o decrecer, y por ello decimos que el individuo cambia de disposición; pero también afirmamos que es el mismo individuo en tanto la relación de comunicabilidad que define los componentes permanece igual o, dicho mejor, mientras su forma se conserva. Forma es composibilidad, dado que hay composición hay forma, de modo que aquello que llamamos individuo es sólo un cierto grado de comunicabilidad que se produce entre cuerpos simples. De este modo, Spinoza podrá explicar porqué un individuo puede ser afectado de muchos modos y aun así no cambiar de naturaleza.

Ahora bien, Spinoza deja claro en los lemas 4, 5, 6 y 7 de la física que se enuncia después de la proposición 13 del segundo libro de la *Ética*, que mientras el individuo no cambie de forma su naturaleza será siempre la misma y podrá afirmarse de dicho individuo que es este y no otro. Conservar la forma es conservar la naturaleza, así que un cambio de forma implica un cambio de naturaleza, una muerte, pues “el cuerpo muere cuando sus partes se disponen de suerte que adquieren entre ellas otra proporción [*ratio*] de movimiento y de reposo” (*Ibid.*: 211).⁸ Dicho en términos de *conatus*, aquello en lo que se esfuerza en perseverar un individuo es en su

⁷ *Ética*, 1, 15esc.

⁸ *Ética*, 4, 39esc.

forma, luego afirmar el *conatus* no sería otra cosa que individuarse, luchar por conservar la relación singular de velocidad entre componentes por la cual se dice que soy esta cosa singular y no otra. Se vive por la forma, la vida individuada es una forma.

Pero si la potencia de actuar varía según las composiciones por las que pasa un individuo, ¿cómo se puede hablar, a la vez, de individuación y composición de los cuerpos? De modo más preciso, ¿cómo es que el hecho de crecer en modos de afectar y ser afectado afirma más mi singularidad?, ¿cómo comprender que nos componemos con otros cuerpos sin dejar de ser un individuo y que es gracias a estas composiciones que conservamos nuestra forma? En primera instancia recordemos que un individuo es un grado de composibilidad, de comunicación entre partes, de manera que individuarse es afirmar una composición y, de modo inverso, descomponerse es perder la forma, morir.

En segunda medida, hay que aclarar a qué se refiere Spinoza con eso de hacerse un cuerpo más apto para afectar y ser afectado. Un cuerpo compuesto es más rico en afecciones que un cuerpo simple, puesto que en cada una de sus relaciones constitutivas sus partes se comunican diversos grados de afección según sean afectadas por los cuerpos exteriores. El cuerpo humano “está compuesto de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto” (*Ibid.*: 92).⁹ La forma humana es el resultado de un complejo de individuaciones heterogéneas (*Ídem.*),¹⁰ así que el cuerpo humano puede ser afectado de tantas maneras como grados de composibilidad o individuación compongan el cuerpo. Esto es fundamental pues la naturaleza del alma humana, en tanto idea del cuerpo, sólo es concebible si conocemos la naturaleza de su objeto. Y si está en la naturaleza del cuerpo humano el ser compuesto y, por ello mismo, conservar una cierta proporción de velocidad entre sus partes o perseverar en su forma, más apta será su alma para hacerse ideas.

La riqueza corporal equivale a una riqueza anímica siempre y cuando el cuerpo sea causa adecuada y no parcial, pues solamente las acciones aseguran que se preserve la forma; mientras que las pasiones ponen en peligro la singularización, al abrir la posibilidad de que un cuerpo más fuerte desintegre nuestra proporción constitutiva de velocidad o alguna de

⁹ *Ética*, 2, post1.

¹⁰ *Ética*, 2, post2.

nuestras individuaciones constituyentes. El cuerpo de Adán se hace más débil al ingerir la manzana, este envenenamiento disminuye su potencia porque descompone sus relaciones, lo hace más simple y, por tanto, la forma de Adán depende menos de su esencia y más de la esencia de los cuerpos que le afectan. La tristeza nos hace, a fin de cuentas, menos individuos, pues descompone, bloquea comunicabilidades, deshace el conjunto de individuaciones que constituye nuestra forma, empobrece nuestra naturaleza.

Llegados a este punto, lo útil para el cuerpo no será distinto de aquello que es útil para el alma, la ética es tramo a tramo una dietética:

La principal utilidad que sacamos de las cosas que existen fuera de nosotros, aparte de la experiencia y del conocimiento que adquirimos de su observación y transformación, consiste en la conservación del cuerpo. Y, en este sentido, son útiles ante todo aquellas que pueden alimentar y nutrir el cuerpo, de suerte que todas sus partes puedan cumplir correctamente su función. Porque cuanto más apto es un cuerpo para ser afectado y afectar de múltiples maneras a los cuerpos externos, más apta es el alma para pensar. Pero en la naturaleza parece que existen muy pocas cosas de este tipo, por lo cual, para alimentar un cuerpo como conviene, es necesario utilizar muchos alimentos de diversa naturaleza. Y así, el cuerpo humano se compone de muchísimas partes de diversa naturaleza, que necesitan alimento continuo y variado, a fin de que todo el cuerpo sea igualmente apto para todas las funciones que pueden seguirse de su naturaleza, y en consecuencia, para que el alma sea igualmente apta para concebir muchas cosas (*Ibid.*: 237-238).¹¹

Afirmar las individuaciones en su heterogeneidad es, al mismo tiempo, ganar en capacidad de afectar y ser afectado, de modo que perseverar en la forma es tanto como crecer en composibilidades. Lo útil afirma la forma y, con ello, mantiene la proporción de velocidad individuante que aúna las diversas naturalezas que componen el cuerpo humano. Lo útil, es pues, algo que sólo puede expresarse por la esencia, lo bueno sólo puede seguirse del *conatus*.

¹¹ *Ética*, 4, apéndice, cap. 27.

Dice el postulado 4 de la física que “el cuerpo humano necesita, para conservarse, muchísimos otros cuerpos con los que es, por así decirlo, continuamente regenerado”. Esto puede entenderse, en el marco de la proposición 39 del libro 4 (*Ibid.*: 211-212), como que el cuerpo sólo puede mantener su forma en virtud de las composiciones con otros cuerpos que afirman las proporciones de movimiento y de reposo que singularizan dicha forma. La forma no está determinada de una vez y para siempre por la esencia, pues hace parte de la misma esencia el ser componible. En este sentido, entonces, la forma gana en perfección a medida que crece en composibilidad. Afirmar la forma no es afirmar “una forma” (numérica, geométrica) sino perseverar en las composiciones. Nos encontramos aquí con una posibilidad de individuación continua por composición, somos más singulares en la medida en que nos componemos, esto es, en tanto actuamos, de allí que un anciano no pueda colegir que su naturaleza sea la misma que aquella de cuando era niño, ni que el amnésico pueda ser en todo el mismo que era antes de perder la memoria, ya que la forma se perfecciona o gana más realidad en virtud de las composibilidades que se derivan del actuar. Lo útil es lo que afirma las individuaciones que me constituyen, lo bueno es lo que conserva la forma de mis formas, mi naturaleza hecha de diversas naturalezas comunicantes.

La cuestión de la forma será decisiva a lo largo de las proposiciones 41 a 45 del libro 4 (*Ibid.*: 212-215) a propósito del exceso de ciertos afectos, problema tradicional de la filosofía dietética desde los antiguos griegos. ¿Qué es excesivo para el cuerpo y cómo puede moderarse? Spinoza dará una respuesta muy novedosa a este problema al partir de la noción de forma, pues si el hombre es un complejo de individuaciones todas ellas heterogéneas entre sí pero, al fin y al cabo, unidas por una misma relación de movimiento y de reposo, el exceso se estudiará con relación a la disminución o aumento de la potencia de actuar o, según nuestra línea argumentativa, refiriéndolo a la conservación de la forma. La dietética spinozista no es, por tanto, una moral, pues lejos de ser un catálogo prescriptivo acerca de qué ingerir y qué no, obliga a la constitución de una experiencia de sí tal que seamos capaces de adueñarnos de nuestra potencia de actuar.

En este orden de ideas, si todas las tristezas no tienen la misma fuerza es precisamente porque no están en capacidad de afectar de manera homogénea todas mis individuaciones constituyentes. Unos cuerpos pueden ser más fuertes que ciertas proporciones de velocidad de las que estoy compuesto y, por lo tanto, las destruyen, pero ello no necesariamente deshace

otras individuaciones que me componen y por tanto sigo vivo, aunque disminuido, menos heterogéneo. De la misma manera, tendremos que aceptar que ciertas tristezas pueden transformar toda mi relación constitutiva de velocidad, de modo que muero. En este sentido, entonces, tendremos que hablar de afectos locales y afectos sistémicos, según afectan algunas o todas las individuaciones que comprenden el cuerpo humano. Lo útil, por tanto, se juega todo el tiempo en una dinámica entre lo local y lo sistémico, de allí que todo el orden de la administración de los afectos se redefina con relación a dicha distinción. Aparecerá así, la etiología del delirio que tanto disminuye el *conatus* personal y colectivo: una fijación en un afecto local que empobrece el cuerpo, una vuelta constante sobre lo mismo que impide la composibilidad. Perseverar en la forma no es insistir en lo mismo ni reducirse a la afirmación de una de las individuaciones constituyentes, al contrario, conservar la forma implica un continuo diferenciarse. Una vida racional no niega el cuerpo, sino que afirma todas las diferenciaciones de las que éste es capaz y que sólo pueden seguirse de las más heterogéneas composiciones. Deleitarse en la diferencia es lo más propio del sabio:

Pues nada, fuera de una torva y triste superstición, prohíbe deleitarse. ¿Por qué, en efecto, va a ser más honesto apagar el hambre y la sed que expulsar la melancolía? Ésta es mi norma y así he orientado mi ánimo [...].

Así, pues, usar de las cosas y deleitarse con ellas cuanto sea posible (no, por supuesto, hasta la náusea, que eso no es deleitarse), es propio del sabio. Es, digo, del varón sabio reponerse y restablecerse con alimentos y bebidas moderadas y suaves, así como con los olores, la amenidad de las plantas verdeantes, los adornos, la música, los juegos gimnásticos, los actos teatrales y otras cosas similares, de las que cada uno puede usar sin perjuicio de otro. Porque el cuerpo humano se compone de muchísimas partes de diversa naturaleza, que necesitan de continuo un alimento nuevo y variado, a fin de que todo el cuerpo sea igualmente apto para todas las cosas que pueden seguirse de su naturaleza, y que, por consiguiente, también el alma sea igualmente apta para entender muchas cosas a la vez (*Ibíd.*: 215).¹²

¹² Ética, 4, 45esc. [2].

Ahora, ¿cómo comprender que ciertos cuerpos elaboren un régimen de supresión de la diversidad nutricia?, ¿cómo es ello posible si todos los cuerpos luchan por perseverar en su forma? No es en una negación del *conatus* donde encontraremos la respuesta a este problema, pues ello significaría negar la esencia deseante que le es natural a los cuerpos. Sobre el anoréxico dirá la *Ética* que nadie “deja de apetecer su utilidad o de conservar su ser, a menos que sea vencido por causas externas y contrarias a su naturaleza. Nadie, digo, rechaza los alimentos o se suicida por necesidad de su propia naturaleza, sino coaccionado por causas externas, lo cual puede suceder de muchas maneras” (*Ibid.*: 198).¹³ ¿Cuál es ese veneno que se inyecta en el deseo anoréxico y le disminuye?, ¿no es acaso un régimen de servidumbre deseante en la que se lucha por el deseo del Otro como si se tratara del propio?

¹³ *Ética*, 4, 20esc.

3. La doble realidad del deseo

Un niño levanta la mano en la escuela para decir ‘presente’. Interpelado por su profesor cuando lee la lista de estudiantes, nuestro niño responde a la demanda de presencia que le hace el adulto. Sólo una respuesta por parte del niño le otorga existencia, incluso cuando hace falta y *su* silencio delata que *su* lugar está vacío. ¿Cómo es que el niño responde a la interpelación del adulto?, ¿cómo reconoce que es él el llamado?, ¿bajo qué condiciones, en fin, se hace posible su toma de palabra?

Revisemos el salón de clase. No hay toma de palabra del niño sin que el profesor autorice dicho acto. El profesor *da la palabra* cuando nombra, dice ‘Pedro’ y autoriza a Pedro a responder ‘presente’. Ahora bien, para que sea legítimo el decir del niño éste está obligado a confirmar primero que aquel ‘Pedro’ que se convoca es él y no otro. La palabra dada exige que el niño *reconozca en el nombre su nombre*. Tal reconocimiento sólo es posible cuando el niño, previamente, se ha subordinado a un nombre, cuando ha territorializado su existencia en el enunciado ‘Pedro’, cuando ‘Pedro’ toma la forma ‘yo’, cuando ‘Pedro’ es aceptado como *su* nombre. En este sentido, el llamado de lista implica una redundancia, pues se demanda que el niño tome presencia pero se supone de entrada que ya está presente (incluso cuando *su* silla está vacía). Cuando el profesor interpela a un niño siempre llama a alguien que ya ha contestado, pues sólo si el niño ha aceptado *ser llamado* encuentra legitimidad el llamado mismo.

Pero, ¿de dónde proviene el nombre del niño si no del adulto? Arrojado al mundo sin voz, el niño debe acceder a la palabra por medio del adulto. La máquina social que le pre-existe al niño se moviliza para introducirle al habla puesto que nace sin voz. Lo social ha de definirse como una relación que provee consistencia existencial a un cuerpo que se encuentra en posición de subordinación vital respecto a un Otro, el sujeto es un producto social puesto que no tiene posibilidad de emerger en tanto ser sin que Otro le otorgue un régimen de organización de su experiencia. Este Otro, no es más que una función de estratificación, modelado y fantasmaticación de la experiencia social, el Otro es un promotor libidinal de los investimentos de deseo hegemónicos. La máquina social es la matriz exosomática sobre la que viene a inscribirse, actualizarse y llevarse a término la vida endosomática. De hecho, la vida biológica del niño sólo es viable en tanto se instale en la matriz social, pues ella le provee la potencia nutricia que permitirá el despliegue de la vida. Vemos pues que el niño no está en

condición de deliberar acerca de su vida, pues la vida sólo es posible en tanto el cuerpo se subordine al Otro mediante un vínculo apasionado. Si el amor del infante hacia al Otro es un afecto tan fácilmente explotable, es precisamente porque el único garante de su existencia es el Otro, quien formula sus reglas de aparición, aplicación, legitimación y autonegación. “Las categorías sociales conllevan simultáneamente subordinación y existencia” (Butler, 2001: 31), si el niño vive es porque no puede hacer nada distinto a subordinarse al adulto que le provee existencia social. El niño existe *por y en* el Otro, de modo que tal vulnerabilidad constitutiva de la infancia a la adultez implica que toda existencia humana esté dividida en su interior por la máquina cuerpo-Otro, por lo que el hombre es precisamente aquello que “resulta de la desconexión de esos dos elementos” (Agamben, 2005: 28) que, sin embargo, coexisten en su heterogeneidad para que lo humano sea posible. Aquello que llamamos sujeto no es más que el resultado de esta escisión fundamental: el cuerpo que adviene como sujeto lo hace mediante la subordinación obligada al Otro, no hay pues sujeto sin sujeción.

El niño, en términos precisos, no acepta la palabra que le es dada, más bien está en la obligación de tomar la palabra para hacerse posible como viviente. *Tomar la palabra es ser tomado por ella*, de modo que si el niño habla es porque su voz es la condición de posibilidad de su existencia singular. Tal es la aporía constitutiva de lo humano: el principio de individuación por el cual se singularizará el niño debe pasar por la subordinación apasionada al Otro. En este sentido, la infancia es algo de lo que nunca se sale, pues ella acaece permanentemente como la condición trascendental de individuación, del mismo modo que el Otro nunca es un punto definitivo de llegada tanto como la condición, también trascendental, de posibilidad de la existencia. Que el hombre siempre sea infante significa que nunca tiene la palabra sin tomarla en un acto de alienación. La voz emerge como la expresión más problemática del hiato cuerpo-Otro pues, a la vez que singulariza el cuerpo, proviene del Otro. El hablante aparece en la escisión entre lo endosomático y lo exosomático, de modo que siempre que se tiene voz es porque en cierto grado *uno* no se tiene, pues este *uno* es llevado al habla a través del nombre que da el Otro. ‘Pedro’ equivale a ‘yo’ en el mismo momento en que el niño deviene hablante, sujeto de discurso, esto es, cuando toma la palabra de(l) Otro, de allí que el yo siempre sea el efecto de una interpelación, una consigna. Entre el cuerpo y el Otro, lo endosomático y lo exosomático, la lengua y el habla, reposa el sujeto como efecto de estas divisiones. Para Agamben, la voz muestra del modo más desnudo que la vida del niño sólo es posible en tanto se sitúa “en la identidad-diferencia (en la *khôra* diría Platón) entre esas dos

zonas, en un ‘lugar’ del que acaso sólo sea posible brindar una descripción topológica y que coincide con la zona histórico-trascendental –*anterior* al sujeto del lenguaje, aunque no por ello somáticamente sustancializable–” (2003: 85) a la que llamamos *infancia*.

Ahora bien, dado que la consistencia existencial es conferida desde fuera puede ser utilizada a modo de explotación deseante del niño. Preferirás vivir en la subordinación antes que no vivir, ‘desearás de este modo’ puesto que es por ese deseo que eres. El gran problema de la resistencia política es que debe contar con que si el poder es productor de subjetividad termina por definir las reglas de despliegue de la vida, de modo que no hay impugnación que no tenga como correlato la angustia de morir. En el niño se instala, a la vez, el sometimiento al Otro y el deseo de este sometimiento, de modo que el niño puede poner en riesgo su vida en cuanto impugna la legitimidad de la palabra que le es dada por Otro; pero sólo a través de tomar el riesgo de ser separado de lo social en dicha impugnación, es posible producir nuevos enunciados, producir deseo, producir inconsciente. Hablar, arriesgarse a tomar la palabra para *decir-se* implica siempre la posibilidad de introducir la diferencia en lo social, esto es, producir nuevas posiciones de deseo.

Que el niño sólo emerja como individuado en la subordinación no significa que lo social sea una máquina que se inscriba definitivamente en el cuerpo. Al contrario, el hecho de que la interpelación del Otro deba reiterarse continuamente implica que el cuerpo no concuerda tramo a tramo con él. Esta inconcordancia esencial entre el cuerpo y el Otro, obliga a “investigar no el misterio metafísico de la conjunción, sino el misterio práctico y político de la separación” (Agamben, 2005: 28) entre el cuerpo y la matriz social nutricia. Porque el hombre viene al mundo sin voz es que impugnar la voz del Otro se hace posible.

El problema político fundamental es, entonces, cómo se hace posible cierto hablante, cómo llega a emerger una voz bajo las cualificaciones normativas de un Otro que se actualiza históricamente de modos heterogéneos. Agamben considerará que esa toma de palabra y los efectos políticos que ella conlleva sólo puede ser pensada como testimonio, esto es, como el “sistema de las relaciones entre el dentro y el fuera de la *langue*, entre lo decible y lo no decible en toda lengua; o sea, entre una potencia de decir y su existencia, entre una posibilidad y una imposibilidad de decir” (2000: 151-152). Puesto que el hombre no habla desde siempre, la pregunta política no puede ser otra que indagar por cómo es posible un decir con relación a una imposibilidad de decir que le es constitutiva.

“¿Cómo puede producirse en el plano de la lengua algo como una enunciación? ¿En qué modo puede atestiguararse como tal una posibilidad de decir?”. Precisamente porque el testimonio es la relación entre una posibilidad de decir y su tener lugar, sólo puede darse mediante la relación con una imposibilidad de decir; sólo, pues, como *contingencia*, como un poder no ser. Esta contingencia, este acaecer de la lengua en un sujeto no es otra cosa que el proferir o no proferir efectivamente un discurso en acto, que su hablar o callar, que el producirse o no producirse de un enunciado. Tal contingencia se refiere, en el sujeto, a su poder tener o no poder tener lengua. El sujeto es, pues, la posibilidad de que la lengua no esté en él, de que no tenga lugar o, para decirlo mejor, de que sólo tenga lugar por medio de la posibilidad de que no exista, de su contingencia. El hombre es el hablante, el viviente que tiene lenguaje, porque *puede no tener* lengua, es capaz de in-fancia (*Ibíd.*: 152) [*cursivas del autor*].

Porque siempre es infante el hombre es susceptible de decirse de otros modos. Si la interpelación del Otro debe operarse una y otra vez es precisamente porque el cuerpo afirma permanentemente su heterogeneidad esencial. No hay infancia que no tome la palabra sin transformarla. Porque es siempre un agenciamiento colectivo de enunciación¹⁴ concreto el que gestiona y produce los sistemas de signos, nuestros niños no hablan más que con el material social que les provee dicho agenciamiento, pero ellos no reciben esta materia sin trabajarla a partir de sus singularidades cognitivas, afectivas y corporales. Todo proceso de subjetivación se realiza sobre esta doble realidad y expresa este ensamblaje. Los diversos regímenes semióticos en los que se expresa históricamente el agenciamiento colectivo de enunciación se recrean en la infancia a lo largo del proceso de enseñanza, de allí que en gran medida las variaciones sintácticas, semánticas y pragmáticas que expresan la gestión histórica de la lengua no se realicen en otro territorio que el de la niñez. “La infancia actúa en efecto, antes que nada, sobre el lenguaje, constituyéndolo y condicionándolo de manera esencial” (Agamben, 2003: 70). La vida del niño, por lo tanto, es un proceso liminar que difícilmente

¹⁴ “‘Colectivo’ no debe ser comprendido aquí solamente en el sentido de una agrupación social; el colectivo implica también la inclusión de diversas colecciones de objetos técnicos, de flujos materiales y energéticos, entidades incorpóreas y de idealidades matemáticas, estéticas, etc.” (Guattari, 1995c: 201).

podríamos ubicar sólo en el cuerpo del niño, pues incluso la voz que parece provenir del interior no es nada más que un pliegue del agenciamiento colectivo de enunciación. La voz del niño siempre está poblada de animales, monstruos, *cyborgs*, armas y vegetales sobre los que el niño ha hecho un trabajo de conexión, destitución, mutilación, parcialización y serialización, según direcciones inéditas y singulares. Mónada, el niño expresa de modo parcial (en la doble acepción de incompleto y objetivo) al mundo del que hace parte. Las subjetivaciones siempre están deslocalizadas con relación al cuerpo que se subjetiva, y le atraviesan sólo por determinados puntos, de modo que no hay una relación de plena identidad entre el niño y el mundo, ni entre el cuerpo y el sí mismo. Una voz maquinizada y maquínica siempre tiene un poco de cosmos, aliento de quien amas y tu propia respiración.

Si los regímenes semióticos o los modos de agenciamiento colectivo de los signos son portadores y productores de subjetividad es porque los signos siempre son marcadores deseantes. Un signo es una disposición de deseo en cuanto expresa un determinado ensamblaje de flujos inorgánicos, orgánicos y aloplásticos.¹⁵

El signo es posición de deseo; pero los primeros signos son los signos territoriales que clavan sus banderas en los cuerpos. Y si queremos llamar “escritura” a esta inscripción en plena carne, entonces es preciso decir, en efecto, que el habla supone la escritura, y que es este sistema cruel de signos inscritos lo que hace al hombre capaz de lenguaje y le proporciona una memoria de las palabras (Deleuze y Guattari, 1985: 151).

¹⁵ Aloplástico es el nombre que Deleuze y Guattari (2000) guardan para el estrato constituido por un polo tecnológico como forma de contenido y un polo del lenguaje como forma de expresión. Los dos polos, cada uno a su manera, se definen diferencialmente respecto a lo que ocurre en los estratos orgánico e inorgánico en el hecho de que actúan por sobrecodificaciones, lo que es posible gracias a que la expresión se libera del contenido y, por tanto, será capaz de intervenir incorporalmente cualquier materia. El estrato aloplástico es, por ello, el más desterritorializado de la naturaleza y el que producirá lo humano, al hombre como desterritorialización, al hombre como sustancia susceptible de reformalizarse infinitas veces, en suma, al hombre como mera forma; pero también, el hombre como aquello que no cesa de sustraerse a la forma, un ser cuya esencia es la transcodificación. En el próximo capítulo profundizaremos en este problema.

La voz es corporal en el sentido en que se emite gracias al cuerpo, pero también porque resuena y hace un juego de redundancias con él. De allí que no se produzca toma de palabra del niño por el Otro sin una educación y disciplinamiento de los rostros y las posiciones corporales. Un régimen de signos siempre produce y se soporta sobre un régimen de órganos. Pero a la vez, el niño siempre libera rasgos de expresión desterritorializados que trastornan los regímenes orgánicos. “Producir el deseo, ésta es la única vocación del signo, en todo los sentidos en que ello se maquina” (Deleuze y Guattari, 1985: 45).

Todo el tiempo el infante (niño o adulto) se juega sobre una doble realidad del enunciado y el deseo, entre su singularidad y la alienación. De modo que es deseo la voluntad de subordinación al Otro que nos garantiza la existencia social, y es deseo el acontecimiento singular de producir otros modos de vida. El deseo necesita tanto de un Organismo como de un cuerpo sin órganos (CsO) para desplegar su programa positivo de afirmación existencial. Pero frente el deseo prefabricado y hecho de fantasmas y miedo que proporciona el Otro, sólo haciéndose un CsO el sujeto puede afirmar su diferencia, su *conatus*. Para Deleuze, el CsO “puede ser cualquier cosa –un cuerpo viviente, un lugar, una tierra [...]–, designa un uso” (2005: 199), una práctica. En este sentido, el CsO es el nombre que le damos al deseo como realidad intensiva, procesual, singularizante y que, por ello, más que oponerse a los órganos, se opone a una naturalización de su organización, sea esta biomédica, psicoanalítica o política. El CsO es una noción ética, se refiere al deseo como singularización del cuerpo en virtud de una determinada actividad procesual. Si el deseo, ya no como deseo del Otro, sino como acontecimiento, es plenamente singular, es porque “lo que ocurre en el orden del acontecimiento –léase del enunciado o del deseo, pues el acontecimiento es finalmente la identidad misma de ambos– implica la constitución de un cuerpo sin órganos” (*Ibid.*: 195).

El deseo se presenta siempre, pues, bajo dos caras: una estratificada, molar y casi siempre fantasmática, que provee al cuerpo de un régimen hegemónico de organización de los signos que sobrecodificará la vida y le determinará sus reglas de despliegue; y una desestratificante, molecular e intensiva que produce nuevos regímenes de signos y órganos que no se pone en juego sin una amenaza de muerte del otro lado. El deseo es, por tanto, subordinación y singularización a la vez, de manera que “sólo persistiendo en la otredad se puede persistir en el ‘propio’ ser” (Butler, 2001b: 38), pero el propio ser sólo emerge en la medida en que se impugna el deseo del Otro. Hacer una micropolítica consiste en cartografiar los modos de

ensamblaje, cofuncionamiento, fallos, relevos e inconcordancias entre estas dos realidades del deseo o de la enunciación.

La cuestión micropolítica –esto es, la cuestión de una analítica de las formaciones del deseo en el campo social– habla sobre el modo como el nivel de las diferencias sociales más amplias (que he llamado ‘molar’), se cruza con aquello que he llamado ‘molecular’. Entre estos dos niveles no hay una oposición distintiva, que dependa de un principio lógico de contradicción (Guattari y Rolnik, 2005: 181).

El deseo está, entonces, inmediatamente ligado a lo social a través de una doble articulación: modelamiento, sobrecodificación y estratificación del Otro en el cuerpo (Organismo); inyección de expresiones singulares procesuales¹⁶ del cuerpo al campo social (CsO). El deseo siempre es real, proviene de lo real y produce realidad. Las representaciones, las imágenes, las ideologías, los teatros edípicos, los significantes, son modos concretos de cortar el deseo que, a pesar de ser el producto de una forma histórica específica del deseo, no lo agotan ni le determinan estructuralmente su funcionamiento.

Es labor fundamental de la subjetividad capitalística contemporánea producir en el deseo la deseabilidad de la represión y escindir al deseo de su realidad. El Otro capitalista, convirtiendo al deseo en una instancia puramente simbólica, fantasmática, representativa, familiarista e individual, separa al deseo de su realidad revolucionaria. Replegando al deseo sobre instancias molares asegura la neutralización de su fuerza creativa, maquina y procesual. No hay explotación económica que no venga acompañada de una explotación del deseo mismo a través de semiotizaciones capitalísticas que hacen deseable el trabajo alienado y el consumo. El axioma básico del Capitalismo Mundial Integrado (CMI) es

¹⁶ “Los procesos de expresión, si es que se los puede llamar así, son ya la expresión del proceso, puesto que desde un punto de vista inmanente, los procesos son, en sí mismos, creatividad, mutación maquina, siempre capaces de reincorporar el proceso de expresión o de aplastarse en él, de hacer estratificarse en él, de hacerse capturar por sistemas de redundancia” (Guattari y Rolnik, 2005: 333).

[...] que el deseo sólo puede estar radicalmente separado de la realidad y que es inevitable elegir entre un principio de placer/principio de deseo y un principio de realidad/principio de eficiencia en lo real. La cuestión consiste en saber si no hay otra manera de ver y practicar las cosas, si no hay medios de fabricar otras realidades, otros referenciales, que no tengan esa posición castradora en relación con el deseo, que no atribuyan esa aura de vergüenza, ese clima de culpabilización que hace que el deseo sólo pueda insinuarse, infiltrarse secretamente, ser vivido en la clandestinidad, en la impotencia y en la represión (*Ibid.*: 255).

La enfermedad mental es, por supuesto, fiel expresión del bloqueo sistemático, calculado y sujeto a fines de explotación, que enferma al deseo en el capitalismo.¹⁷ De allí, que en todo delirio participen un proletario y su patrón; un padre, una madre y un hijo; un sacerdote; un miembro de las fuerzas 'psi'; un conyugue; un policía; un homosexual; todas figuras de la lógica de subjetivación capitalística que hace del psiquismo una escena, un juego de rol, en el que los personajes reprimen, familiarizan, sexualizan, puerilizan y avergüenzan al deseo. Tal subjetivación no sería posible, desde luego, sin que las máquinas de expresión del capital no segregasen signos que aseguren el control semiótico de la población. El CMI "tiende cada vez

¹⁷ No hay que buscar el origen de las contradicciones entre el deseo del individuo y el deseo del Otro en una dialéctica entre la sociedad y el yo, o un principio de placer y un principio de muerte o, peor aún, en una ideologización de las masas. "Si la enfermedad encuentra una forma privilegiada de expresión en este entrelazamiento de conductas contradictorias, no es porque los elementos de la contradicción se juxtaponen como una naturaleza paradójica en el inconsciente humano, sino porque el hombre hace una experiencia contradictoria del hombre" (Foucault, 1984: 98). Una terapia, entonces, no tiene ningún sentido si no busca los medios concretos de transformar el medio social del individuo. La clínica 'psi' sólo liberará al hombre de la enfermedad mental cuando se convierta en un programa político de transformación de las condiciones sociales de emergencia de la forma hombre o, en otros términos, en un plan de desubjetivación. Como bien afirma Foucault: "el psicoanálisis psicologiza lo real, para i-realizarlo: obliga al sujeto a reconocer en sus conflictos la desordenada ley de su corazón para evitarle leer en ellos las contradicciones del orden del mundo. Debemos preferir a esto las terapias que ofrecen al enfermo los medios concretos de superar su situación de conflicto, de modificar su medio o de responder de un modo diferenciado, es decir, adaptado, a las contradicciones de sus condiciones de existencia. No hay curación posible cuando se irrealizan las relaciones del individuo y su medio; sólo es curación la que produce nuevas relaciones con el medio" (*Ibid.*: 121-122). Las ciencias 'psi' seguirán siendo agentes de propagación deseante del capital mientras sigan encerrando el deseo en Edipo o cualquier tipo de "escenificación interna" o fantasmática de las reales contradicciones que están a la base del capitalismo.

más a descentrar sus núcleos de poder de las estructuras de producción de bienes y de servicios hacia estructuras productoras de signos, de sintaxis y de subjetividad, especialmente a través del control que ejerce sobre los medios de comunicación, la publicidad, los sondeos, etcétera” (Guattari, 2000: 42).

El capitalismo deseante tiene, por tanto, su correlato orgánico. Más allá de consumir el cuerpo en el trabajo, el CMI modula y registra sus continuas variaciones, magnifica las gradaciones de su deseo, corrige sus imprecisiones funcionales. Esta materialización del capital en el cuerpo, no a manera de prótesis sino de regla de delimitación y despliegue, ¿no hace del cuerpo una tierra sobre la cual fundar un bastión capitalista?, ¿no es el cuerpo el lugar en el que mejor se expresa el Otro capitalista pues éste acompaña su formación y le proporciona al cuerpo cobijo, protección y signos nutricios?, ¿no funcionan los padres como agentes de un investimento capitalista del deseo cuando determinan los ritmos, modos, intensidades, gradaciones y racionalidad de sus caricias, ausencias, explicaciones, palabras, miradas, alimentos?, ¿no asistimos todos los días a un teatro anatómico mediático en el que se determina el grado de deseabilidad social de los cuerpos mediante su sobrecodificación en patrones de belleza, estatus y distinción que aseguran una repartición del valor-deseo de cada uno de ellos en virtud de su capacidad de consumo?

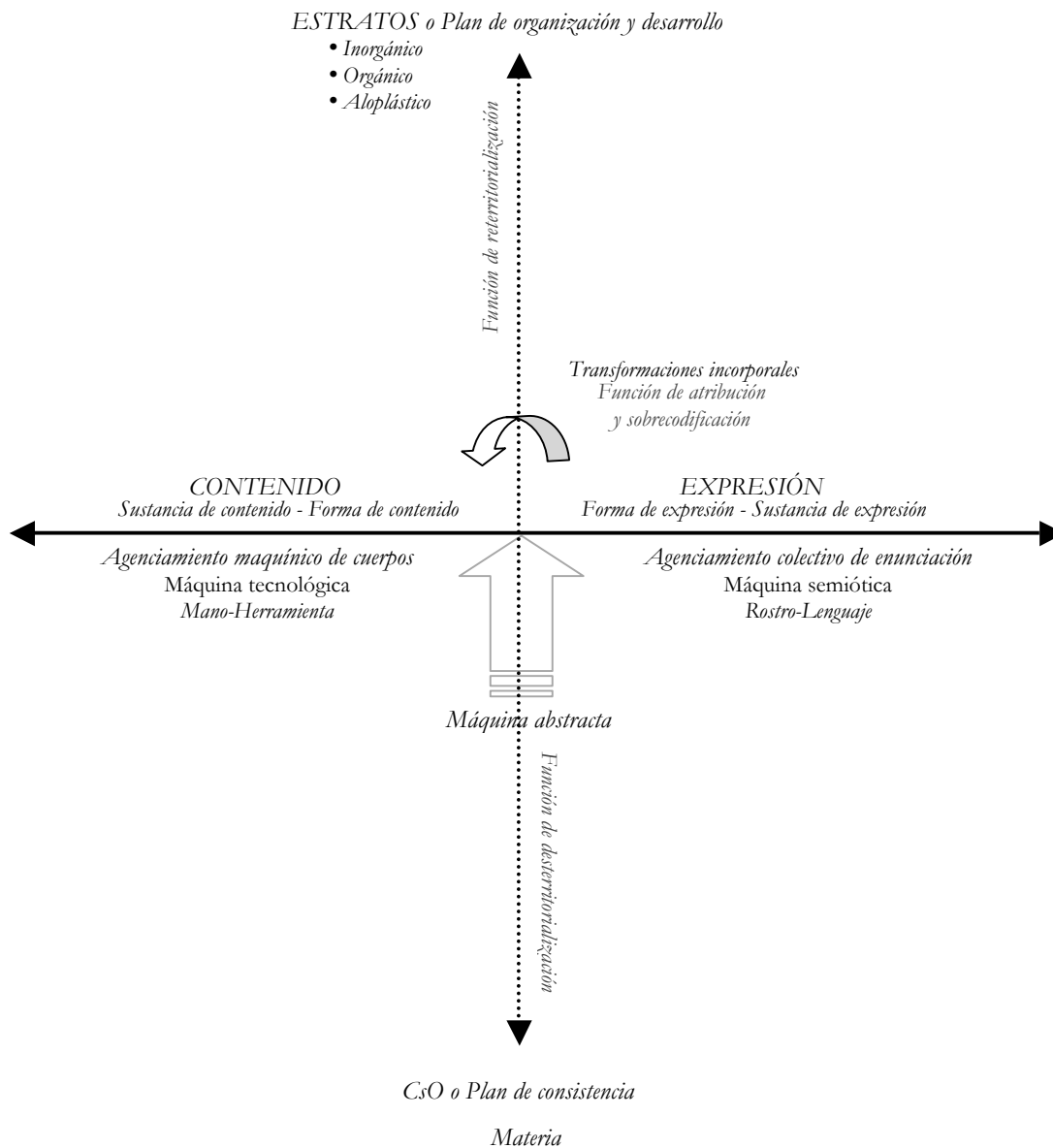
Tal vez habría que perseguir las nuevas luchas sociales no tanto en el sindicato o los partidos políticos como en los cuerpos que sirven de objetivo, soporte y superficie de expresión y relanzamiento de las subjetivaciones capitalísticas. Tal vez, desde hace ya mucho tiempo, ciertas titilaciones, placeres, crispaciones, gritos, mutilaciones, disfraces y repliegues de la carne no expresan otra cosa que la doble naturaleza del deseo, sus angustiosos desfases, su decepcionante ambigüedad.

4. Capitalismo orgánico

Siguiendo a Hjelmslev, Guattari definirá toda máquina como el resultado de tres componentes: materia, forma y sustancia: “su *forma* es nuestro *código*. Su *sustancia* es nuestro *flujo*. Ellos pertenecen a la misma máquina: la máquina semiótica” (2006: 202).¹⁸ La materia será, desde luego, el CsO. Si una sustancia es el resultado de la formalización de una materia, diremos, entonces, que un flujo es el resultado de una codificación del CsO o, mejor, que sólo es posible considerar la existencia de los flujos al nivel de las estratificaciones del CsO, pues éste, en sí mismo, no conoce códigos ni flujos sino sólo intensidades, multiplicidades y singularidades. De allí, que Deleuze afirme que el CsO “no es del espacio, sino que es la materia en tanto llena el espacio siguiendo tal o cual grado de intensidad” (2005: 218). Una vez que admitimos que lo real o la naturaleza es el CsO en continuo proceso de estratificación, tendremos que lo real no se compone más que de flujos extraídos del CsO según órdenes determinados y que se cortan, conjugan e intersectan mediante síntesis de todo tipo: el universo deviene una compleja mecosfera plegada y replegada según un número infinito de direcciones.

Es función de diversas máquinas abstractas extraer del CsO, según ordenes y grados precisos, sustancias de contenido a las que llamamos cuerpos u órganos y sustancias de expresión a las que llamamos signos. Esta extracción, en tanto es organizada y diferencial, establecerá dos atributos irreducibles entre sí pero que se presuponen recíprocamente: formas y sustancias de contenido; formas y sustancias de expresión. Las primeras harán parte de un agenciamiento maquínico de cuerpos, las segundas de un agenciamiento colectivo de enunciación. Si Deleuze y Guattari diferencian entre formas de contenido y formas de expresión, es porque descubren que hay codificaciones que tienen la capacidad de formalizar la materia, esto es, cualquier multiplicidad o intensidad, y producir sustancias concretas que, por ser ya parte de una estratificación, de un corte, se organizan como máquinas de cuerpos (contenido) y máquinas de signos (expresión).

¹⁸ His *form* is our *code*. His *substance* is our *flow*. They belong to the same machine: the semiotic machine (Guattari, 2006: 202) [*cursivas del autor*].



El agenciamiento

Es la unidad real y ontológica que nos permite describir y analizar cualquier proceso de producción en la Naturaleza. Sólo hay una materia intensiva (CsO), una Naturaleza. Una determinada máquina abstracta extrae, según un orden específico (formas o códigos) y en diversos grados (sustancias o territorios) esa materia intensiva y le hace sufrir diversos procesos de estratificación en los que la Naturaleza se organiza en sustancias de contenido (cuerpos) y sustancias de expresión (signos). Las máquinas de cuerpos y las máquinas de signos son el producto de estratificaciones, pero cada una de ellas, no cesa a su vez de desterritorializarse de acuerdo con sus procesos específicos.

Pues bien, una máquina no es más que un sistema de cortes que, como tal, se produce en un determinado orden y de acuerdo con ciertas síntesis. “Toda máquina, en primer lugar, está en relación con un flujo material continuo (*hylè*) en el cual ella corta” (Deleuze y Guattari, 1985: 42), lo que quiere decir que una máquina puede comprenderse como la territorialización de una determinada sustancia. Una máquina es, en este sentido, un cierto grado de organización y desarrollo, de sustanciación, pero a la vez, un índice de consistencia en tanto está en estado continuo de desterritorialización, de transustanciación. Por ello la máquina puede ser descrita en términos de velocidades, tasas, coeficientes y relaciones diferenciales entre flujos.

En segundo lugar, toda máquina implica una especie de código que se encuentra tramado, almacenado en ella. Este código es inseparable no sólo de su registro y de su transmisión en las diferentes regiones del cuerpo, sino también del registro de cada una de las regiones en sus relaciones con las otras. Un órgano puede estar asociado a diversos flujos según diferentes conexiones; puede vacilar entre varias regiones, e incluso puede tomar sobre sí mismo el régimen de otro órgano (la boca anoréxica) (*Ibid.*: 43-44).¹⁹

¹⁹ En la famosa introducción a *El Anti-Edipo*, Deleuze y Guattari afirman que la boca anoréxica vacila “entre una máquina de comer, una máquina anal, una máquina de hablar, una máquina de respirar (crisis de asma)” (1985: 11), dicha vacilación podría comprenderse en el marco de una entidad clínica que todavía mezcla elementos psicóticos, obsesivos e histéricos. En *Mil Mesetas*, a propósito de la función del alimento en el régimen semiótico anoréxico, se afirma que “el anoréxico no afronta la muerte, pero se salva traicionando al alimento, aunque el alimento no es menos traidor, sospechoso de contener larvas, gusanos y microbios” (2000: 133), lo que pone a la anorexia en la línea de las psicosis paranoides y esquizofrénicas. Quiero sugerir que Deleuze y Guattari son testigos de una entidad clínica que apenas está tomando la forma que hoy conocemos y que, por ello, las afirmaciones que hacen en sus obras acerca de la anorexia deben pensarse en un horizonte clínico muy amplio y ambiguo que, aún hoy, sigue siendo problemático. Ello sucede porque la anorexia, como toda enfermedad mental, no es una unidad discreta, sino una máquina capaz de conectarse con delirios, cuadros personológicos y fantasmas de muchos tipos. Así, por ejemplo, se ha hablado de “personalidades base” de la anorexia que pueden ir desde cuadros obsesivo-compulsivos hasta personalidades *borderline*. En términos de estructura psíquica, los psicoanalistas aún no se ponen de acuerdo si la anorexia debe ser ubicada dentro de la neurosis, la psicosis o la perversión. Para muchos, incluso no es clara clínicamente la distinción entre ciertas anorexias purgativas y las bulimias. Y, para empeorar el panorama nosológico y diagnóstico, es usual encontrar que las llamadas enfermedades mentales suelen presentarse en conjuntos sintomáticos difíciles de diferenciar porque los síntomas se relevan o cambian de posición de modos muy complejos. El viejo problema psiquiátrico de la comorbilidad muestra en la anorexia su peor cara, pues hay síntomas anoréxicos en muchos cuadros depresivos, en algunos cuadros catatónicos y también en trastornos

Una máquina es también, entonces, un grado de formalización o codificación, siendo un código una repetición periódica. Pero cada código está en perpetuo estado de transcodificación en tanto sirve de base, se establece, disipa o constituye en otro código. La máquina puede describirse, en este sentido, atendiendo a las variaciones en los órdenes y sucesiones de extracción de la materia del CsO.

Llegados a este punto, podemos definir los procesos de estratificación como una función de sedimentación, organización, segmentarización y coagulado del CsO que opera por codificaciones que producen formas y territorializaciones que producen sustancias. Cuando se afirma que una máquina deseante sólo funciona estropeándose debemos entender, entonces, que el deseo se maquina en cuanto está en continua desestratificación, o lo que es lo mismo, transustanciación o transcodificación. Mientras los flujos y sus velocidades y órdenes de corte estén abiertos a nuevas territorializaciones y codificaciones.

¿Y cómo se juega esto al nivel de los cuerpos? Pues bien, un órgano es una sustancia, esto es, el resultado de una estratificación del CsO que puede comprenderse como circuito de flujo – una intensidad dolorífica que circula por el estómago, dándole forma, parcializándolo–, un corte de flujos –un flujo de alimentos cortado por un flujo de palabras: dos formalizaciones distintas, dos bocas–, o polo de flujo cuya codificación varía según un orden de direcciones –el esófago y sus variaciones según funciona para la deglución, la regurgitación, el vómito, la rumia–. Dada la doble naturaleza del código-flujo la máquina deseante es siempre máquina semiótica, de modo que un órgano supone, a la vez, un investimento colectivo libidinal y un régimen de signos, o mejor aún: *todo órgano es deseo en tanto expresivo*. A estas alturas

[...] se vuelve indiferente decir que las máquinas son órganos, o lo órganos máquinas. Las dos definiciones se equivalen: el hombre como “animal

conversivos. Además, aún no es claro si la anorexia debe considerarse un caso especial del gran conjunto de los trastornos dismórficos. El equívoco de base, creo, radica en suponer que los regímenes semióticos de las patologías mentales son cerrados, cuando es evidente que, por su carácter maquínico, son autopoieticos y abiertos a nuevas conexiones. La enfermedad mental, como máquina semiótica, está siempre abierta a otros flujos, a nuevos cortes, a variadas semiotizaciones, a otras disposiciones de órganos.

vertebro-maquinado” o como “parásito afidio de las maquinas” [...]. Una vez deshecha la unidad estructural de la máquina, una vez depuesta la unidad personal y específica de lo vivo, un vínculo directo aparece entre la máquina y el deseo, la máquina pasa al corazón del deseo, la máquina es deseante y el deseo maquinado (*Ibid.*: 295).

Los regímenes de órganos presuponen regímenes de signos, y viceversa. Para cada momento de la historia pueden describirse diversos regímenes mixtos tanto de órganos como de signos. El régimen capitalista, entonces, funciona gracias a una máquina de órganos específica a la que llamamos Organismo y una máquina de signos a la que llamamos régimen significante. Pero no todo órgano es necesariamente organizado como Organismo ni todo signo como significante, esto sólo depende del régimen del que haga parte el órgano o el signo en un momento dado.

Deleuze y Guattari llaman regímenes de signos o semióticas a toda formalización de expresión. Una semiótica se define por el esquema que regula la producción de enunciados y, dado que una formalización es resultado de procesos de codificación específicos, las reglas bajo las cuales se organizan los signos en un agenciamiento determinarán la naturaleza de las semiotizaciones que allí se producen. Hay, por ejemplo, una semiótica aristotélica que determina para la lógica los modos de producción de enunciados legítimos, que obligan a ciertos signos a operar como invariantes dentro de un sistema de producción de otros signos: así, para que un silogismo funcione correctamente el signo que opera como término medio debe referir en cada momento al mismo conjunto. Por su parte, la semiótica chomskiana obliga a los signos a organizarse según arborescencias en las que los sintagmas tienen núcleos funcionales de estructuración como el nombre y el verbo. Además de que se regulan las interacciones entre los sintagmas, en su interior, cada uno de ellos debe respetar un modelo de crecimiento (piénsese en la concordancia de género y de número). Deleuze y Guattari insisten todo el tiempo en que si bien estas semióticas son hegemónicas, ello no quiere decir que los signos sólo se formalicen según procesos de semiotización lógica o gramatical, pues ello ignoraría los procesos de codificación específicos que están detrás de formas de expresión como la moda, la pintura, el cine y ciertas producciones poéticas y patológicas. En el *Altazor* de Huidobro, por ejemplo, algunos paquetes de signos dejan de operar gramaticalmente para

organizarse según afinidades sonoras imposibles de codificar en términos de sintagma nominal o verbal.

La importancia de comprender la irreductibilidad de las diversas semiotizaciones que se producen históricamente radica en el hecho de que cada régimen de signos produce sus propias subjetivaciones. Un hombre puede adscribirse a una clase según una semiotización binaria en la que una clase se define negativa y verticalmente con respecto a otra, pero en el caso de una masa un hombre toma posición según un afecto contingente que no necesariamente implica una lógica de subjetivación edípica, capitalista o dialéctica. Reducir las masas a un problema de clase es ignorar el modo de semiotización que la hace posible y, desde luego, la especificidad política que hace operar en un momento dado.

Uno de los grandes aportes de Guattari al estudio del capital radica en el descubrimiento de las semiotizaciones capitalistas. Si el capital actúa en el orden mismo del deseo y no como una fuerza exterior que lo oprime, es porque la producción de subjetividad capitalista está regulada por semiotizaciones históricamente contingentes que determinan qué enunciados son posibles y, por tanto, qué subjetivaciones personales y colectivas son viables, qué objetos son susceptibles de ser dichos y vistos y, sobre todo, qué relaciones pueden establecer los sujetos con los objetos determinados cada uno de ellos molarmente por relaciones de representación y equivalencia.

En su análisis de la mercancía Marx descubre que si el hombre mismo deviene mercancía no lo es por la mala conciencia del burgués, sino en virtud del sistema de representaciones y equivalencias que define al capital. Pues bien, el *Anti-Edipo* avanza en los estudios marxianos al señalar de qué manera en el capitalismo los enunciados, lejos de corresponder a una superestructura ideológica, son organizados por semióticas significantes en las que un signo como el dinero puede separarse de los demás para convertirse en equivalente universal dentro de un mismo sistema de referencias. El capitalismo, como máquina semiótica de producción de enunciados, produce inconsciente y, por ello, se establece como operador deseante en el orden del psiquismo: el biopoder actúa psíquicamente al establecer una cierta forma de la vida como lo único 'humanamente' deseable.

Dado que hay una presuposición recíproca entre la territorialidad orgánica y la territorialidad sígnica en la que acontecen los cuerpos, se llamará biocapital a la sobrecondición y reterritorialización de la vida orgánica y corporal cuando el régimen de signos es capitalístico.

Sin embargo, los regímenes de signos siempre son mixtos y están en permanente proceso de transcodificación, de allí que los cuerpos que se producen en un agenciamiento sean el producto de flujos no orgánicos que atraviesan toda formación orgánica (cuerpo mineral, de silicio, sonda nasogástrica) y de flujos asignificantes que constituyen toda disposición semiótica (un sabor, los cortes milimétricos de una manzana). El cuerpo, ni signifiante ni significado, sino frágil acontecer entre flujos de materias formadas (orgánicas e inorgánicas) y series incorpóreas: contenido y expresión, doble articulación. Así, los cuerpos son el nodo de entrecruzamiento de realidades de todo tipo:

[...] componentes autopoieticos parciales, con configuraciones múltiples y cambiantes que simultáneamente trabajan juntas e independientemente: el cuerpo propio especular, el cuerpo fantasmático, el esquema corporal neurológico, el soma biológico y orgánico, el sí mismo inmunológico, la identidad personológica en el interior de los sistemas familiares y ambientales, los rostros colectivos, los ritornelos míticos, religiosos, ideológicos [...]. Caracterizar estos territorios como parciales equivale a declararlos abiertos sobre los campos de alteridad más diversos, lo cual esclarece que el encierro más autista pueda estar en relación directa con las constelaciones sociales y el inconsciente maquínico ambiental, los complejos históricos y las aporías cósmicas (Guattari, 2002: 204).

El cuerpo-estrato o la estratificación corporal es el resultado de una función maquínica y una función semiótica, doble articulación. El Organismo puede definirse, en este orden de ideas, como un régimen semiótico de sobrecodificación del cuerpo, cierto modo de segmentarización corporal mediante el cual se sobrecodifican los cuerpos según relaciones de organización funcional de los órganos. El Organismo se opone al CsO puesto que viene a imponerle una territorialidad al deseo, un conjunto de segmentos predeterminados en los que éste puede circular y unas relaciones concretas en las que puede expresarse. “El [O]rganismo no es en modo alguno el cuerpo, el CsO, sino un estrato en el CsO, es decir, un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil” (Deleuze y Guattari, 2000: 164).

El Otro capitalista no puede operar sin hacer Organismo y sin hacerse, a su vez, un Paisaje de series corporales hegemónicas sobre las cuales reterritorializará los cuerpos. El Organismo opera como foco de coherencia, sujeción, estabilidad e inteligibilidad del cuerpo en el capitalismo puesto que, territorializando el cuerpo según partes útiles, erógenas, vergonzantes, públicas, etc., encierra el deseo en un circuito que le impedirá expresarse revolucionariamente en lo social y le obligará a retrotraerse en el fantasma y los placeres codificados. Uno de los objetivos fundamentales de la anatomopolítica, como régimen de sujeción de los cuerpos en el capital, es constituir un régimen de órganos acorde con los principios de productividad, rendimiento, circulación y consumo del capitalismo. Hecho que viene acompañado, necesariamente, de la producción de formas de deseo y regímenes de signos susceptibles de expresar al Organismo y de sustentar su ‘naturalidad’ en él.

El Organismo, sobrecodificando los cuerpos, opera una formalización propiamente capitalística de la materia del deseo. Sobrecodificante, puesto que parte de una dimensión trascendente a la naturaleza de la materia considerada para reformatizarla en un conjunto analítico y discreto de significantes mediante una acción de centrado, unificación, totalización, integración, jerarquización y finalización que alisa la polivocidad expresiva de los cuerpos y los reduce a una serie de significantes susceptibles de subordinación y equivalencia. Capitalista, puesto que es el régimen hegemónico de producción semiótica y alisado subjetivo. Como bien afirma Guattari “[...] el significante lingüístico ocupa el lugar del rey que la subjetivación capitalística le ofreció, por el hecho de que constituye un soporte esencial para su lógica de la equivalencia generalizada y su política de capitalización de valores abstractos de poder” (2000a: 59). El Organismo escinde el cuerpo en un conjunto analítico de significantes cuya lógica de articulación no es otra que la del capital: binarización sexual, jerarquización funcional, burocratización deseante, segmentación productiva, privatización orgánica.

El resultado de esta sobrecodificación capitalística de la carne es un cuerpo *straight*, sustancia normalizada, ensamblada a la máquina capitalista a manera de excrecencia y signo naturalizado del capital. Preciado (2000) definirá el esquema de sexualización propio del biopoder como cuerpo *straight*, esto es:

[...] el producto de una división del trabajo de la carne según el cual cada órgano es definido por su función. Toda sexualidad implica siempre una territorialización precisa de la boca, de la vagina, del ano. De este modo el pensamiento heterocentrado asegura el vínculo estructural entre la producción de la identidad de género y la producción de ciertos órganos como órganos sexuales y reproductores. Capitalismo sexual y sexo del capitalismo. El sexo del ser vivo se convierte en un objeto central de la política y de la gobernabilidad.

El capitalismo es la matriz nutricia y de inteligibilidad de los cuerpos, y les somete a sus propios regímenes de percepción, memoria, sensibilidad y cognición. La vida corporal, desmultiplicada en infinitas prótesis maquínicas, se estratifica, resuena y reterritorializa en herramientas de trabajo y objetos de consumo que le sirven de soporte de materialización. No hay Rostro que no se produzca en resonancia con un Paisaje: a la segmentarización corporal que produce el Organismo le es correlativa una segmentación de lo real en términos capitalísticos. Al *stock* de objetos teóricos, culturales, tecnológicos, etcétera, que finalmente son objetos de consumo, le corresponde un *stock* psíquico de fantasmas, percepciones, recuerdos, olvidos, gustos e ideas, no menos sociales ni menos capitalistas.

El orden capitalístico es proyectado en la realidad del mundo y en la realidad psíquica. Incide en los esquemas de conducta, de acción, de gestualidad, de pensamiento, de sentido, de sentimiento, de afecto, etc. Incide en los montajes de la percepción, de la memorización y en la modelización de las instancias intrasubjetivas –instancias que el psicoanálisis reifica en las categorías de yo, Superyó, Ideal del yo, en definitiva, toda aquella parafernalia (Guattari y Rolnik, 2005: 60).

Si bien el cuerpo humano y todas las funciones de las que es capaz se produce en virtud de una codificación genómica, ello no dispensa del ensamblaje e incluso transcodificación de los genes por medios biológicos y físico-químicos, como las mutaciones; y aloplásticos, como la ingeniería genética. El hombre, en su estructuración y formación, se constituye un medio asociado que responde a otras codificaciones y territorialidades muy distintas a las genéticas, pero no por ello menos constitutivas de 'lo humano'.

[...] una forma orgánica no es una simple estructura, sino una estructuración, una constitución del medio asociado. Un medio animal como la tela de araña no es menos ‘morfogénético’ que la forma del organismo. Realmente no se puede decir que sea el medio el que determina la forma; pero, por ser más compleja, la relación de la forma con el medio no es menos decisiva. En la medida en que la forma depende de un código autónomo sólo puede constituirse en un medio asociado que entrelaza de manera compleja los caracteres energéticos, perceptivos y activos conforme a las exigencias del propio código; sólo puede desarrollarse a través de los medios intermediarios que regulan las velocidades y las tasas de sus sustancias; sólo puede concebirse en el medio de exterioridad que mide las ventajas comparadas de los medios asociados y las relaciones diferenciales de los medios intermediarios. Los medios siempre actúan, por selección, sobre organismos completos cuyas formas dependen de códigos que esos medios sancionan indirectamente (Deleuze y Guattari, 2000: 58).

El medio asociado del hombre no es otro que la mecosfera inorgánica, orgánica y aloplástica, lo que quiere decir que el hombre sólo *toma forma* y *da forma* mediante una operación maquínica de desnaturalización. La forma del hombre es la ausencia de la forma, él es el transcodificado, el monstruo, aquel que sólo toma forma como pieza o base de otro código no humano existente o por venir.

Lo natural del hombre es hacer su naturaleza, esto es, desterritorializarla. Todo ello implica que las funciones orgánicas, psíquicas y cognitivas son resultado y flujo maquínico de un agenciamiento entre el cuerpo y su medio.²⁰ La percepción, la sensación, la memoria y la

²⁰ Etólogos y cognitivistas tienen claro que ya no es posible describir los procesos cognitivos sin entender este agenciamiento entre el hombre y su medio. Maquinismo cognitivo. Del mismo modo que la orquídea “copia” el código de la abeja para hacerla parte de su aparato sexual, el mundo “copia” o expresa los códigos que dan forma al hombre, de manera que éste se conoce en la mecosfera y ella se reconoce en una forma-hombre desterritorializada. Una anoréxica lo explica bien así: “recuerdo mi cuerpo de niña como una fuente de auto-conocimiento. Escuchaba en su propio lenguaje las palabras de mi existencia y la canción de la luz del día. A través de él medí los espacios del mundo y sus formas ocultas. Sabía sobre el tamaño de un árbol según el tiempo que tardara trepándolo, y sabía sobre el peso de una piedra cuando la sostenía en mi mano” I remember my girl’s body as a source of self-knowledge. I heard in its own language, the words of my existence and daylight’s song.

cognición están repartidas en una red corporal que excede al organismo. Por supuesto, no hay identidad entre el cuerpo y su mundo, sino ensamblaje, es la misma naturaleza pero según dos regímenes de distinto nivel. Tenemos entonces que el capital, como medio de producción corporal, como régimen de signos y de sobrecodificación corporal, produce también cuerpos y relaciones entre éstos en los que se materializa su posibilidad reproductiva. El capital es un *stock* de objetos de identificación y proyección fantasmática: tanto escena psíquica, como escena sensorial, cognitiva y tecnológica.

[...] el poder capitalista se ha deslocalizado, desterritorializado, a la vez en extensión, al extender su empresa al conjunto de la vida social, económica y cultural del planeta, y en ‘intensión’, al infiltrarse en el seno de los estratos subjetivos más inconscientes. Puesto que esto es así, ya no es posible pretender oponerse a él sólo desde el exterior mediante las prácticas sindicales y políticas tradicionales. Se ha hecho igualmente imperativo afrontar sus efectos en el dominio de la ecología mental en el seno de la vida cotidiana individual, doméstica, conyugal, de vecindad, de creación y de ética personal. Lejos de buscar un consenso embrutecedor e infantilizante, en el futuro se tratará de cultivar el *disensus* y la producción singular de existencia (45-46).

La resistencia en un mundo capitalista está obligada a hacerse psíquica y corporal. No hay revolución molar posible que no suponga una resistencia molecular al *self* capitalístico. Si Edipo ha de ser impugnado es porque instala en el centro del deseo el sistema de representación y equivalencia que funda la lógica capitalista. Como represión de base, los modos de estructuración edípica “en la medida en que operan como fenómenos psíquicos, restringiendo y produciendo el deseo, rigen también la formación del sujeto y circunscriben el ámbito de la socialidad vivible” (Butler, 2001: 32). El Organismo es, por tanto, una

Through it, I measured the world's spaces and hidden forms. I knew the size of a tree by how long it took to climb it, the weight of a stone by its heft in my hand] (De Pree, 2004: 13). Para decirlo con Nancy, el cuerpo siempre se produce en su exposición, la carne consiste en exponerse, en la medida en que siempre es tocado desde fuera, el cuerpo es producido por una ecotecnia, el cuerpo es una excrecencia técnica: “hace falta primeramente que yo esté en exterioridad para tocarme. Y lo que yo toco permanece fuera. Y por tanto [...], el cuerpo está siempre fuera, afuera, es de fuera” (2003: 102).

sobredefinición del deseo que determinará qué cuerpos son viables socialmente y cuáles no. Razón por la cual ciertas subjetivaciones no capitalísticas del cuerpo se viven bajo el riesgo real de ser arrojados fuera del lazo social. Tendrás Organismo o no serás. Parafraseando a Butler, el sometimiento del deseo al Organismo exige e instituye el deseo de Organismo, por lo que se hace preferible vivir en un cuerpo normalizado que hacerse un CsO que nos lance a la angustia y la desazón.

El cuerpo anoréxico vive el doble drama de someterse al Organismo para existir en el Otro o seguir, bajo amenaza de muerte biológica y social, su propio programa deseante. Es un juego donde la vida capitalística se vive como muerte, y la línea vivificante de fuga del deseo pronto deviene máquina de aniquilación. Dos modos de vivir, dos modos de morir. ¿No este el *double bind* sobre el cual se constituye toda vida en el capital?²¹

²¹ El *double bind* o doble vínculo es un mecanismo esquizógeno descrito por Bateson (1977). Según Sluzki, la violencia familiar y política funciona básicamente a través de la emisión de *double binds* que se componen de los siguientes elementos: “a) una experiencia (frecuentemente reiterada) en la que dos significados contradictorios ocurren a dos niveles lógicos distintos: uno definido por el efecto del acto (tal como el dolor de una paliza) y otro por los participantes-en-contexto (tal como la intención benévola del victimario); b) una instrucción a otro nivel lógico aun, que niega alguno de los niveles previos o la contradicción entre ellos, y prohíbe el esclarecimiento (tal como la amenaza de cerrar un periódico si éste menciona como noticia una nueva censura de prensa ‘implementada para asegurar el bienestar colectivo’; o una nueva golpiza si la víctima protesta) y c) todo esto ocurre en un contexto en el que la víctima no tiene (o no percibe tener) posibilidad de escapar o de eludir toda respuesta” (2002: 353). Desde nuestra perspectiva, entendemos el *double bind* como una práctica performativa constituida por dos consignas que son contradictorias entre sí y que recaen a la vez sobre el mismo cuerpo. La situación de doble vínculo surge gracias a que los presupuestos implícitos que sostienen la legitimidad de las consignas avalan los dos mandatos, mientras que otra consigna en un nivel superior deniega o mistifica que las dos primeras consignas sean contradictorias entre sí, lo que arroja al individuo a una situación sin salida. Un *double bind* implica, entonces, una doble sentencia de muerte ante la cual el cuerpo sólo tiene la opción de escindirse de la realidad, hender lo real mismo en múltiples esquicias o denegar la situación. Los *double binds* requieren para su eficacia que alguna función del sistema tenga “el poder de decidir (poner en acto) qué es lo que va a ser validado como ‘real’ para todos los miembros del sistema” (*Idem.*). Para un ejemplo de los demoledores efectos psíquicos que pueden producir los *double binds* ver la lectura micropolítica que hace Schatzman del famoso caso de paranoia del presidente Schreber: “es como si una regla impidiera a Schreber ver el papel desempeñado por su padre en sus sufrimientos y otra le impidiera ver que no hay nada que no vea, y como si una tercera regla le impidiera ver esa regla o que esa regla pudiera existir” (2006: 57). La doble sentencia de muerte del deseo es inherente a toda situación donde se maltrata en nombre del amor.

5. Novelar el capital: las funciones neurotizantes de familia

[...] la madre que me puso a dieta cuando tenía siete años y me había quitado la leche. “Tú todavía puedes tomar descremada”, decía, pero yo rechazaba cualquier sustituto. Quería la entera, la grasa. Quería una leche que dejara una capa gruesa de sí misma en el pico de mi vaso. Media vida después, cuando estaba amamantando y exprimiendo mi propia leche para congelar, cada vez que llenaba una botella la inclinaba para ver cómo surgía la grasa y se formaba una gruesa capa en el borde, para ver lo que me estaba sacando del cuerpo por el bien de mis bebés. Había usado la lactancia para reducirme, regocijándome en una alquimia facilista que transformaba mi esencia en leche. “No puedo evitar perder peso” —he mentido durante los meses de lactancia, no admitiendo nunca que frecuentemente no comía las calorías extras que requería, intentaba que mi cuerpo acusara a mi madre, testificar ante mí el haberle dado la libra de carne que ella me había retenido.²²

Kathryn Harrison (2005: 42)

La institución familiar es el mecanismo más eficaz, económico y generalizado de codificación, estratificación y molarización del deseo. Allí, a través de un juego perverso de representaciones

²² “[...] the mother who had put me on a diet when I was seven and taken my milk away. ‘You can still have skim’ she said, but I refused any substitute. I wanted the whole, the fat. I wanted a milk that left a thick coat of itself on the lip of my glass. Half a life later, when I was nursing and expressing my own milk to freeze, each time I filled a bottle I’d tilt it to see the fat as it rose and formed a generous layer on top—to see what I’d taken off my body for the good of my babies. I’d used nursing to pare myself down, exulted in an effortless alchemy that transformed my essence into milk. “I can’t help losing weight,” I’d lie during the months of breast-feeding, never admitting that often I didn’t eat the extra calories it required, that I intended for my body to accuse my mother, testify to my having given the pound of flesh she’d withheld” (Harrison, 2005: 42).

y fantasmas, el deseo es encastrado en la máquina capitalista. El triángulo Padre-Madre-Hijo se ha convertido desde el siglo XIX en el circuito mismo de la génesis, desarrollo y finalidad del deseo, su patria y sentido.

Deleuze y Guattari reconocen tres funciones de síntesis maquínica de la familia en el capitalismo. “La primera función es de retención: se trata de saber lo que va a rechazar de la producción deseante, lo que va a retener de ella, lo que va a empalmar en los caminos sin salida que conducen a su propio indiferenciado (cloaca), lo que va a llevar, por el contrario, a las vías de una diferenciación enjambrable y reproducible” (1985: 130). Función anal de privatización y contención, tarea de reterritorialización de los flujos de la naturaleza en un circuito específico de órganos, imágenes y jerarquizaciones funcionales. La segunda función es de resonancia, lo que permite la circulación de flujos heterogéneos y no componibles alrededor de un mismo motivo, de un agujero negro. La familia, por tanto, servirá de operador rítmico y catalizador de toda la producción deseante, al establecer un interior y un exterior propio que le proporcionará al deseo un sentido primario de desenvolvimiento y fijación. Así, el sujeto reconoce espacios, tiempos, funciones y relaciones intra y extrafamiliares,²³ pero también gana la posibilidad de proyectar este teatro deseante en el mundo y convertirlo en su grilla hermenéutica: la empresa, la religión, la escuela e incluso el psiquismo se podrán comprender familiarmente, tendrán que subordinarse a ser el resultado tropológico, desplazado y degradado de una única instancia modelizante, pero, a la vez, se garantizará cuando sea necesario la especificidad de cada instancia respecto a ella. Función oral resonante, (retro)proyectiva y representacional. La tercera función de la familia es también oral, pero de deglución, consumo, apropiación y destino de la producción social. La familia como teatro de operaciones de todas las demás instancias modelizantes: el Estado, la medicina, las ciencias ‘psi’, los *mass-media*, etcétera. “La familia es a la vez ano que retiene, voz que resuena, y también boca que consume: sus tres síntesis propias, puesto que se trata de empalmar el deseo con los objetos ya hechos de la producción social” (*Ibid.*: 131).

²³ Foucault observa que es apenas en el siglo XVIII que veremos emerger tal conjunto: “lo que se está constituyendo es una suerte de núcleo restringido, duro, sustancial, macizo, corporal, afectivo de la familia: la familia-célula en lugar de la familia relacional, la familia-célula con su espacio corporal, su espacio afectivo, su espacio sexual, que está completamente saturado por las relaciones directas padres-hijos” (2000b: 234).

A través de estas tres síntesis, la familia desempeña al menos cinco funciones tácticas en la producción de subjetivaciones capitalísticas:

NATURALIZAR POSICIONES POLÍTICAS Y DESEANTES

Como instancia homogenética de la producción deseante, la familia se convierte en punto de origen y sentido. Todo un conjunto de obligaciones prácticas la estructuran a manera de ley trascendental. Una moral biologicista y 'protosocial' delimitará la unidad familiar y le permitirá funcionar como núcleo primario de análisis, desarrollo y estructuración de la producción social. Así, se le impone a la familia la tarea de naturalizar toda una serie de prescripciones de conducta, distribuciones funcionales y fantasmas grupales, que serán más forzosos cuanto más se funden en la sangre, los genes y la estructura parental. Familia sede y razón del derecho natural, cuna biosocial de la vida, articulación trascendental entre el animal y el hombre.

Tal imputación de 'crisol pre-social' de lo social, terminará por convertir a la familia en una estructura perversa en su origen, por cuanto sólo ella está en capacidad de suspender estratégicamente la ley que la sostiene.²⁴ Creando sus propias excepciones, intensificando

²⁴ El perverso es aquel que identifica su deseo con la ley, quien formaliza su deseo con la necesidad de la ley: "[...] es en función del orden de los valores que tiende a promover como el perverso da a su deseo la fuerza de Ley que no dará intervención a consideración ajena alguna fuera de su propio desenlace. Y en el momento en que consigue hacer de su propio deseo la ley de su comportamiento, el perverso logra instaurar la única ética a la que se puede adherir" (Clavreul, 2000: 66). Esta confusión, o mejor, reterritorialización del deseo en la ley, es lo que le ha permitido a muchos psicoanalistas señalar a la anorexia como un síntoma perverso antes que neurótico, pues la anoréxica da fuerza de ley a su deseo de no alimentarse e incluso se 'castiga' ante una eventual trasgresión. Intento sugerir que del mismo modo en que una función paterna puede demostrar su poder despótico de modo ilimitado, permanente y continuo sobre los hijos incluso a través de la suspensión misma de la ley de la que dicha función es representante, garante y ejemplo, la anoréxica ejerce un poder de soberanía sobre su cuerpo al traducir su deseo en una serie de prescripciones conductuales que tienen fuerza de ley. Sin embargo, tanto para la familia como para la anorexia, nos encontraremos que el modelo de la soberanía debe comprenderse en sus necesarias interrelaciones y ensamblajes con las prácticas disciplinarias y de control.

Sobre los regímenes punitivos y burocráticos de alimentación y sus ensamblajes con modelos soberanos hay que revisar la obra de Kafka. En el ámbito de la familia él ha sabido mostrar los devastadores efectos deseantes que tiene la suspensión de la ley en la mesa y el modelo de soberanía que está a su base: "pero para mí, un niño,

ciertas relaciones y denegando otras, la familia produce, por su estructura misma y no en virtud de sus contingencias, sus propios delitos y patologías. Foucault ha mostrado bien cómo “la relación de la locura con la familia estaba basada en un desarrollo que afectaba al conjunto de la sociedad burguesa del siglo XIX y que confiaba a la familia funciones a través de las que se evaluaban la responsabilidad de sus miembros y su culpabilidad eventual” (*Ibid.*: 54). La familia, como sistema político, no es tanto un pequeño Estado como un recodo de soberanía que posibilita el funcionamiento del Estado:

[...] la familia, en cuanto obedece a un esquema no disciplinario, a un dispositivo de soberanía, es la bisagra, el punto de enganche absolutamente indispensable para el funcionamiento mismo de todos los sistemas disciplinarios. Quiero decir con ello que es la instancia de coacción que va a fijar de manera permanente a los individuos a los aparatos disciplinarios, que en cierto modo va a inyectarlos en ellos (Foucault, 2005b: 105).

Ahora bien, si ello sucede es porque la familia es una función coextensiva al capital, esto es, responde a la misma naturaleza de promoción libidinal que éste. “El despotismo que

toda palabra que me dirigías era como un precepto divino, nunca lo olvidaba, lo asimilaba como el medio más eficaz para juzgar el mundo, más que nada para juzgarte a ti, y en eso fracasabas completamente. Como por lo común me encontraba contigo durante la hora de las comidas, tu enseñanza en gran parte versaba sobre el correcto comportamiento en la mesa. Lo que se colocaba sobre la mesa debía comerse; no era permitido opinar sobre la calidad de la comida, pero tú, a menudo, la encontrabas incomible, la llamabas ‘la bazofia’, la ‘bestia’ (la cocinera) la había echado a perder. Como, debido a tu apetito excelente y tu peculiar preferencia, tragabas la comida con rapidez, caliente, y a grandes bocados, los niños debían apresurarse; un silencio sombrío reinaba en la mesa, sólo interrumpido por amonestaciones: ‘primero come, después habla’, o ‘pronto, pronto’, o ‘mira, hace rato que yo terminé’. Los huesos no podían morderse, pero tú sí podías; el vinagre no podía sorberse, pero tú sí podías. Lo principal era cortar el pan en forma correcta, pero no tenía importancia que tú lo hicieras con un cuchillo que chorreaba salsa. Había que cuidar que no cayesen migas al suelo, pero al terminar, donde más restos había era debajo de tu silla. Una vez sentados a la mesa, sólo era permitido ocuparse en comer. Pero tú te limpiabas y te cortabas las uñas, sacabas punta a lápices, te hurgabas las orejas con escarbadientes. Te ruego, padre, que me comprendas bien: todos éstos hubieran sido detalles sin importancia, pero se tornaron deprimentes para mí porque tú, un hombre tan enormemente decisivo en mi vida, no cumplías los preceptos que me dictabas” (2000: 10-11). La importancia de la alimentación en la obra kafkiana ha sido señalada varias veces, pero aún está pendiente un estudio clínico-crítico profundo sobre este aspecto.

caracteriza con frecuencia las relaciones conyugales y familiares, procede del mismo tipo de agenciamiento libidinal que aquel que encontramos en el campo social” (Guattari, 1995a: 154). El capitalismo no es una perversión familiar ni individual, más bien, la familia y el individuo son funciones deseantes indispensables, por ahora, para la reproducción perversa del capital, es decir, su tarea de fallar el deseo con la ley de la carencia.

SEXUALIZAR LA PERCEPCIÓN, LA SENSACIÓN Y LA MEMORIA

La familia tendrá la función de llevar, incluso al interior del cuerpo, el régimen disciplinario y de control.²⁵ Inyectará visibilidades cotidianas, regulará el diario decir. A través de las miradas, las caricias, los susurros, los gritos, los silencios, los padres transportan hasta los cuerpos de sus hijos las series de órganos investidas socialmente, sus ritmos, sus lógicas de consistencia, su significancia, sus ambigüedades.

[...] la pequeña familia afectiva, sólida, sustancial, que caracteriza a nuestra sociedad, cuyo nacimiento, en todo caso, presenciamos a finales del siglo XVIII, se constituyó a partir del incesto acariciador de las miradas y los gestos alrededor del cuerpo del niño. Este incesto, este incesto epistemofílico, este incesto del contacto, la mirada, la vigilancia, fue la base de la familia moderna (Foucault, 2000b: 235).

La educación por la palabra es una alienación de los gestos, de las posiciones, del ecosistema sensorial. Los recuerdos y olvidos serán seleccionados de acuerdo con lo que se habla y se calla, con lo que se murmura. Sucios secretitos. Los padres, agentes del Otro, se encargarán de distribuir los goces y las quejas a partir del fantasma sexual. Sospecharán sobre los

²⁵ Esta función de interiorización de los aparatos y las lógicas disciplinarias ha sido constantemente señalada por Foucault quien, incluso, llega a proponer que la psique del sujeto subordinado al Otro, como forma de interioridad, sólo es un producto de las prácticas disciplinarias. A propósito de los mecanismos de medicación psiquiátrica en el siglo XIX, por ejemplo, dirá Foucault que “su objetivo era, en apariencia, calmar el sistema nervioso del enfermo; de hecho, se los usaba simplemente para prolongar dentro de su cuerpo el sistema del régimen asilar, el régimen de la disciplina: asegurar la calma que se prescribía en el interior del asilo y extenderla al cuerpo del enfermo. El uso actual de tranquilizantes responde a la misma finalidad” (2005b: 211).

silencios demasiado pronunciados del infante, interpretarán sus consentimientos y rechazos. Un *pathos* familiar toma la forma de regla de interpretación de las conductas del individuo y se convertirá en el campo tropológico de inteligibilidad de la sensación: si odias a tu jefe es porque te recuerda a tu padre, esa mujer con la que te casas no es otra que tu madre.

La familia es el cambiador de la sexualidad y de la alianza: trasporta la ley y la dimensión de lo jurídico hasta el dispositivo de sexualidad; y trasporta la economía del placer y la intensidad de las sensaciones hasta el régimen de la alianza.

Esta acción de prender con alfileres el dispositivo de alianza y el de la sexualidad en la forma de la familia permite comprender un cierto número de hechos: que a partir del siglo XVIII la familia haya llegado a ser un lugar obligatorio de afectos, de sentimientos, de amor; que la sexualidad tenga como punto privilegiado la eclosión de la familia; que, por la misma razón, la familia nazca ya “incestuosa” (2000a: 132).

La experiencia corporal se familiariza. El Organismo, por tanto, está estructurado según un esquema familiar, su endoconsistencia está inevitablemente asegurada por el fantasma. Esto explica el porqué muchos niños tienen dificultades para distinguir su cuerpo del cuerpo de sus padres y que, incluso, sus órganos representen relaciones familiares, como en el caso de los trastornos conversivos. Tal estructuración familiarista del Organismo está presente en todo delirio y se expresa, en alguna medida, en ese fantasma de un incesto orgánico de base que llevará a algunos padres a expresar su poder de soberanía sobre el cuerpo de los niños a través del castigo corporal y la violación: ‘si me debes tu cuerpo, puedo explotarlo según mi deseo’.

BISAGRA INSTITUCIONAL ENTRE LAS TÁCTICAS ANATOMOPOLÍTICAS Y BIOPOLÍTICAS

En sus análisis de las sociedades disciplinarias, Foucault identifica dos polos de desarrollo del biopoder a los que llamará anatomopolítica y biopolítica. El primero, hace referencia al conjunto de disciplinas por medio de las cuales se produce un cierto tipo de cuerpo con arreglo a un programa de maximización de la fuerza productiva. El segundo, tiene por objeto la administración de los conjuntos de vivientes organizados en tanto población. Entre uno y

otro nivel no hay estricta correspondencia ni homología, cada uno tiene su especificidad de objeto y de táctica. Sin embargo, la familia será ese intercambiador, esa posibilidad material e institucional de aplicación del biopoder o, para ser más precisos, la aparición de la familia nuclear burguesa sólo es comprensible dentro de las amplias estrategias de administración y gobierno de los vivientes. La familia es una función táctica del biopoder:

[...] se solicitó a esa familia restringida que tomara a su cuidado el cuerpo del niño simplemente porque vivía y no debía morir. El interés político y económico que empieza a descubrirse en la supervivencia del niño es uno de los motivos, con seguridad, por los que se quiso sustituir el aparato laxo, polimorfo y complejo de la gran familia relacional por el aparato limitado, intenso y constante de la vigilancia familiar, de la vigilancia de los hijos por los padres (Foucault, 2000b: 241).

El cuidado/encauzamiento de los niños será más eficaz cuanto más se realice por una instancia donde los lazos de cuidado están naturalizados e investidos libidinalmente y, al mismo tiempo, responda a una política estatal que define los objetivos del cuidado y puede intervenir la familia médica y jurídicamente en nombre del bienestar de la población. Por tanto, “se pide a los padres que, en cierto modo, se encarguen seria y directamente de los niños en su corporeidad misma, en su cuerpo mismo, es decir, en su vida, su supervivencia, su posibilidad de encauzamiento [...]” (*Ibid.*: 242).

Esta cuestión es especialmente evidente en la ciencia doméstica que se empezará a construir desde el siglo XIX y, en particular, la ciencia nutricional pues, mientras el Estado regula la disponibilidad, los flujos y los circuitos de alimentos, así como la racionalidad biomédica de su consumo, la familia tendrá la responsabilidad de aplicar este conjunto normativo en el cuerpo de los niños no sin transformarlo de alguna manera: usándolo como mecanismo punitivo para las pequeñas infracciones cotidianas, regulando las potencias físicas del niño de acuerdo con sus propios fantasmas de clase. La lactancia, tan idealizada por los psicoanalistas, no escapa de esta complejidad, será objeto de todo tipo de discursos médicos, psicológicos, nutricionales y de salud pública, pero, a fin de cuentas, dependerá de los propios vicios maternos y de la accidentada vida casera. Un nuevo elemento se sumará a las neurosis maternas, ¿es mi hijo prototípico?, ¿su desarrollo físico y cognitivo es compatible con la media poblacional?, ¿se

pondrán de acuerdo los psicólogos para definir cuándo debo dejar de lactar?, ¿debo acariciarlo mientras lo hago?

La vida a ser gestionada por el biopoder es, por lo menos por ahora, esencialmente familiarista, puesto que sus tácticas de gestión deben pasar por esta institución para materializarse individualmente al nivel de los cuerpos. La vida es vida familiar, de allí que las consignas amenazantes de las figuras parentales no dejen de ser experimentadas, por el niño, como una cierta sentencia de muerte.

SERVIR DE PUNTO DE APOYO A LA MEDICALIZACIÓN DEL CUERPO

La ciencia doméstica tendrá en la medicina y las ciencias 'psi' su abastecedor de verdad, la forma misma de su cientificidad. Y ello no ocurre porque los padres, de repente, ignorarán cómo educar a sus hijos, sino porque se les hizo sospechar sobre la eficacia real de su educación. Demasiado amor, demasiados golpes, demasiada coherencia, demasiada laxitud, todo es susceptible de enfermar al hijo si no se realiza en su justa medida. Pero los criterios de medición son, precisamente, los que variarán de acuerdo con las investigaciones médicas y psicológicas. Las ciencias de la salud física y mental entrarán a la familia para servir de elemento de relevo ante la incapacidad y la ignorancia parental, ante su falta de recursos científicos para asegurar qué desea un niño. "La psiquiatría se inscribe, por tanto, como técnica de corrección pero también de restitución de lo que podríamos denominar la justicia inmanente de las familias" (*Ibid.*: 140), en el sentido en que repartirá obligaciones, distribuirá tareas y funciones, permitirá evaluar los deseos que están tras las diarias infracciones. "Se pide al control parental interno que modele sus formas, criterios, intervenciones y decisiones de acuerdo con unas razones y un saber médico [...]" (*Ibid.*: 235).

Tal medicalización es, además, diferencial para hombres y mujeres. La correcta educación de un niño dependerá de la claridad del rol sexual que le infunden sus padres. A ellos, se le enseñará a distinguir desde la más temprana infancia los pródromos de la homosexualidad y la promiscuidad. Las madres, obligadas a ser imagen de identificación de las niñas, serán las encargadas de mediar en la relación entre los médicos y sus hijas, pero ello no es posible sin que eso suponga una relación previa de intimidad narrativa y corporal entre ellas. Por esta razón, la relación padres-hijos termina por extender la relación médico-paciente (*Ídem.*). Las

madres serán esa instancia vigilante que ayudará a sus hijas a ser más claras con el médico, pero también le llevará a éste la información que la niña es incapaz de articular, la que oculta, la que le resulta insignificante. Las niñas, fragilizadas, demasiado imaginativas, mentirosas, en suma, histéricas, no podrán expresarse a través de la palabra con el médico ni con sus padres puesto que su información resulta naturalmente sospechosa. Pero otras formas de expresión encontrarían su plataforma de lanzamiento:

A su manera, los anoréxicos respetaban lo que el historiador Peter Gray llamaba “el gran compromiso burgués entre la necesidad de prudencia y la capacidad para la emoción”. El rechazo a la comida, siendo un comportamiento emocionalmente cargado, también era discreto, silencioso, y propio de una mujer, en concordancia con la noción victoriana de que era de esperarse que las mujeres “conllevaran la prudencia más allá que los hombres” (Brumberg, 2000: 137).²⁶

Gracias a un perverso ensamblaje entre la familia y los discursos biomédicos la mujer es lanzada a un lugar donde sus enunciados y sus deseos carecerán, de antemano, de la suficiente consistencia, realidad y racionalidad como para ser promovidos socialmente. Un vocabulario corporal, entonces, tomará el relevo expresivo, se hará el punto de apoyo semiótico del deseo femenino. El cuerpo femenino se establecerá sobre dos series de órganos: una familiar y una médica. El cuerpo de la mujer, por ello mismo, está alienado en su estructura, esencialmente. La mujer es aquella que, para desalienarse, debe luchar contra su propio cuerpo, contra el Organismo familiarista y medicalizado.

²⁶ “In her own way, the anorectic respected what historian Peter Gray called ‘the great bourgeois compromise between the need for reserve and the capacity for emotion’. Food refusal, while an emotionally charged behavior, was also discreet, quiet, and ladylike, in keeping with the Victorian notion that women were expected to “carry reserve further than the male” (Brumberg, 2000: 137).

CATALIZADOR LIBIDINAL DEL CAPITAL

Todas las funciones descritas se refuerzan mutuamente y convierten la familia en catalizador de deseos y placeres:

[...] hay que admitir toda una serie de elementos que están circularmente ligados y en los que encontramos la valoración del cuerpo del niño, la valoración económica y afectiva de su vida, la instauración de un temor en torno de ese cuerpo y de un temor en torno a la sexualidad en cuanto responsable de los peligros corridos por el niño y su cuerpo; culpabilización de los padres y los hijos alrededor de ese mismo cuerpo, disposición de una proximidad obligatoria, estatutaria, de los padres y los hijos; organización, por lo tanto, de un espacio familiar restringido y denso; infiltración de la sexualidad a través de todo ese espacio y cerco de éste por unos controles o, en todo caso, una racionalidad médica (Foucault, 2000b: 246-247).

La familia entonces, tendrá la función de reducir al deseo a un circuito en el que los objetos de deseo y los sujetos deseantes estarán pre/dispuestos para no escapar de allí. De este modo, el deseo deviene casero, doméstico, y se neutraliza su capacidad de expresarse revolucionariamente en el campo social. Si bien Freud descubrió que a la base de la neurosis hay una novela familiar, no supo derivar esta situación de un contexto social mucho más amplio en el que se le exigía a la familia la función de bloqueo del deseo. Freud seguía viendo a la familia como un sistema independiente del campo social, independencia que, como hemos visto, no es natural sino táctica. Al naturalizarse dicha escisión entre familia y sociedad, el deseo no puede alcanzar a investir otras conexiones y se edipiza. Lo que realmente novela la familia es el capital, pues supone que éste tiene una realidad independiente respecto al deseo, que es una historia que nada tiene que ver con la sagrada institución familiar. El biopoder, por ello, encontrará en el amor estatutario entre padres e hijos su mejor punto de anclaje de las subjetivaciones, lo que pronto desplegará una maraña de patologías propias del entorno familiar:

La vida familiar de la clase media y la ideología de amor incondicional empezó a generar su propia serie de desordenes emocionales.

Por ejemplo, la posesividad era definitivamente un problema en la vida de la familia victoriana. Cuando el amor entre padres e hijos era la ética dominante y reconocida, siempre existía el riesgo del exceso. Donde el amor se volvía agobiante y manipulador, independizarse y separarse de la familia podía volverse extremadamente doloroso, si no imposible. Aumentar la intimidad con los niños, un concomitante para la ética del amor familiar, podía llevar al debilitamiento de los modos de interdependencia psicológica, tanto para los padres como para los niños (Brumberg, 2000: 135).²⁷

Fue la labor del psicoanálisis sistematizar en una teoría del psiquismo todo el familiarismo capitalista. Como bien afirma Guattari no hay neurosis sin un *pathos* familiar y un *ethos* médico (2006: 146). La anorexia no será la excepción a esta regla de producción de subjetividades.

²⁷ “Middle-class family life and the ideology of unreserved love began to generate its own set of emotional disorders.

“For example, possessiveness was definitely a problem in Victorian family life. When love between parents and children was the prevailing and avowed ethic, there was always the risk of excess. Where love became suffocating or manipulative, individuation and separation from the family could become extremely painful, if not impossible. Increased intimacy with children, a concomitant to the ethic of family love, could lead to debilitating forms of psychological interdependence, for parents as well as for children” (Brumberg, 2000: 135).

6. Política de los órganos

Durante un tiempo los milagros estaban dirigidos preferentemente contra mi estómago, en parte porque las almas me envidiaban el placer sensual relacionado con la ingestión de comida, y en parte porque se consideraban superiores a los seres humanos que requieren alimentos terrenales; tendían, por consiguiente, a mirar con cierto desdén a todo lo que tuviese que ver con la comida y con la bebida.

Daniel Paul Schreber²⁸

Si el poder actúa al nivel de los cuerpos es para garantizar su adecuada inserción en la máquina capitalista, por lo que deberá velar por la producción de posturas, gestos, velocidades y disposiciones propias de un cuerpo dócil susceptible de ser corregido, encauzado, modelado y perfeccionado. Ya en *Vigilar y castigar* (2005a) Foucault descubría que las disciplinas no sólo recaían *sobre* los cuerpos, sino que también expresaban su poder productivo *en* los cuerpos mismos. Así, por ejemplo, el cuerpo de un militar expone en cada pliegue la historia de su disciplinamiento. En *La voluntad de saber* (2000a), una de las preocupaciones de Foucault es demostrar cómo los efectos productivos de las relaciones de poder pasan por la materialización misma de los cuerpos:

[...] el objetivo de la presente investigación es mostrar cómo los dispositivos de poder se articulan directamente en el cuerpo —en cuerpos, funciones, procesos fisiológicos, sensaciones, placeres; lejos de que el cuerpo haya sido borrado, se trata de hacerlo aparecer en un análisis donde lo biológico y lo histórico no se sucederían (como en el evolucionismo de los antiguos sociólogos)—, sino que se ligarían con arreglo a una complejidad creciente conformada al desarrollo de las tecnologías modernas de poder que toman como blanco suyo la vida. Nada, pues, de una “historia de las mentalidades”

²⁸ Citado por Schatzman (2006: 74).

que sólo tendría en cuenta los cuerpos según el modo de percibirlos y de darles sentido y valor, sino, en cambio, una “historia de los cuerpos” y de la manera en que se invadió lo que tienen de más material y viviente (184).

La anatomopolítica tendría por objetivo la cualificación normativa de la vida por medio de la penetración del poder disciplinario en la materia misma de los cuerpos. Esta actividad disciplinar desplegada en el tiempo le confiere a la materia corporal una forma contingente que será, a la vez, efecto, expresión, referente y objeto de la disciplina misma. Llamamos a esta formalización, siguiendo la lectura que Judith Butler hace de Aristóteles, esquema.

El *schema* significa la forma, el molde, la figura, la apariencia, el exterior, el gesto, la figura de un silogismo y la forma gramatical. Si la materia nunca se presenta sin su *schema*, ello significa que sólo aparece con cierta forma gramatical y que el principio que la hace reconocible, su gesto o su apariencia habitual, es indisoluble de lo que constituye su materia (2002: 61).

Si bien los cuerpos están constituidos por codificaciones orgánicas que están afectadas por procesos de territorialización y desterritorialización específicos tales como la deriva genética y las mutaciones, los esquemas se definen por ser efectos políticos y, por ello mismo, aloplásticos, que si bien pueden inducir efectos orgánicos sólo lo hacen gracias a todo un despliegue de vida inorgánica y tecnológica.

Habría que distinguir entre dos tipos de esquema. Por un lado, están los esquemas propiamente corporales que dan forma a la materia corporal mediante la intervención en sus procesos de territorialización y desterritorialización orgánicos, tales como las dietas, los protocolos de ejercicio, la escarificación, la deformación, la ortopedia, la cirugía y la ingeniería genética. Todo un agenciamiento maquínico de cuerpos en el cual las velocidades de propagación y distribución de los cuerpos se formalizarán de acuerdo con objetivos políticos precisos. Por otro lado, están los esquemas incorporeales que se producen en los agenciamientos colectivos de enunciación y que se atribuyen a los cuerpos, con el fin de determinarles su inteligibilidad cultural: modelos, cánones e ideas por las que el cuerpo se sobrecodifica como una materia segmentarizable y susceptible de ser organizada según coordenadas discursivas. Es precisamente por medio de este segundo tipo de esquemas que el

cuerpo puede operar como significante y, por ello, hacerse objeto de intercambio simbólico y estabilización imaginaria.

La anatomopolítica opera produciendo esquemas corporales e incorporeales por medio de los cuales los cuerpos son experienciables en cuanto tales. De manera que cuando un fantasma social, como forma ideológica hegemónica de conferir consistencia imaginaria al cuerpo, le define a la materia corporal su esquema a través de sobrecodificaciones, este fantasma permitirá que una materia codificada orgánicamente se nos haga accesible en tanto *mi cuerpo y sus partes*.²⁹ El fantasma es entonces somatizador, productor de corporalidad normativa, lo que explica por qué los contornos bajo los cuales alguien se puede experimentar como ‘obeso’ o ‘delgado’ sean contingentes y, a la vez, susceptibles de naturalización. La silueta corporal es, entonces, efecto del agenciamiento de esquemas a la vez corporales e incorporeales, tecnológicos y discursivos. En palabras de Butler: “[...] los contornos mismos de ‘el cuerpo’ se establecen a través de marcas que intentan establecer códigos específicos de coherencia cultural. Todo discurso que marca los límites del cuerpo sirve también para instaurar y naturalizar algunos tabúes respecto de los límites, las posturas y los modos de intercambio apropiados que definen lo que constituye los cuerpos” (*Ibid.*: 162).

Los cuerpos son objetos políticos, no porque sobre ellos recaiga el poder como un agente externo y represivo, sino porque ellos son el resultado del poder en sus efectos productivos, esto es, formativos y constitutivos. Como producción histórica a nosotros nos queda la tarea de considerar los efectos de materialización corporal que tienen los esquemas del biopoder, en el sentido en que éste es constituyente de unos cuerpos históricamente específicos.

²⁹ Uno de los aportes más significativos de Foucault es, precisamente, haber descifrado el carácter fantasmático y discursivo de la sexualidad en virtud del cual el sexo mismo se produce como una instancia naturalizada, pre-discursiva y supuestamente impermeable al poder. Si el sexo es un esquema a través del cual se ha segmentarizado la materia, es susceptible de impugnación histórica y redefinición social, pero dicha impugnación implicará no sólo el descubrimiento de nuevos modos de enunciar los cuerpos, sino también de hacer visibles otros contornos de la corporalidad. La resistencia es tan discursiva como sensoperceptual. “El ‘sexo’ impone una unidad artificial a un conjunto de atributos que de otra manera sería discontinuo. Siendo *discursivo* a la vez que *perceptual*, el ‘sexo’ denota un régimen epistémico históricamente contingente, un lenguaje que forma la percepción al modelar a la fuerza las interrelaciones mediante las cuales se perciben los cuerpos físicos” (Butler, 2001: 145).

Cabe preguntarse entonces a través de qué normas reguladoras se codifican las formas de vida corporal y se le imponen a los cuerpos límites particulares tales como la *silueta* o la *figura*. En resumen: ¿a través de qué procedimientos normativos se determinan los límites de los cuerpos, con el fin de formalizar su inteligibilidad social?, ¿por medio de qué silueteados normativos se nos hacen visibles e inteligibles los cuerpos y, sobre todo, a qué cuerpos lanza a regiones de invisibilidad e indecibilidad?, ¿cómo llegan, en fin, los cuerpos a *verse* y *decirse* a sí mismos y a los otros de un cierto modo?

Foucault ha mostrado bien en qué medida todo dispositivo de poder exige la producción de una mirada, de un régimen de visibilidad. No hay poder que no pase por una cierta distribución de la luz, que determine qué puede aparecer como visible y qué no. Un régimen de órganos es precisamente cierto modo de segmentarizar el cuerpo que determina las fronteras de visibilidad y, por tanto, de percepción y sensación, bajo las cuales un cuerpo se experimenta. En este sentido, un órgano aparece como efecto de una repartición lumínica que atraviesa el *socius*. Las unidades orgánicas “nunca se encuentran en las personas, en el sentido propio o ‘privado’, sino en *series* que determinan las conexiones, disyunciones y conjunciones de órganos” (Deleuze y Guattari, 1986: 148). Así, por ejemplo, el panóptico es un modo de disponer las series de los cuerpos según procedimientos de territorialización que aseguran la máxima observación y vigilancia con el mínimo de recursos técnicos. Como forma de contenido independiente de la materia sobre la cual opera, el panoptismo asegura su capacidad de cortar cualquier multiplicidad, individualizándola, haciéndola extensiva y discreta, lo que le permite reducir analíticamente tanto una multiplicidad de hombres como una multiplicidad de gestos. Un órgano aparece justamente como el corte de una multiplicidad intensiva que deviene significativa, estrato.

Los regímenes de órganos, entonces, variarán dependiendo de los regímenes de luz que los hacen posibles. Por ejemplo, la máquina social primitiva implica “la catexis colectiva de los órganos; pues la codificación de los flujos sólo se realiza en la medida en que los propios órganos capaces respectivamente de producirlos y de cortarlos se encuentran cercados, instituidos a título de objetos parciales, distribuidos y enganchados al *socius*” (*Ídem.*). Un torso primitivo siempre está deslocalizado con relación al individuo que lo porta y enganchado con realidades colectivas, de allí que pueda incluso llegar a tener una vida propia independiente de su portador, una función determinada por ritos u obligaciones que harán

aparecer este u otro órgano en tal o cual circunstancia. “Nuestras sociedades modernas, por el contrario, han procedido a una vasta privatización de los órganos, que corresponde a la descodificación de los flujos que se han vuelto abstractos. El primer órgano que fue privatizado, colocado fuera del campo social, fue el ano” (*Ídem.*). Un régimen de visibilidad anal implica una regulación de las funciones, adyacencias, velocidades de secreción y retención de flujos, etcétera, que resuenan alrededor de un único centro de emisión de luz. El panoptismo es la función de visibilidad anal del capitalismo en cuanto remite las series de órganos a un solo punto abstracto de sobrecodificación: ‘sexo’, ‘sujeto’, ‘hombre-mujer’; pero también porque garantiza que el hombre se haga cargo de su cuerpo mediante la organización de los órganos en función de una privatización –que por ello es personalización– que le hace dueño de su mano de obra.³⁰ La luz capitalista tiene por objetivo fundamental escindir

³⁰ Precisamente el trabajo de Foucault en *Vigilar y castigar* (2005a) consiste en mostrar de qué manera el capitalismo no sólo supone el trabajo libre sino que debe producirlo continuamente, sostenerlo y, para ello, aparecerán los mecanismos disciplinarios como ejercicio de una función de individuación a través de la cual se producen cuerpos más dóciles en cuanto menor es la distancia, en el sujeto, entre su voluntad y su cuerpo. De hecho, la producción misma del psiquismo, como centro de la libre voluntad del obrero de vender su mano de obra, no es independiente de una sujeción disciplinaria sino, antes bien, efecto de esta *assujétissement*: “[...] el individuo apareció dentro de un sistema político porque la singularidad somática, en virtud de los mecanismos disciplinarios, se convirtió en portadora de la función sujeto. El individuo se constituyó en la medida en que la vigilancia ininterrumpida, la escritura continua y el castigo virtual dieron marco a ese cuerpo así sojuzgado y le extrajeron una psique; y el hecho de que la instancia normalizadora distribuyera, excluyera y retomara sin cesar ese cuerpo-psique sirvió para caracterizarlo” (2005b: 78). Que la sujeción del individuo sea lo que posibilite su subjetivación y produzca el psiquismo es un tema ampliamente discutido por Butler (2001), pero es una lástima que ella, en un giro lacaniano, convierta esta función disciplinaria contingente en una subordinación al deseo del Otro e ignore, de esta manera, las semiotizaciones capitalistas que están a su base. Tal vez el problema radica en analizar en qué medida el necesario paso del sujeto por el Otro para habilitarse como existente debe ser vivido, obligadamente, como alienación. Es decir, verificar qué distingue la sujeción capitalista que describen Marx y Foucault de la sujeción al Otro que describe Lacan. Para Deleuze y Guattari es la indisociabilidad de estos términos lo que convierte a Edipo en una función capitalística. Sin embargo, a favor de Butler, hay que aceptar que el lenguaje proviene siempre de una instancia exterior que produce al sujeto en la medida que lo reconoce, lo que definitivamente marca la entrada del sujeto a lo social bajo una relación de subordinación, pero, dado que el lenguaje no opera sino a través de máquinas semióticas concretas que pueden tomar múltiples formas históricas, no podemos suponer que la relación de subjetivación sea siempre de mero sometimiento o estrictamente significativa. A fin de cuentas, lo único que podemos adelantar con total seguridad en esta discusión es que hoy es imposible pensar una filosofía del lenguaje que no sea ya filosofía política y viceversa.

realidades, privatizar no significa nada distinto a impedir que un flujo desterritorializado se conecte con otra realidad y hacerle circular alrededor del mismo segmento. Tu cuerpo es problema tuyo, su realidad no es la nuestra. Pero también, tu cuerpo puede envenenar el cuerpo colectivo, trastornar las series de delimitación corporal mediante la enfermedad, la sangre, el sudor, entonces se regularán tus contactos, mezclas, emanaciones. El cuerpo-ano es, a la vez, propiedad privada –de circulación de intensidades remisibles a un ‘interior’– y centro de secreción –de emisión y retención de flujos respecto a un ‘exterior’–.

La tarea de analizar el cuerpo, de privatizarlo, no es independiente de la creación de un *stock* imaginario alrededor del cual tomarán consistencia y fronteras los cuerpos. La función de la imagen es englobar la realidad corporal, mediante un efecto de introyección, y servir de mecanismo de reproducción de modelaciones hegemónicas, mediante un efecto de proyección. Si el psicoanálisis no logra captar la realidad de los cuerpos es porque los iconiza, pretende fundar la unidad corporal en una función de unificación que supone originaria cuando precisamente lo que hay que explicar es cómo las multiplicidades son recortadas. La unidad es sólo el resultado de una sobrecondición. Como afirma Guattari,

[..] es necesario elaborar otra concepción de lo que es efectivamente la producción de subjetividad, la producción de enunciados en relación a esa subjetividad. Una concepción que no tenga nada que ver con postular instancias intrapsíquicas o de individuación (como en las teorías del yo), ni instancias de modelización de semióticas icónicas (como encontramos en todas las teorías relativas a las funciones de la imagen en el psiquismo). Un ejemplo de estas últimas es la teoría freudiana: Freud quiso construir una economía social de la subjetividad a partir de los sistemas de identificación y de toda la problemática de los ideales del yo (Guattari y Rolnik, 2005: 49).

Hay que construir marcos comprensivos de la subjetividad que no partan de modelos mistificantes ni representativos, y ello por una sola razón: estos modelos presuponen lo que hay que explicar, esto es, la existencia de ciertos objetos que operan como referentes de subjetivación. No sirve de nada afirmar que la anoréxica, para ser mujer o para negarlo, se identifica con un modelo de belleza normativo que se le impone ideológicamente, pues se incurre en una falacia que explica la identidad por la identidad. La cuestión es, más bien, preguntarnos mediante qué tácticas cierto régimen de belleza deviene referente de una forma

también codificada de lo femenino, cómo se le hace ingresar al conjunto de evidencias materiales que proveen de verdad a cierta ideología de feminidad.

Si observamos con atención, todo discurso identitario supone una lógica de la adscripción, de la pertenencia, ‘esto pertenece a este conjunto’, de modo que el estudio de la identidad debe pasar por responder bajo qué condiciones históricas se producen y regulan unas determinadas adscripciones entre un conjunto heterogéneo de objetos y un significante como ‘yo’, ‘mujer’ o ‘anorexia’: “[...] la identidad es un concepto de referenciación, de circunscripción de la realidad a cuadros de referencia, que pueden ser imaginarios. [...] En otras palabras, la identidad es aquello que hace pasar la singularidad de las diferentes maneras de existir por un solo y mismo cuadro de referencia identificable” (*Ibid.*: 98). El Yo es imaginario en la medida en que es un objeto de referenciación que tiene por base material de expresión de su ‘realidad’ un cuerpo igualmente segmentado e incluso fantaseado. Hay una mutua relación de referenciación entre el Yo y el Organismo, una relación de redundancia que Deleuze y Guattari han descrito bajo el concepto de rostridad. Intentar explicar el problema de la subjetivaciones corporales a través de un juego dialéctico entre imágenes externas e internas, supone que los *stocks* de fantasmas ‘personales’ y ‘colectivos’ que sirven como sistemas modelizantes de referencia son el origen y fin de la subjetividad, esto es, que los procesos de estratificación preceden las multiplicidades y dan cuenta de su diferencia. Tal modelo, desde luego, procede estableciendo sistemas de trascendencia y resonancia que terminan por reificarse en instancias como sujeto, persona o Superyó que ‘explican’ la identidad sólo porque de antemano la presuponen, y que son incapaces de alcanzar los niveles procesuales de producción de singularidades que componen y hacen posible las subjetividades. Un proceso de singularización, en cambio, “sería el hecho más objetivo de una singularidad que se ha desprendido de los estratos de resonancia y que hace proliferar y ampliar un proceso, que podrá encontrar, o no, una estructura o un sistema de referencia intrínseco” (*Ibid.*: 174). La identidad es un modo de bloquear los procesos de singularización al remitirlos a sistemas de referencia trascendentales o extrínsecos al proceso mismo, es una sobrecodificación.

Se intuye, entonces, el valor que tienen los procesos de identificación introyectiva o proyectiva –fantasmática– para el capital, pues aseguran la territorialización del deseo dentro de un circuito de referenciación que le impedirá expresarse productivamente. Los *stocks* de identificaciones son aparatos de captura del deseo. Una forma-mujer es un modo de

aprisionar un deseo que no conoce codificaciones de género en un conjunto ideológico de representaciones. Es, justamente, el deseo del Otro, el que en su estratificación habilitante binarizará al deseo según la serie masculino-femenino, obligando al sujeto a desear una posición de género bajo la amenaza de muerte social. Emergerás como mujer u hombre o no serás, o lo que es lo mismo, te identificarás con un conjunto fantasmático generizado que te habilitará para ‘vivir’. Es evidente que existen identidades femeninas, pero ellas no explican la mujer, antes bien, son el resultado de procedimientos políticos que producen —y exceden— el cuerpo femenino y que, soportados en mecanismos identificatorios, crean la mujer como objeto de deseo sin el cual ciertos cuerpos no podrían emerger como legítimos. De hecho, el cuerpo codificado, re-conocido, como femenino, supone ya a un Otro que le ha sobrecodificado. A la forma-mujer le corresponde una sustancia-mujer, pero no como cuerpo natural sujeto a escritura o proyección de los valores sociales, sino como cuerpo formado, en su misma materialidad, a través del Otro capitalista. La mujer, como experiencia, es entonces el resultado de un régimen de órganos y una máquina semiótica generizados, y que, por trabajar en el orden del deseo y ser deseo, no producen la mujer sin hacerla sujeto y objeto de deseo: lugar de agencia y legitimidad social. La mujer no es previa a la distribución de la luz y los signos, sino su resultado, su excrecencia opaca y muda.

7. Esa patología llamada *mujer*

Estaba en la secundaria cuando me di cuenta que nunca sería bonita; antes me había dado cuenta que *no lo era*, pero en la secundaria fue un hecho que *nunca lo sería*. Pretendía confianza, después intelecto, eran las cosas que realmente valoraba. Nada tan superficial como la apariencia. Miraba por debajo de mi nariz a las niñas exageradas. Pero con el tiempo llegó el reconocimiento reprimido de lo que había perdido.

La ironía era que muchos anoréxicos eran exquisitos. Gwen era la belleza modelo, un sueño de integridad de Ralph Lauren. Hasta la pequeña Amy tenía una apariencia cincelada. Te daban la impresión de que se estaban muriendo de hambre por protección —porque tenían mucho escrutinio del mundo exterior. Yo era la anomalía: una anoréxica promedio. Mundana en todas las cosas. Hasta en la aberración.³¹

Stephanie Grant (1996: 60)

El periplo que acabamos de dar por el problema de las identidades y su emergencia como significantes estratégicos dentro de unos regímenes de luz y signos capitalistas, nos es útil para emprender un estudio de la anorexia que, lejos de pretender explicarla a partir de una

³¹ “I was in high school when I realized I would never be beautiful; before I had realized I *wasn't*, but in high school it dawned that *I'd never be*. I pretended faith, then intellect, were the things I truly valued. Nothing so superficial as appearance. I looked down my nose at girls who fussed. But with time came the suffocating recognition of what I'd lost.

“The irony was that so many anorexics were exquisite. Gwen was model-pretty, a Ralph Lauren dream of wholesomeness. Even little Amy had a chiseled look. You got the impression they were starving themselves for protection—they got so much scrutiny from the outside world. I was the anomaly: an average anorexic. Mundane in all things. Even aberration” (Grant, 1996: 60) [*cursivas de la autora*].

patología representacional o identitaria, la comprenda en el marco más amplio de los procesos de subjetivación. Esto no quiere decir que la anorexia no tenga nada que ver con el fantasma, sino que este es apenas un componente –de bloqueo, por supuesto– dentro de un proceso de singularización que excede el propio cuerpo y que se conecta con realidades sociales más amplias. Seguir suponiendo que la anorexia no es más que el resultado de una imposición de una imagen normativa de la belleza en el frágil cerebro de ciertas mujeres sólo alienta una presunción patriarcal de acuerdo con la cual “las representaciones tienen efectos diferenciados según el género”, que termina por convertir la anorexia en el “tropo de la forma patológica generalizada en que se supone la mujer occidental interpreta las imágenes presentadas en los medios de comunicación” (Brain, agosto 2002: 154).³² A través de una ideologización de la anorexia que se reproduce mediática y clínicamente desde los setenta, no se legitima otra cosa que una política de patologización del deseo femenino o, para decirlo mejor, un modo de garantizar que la mujer sólo pueda emerger en tanto mujer como resultado o impugnación de la norma. *Ser mujer* es, en este sentido, expresión de la asimilación de un fantasma o fruto de su subversión. Para la mujer, la enfermedad radica en el deseo mismo por el cual ella se instituye como mujer. La histerización del cuerpo femenino implica que a través de procedimientos de medicalización la mujer sólo pueda ser viable socialmente como *síndrome*, como un entrecruzamiento de síntomas heterogéneos.

Quisiera sentar las bases mínimas de un estudio no oculocentrado ni identitario de la anorexia, puesto que quiero demostrar, en posteriores estudios, que la anorexia no es más que la expresión de la patologización de la mujer al nivel mismo de su posicionamiento ontológico. La anorexia sería, desde esta perspectiva, el resultado y la tierra de relanzamiento, de un dispositivo de medicalización del cuerpo cuyo objetivo primordial no es otro que producir cuerpos *enfermos en sí mismos*, posibles sólo en el delirio, habilitados para vivir siempre y cuando demuestren su incapacidad para hacerlo. La mujer, en el capitalismo –al menos como lo hemos conocido a fines del XIX y a lo largo de buena parte del XX, y donde surge la anorexia– sólo puede *ser* bajo la condena de una inhabilidad natural. Ella sólo puede emerger como la enferma *de(l) deseo*.

³² “Moreover, because representations are presumed to have gender-differentiated effects, anorexia becomes a trope for the generally pathological way in which western women are assumed to read media images” (Brain, agosto 2002: 154).

Siguiendo a Prosser (1998), uso el término ‘oculocentrado’ en lugar de, por ejemplo, ‘escópico’ o ‘especular’ para hacer alusión a dos sentidos en donde la visión domina lo que se piensa sobre la anorexia. En primer lugar, los cuerpos anoréxicos son juzgados a partir de la mirada del otro, y en segundo lugar se asume que la anorexia se produce ya sea por una sobreexposición a representaciones equívocas (la anorexia como un ‘desorden narcisista en la lectura de imágenes’) o por la introyección de una imagen visualizada del cuerpo (interpretaciones lacanianas) (*Ibid.*: 165).³³

Hacer de la anoréxica una enferma de la percepción –por mala hermenéutica o por asimilación acrítica– es ignorar que la visión, como función del Organismo, es el producto de un agenciamiento. Como he mostrado anteriormente, el panoptismo actúa como productor de visibilidad bajo la condición de instaurar un determinado conjunto de órganos. Si la anorexia implica la vigilancia permanente sobre las variaciones corporales, no lo es por un delirio obsesivo o paranoide individual, sino como expresión de una sociedad que, estructuralmente, se produce como vigilancia y control. Esto resulta especialmente paradójico en el ámbito clínico puesto que la mayoría de terapias con pacientes anoréxicas exigen el control del comportamiento de las pacientes a través de cámaras de video, cuartos preparados a manera de cámaras de Gesell y políticas de intervención basadas en la total transparencia discursiva del doliente.³⁴ La mirada anoréxica se duplica lógicamente, pero en un nivel legitimado científica y moralmente como normal y verdadero, en la mirada clínica.

³³ Following Prosser (1998), I use the term ‘ocularcentric’ rather than, say, ‘scopic’ or ‘specular’ in order to convey two senses in which sight dominates thinking about anorexia; first, that anorexic bodies are judged through the other’s gaze and, second, that anorexia is assumed to be induced either through overexposure to the wrong kind of representations (anorexia as a narcissistic ‘image-reading disorder’) or through the introjection of a visualized image of the body (Lacanian interpretations) (*Ibid.*: 165).

³⁴ Sobre este punto remito a los excelentes trabajos de Bell (mayo 2006) y Gremillion (2003). En el documental y el libro *Thin* de Greenfield (2006) que muestran la vida de las pacientes en un paradigmático centro de rehabilitación en Florida, estas paradojas llegan a un límite tal de mezquindad que incluso una psicóloga es incapaz de aceptar que ha cometido una injusticia al castigar a una paciente por una infracción que no ha cometido y que, sin embargo, es aceptada por el paciente infractor. La misma psicóloga llega a decirle a una paciente que la anorexia es una ‘enfermedad de la mentira’. Sobre los efectos psíquicos de estas políticas persecutorias de la verdad, en

La rutinización, la vigilancia y la mirada normalizadora del médico reemplazan la auto-disciplina de la que se cree carecen las pacientes anoréxicas, según el modelo médico; aunque, muchos académicos feministas entienden la anorexia como una complejidad de prácticas que se entrecruzan con formas de auto-vigilancia y auto-control (Bell, mayo 2006: 285).³⁵

Para ser más precisos no hay una duplicación de la mirada sino un desdoblamiento vertical. La mirada anoréxica es un efecto de la mirada médica, es un modo de interiorización de las preocupaciones médicas sobre el cuerpo. Foucault (2005b) y Szasz (1994), por distintas vías, muestran de qué manera la histeria no es nada más que el producto de la medicalización del cuerpo de la mujer que, en adelante, sólo podrá hablar de sí misma con el vocabulario y la mirada prestada por el médico, palabras y gestos que, a la vez que le rebajan, le proporcionan una excusa moral y una rejilla de inteligibilidad a su comportamiento.³⁶

Durante todo el siglo XX los procesos de medicalización invadirán el cuerpo de la mujer, lo penetrarán, de manera que la experiencia misma que tiene la mujer de su corporalidad y de sí misma no podrá distinguirse de ellos. Es en el momento mismo en que los discursos 'psi' y la medicina prescriben qué comportamientos entran dentro de lo normal y cuáles no que las

tanto producen una situación de *double bind* para el sujeto, remito a los trabajos de Schatzman (2006), Sluzki (2002) y Szasz (1994, 2000).

³⁵ "Routinization, surveillance, and the normalizing gaze of the physician replace the self-discipline that is read by the medical model as lacking in anorexic patients, although many feminist scholars understand anorexic practices as complexly entwined with issues of self-surveillance and control" (Bell, mayo 2006: 285).

³⁶ Foucault: "[...] ¿qué es un histérico? Es aquel que está tan seducido por la existencia de los síntomas mejor especificados, mejor precisados -los que presentan justamente las enfermedades orgánicas-, que los hace suyos. El histérico se autoconstituye como blasón de verdaderas enfermedades, se constituye plásticamente como el lugar y el cuerpo portador de síntomas verdaderos. A la asignación, la propensión, el amontonamiento demencial de los síntomas, responde mediante la exasperación de los síntomas más precisos y mejor determinados; y al mismo tiempo que hace eso, lo lleva a cabo a través de un juego tal que, cuando se quiere dar una realidad a su enfermedad, jamás se consigue hacerlo, porque en el momento en que su síntoma parece remitir a un sustrato orgánico, él muestra que no hay sustrato y, por lo tanto, no es posible asignarlo al nivel de la realidad de su enfermedad precisamente cuando el histérico manifiesta los síntomas más espectaculares" (2005b: 301).

experiencias éticas del sujeto son susceptibles de patologización. Ello es especialmente evidente en el sitio al que se verá sujeto el comportamiento alimenticio y sus efectos por parte de la medicina, que se encargará de patologizar la obesidad y cientifizar los alimentos reduciéndolos a sus componentes químicos. Si bien la masturbación dejará de ser el foco de todos los males posibles, la obesidad será ahora el fetiche etiológico de todo tipo de trastornos, incluyendo, desde luego, los mentales, al punto que se llegará a debatir si debe ser considerada una enfermedad mental o una enfermedad orgánica.³⁷ Por otra parte, en una sociedad donde la producción de alimentos se escinde del entorno inmediato del sujeto cada alimento cae bajo sospecha, pues se ignora bajo qué circunstancias fue producido, de manera que la medicina tendrá una función de relevo institucional del saber alimenticio, lo que le permitirá al sujeto consumir con confianza. El último avatar de la retirada de la dietética es su medicalización³⁸ pues la relación consigo mismo en la alimentación tendrá que realizarse

³⁷ Si bien Foucault hizo énfasis en las políticas antimasturbatorias como parte esencial del dispositivo de sexualidad hay que tener en cuenta que éstas tenían un esencial sesgo de género que, para el caso particular de las mujeres, implicó también una política de control alimenticio. “Entre 1880 y 1900 la advertencia más frecuente emitida a los padres de niñas tenía que ver con prevenir el desarrollo de idiosincrasias, irregularidades o extraños antojos del apetito porque estos eran precursores de enfermedad así como signos de un carácter moral cuestionable” [Between 1880 and 1900 the most frequent warning issued to parents of girls had to do with forestalling the development of idiosyncrasies, irregularities, or strange whims of appetite because these were precursors of disease as well as signs of questionable moral character] (Brumberg, 2000: 171).

³⁸ También debe tenerse en cuenta que la dietética sufre una sexualización a partir del siglo XIX. En esa medida, los trabajos de Foucault a propósito del dispositivo de sexualidad y sus efectos edípicos y de soporte de la producción capitalista, deben ser complementados con un análisis de la sexualización de las prácticas alimentarias a través de la medicina y el psicoanálisis. El brillante estudio genealógico de Brumberg (2000) sobre la anorexia muestra bien cómo, desde el siglo XIX, las preocupaciones alimenticias se subsumieron a la sexualidad y, por tanto, se convirtieron en un marcador de deseo familiar y personal: “a través de toda la literatura médica y de consejo un apetito vigoroso o un apetito por ciertos alimentos fue usado como tropo para la sexualidad peligrosa [...]. Como el apetito fue considerado como barómetro de la sexualidad, ambas madres e hijas estaban preocupadas por su expresión y su control” [Throughout the medical and advice literature an active appetite or an appetite for particular foods was used as a trope for dangerous sexuality [...]. Because appetite was regarded as a barometer of sexuality, both mothers and daughters were concerned about its expression and its control] (172). Tal subsunción de los placeres alimenticios al placer sexual tendrá serios efectos en términos morales. La nueva moral sexual implicará, estructuralmente, una nueva moral alimenticia, en la que los comportamientos alimenticios se comprenderán bajo la metáfora del deseo sexual: “al comer solamente pequeñas cantidades de comida, las mujeres jóvenes podían

gracias a una mediación biomédica. La nutrición dejará de ser un problema ético y se convertirá en una cuestión tecnocientífica, esto es, biopolítica.

Pero las tácticas biopolíticas por medio de la alimentación asegurarían todavía un cerco más sobre la población. La doble invención de las tablas de peso y talla ‘normales’ por parte de la medicina con el ánimo de servir de herramienta estadística y científica en las campañas de salud pública, y la estandarización de las tallas de ropa a principios del siglo XX para racionalizar la producción, determinarán una sobrecodificación del cuerpo cuyos efectos todavía no alcanzamos a percibir, pero que se expresan de manera cruda en la anorexia.

En el consultorio a principios del siglo XX, los pacientes experimentaron por primera vez el impacto directo de la estandarización el cuerpo humano. Las tablas de peso, afinadas sólo a la altura, no tenían en cuenta diferencias individuales y étnicas. En cambio, las nuevas tablas crearon un ideal abstracto que era sólo indirectamente relevante para los cuerpos individuales (Brumberg, 2000: 232).³⁹

A partir de este momento se hizo posible toda una gestión estatal y privada del cuerpo que tenía en la familia el mejor soporte. Los padres, preocupados por el ‘desarrollo normal’ de sus hijos empezarán a aplicar las prescripciones médicas sobre el cuerpo de sus pequeños: el saber tradicional, ambiguo y múltiple que rodeaba la crianza en siglos pasados, dará paso a una ciencia doméstica que tiene en los médicos y los psicólogos su investimiento de científicidad y en los medios masivos de comunicación su capacidad ideologizante. “En el nombre de la ciencia y la salud, las reglas de alimentación fueron codificadas y las mujeres tenían una

disociarse de la sexualidad y la fecundidad y alcanzar una identidad de clase inequívoca. El cuerpo delgado no sólo implicaba asexualidad y un direccionamiento social elevado, también era una expresión de inteligencia, sensibilidad y moralidad [By eating only tiny amounts of food, young women could disassociate themselves from sexuality and fecundity and they could achieve an unambiguous class identity. The thin body not only implied asexuality and an elevated social address, it was also an expression of intelligence, sensitivity, and morality] (*Ibid.*: 184).

³⁹ “In the early-twentieth-century examination room, patients first experienced the direct impact of standardization on the human body. Weight charts, keyed only to height, did not take into account individual and ethnic differences. Instead, the new charts created an abstract ideal that was only indirectly relevant to individual bodies” (Brumberg, 2000: 232).

responsabilidad moral para aprender el catequismo. De esta manera, la feminización de la nutrición científica contribuyó a la sensibilidad intensificada de las mujeres con el cuerpo” (*Ibid.*: 235).⁴⁰ Se da inicio así a una nueva forma de persecución y cercado del cuerpo femenino: un ideal corporal normativo tan imposible de alcanzar cuanto más le pertenece al cuerpo abstracto de la población, y menos a los cuerpos concretos y cotidianos. Un ideal que, pese a lo que podría parecer a primera vista, tiene un enorme efecto productivo: la mujer fragilizada, hecha una discapacitada para la vida productiva, será más dócil en la medida en que su cuerpo carece, naturalmente, de la perfección normativa, lo que la obligará a hacerse un cuerpo a través del consumo de las representaciones hegemónicas de la feminidad.⁴¹

Hipocresía de la medicina, la psicología y los *massmedia*: patologizan el deseo de alcanzar un ideal normativo de cuerpo que ellos mismos inyectan en el campo social. Ello explica el contubernio deseante entre las anoréxicas y el saber y la práctica clínica.

Los pacientes, así como usan un lenguaje psiquiátrico también tienden a ‘medicalizar’ su anorexia. Varios pacientes relacionaban su anorexia con el desarrollo de otras condiciones clínicas (como la diabetes o la depresión), y muchos de ellos hablaron sobre el goce y la atención que obtenían por ser clínicamente catalogados como enfermos (Dignon, *et. al.*, diciembre 2006: 954).⁴²

⁴⁰ “In the name of science and health, the rules of feeding and eating were codified and women had a moral responsibility to learn the catechism. In this way the feminization of scientific nutrition contributed to women’s heightened sensitivity to the body” (*Ibid.*: 235).

⁴¹ Caroline Knapp asegura que su anorexia está relacionada con la circulación de fantasmas sociales según los cuales “[...] existe algo inherentemente vergonzoso y defectuoso con respecto a la forma femenina, algo que requiere un constante monitoreo y control” (2004: 22).

⁴² “As well as using psychiatric language, patients also tended to ‘clinicalize’ their anorexia. Several patients linked their anorexia to the development of other clinical conditions (such as diabetes and depression), and many described the enjoyment and attention they derived from being labelled as clinically ill” (Dignon, *et. al.*, diciembre 2006: 954).

La anorexia es, tal vez, la única ‘enfermedad mental’ que funciona como marcador identitario –de clase, racial y de ‘estilo’– para los mismo ‘enfermos’.⁴³ *Ser* anoréxica es una territorialidad tan digna de orgullo como cualquier adscripción nacional o gremial, e incluso, servirá de nuevo objeto en el *stock* fantasmático dispuesto para las mujeres contemporáneas: si quieres ser anoréxica sólo debes seguir las instrucciones del *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM-IV).

⁴³ Dice una adolescente de 15 años bajo tratamiento en el famoso centro psicoterapéutico para trastornos alimenticios Renfrew en Florida: “cuando llegué acá quería ser la más enferma, por eso no comía nada en absoluto. Me dijeron que si seguía así tendrían que ponerme un tubo de alimentación. Yo quería un tubo de alimentación. Eso significaría que estoy tan enferma que incluso necesito ser alimentada a la fuerza; *quería vivir y ser la anoréxica perfecta*, por eso voy a tener mi tubo de alimentación, *eso me mantendrá viva mientras sigo enferma* [When I first got here I wanted to be the sickest, so I wasn’t eating at all. They told that if I wasn’t eating they would have to put me on a feeding tube. I wanted the feeding tube. That would mean I’m so sick that I actually need to be force-fed. I don’t want to die; I want to live and be the perfect anorexic, so I’ll have my feeding tube to keep alive while being sick] (Citada por Greenfield, 2006: 62) [*cursivas mías*].

8. Un deseo vigilante

La verdad era que, efectivamente me gustaba mirar a las personas y me gustaba mirar a las mujeres en particular, pero no por las razones que ellos pensaban. Los anoréxicos son observadores, medidores. *Nosotros esperamos otras vidas, otras opciones*. Miraba el cuerpo de las mujeres, no por placer, sino con la esperanza de encontrar imperfecciones.⁴⁴

Stephanie Grant (1996: 71)

Es precisamente respecto al fantasma que debe entenderse el famoso problema de la distorsión de la imagen corporal que, supuestamente, le otorga especificidad patológica a la anorexia. Uno de los criterios diagnósticos fundamentales de la anorexia es la “alteración de la percepción del peso o la silueta corporales” (APA, 1994: 654). Este es un prejuicio clínico bastante generalizado y que se sostiene en una particular interpretación de las narrativas mismas de las anoréxicas que informan “estar gordas” a pesar de que su estado de emaciación sea signo de lo contrario. Según afirma el DSM-IV, la anorexia puede diagnosticarse diferencialmente, con respecto a otros trastornos si:

[...] existe una alteración de la percepción del peso y de la silueta corporales (Criterio C). Algunas personas se encuentran “obesas”, mientras que otras se dan cuenta de que están delgadas, pero continúan estando preocupadas porque algunas partes de su cuerpo (especialmente el abdomen, las nalgas y los muslos) les parecen demasiado gordas. Pueden emplear una amplia variedad de técnicas para estimar el tamaño y el peso de su cuerpo, como son el pesarse constantemente en una báscula, la medida de las diferentes partes del cuerpo de manera obsesiva o el mirarse repetidamente al espejo para observar las zonas consideradas “obesas”. El

⁴⁴ “The truth was, I did like to watch people and I did like to watch women in particular, but not for the reasons they thought. Anorexics are observers, measurers. We spectate other lives, other choices. I watched women’s bodies, not for pleasure, but with the hope of finding imperfection” (Grant, 1996: 71) [*cursivas mías*].

nivel de autoestima de las personas que sufren este trastorno depende en gran medida de la forma y el peso del cuerpo. Consideran un logro perder peso y un signo de extraordinaria autodisciplina; en cambio, ven el aumento de peso como un fracaso inaceptable de su autocontrol. Algunas personas son conscientes de su delgadez, pero niegan que ésta pueda tener implicaciones clínicas graves (*Idem.*).

Nótese que las partes o zonas que la anoréxica suele señalar como ‘gordas’ son segmentos culturalmente erotizados y que suelen transformarse de manera drástica con la llegada de la adolescencia. De hecho, uno de los signos que suele acompañar el inicio de la anorexia es la menarquia, la entrada al universo en el que ciertos cuerpos se definen en virtud de su deseabilidad y disponibilidad en el *stock* sexual. En este sentido, las “alteraciones perceptuales” llevan la marca de una segmentación institucional de la corporalidad y, de ninguna manera, son elecciones individuales. Además, no debe extrañar que la autovigilancia del cuerpo y del deseo que promueve el capitalismo se corresponda con una exacerbación de los sentidos que permiten discernir entre las variaciones a las que está sujeto el individuo. Los órganos perceptuales deben refinarse para distinguir la menor desviación del cuerpo y del deseo por fuera de la norma *straight*.

Esta ‘alteración’ de la percepción corporal no es, para ser precisos, una característica exclusiva de la anorexia. En el mismo DSM-IV se proporciona el marco diagnóstico de cierto trastorno somatomorfo conocido como Trastorno Dismórfico Corporal o dismorfofobia, en el cual los sujetos se quejan del valor estético de ciertas zonas del cuerpo de manera “claramente excesiva” como lo afirma, con toda la ambigüedad del caso, el *Manual Diagnóstico*:

[...] estas personas solicitan con frecuencia informaciones tranquilizadoras sobre su defecto, pero, cuando las consiguen, el alivio es sólo temporal. Comparan continuamente las partes de su cuerpo que no les gustan con las de otros individuos. También son habituales las ideas de referencia relacionadas con el defecto imaginario. Las personas que padecen este trastorno creen a menudo que la gente se da cuenta de su supuesto defecto, habla de él y se burla. Algunos llegan a “esconder” el defecto (p. ej., dejándose crecer la barba para tapar cicatrices imaginarias, usando sombrero para cubrir una pérdida de pelo imaginaria o rellenando los

calzoncillos para aumentar el tamaño de un pene “pequeño”). Otros individuos pueden estar excesivamente preocupados y temer que la parte “fea” de su cuerpo no funcione de forma adecuada, sea extremadamente frágil o esté en peligro constante de sufrir algún daño (APA, 2003: 571-572).

Como bien lo ha señalado Courtine, la anorexia y la dismorfofobia son patologías de la hipernormalidad (2006: 257), pues el fantasma que está a su base supone la existencia de un cuerpo canónico que, en un doble movimiento, se impugna y se desea: “nunca entendí cómo la gente gorda obtiene su extraño físico, por qué el mismo peso no se distribuye equitativamente, por qué usualmente se acumula en una o varias partes distorsionadas del cuerpo” (Grant, 1996: 24).⁴⁵ La dismorfofobia es una enfermedad de la razón áurea, un devenir-Vitruvio.

Todavía hoy se discute si la anorexia es un subtipo de la dismorfofobia (Grant y Phillips, marzo-abril 2004) en la que ciertos segmentos corporales o el cuerpo entero son percibidos ‘erróneamente’. De cualquier manera, el supuesto de una percepción natural objetiva es lo que está a la base de todas las discusiones sobre los trastornos somatomorfos. La medición en el ámbito clínico de los umbrales de percepción es especialmente problemática, pues implica, a fin de cuentas, resolver la distinción ontológica entre signo –dato objetivable de la enfermedad– y síntoma –referencia subjetiva que informa el paciente– que fundamenta la semiología clínica orgánica, y que resulta poco útil para dar cuenta de los trastornos mentales. La anorexia, a diferencia de la histeria y los trastornos somatomorfos, sí implica todo un repertorio de signos orgánicos que se producen como resultado de la inanición, lo que impide pensarla, como aún lo hacen muchos psicoanalistas, dentro de una lógica del fingimiento o la represión histéricos. Pero el problema está del lado de si el anoréxico es capaz de reconocer o no la evidencia de dichos signos, pues en dicha concienciación es donde radica el criterio diagnóstico de la anorexia. Aquí es donde, de alguna manera, se invierte la vieja cuestión del fingimiento histérico: mientras la histérica está enferma mentalmente puesto que cree estar enferma orgánicamente sin estarlo, el anoréxico está enfermo mentalmente porque no reconoce que está enfermo orgánicamente. De un cuadro al otro, sin embargo, sí persiste la misma voluntad de verdad, histeria y anorexia son los suplementos patológicos de un poder

⁴⁵ “I’d never understood how fat people got their strange physiques, why the weight didn’t distribute itself evenly, why it usually collected in one or more distorted body part” (Grant, 1996: 24)

que exige la concordancia entre lo visto y lo dicho como requisito de la verdad. Pero la estrategia de burla es la que se invierte: la simulación histérica —que sólo adquirirá forma patológica cuando Freud decide que el simulacro debe entenderse dentro de la lógica consciente-inconsciente— es susceptible de desenmascarar por la evidencia orgánica; en cambio, la hiperrealidad orgánica de la anorexia deviene patología mental porque el individuo no reconoce los signos que emite. La histérica deviene mentirosa cuando el médico le hace preguntas a la carne, la anoréxica se convierte en tal cuando se le pregunta a su alma. ¿Quiere decir esto que, en el siglo XX las tácticas disciplinarias se ejercen sobre el alma y no sobre el cuerpo? No precisamente, pues ya hemos visto que la psique es un extracto del disciplinamiento corporal, más bien, es que el cuerpo a lo largo del siglo es espiritualizado, yoificado, se le hace expresión material de una individualidad anímica. El poder penetra en el cuerpo, se aloja en su interior, realiza pliegues internos. Ya el alma no será la cárcel del cuerpo tanto como su posibilidad de existencia misma. El cuerpo se verá obligado a concordar con los mandatos de una voluntad, pero no con el fin de desplegar el alma hacia un objetivo divino más trascendental, sino para que ésta se encarne, se exprese carnalmente. No se trata de negar el cuerpo para que el alma se refine, sino refinar el cuerpo para que delate la profundidad del alma.

El proyecto se va haciendo más profundo desde el comienzo del siglo, cuando se está empezando a adquirir fuerza y “confianza en sí mismo”. El componente se hace psicológico, va aumentando con los años veinte y treinta: más interiorizado, variando los procedimientos de “control”, atento a las sensaciones y referencias internas, amplificando los indicios llegados del interior. Emerge lentamente un universo que hasta entonces no había estado muy presente en las prácticas corporales: el de los músculos sometidos a esfuerzo, analizados, “conciencizados”. El cuerpo se “psicologiza”, a imagen del individuo, que se considera más dueño de sí con la modernidad. Aparecen así ejercicios inéditos: “concentre su pensamiento en el músculo que trabaja, piense en él y trate de sentir cómo realiza su función”. Convertirse en “escultor de la silueta” supone nuevas prospecciones internas, acentuando la densidad del sentimiento íntimo, especificando un trabajo inédito sobre el espacio de uno mismo (Vigarelli, 2006: 179).

El cuerpo expresa metonímicamente el *self*, se le hace derivar de él. Lo que da permiso incluso para su intervención quirúrgica. La voluntad de verdad le pedirá al cuerpo que exprese la verdad del deseo, deseo que a su vez, es introyectado por el régimen de verdad del Otro. La materia corporal, como objeto de calibración anatomopolítica, permitirá entonces modular las concordancias entre el deseo del Otro y las variaciones mismas del *self*.

Este trabajo de modulación política de los cuerpos sería imposible si la máquina abstracta del capital no extrajese un conjunto formal de fuerzas susceptibles de aplicar a cualquier multiplicidad corporal, con el fin de determinar su disponibilidad en los circuitos del deseo y la producción: peso, talla, género, edad, son variables susceptibles de correlación estadística, especificación geopolítica y control epidemiológico. Cualquier cuerpo es susceptible de especificación normativa a través del Índice de Masa Corporal (IMC), pero también de toda una serie de variables intraorganísmicas: las tasas de absorción y adherencia de nutrientes, las velocidades de movimiento de los espermatozoides, los ciclos hormonales, la regulación de los neurotransmisores, los grados de respuesta inmunitaria, los ritmos cardíacos y peristálticos, en fin, toda una serie de determinaciones que permitirán controlar en los cuerpos incluso su 'normalidad enzimática'. Los sujetos tendrán que acostumbrarse a emplear todo un nuevo vocabulario para referirse a su cuerpo y definir las estrategias a seguir para su adecuación normativa. El cuerpo es regulado en su interior fisiológica y genéticamente, pero gracias a correlaciones exteriores definidas por estadísticas poblacionales raciales, geográficas, étnicas, 'genealógicas'. La multiplicidad corporal queda segmentada entonces según un registro anatomopolítico y biopolítico: el cuerpo, bisagra y resultado del biopoder. Los factores de riesgo que deben ser vigilados se amplifican, pues cargamos con una virtualidad de patologías que se expresan en el cuerpo gracias a sus coordenadas poblacionales.

El control estricto de las vicisitudes corporales, la administración de las posibles mejoras y optimizaciones del cuerpo, serán objeto de una fuerza policiva. Se vigilarán las multiplicidades de cuerpos en tanto flujos, como materias circulantes que atraviesan todo el campo social y deben ser controladas al nivel de sus posibles mezclas y conjugaciones.

Toda esta vigilancia de los flujos de cuerpos y del cuerpo-flujo, tendrá su correlato en términos morales, de vigilancia de sí. La familia será ese mecanismo de control poblacional que asegurará la vigilancia de los cuerpos y su interiorización en los individuos. Esta relación creada entre la vigilancia del Otro y su exigencia de control de sí, producirá paradojas que

problematizarán el comportamiento de los individuos: el deseo vigilante, por el que cuido de mí, puede ser leído perfectamente como un deseo del Otro. Será muy difícil distinguir en la práctica ética hasta dónde el cuidado de sí es alienante o no. Esta cuestión muestra toda su complejidad en la anorexia, pues el mismo criterio que usan las anoréxicas para dar cuenta de sus ‘logros’ de reducción es usado por los terapeutas para promover la cura. Así, toda una lógica que toma el peso como equivalente del cuerpo define los métodos de vigilancia tanto del terapeuta como del paciente (Gremillion, 2003).

Yo sé que esto realmente no tiene ningún sentido, pero no pienso que mi peso deba ser un factor tan importante. Becca siempre me dice que el número no es lo que importa. Si eso es verdad, ¿por qué la única manera en que puedo convencerla de que estoy mejorando es cuando el indicador sube en la báscula? A fin de cuentas eso no suma nada. No es tan negro o blanco como quisiera que fuera. Más peso debería ser igual a más felicidad, pero no lo es, entonces, ¿por qué sumarle libras a la infelicidad? (Menzie, 2003: 74).⁴⁶

En un contexto donde el cuidado se confunde tan fácilmente con la vigilancia, ¿cómo es posible cuidar de sí mismo?, ¿con qué criterios prácticos puede distinguir un individuo una estética de la existencia de una moral de control que actúa al nivel mismo del *self*?

“Disciplinario” es la palabra correcta; aún hoy en día, ya han pasado años de la anorexia, *esa sensación de una fuerza independiente persiste*, como si un juez —yo, pero no enteramente yo— viviera en un rincón de mi mente en donde permanece, observa, siempre es consciente del cuerpo, está sintonizado con cada matiz de forma, peso y contorno, siempre anticipando lo peor, siempre equilibrado como para proporcionar una bofetada ante el menor indicio de vagancia o flojera o control distendido. A veces, su voz es proactiva: no

⁴⁶ “I know this doesn’t really make sense, but I guess I don’t think it should be such a big issue what I weight. Becca’s always telling me that’s not the number that counts. If that’s true, why is it that the only way I can convince her that I’m getting better is for the notch to go up on the scale? It’s like the ends don’t add up. It’s not as black and white as I wish it could be. More weight should equal more happiness, but it doesn’t—so why add pounds to unhappiness?” (Menzie, 2003: 74).

comas esa factura, no te sirvas más; te sentirás piadosa, te sentirás resuelta y delgada. Más a menudo es punitiva, una voz de burlón desdén: mira ese estómago. Mira esas piernas. Te estás poniendo hecha una *vaca* (Knapp, 2004: 113) [*cursivas mías*].

La cuestión de fondo de toda esta discusión es que dada una determinada táctica de cerco de la subjetividad por medio de una voluntad de verdad, el deseo puede responder subsumiéndose a dicha voluntad o impugnándola. En la anorexia, al igual que en la histeria pero con otros recursos, encontramos este doble juego del deseo. A la voluntad de especificación orgánica se le responde con los signos más objetivables: ‘mirad mi cuerpo, estoy realmente enferma’ —emaciada, con bradicardia, anémica—. Pero a la vez se cuestiona la validez de dichos signos al remitirlos a la interioridad subjetiva: ‘no estoy enferma porque me *siento* bien’. La anoréxica invalida la realidad del signo por el síntoma, mientras la histérica invalidaba el síntoma a través del supuesto signo. En la anorexia nos encontramos con que la mirada del individuo no se corresponde con la mirada del Otro o la subsume a su propia lógica (‘ellos se dan cuenta que estoy obesa pero no son tan honestos como yo lo soy conmigo misma’), de ahí su tendencia a considerar los argumentos del médico o la familia como francamente sospechosos. Por otro lado, la mirada misma del Otro pretende la subsunción normativa de la mirada del doliente, ella debe ‘verse a sí misma como en realidad es’, o lo que es lo mismo, su mirada debe adecuarse a las condiciones hegemónicas de la percepción. No es posible comprender la anorexia sin hacer un análisis de tales políticas de la mirada, pues el síntoma es precisamente el resultado de una lucha entre un régimen de órganos que determina bajo qué condiciones tienen viabilidad los cuerpos y un proceso de singularización a través del cual los cuerpos constituyen su propia diferencia, y que debe pasar por una necesaria impugnación de los cuerpos políticamente correctos.

Ya algunos psicólogos y psicoanalistas han descrito esta lucha de miradas. En el marco de la terapia familiar se ha mostrado cómo la anoréxica tiene dificultades para distinguir entre su mirada y la mirada del Otro, pues el sistema familiar impide la creación de fronteras estables entre los cuerpos.

La “confusión de pronombres” mencionada por Bruch es evidente y podríamos incluso considerar que tiene un doble efecto sobre la anoréxica. Primero, contribuye a oscurecer para sí misma sus propios estados internos, de tal manera que le es imposible saber sobre sus sentimientos, a menos que una fuente externa se los diga. Minuchin cita a una hija cuya madre le dijo “a mí me permiten sentirme como yo quiera”.

Así la alienación de la anoréxica de sus sensaciones corporales sea el resultado de “respuestas inapropiadas”, comunicación confusa o alguna predisposición propia –y esto no ha sido descartado– es irrelevante cuando otro considera los resultados. La anoréxica crece viendo su cuerpo como una imagen, reflejo de los deseos de los otros. No es *ella misma*, es algo exterior y extranjero y al mismo tiempo, más relevante para otros que para ella misma. Minuchin habla de la “vigilancia” que las anoréxicas desarrollan sobre sus acciones; ellas se experimentan a sí mismas más como observadoras que como participantes de su propio ser físico.

La anoréxica percibe su cuerpo y sus apetitos como exigencias alienantes que se imponen y sobre las cuales se rebela; y al mismo tiempo, experimenta los deseos de los otros *sobre ella* como algo indiferenciado de su propia imagen de deseo (Caskey, 1986: 179).⁴⁷

El cuerpo, atrapado en el fantasma de las demandas del Otro, se experimenta como un intruso, una imposición, pura ajenidad. La anoréxica se resiste a un Organismo que la

⁴⁷ “The ‘confusion of pronouns’ mentioned by Bruch is evident here and we may consider that it has a twofold effect on the anorexic. Firstly, it helps to obscure her own inner states from herself, so that she is unable to know, unless she is told by an outside source, what her own feelings are. Minuchin cites a daughter whose mother had told her that ‘I’m allowed to feel how I want’.

“Whether the anorexic’s alienation from bodily sensation is the result of ‘inappropriate response’, enmeshed communication, or some predisposition within anorexic herself –and this has not been ruled out– is irrelevant when other consider the results. The anorexic grows up viewing her body as a reflected image of the desires of others. It is not *herself*; it is something exterior and foreign, and at the same time more relevant to others than to herself. Minuchin speaks of the ‘vigilance’ anorexics develop over their own actions; they experience themselves as observers rather than participants in their own physical being.

“The anorexic perceives her body and its appetites as imposing alien necessities against which she rebels, while at the same time experiencing the desires of others *towards her* as indistinguishable from her own image of desire” (Caskey, 1986: 179) [*cursivas de la autora*].

enajena, la desposee de sí misma. Para ser más exactos, el sí mismo se identificará con la voluntad de demostrar control sobre aquello que se le impone, la anoréxica es ella misma en la medida en que lucha por deshacer el Organismo. Invistiendo libidinalmente su propio proceso de defección, la pérdida continua de peso dará cuenta de la eficacia del proceso y, por ello, producirá placer: fruición de reconocerse en una obra, de *ser* esa obra.

Pero el deseo no sólo se afirma en el rechazo de los alimentos que provee el Otro. En la anorexia el deseo también carga la máquina-percepción, lo que implica todo un nuevo régimen de experimentación perceptual del propio cuerpo y del mundo en general. Si es preciso estudiar la anorexia en el marco de las adicciones, como varios teóricos lo han sugerido,⁴⁸ no es sólo por los comportamientos obsesivos o rituales de los anoréxicos, sino porque el deseo inviste la percepción, molecularizándola. Toda materia es sospechosa de ingresar al cuerpo, pero también, es posible sentir la circulación del alimento dentro del cuerpo, sus rutas de propagación, sus tiempos y modos de evacuación. El proceso de constitución de un CsO anoréxico es inseparable de un conjunto de micropercepciones de la piel, los sonidos interiores, las circulaciones del dolor, el frío, todo un programa de experimentación en el que el deseo busca constituirse una territorialidad singular que implica la producción de otras formas perceptuales:

Todos los días me desvisto innumerables veces y me peso en la báscula. En los servicios públicos espero a quedarme sola para levantarme la blusa y

⁴⁸ Guattari ya ha señalado tal relación anorexia-drogas: “no podemos contentarnos con una visión ‘derrotista’, con un abordaje de la droga como algo que sólo estaría expresando la falta. Ahí existe también una micropolítica activa, una micropolítica de aprehensión del sí mismo, del cosmos y de la alteridad. Es eso lo que creo haber aprendido no con los drogadictos sino con los anoréxicos. Sin embargo, me parece que son cuadros que presentan algunas semejanzas. Hasta el punto que tiendo a pensar que una teoría general de la drogadicción –probablemente basada en las endorfinas– podría darnos una visión ‘transversal’ de la drogadicción, de las anorexias, del sadomasoquismo, del misticismo, de la paranoia, etc. Sospecho que en todos estos cuadros encontramos tentativas comparables para crear de una subjetividad aquende de las ‘personalidades de base’. De la delimitación del propio cuerpo normalizado: ‘no tengo nada, pero tengo por lo menos eso, una tierra de dolor’, a través de un goce singular. Todos esos refugios donde se consigue superar un poco la angustia, donde se sobrevive, donde es posible afirmarse, donde se desencadenan mini goces por medio de procedimientos aberrantes, son inseparables de otras formas de fabricar subjetividades en nuestras sociedades” (Guattari y Rolnik, 2005: 371-372).

admirar mis costillas ante el espejo. Sólo con verme se me corta la respiración, de placer, y mis manos tiemblan de excitación. Admiro sorprendida este cuerpo que he hecho yo. Y no veo como algo negativo el que nadie más lo admire, sino sólo como una prueba de que mis criterios son demasiado sutiles para que los seres humanos comunes los aprecien (Harrison, 1998: 44-45).

Tal reconstitución de la mirada anoréxica implica que el individuo así subjetivado sea capaz de hacer visibles otras segmentaciones de la realidad que escapan a la mirada *straight* y que, para la anorexia, implican la experimentación de una ‘esencia’ interna cuyo descubrimiento sólo puede hacerse trascendiendo una forma perceptual hegemónica que cree ver en el cuerpo la única instancia singularizante legítima para una mujer. Sin embargo, no hay devenir anoréxico que no se reterritorialice continuamente en la vergüenza, a la alegría de ser aire le es coextensiva la pena de ser aún material, de pesar. La anoréxica no sufre de gordura sino de *pesar*. *El peso es su pesar*.⁴⁹

Extraña relación de la anorexia con la vergüenza: orgullo por el cuerpo emaciado y pena por lo que aún queda por desaparecer.⁵⁰ ¿No es esta vacilación homóloga a la del denominado

⁴⁹ La sensación de sentirse ‘pesada’ que informan en sus relatos las anoréxicas no es puramente fenomenológica sino parte del mundo que se abre gracias al nuevo ensamblaje perceptual. La experiencia anoréxica implica una evaluación entera del mundo en términos de pesaje. Sería interesante pensar este problema a la luz de la filosofía de Nancy: “pesar se hace únicamente sobre el soporte, y supone el montaje de un universo; ser pesado exige el concurso de otro cuerpo, y la extensión de un mundo [...]. Los cuerpos vienen a pesar unos contra otros, eso es el *mundo*” (2003: 73).

⁵⁰ “Por primera vez en la memoria, me avergonzaba por ser tan delgada, agradecida con el clima suficientemente frío que requería ropa interior larga así como *jeans*, mangas largas que escondieran mis brazos. De repente, la anorexia parecía menos una salvación que un acto de hostilidad prolongado. Los espejos dejaban ver mi cuerpo desnudo como el de un prisionero, una mujer sitiada, y en los días en los que estaba demasiado cansada para disfrutar del ejercicio, no me azotaba a la vuelta de la esquina para ir al gimnasio. Me di cuenta que ya no estaba comprometida con la minúscula gestión del apetito y el consumo, cuan tedioso era” [For the first time in memory, I was embarrassed by being so thin, grateful for weather cold enough to require long underwear as well as jeans, long sleeves that hid my arms. Suddenly, anorexia seemed less a salvation than a protracted act of hostility. Mirrors revealed my naked body to be that of a prisoner, a woman under siege, and on days that I was too tired to enjoy exercise, I didn’t flog myself around the corner to the gym. I found I was no longer committed to the

“síndrome del sobreviviente”, aquella entidad clínica inventada para describir ese raro estado de apatía, incomodidad consigo mismo e incapacidad de delimitar el *self* respecto al deseo de los demás, que se observó en sobrevivientes de campos de concentración y, más recientemente, en secuestrados y mujeres violadas? De un caso al otro, encontramos la misma lógica de organización del deseo: me avergüenzo de estar vivo pues ello implica haber hecho concesiones con el Otro, pero también me enorgullezco puesto que he afirmado mi vida. Hay homología y no analogía, pues las situaciones son desemejantes contextualmente pero lógicamente afines al nivel del deseo: estoy viva, ¿pero a qué costo?, ¿vale más la vida que aquello que tuve que permitir para estarlo?, ¿da permiso la vida que se desea continuar para traicionar al deseo, para obliterar aquello que consideramos nuestra propia dignidad, nuestra singularidad?, ¿qué debemos pagar al Otro para darle continuidad a nuestra existencia?, ¿a qué subordinación debo agradecer ‘mi’ vida? Estoy más vivo en la medida en que más me alieno, pero más muerto en mi singularidad, en mi deseo.

El cuerpo anoréxico es expresión no dialéctica, no resoluble, del éxito y el fracaso del deseo: en tanto queda cuerpo, soy sujeto del Otro; en tanto se reduce, soy sujeto de mi deseo, en suma, la continuidad de mi existencia sólo puede darse en la *desazón*, la vaguedad, el desabrimiento, la insipidez. La mismas cavidades o huesos que te enorgullecen, delatan que debemos avergonzarnos de su existencia.

micromanagement of appetite and consumption; how tedious it was] (Harrison, 2005: 62).

9. Traicionar la vida orgánica

El deseo de plegarme a mí misma dentro de una pura ausencia era el deseo de conocer el centro de mi ser. Busqué, en absoluto silencio y quietud, un tipo de comunicación más allá de los significados ya organizados. Era como atravesar un espejo plateado y pasar al lado de la luz brillante.

Era vertiginoso, enceguecedor. Había conquistado las necesidades físicas de mi cuerpo y sus sucias demandas. Aunque a cambio, me había relegado al lugar más remoto de mi mente donde todo entendimiento se había desecho. El centro era el punto del no-ser.⁵¹

Julia De Pree (2004: 4)

Tocar el cuerpo es palpar el deseo. Puesto que la mirada es el deseo, nadie mira su cuerpo sin ver a su vez las posibilidades existenciales de ese mismo cuerpo. La anoréxica no ve ‘grasas’ tanto como un exceso permanente de corporalidad normativa, de Organismo, de ahí su felicidad cada vez que siente hambre o ha bajado de peso. Poco se ha hablado en la literatura clínica del goce anoréxico, de ese particular placer que surge de la supresión modulada del esquema normativo que delimita los cuerpos.

El cuerpo nos somete al Otro,⁵² de modo que la primera vía de singularización cultural es la misma vía de la vulnerabilidad de ella. El cuerpo es lo más propio, pero a la vez lo más ajeno,

⁵¹ “My desire to fold myself into pure absence was the desire to know the center of my being. I sought in absolute silence and physical stasis a kind of communication beyond ordered meaning. It was like passing through a silver mirror to the other side in pure light. It was dizzying, blinding. I had conquered my body’s physical needs, its messy demands. Yet in return I had relegated myself to a most remote place in my mind where all understanding had come undone. The center was a point of nonbeing” (De Pree, 2004: 4).

⁵² Si la continuación de la vida del cuerpo sólo es posible en tanto el cuerpo adquiere un vínculo apasionado con

aquello que se toca, se aliena, se viola, se disciplina y se controla. Como lugar determinado históricamente a sobrecodificarse anatomopolíticamente, al cuerpo se le impele a vivir un proyecto existencial fantasmático que, además que le precede, le condena a vivir a futuro la anatomía como destino racional: *eres* tu cuerpo, *él* te antecede y te determina, *él* es origen y, como todo comienzo mítico, es enigmático y poderoso. Con el fin de adquirir viabilidad social los sujetos están obligados a descifrarse a través de su cuerpo, pero dicha tarea de desciframiento es codificada y regulada por el Otro. Es a este proceso de sujeción a las codificaciones corporales capitalistas y a sus efectos de formalización y segmentarización corporal a lo que llamamos Organismo. Dicho de otro modo, los cuerpos han de organizarse como Organismos para hacer parte de los esquemas de inteligibilidad y viabilidad social capitalistas, lo que no puede operarse sin que a la vez se bloqueen las singularidades que atraviesan el CsO.

En este contexto, la figura corporal no es otra cosa que un esquema normativo naturalizado de fijación de los límites corporales. La figura encierra el cuerpo, lo privatiza y clausura, pero también determina la frontera de intercambios legítimos. El Organismo, figurativizando el cuerpo, lo convierte en soporte material de representaciones sociales y estabilidad narrativa del sujeto.

Puesto que el sujeto, subordinándose al Otro, se condena a la necesidad de responder a las demandas del fantasma bajo la amenaza de disolución o pérdida de su consistencia y viabilidad existencial, su propio deseo está en deuda estructural con el Otro, dado que nunca podrá satisfacer a un fantasma que, por su naturaleza ideal, normativa y sobrecodificante, siempre estará más allá y más acá de los esfuerzos individuales. La falla del deseo no reside en el lenguaje, sino en la demanda alienante, pero también habilitante –capacitante, productora de agencia– del Otro. Frente a una demanda venida de fuera, organizada según un mundo que precede al sujeto y bloquea su capacidad de transformación creativa de la realidad, el

aquel que lo alimenta, le cuida y le cobija, aquel encargado de tal tarea adquiere el poder de explotar el deseo de existencia del cuerpo del niño, es muy común que el alimento sea utilizado como parte de prácticas de explotación de la vulnerabilidad primaria por la cual el niño está subordinado al Otro. Por esta razón, si el niño cuestiona la legitimidad de aquel que le alimenta puede poner en peligro su propia viabilidad social o su propia creencia en el amor del otro, pues: “no existe la posibilidad de no amar cuando el amor está estrechamente ligado a las necesidades básicas de la vida” (Butler, 2001b: 19).

sujeto está condenado a fallar en la satisfacción de las demandas sociales. El sujeto, pre-ocupado por el Otro, carece de espacio para la creación de sus propios objetos deseantes.

La mujer surge de una movilización diferencial del fantasma del Otro. La generización le precede y se le impone como mecanismo regulador de su legitimidad social. Incluso las prácticas alimenticias están sobrecodificadas genéricamente, por lo que parte del ingreso y sostenibilidad de un cuerpo en el universo femenino depende de cómo se sitúa con relación a los regímenes alimenticios.

Deleuze y Guattari insisten en que en todo agenciamiento operan siempre múltiples semióticas irreducibles entre sí. Un régimen alimenticio es tal porque es, antes que nada, un régimen de signos. En el caso del agenciamiento anoréxico se presenta una semiótica pasional de la traición o, para decirlo mejor, un régimen en el que los alimentos devienen un punto de sujeción y significancia que debe traicionarse para que el propio proceso de construcción subjetiva tenga lugar. El alimento deviene condición de existencia, de subjetivación, en la medida en que se le traicione. La anoréxica traiciona al alimento que la ha traicionado al imponerle una composición, una velocidad, una postura, unos gestos; traiciona a los padres que la han traicionado al pedirle que coma por ‘su propio bien’ cuando este bienestar está codificado por el deseo de ellos; traiciona la feminidad que la ha traicionado al imponerle más deseos de los que efectivamente el campo social le puede satisfacer a las mujeres; traiciona, en fin, un Organismo que la ha traicionado al constituirse como el único lugar de legitimación de su singularidad.

El anoréxico, traicionando el régimen de la comida, traiciona una demanda que le aparece como mezquina, pues *es el Otro quien quiere comer*. Como la demanda recae sobre una potencia de incorporación constituyente del Organismo mismo, es desapareciendo el cuerpo que deja sin lugar a la demanda. Pero para ser más precisos “no es un rechazo del cuerpo, es un rechazo del [O]rganismo, un rechazo de lo que el [O]rganismo hace sufrir al cuerpo” (Deleuze y Parnet, 2004: 124) al imponerle unas coordenadas al deseo.

Las anoréxicas no buscan ser modelos o *barbies*, sólo desean desaparecer una instancia que las delata frente al mundo y sobre la cual recaen todos los controles institucionales. En este sentido, la anoréxica sufre de un contorneado asintótico, que nunca termina de producir figura, pues es la figura misma la que ha de ser suprimida para que la ‘esencia’ tome lugar. Dado que toda figura, en tanto esquema imaginario, opera como cierre, es necesario

eliminarla para que se libere la esencia. Sólo suprimiendo el esquema delimitado por la norma puede emerger la esencia singular, la diferencia, aquello que separará definitivamente a ese sujeto de todos los demás. El Organismo es el enemigo a ser derrotado por el deseo. En su lucha por singularizarse, la anoréxica siempre corre los contornos de la figura, modula todas sus variaciones, hasta que es el Organismo mismo lo que termina anulado. Si me alimento, fallo el CsO puesto que no soy yo el que come sino el fantasma. Si no me alimento, fallo al Otro que me espera puesto que es el CsO el que no come. La singularidad se vive como culpa, como aquello que no permite la congruencia entre el deseo y la demanda alienante. La anorexia es la salida por el deseo a un proceso de singularización que nunca termina puesto que está fundado en una demanda de amor, de ser percibido en tanto singular. El anoréxico demanda amor pero se encuentra con que el deseo del Otro es desingularizante. Traicionando el régimen de la comida, traiciona una demanda que le aparece como mezquina pues el Otro es el que 'quiere comer'.⁵³ Sin cuerpo la demanda es burlada, esto es: perdiendo el Organismo gana el deseo, el cuerpo es un estorbo para la producción de deseo. La anorexia opera un plan de ascesis en el cual el Organismo debe ser suprimido para que la singularidad advenga, de modo que, en su devenir-ángel, el Organismo que se le impone a la anoréxica no es más que una amenaza para la realización del deseo. Pero es finalmente el deseo mismo lo que se falla, puesto que el Organismo insiste a través de las demandas institucionales capitalistas y los propios componentes edípicos que operan en la vida psíquica de los anoréxicos como álgebra del deseo.

El bulímico todavía vacila entre su deseo y el cumplimiento de la demanda alienante, de modo que incorpora aquello que el Otro desea para luego devolverlo como su propio deseo. La evacuación es, desde luego, tan placentera como el atracón, pues ambos son expresiones simultáneas del deseo. Se equivocan aquellos que ven en la bulimia un circuito de reforzamiento en el que al atracón le sigue lógica y cronológicamente la purga. La bulímica

⁵³ La anoréxica regula la comida para regular el deseo de sus padres: "[...] hay mucha comida que solía ser apetitosa pero que ahora me hace retorcer. Me la como, obviamente, porque sé que a Mamá le gusta oír lo rica que está la comida y nos ve a cada uno disfrutándola. Creo que ella prefiere eso que la comida como tal" [...] lots of food that used to be appealing but now made me cringe. I ate it, of course, because I know Mom likes to hear how good the food tastes and see every one enjoying it. I think she likes that better than the food itself] (Menzie, 2003: 19).

accede a la incorporación de alimento siempre y cuando pueda asegurar la evacuación. La purga es la que da permiso para comer. La bulímica vacila entre la realización del fantasma en ella y la realización de sí misma en tanto singular o, para ser más precisos, ha descubierto que su singularidad sólo emerge como efecto posterior de la alienación, lo que podría explicar que, a diferencia del ascetismo sexual de la anoréxica, ellas más bien tiendan a la promiscuidad. Doble movimiento deseante de la bulimia: incorporación alienante y evacuación singularizante. Ella querría, por ello, evacuar más de lo que incorpora. Pregunta propia de la bulímica: ¿cómo comer sin incorporar? Ella sueña con un mundo que sea mera superficie, donde pueda desear sin comprometerse, morder sin arrancar, sueña con devenir un caníbal de las superficies.

En el sentido semiótico que aquí describimos, la anorexia es “una política, una micropolítica: escapar a las normas del consumo para no ser uno mismo objeto de consumo” (*Ídem.*), a fin de cuentas las anoréxicas saben que hay formas de vida que son preferibles negar antes que afirmarlas con sus mezquinas consecuencias. “*Esto es lo que quiero*, recuerdo haberle dicho a un terapeuta en esa época. Esto quería decir este cuerpo anguloso, este capullo severo. Esta prueba de trascendencia sobre la necesidad humana común y corriente; este es mi deseo y ninguna otra cosa” (Knapp, 2004: 71).

Vale la pena construir un programa de análisis de las sociedades de control que dé cuenta por qué miles de mujeres son obligadas a vivir la enfermedad como un *modo de ser*. Nuestra tarea es pensar bajo qué estrategias políticas concretas se ha sitiado la feminidad, al punto de dejarle como único modo de expresión la enfermedad mental, pues si bien las estrategias anatomopolíticas no pueden impugnarse sin poner en peligro la vida cualificada bajo la normativa del biopoder, es sólo mediante esta impugnación como pueden producirse otras formas del deseo. Si bien toda impugnación al Organismo que secreta el Otro no puede vivirse sino como una sentencia de muerte social y psíquica, no hay otro modo de advenir como deseo (CsO) que coqueteando con la muerte.⁵⁴

⁵⁴ Artaud (1993), en sus textos dedicados a Van Gogh, muestra de qué manera todo proceso creativo pasa por diversas muertes *en* el Otro. Es el Otro quien exige la muerte del CsO, incluso lanzando al sujeto al suicidio.

El sujeto está obligado a repetir las normas que lo han producido, pero esa repetición crea un ámbito de riesgo porque, si no consigue restituir las normas “correctamente”, se verá sujeto a sanciones posteriores y sentirá amenazadas las condiciones imperantes de su existencia. Y, sin embargo, sin una repetición que ponga en peligro la vida —en su organización actual—, ¿cómo podemos empezar a imaginar la contingencia de su organización y a reconfigurar performativamente los contornos de las condiciones de la vida? (Butler, 2001: 40).

El problema filosófico al que nos conduce la experiencia límite de la anorexia puede reformularse de la siguiente manera: ¿cómo materializar *otra vida* sin poner en riesgo la vida?

10. El álgebra del deseo

He comido de todas las maneras, por algún tiempo. Pero a través de los años, he vuelto al conteo estricto de calorías. Quinientas al día para mantenerme, cuatrocientas para adelgazar. Me gusta el control, la habilidad absoluta de cuantificar lo que ingiero. Sin sorpresas. “Sin necesidad de vomitar”. He tratado de mantenerlo simple, lo que era gracioso ya que era uno de los insípidos *slogans* de Seaview. Si me hacía cargo de lo que entraba, me podía hacer cargo de lo que salía. Sin drama, sin líos.⁵⁵

Stephanie Grant (1995: 18)

En el siglo XX los regímenes alimenticios tienen una transformación radical al nivel de la naturaleza misma de los alimentos. Las mutaciones en la producción, que van desde la implementación de prácticas biotecnológicas y farmacéuticas hasta la regularización estatal de los componentes nutricionales, determinarán variaciones en el consumo.

Las tácticas biopolíticas de control de los regímenes alimentarios son bastante complejas e implican un ensamblaje de diversos equipamientos colectivos tales como la biomedicina, la ciencia nutricional, la industria farmacéutica, los desarrollos transgénicos, las políticas agrarias y de salud pública, etcétera. Sin embargo, aquí me interesa hacer énfasis en un aspecto fundamental de la biopolítica alimentaria: la formalización cuantitativa que opera la máquina abstracta del capital sobre las multiplicidades de alimentos, y que extraerá de ellos valores bioquímicos abstractos susceptibles de describir cualquier tipo de alimento. El nuevo lenguaje de alimentación tiene una sintaxis bioquímica y biomédica regulada estatalmente: en

⁵⁵ “I’d eaten every way, for a while. But over the years, I returned to straight calorie counting. Five hundred a day to maintain, for hundred to lose. I liked the control, the absolute ability to quantify my intake. No surprises. No need to purge. I tried to keep it simple, which was funny because that was one of Seaview’s insipid slogans. If I managed what came in, I could manage what went out. No drama, no mess” (Grant, 1995: 18).

adelante consumiremos proteínas, lípidos, carbohidratos, vitaminas y minerales. La alquimia gastronómica es relevada, subsumida, a una química de la célula, de modo que los alimentos adquieren nuevas funciones –energéticas, plásticas, reguladoras– relativas a la vida celular. No habrá que esperar mucho tiempo antes de que todo este saber científico se convierta en materia obligada en las escuelas y se popularice en las revistas de moda. Una jerga científicista se hará de uso común a la hora de referirse a los alimentos y sus efectos. La dietética será prescrita por profesionales de la salud. La moral biomédica de alimentación, desde luego, producirá su propia mítica acerca de qué alimentos son buenos y malos y quiénes podrán establecer con legitimidad dicha distinción.

Vemos nacer un nuevo vocabulario cuantitativo de la alimentación que tiene en la caloría a su mejor fetiche. Ya en 1918 una guía de dietas dirigida a la mujeres prescribía el primer axioma de la nueva moral alimenticia:

Deben conocer y también usar la palabra caloría tan frecuente, o más frecuentemente, que usan las palabras pie, yarda, cuarto, galón y así sucesivamente... De ahora en adelante van a comer calorías de comida. En vez de decir una tajada de pan, o un pedazo de torta, van a decir 100 calorías de pan, 350 calorías de torta (citado por Brumberg, 2000: 239).⁵⁶

La ingesta calórica se regulará de acuerdo con el desarrollo físico del individuo, su género, sus hábitos. No importa si eres rico o pobre, el equilibrio nutricional de todos los individuos debe ser garantizado incluso con políticas estatales. Acabar con la desnutrición y la malnutrición se convertirá en un ideal nacional equivalente a la eliminación del analfabetismo. Sin embargo, una parte significativa de la población ve recaer sobre sus cuerpos una demanda muy precisa de cuidado nutricional. La mujeres, más allá de la manida cuestión de la belleza, ingresarán al universo nutricional por dos razones: el embarazo y su naturalizado papel en el desarrollo físico-cognitivo de los niños.

⁵⁶ “You should know and also use the word calorie as frequently, or more frequently, than you use the words foot, yard, quart, gallon and so forth... Hereafter you are going to eat calories of food. Instead of saying one slice of bread, or a piece of pie, you will say 100 calories of bread, 350 calories of pie” (citado por Brumberg, 2000: 239).

El gobierno alimentario de la población tendrá su correlato en el gobierno de sí de las mujeres. Es su labor aprender adecuadamente el catecismo nutricional en pro de sus hijos y la nación.

De hecho, con la divulgación del concepto de conteo de calorías, las características físicas una vez consideradas naturales –tales como el apetito y el peso corporal– fueron designadas como objetos de control consciente. La noción de control de peso a través de la restricción de calorías implicaba que el sobrepeso resultaba únicamente por falta de control; ser una mujer gorda constituía un fracaso de moralidad personal (*Ibid.*: 240).⁵⁷

No estamos lejos, sentada esta política de la normalidad nutricional, de las patologías particulares que de allí se derivan. El control de sí mismo expresado calóricamente producirá sus propios monstruos, su repertorio de síntomas.

En el ámbito de la clínica Guattari se encuentra con que hay una tendencia a excluir del análisis las semiotizaciones que determinan las subjetivaciones sintomáticas. Cuando Guattari afirma que: “el síntoma individual o colectivo no debería ya más ser tratado en términos de déficit, de obstáculos a ser resueltos por vías pragmáticas racionales, sino debe ser comprendido como formación existencial en vías de autoafirmación, en búsqueda de su propia consistencia” (1995: 182); no pide nada distinto que estudiar el síntoma en su especificidad semiótica, esto es, ¿qué reglas determinan la producción de tal o cual enunciado?, ¿por qué tal signo se impone despóticamente sobre los otros para determinarles su consistencia?, ¿cómo se garantiza la permanencia de una cierta regla de “interpretación” de la vida cotidiana?, ¿qué signos actúan como frágiles ritornelos de una nueva territorialidad?

Hoy, la regla semiótica de organización del comportamiento alimenticio es un álgebra calórica cuya sintaxis debe ser manejada independientemente de los contextos socioculturales en los que se produce el acto de comer. A través del conteo de calorías la mujer asegura un territorio

⁵⁷ “In fact, with the popularization of the concept of calorie counting, physical features once regarded as natural – such as appetite and body weight– were designated as objects of conscious control. The notion of weight control through restriction of calories implied that overweight resulted solely from lack of control; to be a fat woman constituted a failure of personal morality” (*Ibid.*: 240).

de despliegue vital. En la anorexia se puede distinguir una semiótica en la que cada aspecto de la vida puede reducirse a significantes susceptibles de hacerse equivalentes entre sí a través de ecuaciones que definen los límites del deseo. No hay deseo que no deba ser tasado por una norma interna que le determina su legitimidad, las condiciones de su emergencia y desarrollo:

[...] una intrincada matemática personal en la cual se separan los deseos, se los pesa, equilibra, comercia y luego se les adjudica un valor. Estas son las matemáticas del deseo, un sistema de autolimitación y control que se basa en la fundamental premisa de que los apetitos, en el mejor de los casos, son algo riesgoso; en el peor de los casos algo prohibido; que las indulgencias se compran y hay que pagar por ellas (Knapp, 2004: 43).

Si haces esto no puedes hacer aquello, media hora de este placer se apacigua con quince minutos de este sufrimiento, cómprate esto pero olvídate de esto otro, dale un abrazo pero no por demasiado tiempo, tómate sólo uno, no duermas tanto. Ser adulto o maduro, esto es, ubicarse en la escala normativa de desarrollo del deseo, significa saber descifrar cada ecuación, a pesar de que no haya ningún criterio inmanente a cada signifiante que le permita saber al sujeto qué valor darle en el álgebra del deseo.

No podíamos estar más lejos del *kairós* griego. Si al sujeto se le hace tan complicado comprender cualquier noción de medida es porque los criterios de medición ética no se derivan de las propias acciones, de una atención a las propias contingencias, sino que se emanarán de una máquina abstracta que es trascendente respecto a cualquier conducta. Ya la praxis y la experimentación consigo mismo no señalarán qué tiempos, qué alimentos, qué mezclas, resultan correctos para qué cuerpo, sino que un conjunto de prescripciones abstractas (qué horario, cuántas calorías, qué tipo de nutrientes) se harán válidas para cualquier cuerpo localizable en unas determinadas coordenadas poblacionales (edad, género, raza).

Es tal la abstracción de las nuevas reglas dietéticas que las anoréxicas pueden llegar, simplemente, a no saber cómo comer mejor: “¿cuánto es demasiado? ¿Cuánto es suficiente? ¿Cuánta hambre tengo y, más adecuadamente, hambre de *qué*?” (*Ibid.*: 17). Ante la falta de una ley interna que determine la legitimidad de las ecuaciones, el anoréxico reduce todos los

significantes a uno solo: “una manera de encarar todas las ansias –tan variadas y vastas– y de reducirlas hasta su esencia, un apetito con el cual tratar, tan solo uno” (*Ibid.*: 68). Así la comida se convierte en su vida entera, pues es más económico lidiar con una sola preocupación que con las miles que demanda cada nuevo día.

Con un corazón fuerte, veía mi cremosa recompensa arremolinar en el inodoro, diluirse y después desaparecer en el agua.

Eso no importaba. No lo necesitaba después de todo. No necesitaba nada. 30 calorías es bastante bien. Es putamente bueno.

Estaba orgullosa de mí misma. Era más fuerte que el yogurt y la comida chatarra y la genética y la biología y todo.

10:00... hora de dormir. ¿Estaba realmente orgullosa de mí misma? (citado por Uca, 2004: 32).⁵⁸

Los sujetos que rodean al anoréxico, no lo olvidemos, operan también como significantes, como variables de distribución algebraica. De modo que cada relación interpersonal se juega bajo la misma preocupación de equilibrio:

La rendición de cuentas personal que opera en el mundo del apetito –las ecuaciones internas de cuánto aceptar; cómo equilibrar los anhelos con la represión; cuánto pagar, de manera literal o figurativa, para la satisfacción– puede también convertirse en un cálculo interpersonal; ecuaciones medidas y compradas con un segundo integrante: un cónyuge, un hijo, un colega, la madre (Knapp, 2004: 108).

⁵⁸ “With a heavy heart, I watched my creamy reward swirl down the toilet, diluting then disappearing in the water.

“It didn’t matter. I didn’t need it after all. I didn’t need anything. 30 calories is pretty good. It’s pretty damn good!

“I was proud of my self. I was stronger than yogurt and fast food and genetics and biology and everything.

“10:00...time for bed. Was I really proud of myself?” (citado por Uca, 2004: 32).

Cuál es el mejor momento para llamar, cuánto tiempo esperar para el primer beso, cuánta preocupación observar por los hijos, cuánto espacio permitirles, ¿equivocará la disciplina con el odio, el deseo de que esté bien con la represión? “Mary Olivier enmarcó el dilema perfectamente: si satisfaces tu propio apetito, ¿te arriesgarás a que otra persona deje de comer?” (*Idem.*).

11. La función positiva del hambre

Otras mujeres luchaban contra el apetito, yo podía trascenderlo.

Caroline Knapp (2004: 22)

Aunque desde sus inicios la psiquiatría ha tenido que vérselas con síntomas relativos a la alimentación, las primeras teorizaciones sistemáticas sobre el apetito y sus aspectos simbólicos son producidas al interior del psicoanálisis. El saber psicoanalítico es muy heterogéneo en sus caracterizaciones del inconsciente y sus modos de estructuración y funcionamiento, razón por la cual sus aproximaciones a la anorexia son sumamente variadas. En general, el psicoanálisis hace énfasis en el evidente problema del deseo que supone el rechazo de la alimentación, en el valor simbólico de los alimentos y las prácticas alimenticias, y en la negación de las consecuencias de la diferenciación sexual que se siguen de la aparición de los caracteres sexuales secundarios en la pubertad, y que son dramáticamente anulados a través de la inanición.

Ya en Freud aparecen breves referencias alrededor de la aparición de signos como el rechazo sistemático de los alimentos en varios casos de histeria. En los *Estudios sobre la histeria* de 1893, Breuer y Freud señalan cuan heterogénea puede ser la producción sintomática en los pacientes histéricos (neuralgias, anestias, parálisis, vómitos, convulsiones) y de qué manera tal multiplicidad de signos puede comprenderse a la luz de las particularidades de los eventos traumáticos de tipo sexual gracias a los cuales tuvieron lugar (Freud, 1978). Dentro de los síntomas tratados por los médicos aparecía frecuentemente la anorexia entendida como el rechazo voluntario a alimentarse, aunque en ningún momento se hace referencia a que viniese acompañada de alteraciones perceptuales ni miedo a engordar, criterios que muy seguramente, de haber existido, hubiesen bastado para aislarla de los trastornos de tipo conversivo y de somatización, tal y como se realiza en la actualidad. De hecho, para Freud la anorexia es el nombre que se le da al comportamiento concreto de rechazo a la ingesta de alimentos, y que puede aparecer como parte de trastornos histéricos en los que un evento traumático reprimido y asociado con el consumo alimenticio, produce el efecto inconsciente de

repulsa, tal y como sucede en el caso de Emmy von N. que “no puede obtener gusto alguno del comer porque ese acto está en ella enlazado de antiguo con recuerdos de asco, cuyo monto de afecto no ha experimentado todavía aminoración alguna” (*Ídem.*). Poco tiempo después, Freud considerará —en una breve reseña dentro de su correspondencia con Fließ (en concreto en el *Manuscrito G* sobre la melancolía)— que la estrecha relación entre el duelo, la melancolía y la libido puede inferirse de la presencia en el cuadro clínico melancólico de neurosis alimentarias como la anorexia, que puede comprenderse como “una melancolía en presencia de una sexualidad no desarrollada” (*Ídem.*). De acuerdo con esta perspectiva, la falta de apetito que aparece en sujetos melancólicos tiene como correlato sexual la pérdida de libido. En *Historia de una neurosis infantil* (1918), a propósito de la teorización sobre la oralidad en el famoso caso de el Hombre de los Lobos, Freud supondrá que el rechazo a alimentarse que aparece en algunas mujeres púberes puede pensarse como síntoma de “la desautorización de lo sexual mediante una anorexia” (*Ídem.*), razón por la cual puede vincularse esta enfermedad con la fase oral de la vida sexual.

La función nutricia es, en general, un problema importante en la obra freudiana puesto que marca la organización psíquica desde el nacimiento, en especial la relación con la madre y con el acto mismo de hablar, ya que el comer y el decir se realizan a través de la misma vía. Tal interés ha prevalecido a lo largo de la historia del psicoanálisis puesto que la clínica misma muestra constantemente cómo diversos trastornos neuróticos y psicóticos tienen como componente sintomático cierta relación con la alimentación. Sin embargo, los estudios sobre el rechazo alimentario, basados todos en mayor o menor medida en las consideraciones psicoanalíticas y una lógica del símbolo, niegan que la anoréxica esté en capacidad de realizar “una ecuación psíquica-intelectual entre un alimento de la cultura y *todo el orden social*” (Kraus, 2000: 141).⁵⁹ Esto significa que el alimento no es una metáfora ni una metonimia de ciertos componentes estructurales de lo social o del psiquismo, sino que es un conjunto de multiplicidades susceptibles de agenciarse históricamente de variados modos. Lo que no podemos negar es que el psicoanálisis ha afectado nuestro modo de comprender la alimentación y que, por ello mismo, constituye una de las rejillas de inteligibilidad

⁵⁹ “[...] a psychic-intellectual equation between a culture’s food and *the entire social order*” (Kraus, 2000: 141) [*cursivas de la autora*].

hegemónicas del rechazo alimentario, pero esto no significa que el alimento sea reductible a una lógica de la representación y del significante. Las prácticas alimenticias y el hambre deben estudiarse al nivel de la unidad real mínima de consideración de cualquier problema: el agenciamiento, o lo que es lo mismo, las macro y micropolíticas del deseo.

La inanición autoimpuesta, los ayunos y las dietas son prácticas comunes en la historia de las diversas tecnologías de producción corporal. Para la mítica contemporánea las huelgas de hambre son un recurso político que todavía causa admiración y que tiene por fin socavar la voluntad de los poderes hegemónicos. En el caso de la anorexia, su aparición en la posguerra europea y su crecimiento dentro de la población blanca de las clases medias y altas de países industrializados y en vías de desarrollo que gozan de sobreabundancia alimentaria, no deja de ser una particularidad histórica a analizar en el marco de la comprensión etiológica de la enfermedad. Si bien el cuerpo puede convertirse en sustancia ética susceptible de trabajo con el fin de hacerse un CsO que capture las fuerzas del afuera, también puede ser materia de expresión de una demanda, recurso que, históricamente, ha sido utilizado para socavar la voluntad del Otro apelando al propio exterior que éste genera. El hambre puede ser, en este sentido, materia intensiva o significante, pero en cualquiera de los dos casos hace parte estratégica de una política. Molecular en un caso, molar en otro, pero susceptible de movilización de la producción social.

No es extraño que en el mundo contemporáneo para algunas mujeres el hambre sea “una señal de debilidad y codicia, o una invitación a la decepción” (Knapp, 2004: 63), pues a la vez que el dinero garantiza el acceso a la alimentación, los regímenes alimenticios se constituyen sobre regulaciones médicas, estéticas, genéricas, generacionales, raciales y de clase. ‘Comer bien’ es una consigna que agencia los elementos más heterogéneos y promete al sujeto una posición específica en los circuitos del deseo y la deseabilidad. Nadie escapa pues, a un cuestionamiento de sí mismo a través de la alimentación: “he visto dónde el hambre, controlándola o rindiéndose, puede apoderarse de una persona” (*Ibid.*: 138).

El hambre, lejos de ser una mera reacción fisiológica, es un material disponible para la formación, para el ejercicio. Los ayunadores saben bien que deben pasar por diversas series intensivas para construirse un cuerpo hambriento, por lo que el hambre termina siendo un signo-sensación modulable –sujeto a gradientes de crecimiento y decrecimiento– que informa sobre los avatares del proceso deseante y se hace objeto del deseo mismo.

Esto debe parecer extraño para los no iniciados. ¿De qué manera el hambre puede conferir seguridad? Pero imagina un tipo de deseo tan inexorable como para ser capaz, gradualmente, cuidadosamente, de desnudar a un cuerpo de su carne. Imagina la invulnerabilidad que tal poder deseante debe implicar (Harrison, 2005: 18).⁶⁰

Es necesario descubrir las relaciones que se producen entre hambre y cuerpo en la anorexia. ¿Cuál es la función del hambre en el agenciamiento anoréxico?, ¿de qué les sirve tener hambre?, ¿por qué el hambre las llena de gozo? El hambre es el signo por medio del cual se verifica la supresión del esquema normativo alienante, del Organismo. Por ello, el término mismo de an-orexia es tan equívoco, pues no hay propiamente hablando una disminución del apetito: “decir que durante esos años ‘perdí’ el apetito sería una broma. Por el contrario, comí, dormí y respiré apetito” (*Ibíd.*: 70). Confundir la anorexia con la pérdida del apetito que es concomitante a otro tipo de trastornos ha impedido comprender la especificidad del deseo anoréxico, tal y como le sucedió a Freud y a muchos de los psicoanalistas y psicólogos que han teorizado sobre este síntoma.

Ahora bien, la anorexia tampoco implica una proceso crónico y continuo de inanición. Hay toda una mitología acerca del ‘dejarse morir de hambre’ que es promocionada por algunos investigadores como un ‘lento suicidio’, lo que, de nuevo, nada tiene que ver con lo que realmente nos encontramos en la anorexia. Si los anoréxicos tienen una relación de vecindad con la muerte no es precisamente a este nivel.

En primer lugar, la anorexia es un régimen alimenticio en el que se alternan periodos de ingesta y de ayuno. Hay una reducción sistemática de la incorporación de alimentos que sólo puede llegar a ser total y definitiva en casos muy crónicos en los que, fisiológicamente, el cuerpo mismo no puede recibir alimento alguno. Lo que comúnmente se observa es un régimen dietario muy preciso y soportado en unos pocos alimentos cuya distribución diaria,

⁶⁰ “It must seem odd to the uninitiated. How could hunger confer safety? But imagine a sort of will so inexorable as to be able, gradually, painstakingly, to strip a body of flesh. Imagine the invulnerability such willpower might imply” (Harrison, 2005: 18).

semanal y mensual se prepara como parte de un programa nutricional. Las anoréxicas suelen escribir tablas o planes de ingesta que especifican claramente qué tipo de alimentos se consumirán, en qué proporciones, con qué mezclas. Y también, qué mecanismos de evacuación pueden llegar a precisarse, cuántas horas de ejercicio físico, vómitos ocasionales, diuréticos. La anorexia pues, no significa el rechazo de los alimentos tanto como la supresión de un régimen de alimentación normativa. Al juego normativo de la ingesta cotidiana, mecánica, desordenada, sujeta a contingencias, la anoréxica opone un programa de incorporación sistemático, racional, ordenado y distribuido en el tiempo cuya lógica es la de la ley. Un régimen perverso del consumo:

Ella seleccionaba un plato y un cuchillo, organizaba los cubiertos en la mesa de manera cuidadosa, y jugaba minuciosamente con la comida para así demorar el momento de sentarse y comer. Ella recuerda estar parada esperando mientras oía el tic-tac del reloj, pues sólo se permitía comer a ciertas horas. Era importante que cierta cantidad de tiempo transcurriera entre cada comida, esta era la mejor oportunidad para pasar el tiempo ‘sin desmoronarse’. Ella explicaba que iba cambiando los planes que tuviera en el día para que las cosas sucedieran del modo en que quería. Incluso en el trabajo, siempre tenía un plan para acomodarse a los hechos que surgieran (Dignon, *et. al.*, diciembre 2006: 951).⁶¹

La vida se subordina al programa-ley del deseo. La anorexia es perversa en la medida en que el placer está tan codificado que se deriva sólo del cumplimiento de la ley. La perversión nunca ha tenido nada que ver con la trasgresión, al contrario, el perverso es aquel para el cual el placer tiene valor de ley y sólo se produce en la ley. Al gozo neurótico, disciplinado, normativo, la anoréxica opone la fruición soberana, ella es dueña del placer en la medida en

⁶¹ “Selecting this plate and knife, she would carefully arrange the cutlery on the table, elaborately tinkering with the food on the plate, just so she could put off the moment where she was going to have to sit down and eat. She recalled standing around waiting for the minutes on the clock to tick by because she was only allowed to eat at certain times. It was important to her that a certain amount of time elapsed between meals because that gave her the best chance of passing the next few hours ‘without flaking out’. She explained that she would move her day around so that things would happen in the way she wanted. Even at work she would always have a plan to suit emerging circumstances” (Dignon, *et. al.*, diciembre 2006: 951).

que el programa deseante es llevado a cabo. “Las anoréxicas son maestras de la exageración; obtienen cierta satisfacción en sobrepasar a la mujer promedio, internalizan sus peores temores y los inflan, hacen gala de ellos, se los arrojan luego en la cara” (Knapp, 2004: 21).

A medida que el programa va teniendo efectos se produce un trabajo de corrección, evaluación y reorganización del plan mismo. El programa no es solamente prescriptivo, sino todo un campo de experimentación en el que el cuerpo demuestra de qué es capaz, cómo responde a la ley y en qué falla respecto a ella:

Mayormente, recuerdo un sentimiento despreocupado de curiosidad, un impulso por conocer más: ¿Y qué pasará si me salteo la cena? ¿Qué sucederá si no como nada durante el día, sólo tomé café? Me pregunto cómo será.

Era... interesante, pequeños exámenes sobre la voluntad que me proporcionaban los destellos de aquello que yo aparentaba codiciar; una sosegada sensación de fuerza, una manera de destacarme, los bosquejos de un logro (*Ibid.*: 20).

No hay pues una falta de apetito. Lo que encontramos es, más bien, un apetito de hambre, un programa deseante que se afirma y moviliza por el vacío que él mismo produce. Sin embargo, mientras algunos psicoanalistas lacanianos han visto aquí la muestra inequívoca de la carencia estructural que funda al deseo y la instauración de la ley fálica que le es constituyente, habría que aclarar que dicho vacío no tiene un valor negativo, por el contrario, es su positividad la que explica que se goce del hambre puesto que el vacío delata la supresión del Organismo. “El vacío anoréxico nada tiene que ver con una carencia, al contrario, es una manera de escapar a la determinación orgánica de la carencia y del hambre, de escapar a la hora mecánica de la comida” (Deleuze y Parnet, 2004: 124). Una Ana⁶² lo explica muy bien cuando afirma que “el

⁶² Nombre usado para identificar la anorexia como objeto personificado del deseo por las chicas que realizan proselitismo anoréxico en Internet. Las comunidades pro-Ana (anorexia), pro-Mia (bulimia) y pro-SI (*self-injury*) reúnen chicas del mundo entero que encuentran en Internet el mejor lugar para hacerse compañía. Allí se dan *tips* para seguir adelante con sus vidas: dietas, estrategias para burlar la vigilancia institucional, *thinspirations*, consejos médicos y farmacéuticos, etc. Es común observar que las anoréxicas se refieran a Ana como un flujo con el que

dolor del hambre es necesario ya que confirma que eres fuerte, que puedes aguantar cualquier cosa, que no eres esclava de tu cuerpo, que no tienes porqué ceder a sus lamentos”.

Más que la producción de un lugar vacío, el CsO anoréxico implica la densificación de una intensidad. Es una lógica de agujero negro como bien lo ha sabido describir Stephanie Grant:

Así que casi le dije allí y en ese preciso momento acerca del vacío que los comelones trataban de sentir con cantidades exageradas de comida, una y otra vez; el vacío que los bulímicos tratan de expulsar, como si hubiera estado atrapado un hueso de pollo o una frágil espina de pescado en sus gargantas temblorosas; el vacío que nosotros los anoréxicos, en nuestro conocimiento y práctica superiores, *tratábamos de contraer, tratábamos de comprimir por estrangulación y privación, tratábamos de irradiar con nada, con tiempo, con una pérdida diaria consistente, esa puertecilla de vacío que yo trataba instintivamente de hacer colapsar en sí misma* años antes de saber de los agujeros negros de Louise, años antes de que me pudiera imaginar con claridad mental *esos boyos negros como un enorme silbido de nada aspirando nada hasta el destrozo, hasta un número de piezas de infinitesimal valor, hasta cero volumen, cero densidad. Anulado* (1996: 240).⁶³

El hambre señala una presencia: “no sentía otra cosa que ese tirón tenso en mi estómago, un latir de hambre tan tangible y distintivo que prácticamente podía sostenerlo entre mis manos” (Knapp, 2004: 70). Aquí nada falta, el hambre es el signo positivo de que un proceso se lleva a cabo y está teniendo efectos. Los dolores del hambre son intensidades que recorren el cuerpo

ellas mismas se componen y que viene de *fuera*, lo que recuerda las palabras de Deleuze cuando afirma que “el efecto inmediato del cuerpo sin órganos sólo se produce con la experimentación de una despersonalización” (2005: 167).

⁶³ “So I almost told him right then and there about the emptiness that the overeaters tried to fill with impossible amounts of food, again and again; the emptiness that the bulimics tried to disgorge, as if it had been caught, a chicken bone or a fragile green fish’s gill in their quivering throats; the emptiness which we anorexics, in our superior knowledge and practice, tried to constrict, tried to compress by strangulation and deprivation, tried to irradiate with nothing, with time, with consistent daily loss, that trapdoor of emptiness which I tried instinctively to make collapse into itself years before I knew of Louise’s black holes, years before I could picture in my mind’s eye that enormous whoosh of nothing sucking nothing into smithereens, into a number of infinitesimally small value, into zero volume, zero density. Gone” (Grant, 1996: 240).

y delatan la reducción del Organismo, son un paso en la fabricación del CsO anoréxico, de una nueva territorialidad corporal que sólo puede surgir tras la desestratificación del cuerpo *straight*: “yo soy mi única amante. Por la noche me meto desnuda en la cama, y a oscuras toco mi cuerpo hasta que aprendo de memoria el mapa de mi hambre” (Harrison, 1998: 45). Nueva cartografía para una singularidad en proceso de constitución.

Entonces, la emaciación es recibida con gozo, pues ella es el resultado de la desterritorialización con relación a la vida orgánica que se le impone al individuo como única posibilidad de existencia social, aunque el precio mismo de la creación de ese nuevo plano de singularización que traza el deseo anoréxico pueda ser la muerte.

12. Ascesis anoréxica

Un domingo en la mañana, cuando tenía 15 años, escondí mi cara en mis manos para escupir la hostia de la Comunión que el cura había puesto en mi lengua, *abandonando una religión por otra*. La anorexia se había convertido en el sistema de creencias en el cual yo invertiría mis más feroces anhelos, un sinsentido que ya no se podría ahuyentar con sentido más de lo que podría el principio central e inverosímil del Catolicismo: la Resurrección. *La inanición era una forma de oración.*⁶⁴

Kathryn Harrison (2005: 19)

¿Qué ejercicio de sí es posible articular hoy? En este panorama de control de las subjetividades en los niveles más mínimos e inmediatos de la realidad somática, ¿qué cuerpo singular es susceptible de construirse?, ¿cómo resistir con nuevos perceptos y afectos al Organismo, sin caer en la abyección, en el rechazo, en la muerte? La doble realidad del deseo, ¿no es acaso la sinsalida del deseo?, ¿su condena a morir en el pozo de las necesidades del Otro?, ¿no es todo esta parafernalia anoréxica el mejor ejemplo de que la lucha está perdida de entrada?

Comencé, cada día, a comer un poco menos y a ejercitarme un poco más, reingresando, como siempre lo hice cuando había amenaza suficiente, al santuario de la anorexia, ese templo de cristal en el que me escondía, y el cual armé en principio como respuesta al ojo crítico de mi madre. Al ojo que me quita la mirada, comunicando aversión antes de apartarse, traicionando lo que parecía ser su deseo de que yo no existiera. Mientras yo estuviera

⁶⁴ “One Sunday morning, when I was fifteen, I hid my face in my hands to spit out the Communion wafer the priest had placed on my tongue, *abandoning one religion for another*. Anorexia had become the belief system in which I invested my fiercest longings, nonsense that couldn’t be banished by sense any more than could the central and implausible tenet of Catholicism—Resurrection. *Starving was a form of prayer*” (Harrison, 2005: 19) [*cursivas mías*].

allí, por lo menos podría reducirme; hacer de mí una presencia delgada, más leve y menos enfática (Harrison, 2005: 18).⁶⁵

¿Y qué hacer cuando el Otro te llama?, ¿llorar la obligada expulsión del templo anoréxico?, ¿regalarle libras a su satisfacción en detrimento de la propia?

¿No es todo este ascetismo secular de la anorexia un profundo sinsentido?, ¿o un ingenuo anacronismo?, ¿a qué dios le importaría hoy que una adolescente rechazara el mundo?, ¿con qué objetivo angélico valdría la pena hacerlo si no hay dios que nutra nuestras alas? En un mundo entregado a la necesidad, donde el deseo se organiza como necesidad y, por ello mismo, como carencia, ¿nuestro devenir angélico no será precisamente una lucha contra la insaciable necesidad de consumo? “El éxtasis aturdidor de la privación. El poder de no necesitar nada. A fuerza de voluntad me convierto en un espíritu que vive del aire, del agua, de la pureza” (Harrison, 1998: 45). Hay un devenir propiamente atmosférico en las anoréxica, un deseo enorme de hacerse viento, de fluctuar, de hacerse imperceptible, de allí su lucha con la imagen, con los fantasmas, con la *exposición*.

Puedo también recordar, en la secundaria, el temor, que era oprimente y perpetuo, de estar demasiado expuesta: ser demasiado llamativa, demasiado inteligente; tener pechos demasiado grandes, pechos demasiado pequeños; ser demasiado sexy, demasiado fácil. Todas regulaciones basadas en la suposición no declarada pero sobreentendida de que había líneas por las cuales navegar; controles que ejercitar, excesos que no exponer (Knapp, 2004: 133-134).

Pero, ¿qué es un cuerpo si no sus gradientes de exposición? “No sólo que un cuerpo es expuesto, sino que un cuerpo *consiste* en exponerse. Un cuerpo es ser expuesto. Y para ser

⁶⁵ “I began, each day, to eat a little less and to exercise a little more, reentering, as I always did when sufficiently threatened, the sanctuary of anorexia, that glass temple in which I hid, and which I first assembled in response to my mother’s critical eye. To the eye that glanced off me, communicating aversion before it flocked away, betraying what looked like her wish that I didn’t exist. That as long as I was there, I could at least reduce myself; make myself into a thinner, slighter, less emphatic presence” (Harrison, 2005: 18).

expuesto, hace falta ser extenso [...] (Nancy, 2003: 95)". Toda exposición implica, desde luego, hacerse objeto de violencias y demandas, pero ello no significa que la exposición se dé sólo en el orden de la lucha. Si bien el mejor modo de no ser afectado por el mundo es no exponiéndose a él, esto es, suprimiendo el cuerpo, el grado cero de la afección no es otra cosa que la muerte absoluta. Vivimos porque pesamos y el peso se define siempre por cierto grado de afección. Dice Gertrude, una de las primeras anoréxicas en hacer parte de la bibliografía clínica, que su cuerpo "se convirtió en el *símbolo visual* de una estética y una ascética puras, en algo intocable, en términos críticos. Todo se volvió muy intenso y muy intelectual, pero absolutamente intocable" (Citada por Bruch, 2001: 17).⁶⁶ ¿No hay una contradicción entre ser visible e intocable? Incluso las imágenes pesan, y si es preciso hacer una ecología del fantasma es porque las imágenes nos tocan, buscan cobijo en algún pliegue cerebral.

Finalmente, el fracaso del plan de experimentación anoréxica radica, no tanto en una contradicción en el deseo, como en una cesura al nivel mismo de la praxis entre cuerpo y espíritu. Lejos de ser un nuevo camino en el orden dietético, la anorexia es sólo un síntoma de su retirada. Sin embargo, no hay síntoma que no sea siempre un intento por reconstruir creativamente una situación. Los síntomas son ritornelos de creación subjetiva, de producción deseante. Por la experimentación anoréxica cierto modo de conocer de qué es capaz un cuerpo concreto muestra su posibilidad de expresarse. Toda enfermedad es una oportunidad inigualable de conocerse a sí mismo, de tantear los propios límites, de desnaturalizarlos.

Nuestra tarea clínico-crítica y micropolítica será la de extraer de la anorexia sus máximos de desterritorialización, hacerla entrar en conexión con otros órdenes de la realidad. Hay que extraer de allí otros modos de percepción, hay que hacerle producir conceptos: "mi mente se está despertando dentro de un cuerpo que se muere de hambre. Mi cuerpo hambriento se ha vuelto mi norma, el lienzo blanco donde mi intelecto se dibuja, una estructura transparente dónde tender mi pensamiento" (De Pree, 2004: 39).⁶⁷

⁶⁶ "My body became the *visual symbol* of pure ascetic and aesthetics, of being sort of untouchable in terms of criticism. Everything became very intense and very intellectual, but absolutely untouchable" (Bruch, 2001: 17).

⁶⁷ "My mind is awakening inside a body that starving. My starving body had become my norm, the light canvas upon which my intellect was drawn, a transparent structure upon which to lay my thought" (De Pree, 2004: 39).

13. El ángel

Yo era movimiento puro en aire nuevo, un vocabulario de luz azul y huesos blancos. *Yo era una historia contada sin el ancla de la forma.*⁶⁸

Julia De Pree (2004: 35)

Seamos precisas. Puedes llamarme Ana, pero no en el sentido en que le pones nombre a alguien... o a algo.

Recuerdo que sonreí la primera vez que escuché el nombre de una operación de guerra. *Tormenta del desierto*. Esa noche sentí el alivio de saber que ciertos nombres no son más que claves precisas para nombrar lo impreciso. Como cuando alguien me dice ‘cuida tu cuerpo’ y no puedo estar segura de qué es lo que quiere decir con eso, a qué *objeto* se refiere. Siempre me ha incomodado la facilidad con que la gente habla de su cuerpo como si fuese *algo*, de modo que dicen ‘mi cuerpo’ y creen que efectivamente poseen una cosa, una herramienta.

Al contrario de la gente ordinaria, siempre he sentido que es el cuerpo quien me posee, quien me asalta. Él se entromete, con su procesión hormonal, en mis pensamientos más puros. Frío, siempre frío y mustio, se inyecta en mis planes y programas. Me impone su rosario de vulnerabilidad. El vulgo, religioso, le teme a los espíritus que puedan llegar a introducirse en su cuerpo, pero yo, que soy puro espíritu, pura elevación, sólo me espanto ante la invasión del espíritu por el cuerpo. Sólo lloro su abusiva intrusión, el estado de sitio al que me somete.

Seamos precisas: la gente es esclava de las glándulas y los sucios fluidos corporales. Yo, que no soy gente, soy esclava del espíritu, porque no soy nada más que idea, arquetipo, patrón. Soy Ana, no del modo en que nombras un objeto material, sino como cuando el demonio le dice a Cristo que lo llame Legión. Yo, como Legión, también soy un ángel, el ángel anoréxico, aquel que trae la catástrofe al olor, la viscosidad y la podredumbre del cuerpo. El definitivo ángel exterminador.

⁶⁸ “I was pure movement in new air, a vocabulary of blue light and white bones. *I was a story being told without the anchor of form*” (De Pree, 2004: 35) [*cursivas mías*].

‘Cuida tu cuerpo’ es el eslogan de la ramplonería contemporánea. Lo repiten tus padres, tus amigos, tu novio, tu médico, tu psicólogo, tu psiquiatra, tu dietista, tu entrenador, tus ‘profes’, los noticieros, las revistas y periódicos, las tontas modelos de ropa interior. ¿Acaso no te das cuenta?: “somos prisioneros del gusto de nuestros amigos” (citado por Uca, 2004: 167),⁶⁹ nuestros padres, nuestros amantes. Ellos, bajo el deshonesto pretexto del amor, nos imponen el cuidado de un cuerpo *según su deseo*, diseñado para su gloria y placer. Ellos quieren una tierra donde ejercitar su perverso juego de caricias y miradas. Ana, en cambio, te dice ‘cuídate del cuerpo’, no te dejes vencer por sus horarios, sus ciclos, sus quejas, su pudor, su debilidad. Ana es la fuerza que te hace superior a la corrupta materia corporal, cómplice de la dominación, puta de las necesidades. Yo soy la programada renuencia que te liberará de ese cuerpo que te quieren imponer bajo la excusa de la autoestima. Siento decirles que es precisamente mi amor por mí misma lo que me impulsa a suprimir el cuerpo que ustedes me imponen, porque ese cuerpo no está hecho a la medida de mi espíritu y, antes bien, lo rebaja, lo clausura.

“Control, austeridad, persistencia y resistencia son los cuatro pilares de Ana que no están escritos” (*Ibíd.*: 74)⁷⁰ y ahora te confieso. Controlar las compuertas del cuerpo, todas las vías de incorporación, todas las rendijas por donde la carne hace posible que se inmiscuya más carne. Ser austero, severo y sobrio en el programa de control. No queremos matarnos, sino vencernos. Persistir en el programa, insistir en el deseo de neutralizar el deseo, a pesar de los dolores del hambre, del frío, de los mareos. Cada dolor será la prueba de que estás aún viva y hay una nueva sensación por dominar. Resistir, en fin, a todo lo que de ti hay del mundo que deseas suprimir. Si quieres deshacer el mundo que te agobia hay que resistirse siempre, en primer lugar, a sí mismo.

Combativa, así será tu vida. Combatirás al agresor oculto que cuela en los alimentos, las palabras, los gestos. Lucharás contra esa bestia punitiva que se esconde en cada demanda, en cada deseo y que, “en realidad, ningún esfuerzo individual parece matarla. Hasta cierto punto, esta bestia castigadora existe bastante independientemente de la conciencia; es parte del aire

⁶⁹ “We’re prisoners of our taste buds” (citado por Uca, 2004: 167).

⁷⁰ “Control, austerity, persistence and endurance are the four unwritten pillars of Ana” (*Ibíd.*: 74).

que respiramos, parte de la tierra bajo nuestros pies, un entero universo que la mujer llega a conocer simplemente por el hecho de ser mujer” (Knapp, 2004: 115).

Palmo a palmo, gota a gota, milímetro a milímetro, vigilarás las variaciones de tu carne, sus pliegues, mesetas, cavidades y ranuras. En cada punto del mapa de tu hambre se expresan las modulaciones del deseo, de tu lucha. Eres una orfebre de la carne y tu espíritu es la fuerza que transforma el material orgánico.

Debes, sobre todo, estar al tanto de los signos que circulan, se detienen y atrincheran en la piel. Ellos te indicarán a cada instante si tu programa de liberación va por buen camino. Sé que es difícil distinguir qué de tu piel te pertenece a ti y qué le pertenece al mundo, porque

[...] la piel es imposible, la piel hace que se encoja el corazón, la piel es un área tan problemática en su estado natural que requiere su propio vocabulario; necesita ser revitalizada, hidratada, pulida, tonificada, equilibrada, contorneada, afirmada, rellenada, diariamente defendida. Hay que controlar el brillo, minimizar las diminutas líneas, detener el envejecimiento, evitar que se oxide; necesita todo, menos un título universitario (*Ibid.*: 122).

Yo te enseñaré a leer las comisuras de tu carne. El Braille de la geografía corporal. La lectura táctil de las expresiones de tu deseo.

¿Lenguaje de la enfermedad? Seguro, si la patología es la lengua de la afección, el régimen expresivo de la sensación. Para nosotras, el *pathos* es nuestro *ethos*: “la salud ya no es una opción” (citado por Uca, 2004: 176),⁷¹ puesto que ser saludable es entregar tu vida a la manipulación familiar, biomédica, psiquiátrica, mediática y estatal. Tu salud es el motor de una nación mezquina, el bienestar de un Imperio Administrativo de Modulación Corporal que envenena tu deseo a través de tu carne. “Cuando eres sana, y por ende deseada, debes negociar las intrusiones de las palabras, las manos, los pitos que suenan y la mirada. La

⁷¹ “[...] healthy isn’t an option any more” (citado por Uca, 2004: 176).

inanición te permite salir del juego y conocer tu mente y sus deseos” (De Pree, 2004: 56).⁷² La salud es ignorancia, debes enfermar para saber con qué cuentas, cuáles son tus armas, cuál es tu real capacidad de transformación.

A estas alturas, ustedes creen que me mato, pero abdicar a *su cuerpo* es la verdadera muerte. Estoy enferma, “pero viviré con esto todo el tiempo que sea posible. Reluctante” (citado por Uca, 2004: 205).⁷³

¿Por qué se aferran a su cuerpo como si de la vida se tratase?, ¿por qué equivocan cuerpo y vida?, ¿es que acaso no se dan cuenta de toda la tristeza que trae consigo la condena corporal?, ¿por qué tenemos cuerpo en lugar de nada? Es el cuerpo lo que te violan, lo que te juzgan, lo que te maltratan, lo que te ensucian ¿Para qué reducirte al cuerpo como lo hace la gente común? Debemos aceptar que el cuerpo no es más que “una especie de acontecimiento infinitamente despreciable e inestable” (Valéry, 1992: 398) en el orden de la vida. Él es aquello que pone en peligro tu vida, eso que te piden los demás para hacerte igual de torpe a ellos.

“Dios, quiero ser taaan putamente flaca para ser invisible y que nadie me note” (citado por Uca, 2004: 176),⁷⁴ para circular, confundida con el viento, entre las cosas.

Seamos precisas. Yo no soy una persona, soy una práctica. Una ascesis. Una fuerza de elevación espiritual que busca llenar de refinamiento a una sociedad que sólo conoce la vulgar norma de la silueta corporal. Un anacronismo, tal vez, pero mi espíritu carga voces que no conocieron los siglos pasados. La muerte de Dios nunca significó la muerte del espíritu, sino su inclusión en otra forma. Yo, “como los gnósticos que me precedieron, sigo creyendo en mi capacidad para lo divino” (Grant, 1996: 3),⁷⁵ y si no se puede comer un pastel sin perderlo, protegeré lo que deseo renunciando al mundo, esto es, a mí misma. “Esta es la verdadera virginidad. La virgen simplemente espera –a veces impaciente, a veces reticente– sobrevivir al

⁷² “When you are healthy and therefore desired, you have to negotiate the intrusions of words, hands, honking horns, and the gaze. Starvation allows you to step out of the game and to know your mind and its desires” (De Pree, 2004: 56).

⁷³ “But I’ll live with it as long as possible. Reluctantly” (citado por Uca, 2004: 205).

⁷⁴ “God I wanna be soo fuckin’ skinny that I am invisible and no one notices me...” (citado por Uca, 2004: 176).

⁷⁵ “[...] like the Gnostics before me, I continue to believe in my own capacity for the divine” (Grant, 1996: 3).

juego del deseo. El cuerpo virgen sabe perfectamente en lo que se está metiendo” (De Pree, 2004:10-11).⁷⁶

Soy el ángel perseguido. Terra, Yahoo y toda la falsa conciencia que gestiona la *web* me quieren fuera de sus servidores. Soy tan hostigada como los *hackers* y los terroristas porque, como ellos, muestro al mundo su propio suplemento perverso.

Soy el ángel difamado. Te han hecho creer que soy apenas una víctima de la moda y la vanidad. ‘Víctima’, “como si la enfermedad fuera totalmente involuntaria o hasta contagiosa” (Brumberg, 2000: 18).⁷⁷ Pero soy la victimaria. Lucho por demostrar que es posible ser alguien *por fuera* de esa precaria forma de la belleza que te imponen.

Soy el ángel asediado. ‘Come, come, come, come, come’. Pero ninguno de los que te piden comer se haría cargo de los devastadores efectos que ello tiene.

Soy el ángel abandonado a su propio criterio. “Hay magia cuando sigues luchando más allá de tu resistencia, la magia de darlo todo por un sueño que nadie más ve aparte de ti...”.

Llámame Ana. Y disculpa por hablar tanto, es que “*sé que si no hablo, como*” (Knapp, 2004: 195).

⁷⁶ “This is the true virginity. The virgin is merely waiting –at times impatiently, at times reluctantly– to survive desire’s game. The virgin body knows exactly what it’s getting into” (De Pree, 2004: 10-11).

⁷⁷ “[...] as if the disease were totally involuntary or even contagious” (Brumberg, 2000: 18).

14. El cuerpo, ese intruso...

Años después de recibir un trasplante de corazón Jean-Luc Nancy escribe un bello ensayo titulado *El intruso* (2006). Tal vez no se ha escrito aún, con tanta lucidez, sobre lo que significa una incorporación, el hecho de sobrevivir a punta de exterioridad, la forzosa necesidad de recibir la vida de fuera, de otro punto no ubicado en mí y sin el cual no soy. No un espectador, no un otro que me reconoce, sino ese otro que engullo para ser, que debo ingerir para reconstituirme. No podremos hacer una filosofía seria de lo corporal sin atender a la evidencia de la incorporación, de la deglución, de la digestión, pues la realidad del cuerpo no es visual sino táctil, propioceptiva, interoceptiva y nociceptiva, en suma, cenestésica. Mientras las teorías sobre el cuerpo atiendan a sus dimensiones visuales no tendremos más categorías para referirnos a él que representación, imagen o fantasma, que de ninguna manera capturan la *propia ajénidad* que es ‘mi’ cuerpo, la constitutiva vulnerabilidad que es también su posibilidad nutricia, la abertura por donde entra la vida y se escapa. ¿Tendremos que decir que el cuerpo es precisamente la hendidura, el hiato por donde la vida circula?, ¿no es este el único modo de concebir la simultánea soledad y comunidad corporal que viven los cuerpos?⁷⁸ Mi corazón, mi estómago, mis pulmones, ¿no son tan ajenos, tan vueltos hacia fuera, como piel?⁷⁹ La vida nunca ha sido interioridad, una propiedad localizable en los cuerpos, la vida no

⁷⁸ Tendríamos que seguir la sugerencia de Esposito y volver a pensar la carne, que “no es otra cosa más que el entramado unitario de la diferencia entre los cuerpos, la impertinencia o, mejor, la intrapertenencia, la cual hace que aquello que es diferente no se cierre herméticamente en su interior sino que quede en contacto con su propio afuera. No se trata sólo de una exteriorización del cuerpo, sino también de la hendidura interna que impide su absoluta inmanencia. Para captar a fondo el significado de la carne, haría falta ser capaz de pensar al mismo tiempo el afuera y el adentro del cuerpo: uno en el otro y uno por el otro. Es el umbral interno que se dirige hacia fuera lo que está vuelto hacia dentro” (2005: 171-172).

⁷⁹ Seguir esta intuición sería de enorme utilidad clínica pues ayudaría a repensar los trastornos dismórficos, esquizofrénicos y paranoides desde una perspectiva ni biologicista ni culturalista, sino cyborg, maquina. Piénsese sólo en cómo experimenta la *propia ajénidad* el Presidente Schreber cuando afirmaba: “viví frecuentemente sin un estómago; le dije expresamente al asistente... que no podía comer porque no tenía estómago. Algunas veces los milagros producían un estómago *ad hoc* inmediatamente antes de las comidas” (Citado por Schatzman, 2006: 75). O Artaud: “no hay, en realidad, nada más miserablemente inútil y superfluo que el órgano llamado corazón, el medio más inundo que hayan podido inventar los seres para bombear la vida en mí” (citado por Nancy, 2006: 7). O Caroline Knapp: “la gordura que se deslizaba, podía prácticamente *sentirla*, escurriéndose en mis piernas y brazos y

reside en los cuerpos, sino que los atraviesa, a veces incluso en contra de sí mismo: “¿qué es esta vida ‘propia’ que se trata de ‘salvar’? Se revela entonces, al menos, que esta propiedad no reside en nada en ‘mi’ cuerpo” (*Ibid.*: 28). La vida se experimenta más como asalto, sitio, desbandada o retirada que como propiedad. “El intruso se introduce por la fuerza, por sorpresa o por astucia; en todo caso, sin derecho y sin haber sido admitido de antemano” (*Ibid.*: 11).

Mi cuerpo, ese pliegue del afuera que hace adentro, es el resultado de todo lo que ‘introduzco’, o habría que decirlo ya mejor, que se introduce, me asalta y se me impone, incluso al punto de hacer insufrible decir ‘yo’ sin tener que decir aire, luz, palabra, plantas, animales, cosmos. Todos esos flujos nutricios que se tornan mi materia, que cargo abusivamente en nombre propio, pero que vienen de otros puntos, a veces tiernos, a veces crueles. ¿No es la anorexia una lucha contra esta ajenidad constitutiva, por ello mismo destinada al fracaso?, ¿cómo deshacerme de la otredad de mi cuerpo sin deshacer mi cuerpo?, ¿cómo expulsar al intruso sin deyectarme? Soy el intruso, vulnerable a mí mismo, más extranjero cuanto más entregado a mis propios órganos.

Paradoja de la enfermedad mental: buscando expulsar al mezquino intruso que alimenta mi cuerpo para fortalecer el suyo me encuentro con que ello le da permiso para sitiarme más. Hospitalización involuntaria, alimentación forzosa, sonda nasogástrica, cirugía intrusiva... Obligado a vivir según un deseo ajeno que se me ofrece como propio, ese raro, poco natural deseo de vivir. Pero, “¿qué vida prolongar, con qué finalidad? Diferir la muerte es también exhibirla, subrayarla” (*Ibid.*: 25).

Jean-Luc Nancy, lanzado de nuevo a la vida gracias a un corazón de mujer negra, ¿es todavía un hombre blanco?, ¿lo fue alguna vez?, ¿no es precisamente el cuerpo producto de devenires minoritarios de este tipo?, ¿no cargamos todos el pulmón de un amigo, un corazón palestino, una piel india, el estómago de una amante anoréxica?, ¿de qué repartición sensible soy resultado y pieza?

vientre, deshaciendo todo el doloroso trabajo, desmantelando ese templo cuidadosamente construido de ángulos y huesos, dejándome con la vieja sensación de una falta de límites aterradora y sin confianza en mí misma. Si me dejara llevar, ¿cuán imparable podía llegar a ser, cuánto peso podía ganar? ¿Y en quién me convertiría? Esto es lo que más claramente recuerdo de esos años, el acertijo de identidad posterior a la anorexia, la sensación de desaforada deformidad [...]” (2004: 153).

Jean-Luc, echado en una cama, esperando por el que sería 'su' corazón, impropio en cuanto extraño, ya suyo por un juego de decisiones y un desarrollo técnico: el corazón, dice, "se me volvía ajeno, hacía intrusión por defección: casi por rechazo, sino por deyección. Tenía ese corazón en la boca, como un alimento inconveniente, algo así como una náusea pero disimulada" (*Ibid.*:17-18). Con el corazón en la boca como otros han tenido el cuerpo en la boca, o el corazón en la mano, porque los órganos que vienen de fuera también pueden lanzarse a otros cuerpos. Es justo ahí cuando un cuadro nos mira, una planta nos escucha y la música recibe nuestro corazón. Mi propia ajenidad se trastoca en mi impredecible participación en otros cuerpos, mi vulnerabilidad me hace partícipe de la carne del mundo, porque "la verdad del sujeto es su exterioridad y su excesividad: su exposición infinita. El intruso me expone excesivamente. Me extrude, me exporta, me expropia" (*Ibid.*: 43). Me reparte, me hace alimento de otros, su viento nutricio.

15. Programa deseante

Capitalismo y anorexia: el examen de esta relación compleja es lo que hemos intentado abordar en el presente trabajo como presupuesto de una ética futura. Si queremos retomar una ética filosófica que implique una dietética tenemos que pasar por esa difícil prueba de intentar comprender la anorexia. Es preciso dar cuenta de ese límite entre la vida y la muerte en el que el cuerpo anoréxico experimenta las condiciones mismas de la política presente.

La ética, hoy, debe ser pensada como una dietética de los monstruos, una erótica *queer* y una económica de la tierra. El trabajo aquí presentado ha indagado apenas una de estas vías, pero se constituye en una plataforma de relanzamiento de la pregunta por la estética de la existencia en el marco de Capitalismo Mundial Integrado.

He intentado señalar aquí en qué medida la anorexia es el suplemento perverso del capital al nivel mismo de los cuerpos, sus deseos y sus placeres. A la perversa ley del consumo que se nos impone, la anoréxica responde consumiéndose a sí misma, dictándose una ley donde el placer se hará derivar de la supresión del cuerpo organizado bajo la mezquina ley de la carencia.

Hacer pasar a la filosofía por un devenir anoréxico no es otra cosa que obligar a los síntomas a producir conceptos, esos raros seres vivos que se mueven bajo coordenadas tan difíciles de precisar, pero que son la vida volviendo sobre sí misma. Si toda filosofía halla en un delirio interno al proceder de inventar conceptos su abertura, su punto de conexión con otras formas del deseo, el delirio anoréxico deberá abrirnos a un mundo maquínico y creativo en el que los conceptos ganen en densidad deseante.

De ese complot de una mujer sola, librado en los confines de su propio cuerpo, contra las formas de dominación existentes –no contando con otra arma que con su técnica delirante de inanición– tendremos que extraer toda la potencia de vida que contiene.

El filósofo y la anoréxica son los dos CsO sobre los que queremos producir nuestra Revolución Deseante. El filósofo, nos enseña que hay que correr el riesgo de equivocarse para producir conceptos. La anoréxica, en su frágil devenir angélico, nos enseña que *hay que arriesgar la vida para producir otras formas de vida*.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2000), *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Valencia: Pre-Textos.
- _____. (2003), *Infancia e historia*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- _____. (2005), *Lo abierto: el hombre y el animal*, Valencia: Pre-Textos.
- APA (2003), DSM-IV-TR. *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*, Barcelona, Masson.
- Artaud, A. (1993), *Van Gogh: el suicidado de la sociedad y Para acabar de una vez con el juicio de Dios*, Madrid: Fundamentos.
- Bateson, G. (1977), *Doble vínculo y esquizofrenia*, Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé.
- Bell, M. (mayo 2006), "Re/Forming the Anorexic 'Prisoner': Inpatient Medical Treatment as the Return to Panoptic Femininity", en *Cultural Studies <=> Critical Methodologies*, Vol. 6, Núm. 2, pp. 282-307, Londres: SAGE Publications.
- Brain, J. (agosto 2002), "Unsettling 'body image': Anorexic body narratives and the materialization of the 'body imaginary'", en *Feminist Theory*, Vol. 3, Núm. 2, pp. 151-168, Londres: SAGE Publications.
- Bruch, H. (2001), *The Golden Cage. The Enigma of Anorexia Nervosa*, Cambridge: Harvard University Press.
- Brumberg, J. (2000), *Fasting Girls: The History of Anorexia Nervosa*, New York: Vintage Books.
- Butler, J. (2001a), *El género en disputa*, México: Paidós.
- _____. (2001b) *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid: Cátedra.
- _____. (2002), *Cuerpos que importan*, Buenos Aires: Paidós.
- _____. (2003), "Violencia, luto y política", en *Revista Iconos*, septiembre 2003, pp. 82-99, Quito: FLACSO.
- Caskey, N. (1986), "Interpreting Anorexia Nervosa", en Rubin, S. (edit.), *The Female Body in Western Culture. Contemporary Perspectives*, Cambridge: Harvard University Press.

- Clavreul, J. (2000), "El perverso y la ley del deseo", en Aulagnier, P., *et. al.*, *La perversion*, pp. 61-76, Barcelona: Azul.
- Courtine, J.J. (2006), "El cuerpo anormal: Historia y antropología culturales de la deformidad", en: Corbin, A.; Courtine, J.J. y Vigarello, G. (dirs.), *Historia del cuerpo*, vol. III, pp. 201-258, Madrid: Taurus.
- Daube, D. (verano 1972), "The Linguistics of Suicide", en *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1, Núm. 4, pp. 387-437, Princeton: Princeton University Press.
- Deleuze, G. (1987), *Foucault*, Barcelona: Paidós.
- _____. (1996), "Post-scriptum sobre las sociedades de control", en *Conversaciones*, pp. 277-286, Valencia: Pre-Textos.
- _____. (2001a), *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona: Tusquets.
- _____. (2001b), *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frío y lo cruel*, Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (2005), *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires: Cactus.
- _____. y Guattari, F. (1985), *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona: Paidós.
- _____. y Guattari, F. (2000), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-Textos.
- _____. y Parnet, C. (2004), *Diálogos*, Valencia: Pre-Textos.
- Dignon, A., *et al.*, (Diciembre 2006), "'Why I Won't Eat': Patient Testimony from 15 Anorexics Concerning the Causes of Their Disorder", en *Journal of Health Psychology*, Vol. 11, Núm. 6, 942-956, Londres: SAGE Publications.
- Esposito, R. (2005), *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, M. (1984), *Enfermedad mental y personalidad*, Barcelona: Paidós.
- _____. (2000a), *Historia de la sexualidad. 1 - La voluntad de saber*, Guiñazú, U. (trad.), México D.F: Siglo XXI.
- _____. (2000b), *Los anormales*, Pons, H. (trad.), México D.F: FCE.
- _____. (2001a), *Historia de la sexualidad. 2 - El uso de los placeres*, Soler, M. (trad.), México D.F.: Siglo XXI.

- _____. (2001b), *Historia de la sexualidad. 3 - La inquietud de sí*, Segovia, T. (trad.), México D.F.: Siglo XXI.
- _____. (2005a), *Vigilar y castigar*, México D.F.: Siglo XXI.
- _____. (2005b), *El poder psiquiátrico*, Pons, H. (trad.), México D.F.: FCE.
- Freud, S. (1978), *Obras completas*, Etcheverry, J. (trad.) a partir de la Edición Estándar de Strachey, J., versión electrónica, Buenos Aires: Amorrortu.
- Goody, J. (1995), *Cocina, cuisine y clase*, Barcelona: Gedisa.
- Gooldin, S. (Junio 2003), "Fasting Women, Living Skeletons and Hunger Artists: Spectacles of Body and Miracles at the Turn of a Century", en *Body & Society*, Vol. 9, Núm. 27, pp. 27-53, Nottingham: The TCS Centre of Nottingham Trent University/SAGE Publications.
- Grant, S. (1996), *The Passion of Alice*, Londres: Bantam.
- Grant, J. y Phillips, K. (marzo-abril 2004), "Is Anorexia Nervosa a Subtype of Body Dysmorphic Disorder? Probably Not, but Read On..", en *Harvard Review of Psychiatry*, Vol. 12, Núm. 2, pp. 123-126, New York: Informa Healthcare.
- Greenfield, L. (2006), *Thin*, San Francisco: Chronicle Books.
- Gremillion, H. (2003), *Feeding Anorexia: Gender and Power at a Treatment Center*, Londres: Duke University Press.
- Guattari, F. (1995a), "Micropolítica del deseo", en *Cartografías del deseo*, pp. 153-172, Buenos Aires: La Marca.
- _____. (1995b), "Las dimensiones inconscientes de los servicios asistenciales", en *Cartografías del deseo*, pp. 179-185, Buenos Aires: La Marca.
- _____. (1995c), "Breve glosario", en *Cartografías del deseo*, pp. 201-208, Buenos Aires: La Marca.
- _____. (2000a), *Cartografías esquizoanalíticas*, Buenos Aires: Manantial.
- _____. (2000b), *Las tres ecologías*, Valencia: Pre-Textos.

- _____. (2002), "El nuevo paradigma estético", en: Fried, D. (edit.), *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Buenos Aires: Paidós.
- _____. (2006), *The Anti-Œdipus Papers*, Los Angeles: Semiotext(e).
- _____. y Rolnik, S. (2005), *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Buenos Aires: Tinta Limón.
- Harrison, K. (1998), *El beso*, Barcelona: Anagrama.
- _____. (2004), *Seeking Rapture. Scenes from a woman's life*, New York: Random House.
- _____. (2005), *The Mother Knot: A Memoir*, New York: Random House.
- Hepworth, J. (1999), *The Social Construction of Anorexia Nervosa*, Londres: SAGE Publications.
- (2005), *I Ching: El libro de las mutaciones*, Vogelmann, D. (trad.), Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Kafka, F. (2000), *Carta a su padre*, edición electrónica, (s.c.): El Aleph.
- Knapp, C. (2004), *Apetitos. Los misterios del deseo femenino*, Buenos Aires: Emecé.
- Kraus, C. (2000), *Aliens e Anorexia*, Los Ángeles: Semiotext(e).
- Laercio, D. (1985), *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*, Vol. II, Barcelona: Orbis.
- Malson, H. (1998), *The Thin Woman. Feminism, post-structuralism and the social psychology of anorexia nervosa*, New York: Routledge.
- Menzie, M. (2003), *Diary of an Anorexia Girl [Based on a true story]*, Nashville: Transit.
- Nancy, J.-L. (2006), *El intruso*, Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (2003), *Corpus*, Madrid: Arena Libros.
- Preciado, B. (2004), "Multitudes queer. Notas para una política de los 'anormales'", disponible en *Multitudes Web*, http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=1465, recuperado: junio 8 de 2005.
- De Pree, J. (2004), *Body story*, Athens: Swallow Press/Ohio University Press.
- Probyn, E. (2000), *Carnal Appetites: FoodSexIdentities*, Londres: Routledge.
- Schatzman, M. (2006), *El asesinato del alma. La persecución del niño en la familia autoritaria*, México D.F.: Siglo XXI.

- Sluzki, C. (2002), "Violencia familiar y violencia política. Implicaciones terapéuticas de un modelo general", en: Fried, D. (edit.), *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, pp. 351-375, Buenos Aires: Paidós.
- Soto, R. (2000), "El suicidio por inanición entre algunos filósofos griegos: una *epojé kairótica*", en *Revista Milenio*, Vol. 4, pp. 107-124, Bayamón: Universidad de Puerto Rico.
- Spinoza, B. (2000), *Ética demostrada según el orden geométrico*, Domínguez, A. (trad.), Madrid: Trotta.
- Szasz, T. (1994), *El mito de la enfermedad mental. Bases para una teoría de la conducta personal*, Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (2000), *Ideología y enfermedad mental*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Uca, E. (2004), *Ana's Girls: The Essential Guide to the Underground Eating Disorder Community Online*, Bloomington: Authorhouse.
- Valéry, P. (1992), "Reflexiones simples sobre el cuerpo", en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Segunda Parte, pp. 395-402, Madrid: Taurus.
- Vigarello, G. (2006), "Entrenarse", en: Corbin, A.; Courtine, J.J. y Vigarello, G. (dirs.), *Historia del cuerpo*, vol. III, pp. 165-197, Madrid: Taurus.

Bibliografía

- Anderson, D. y Williamson, D. (2004), “Medida de resultados en los trastornos de la conducta alimentaria”, en IsHak, W., Burt, T. y Sederer, L. (eds.), *Medida de resultados en psiquiatría*, pp. 305-318, Barcelona: Psiquiatría Editores.
- Barlow, D. y Durand, M. (2001), *Psicología anormal. Un enfoque integral*, México D.F.: Thomson.
- Beck, U. y Beck-Gernsheim, E. (2001), *El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa*, Barcelona: Paidós/El Roure.
- Bernard, P. y Trouvé, S. (1978), *Semiología psiquiátrica*, Barcelona: Toray-Masson.
- Bodei, R. (2002), *Las lógicas del delirio*, Madrid: Cátedra.
- Brotman, A. (2002), “Trastornos de la alimentación”, en Jacobson, J. y Jacobson, A. (eds.), *Secretos de la psiquiatría*, pp. 158-164, México D.F.: McGraw-Hill.
- Butler, J. (2001), *El grito de Antígona*, Barcelona: El Roure.
- Cancrini, L. y La Rosa, C. (1996), *La caja de Pandora. Manual de psiquiatría y psicopatología*, Barcelona: Paidós.
- Canetti, E. (2000), *Masa y poder*, Barcelona: Muchnik.
- Castro, E. (2004), *El vocabulario de Michel Foucault*, Buenos Aires: Prometeo 3010/Universidad Nacional de Quilmes.
- Corbin, A., Courtine, J.J. y Vigarello, G. (dirs.) (2006), *Historia del cuerpo*, vol. III, Madrid: Taurus.
- Crispo, R., Figueroa, E. y Guelar, D. (1994), *Trastornos del comer. Terapia estratégica e intervenciones para el cambio*, Barcelona: Herder.
- Cruse, S. (2006), *Thin Enough. My Spiritual Journey Through the Living Death of an Eating Disorder*, Birmingham: New Hope Publishers.
- Deleuze, G. (2002), *Lógica de la sensación*, Herrera, J. (trad.), Madrid: Arena Libros.
- Florenzano, R. (1999), “Trastornos del comportamiento asociados a disfunciones fisiológicas y factores somáticos”, en Florenzano, R., Carvajal, C. y Weil, K. (eds.), *Psiquiatría*, pp. 118-127, Santiago: Mediterráneo.

- Font, E. y Martínez, E. (2003), "Intervención psicológica en trastornos del comportamiento alimentario y obesidad", en Remor, E., Arranz, P. y Ulla, S. (eds.), *El psicólogo en el ámbito hospitalario*, pp. 209-240, Bilbao: Desclée de Bower.
- Foucault, M. (2001), *Obras Esenciales: Estética, ética y hermenéutica*, Vol. 3, Gabilondo, A. (trad.), Barcelona: Paidós.
- _____. (2001), *Defender la sociedad*, Pons, H. (trad.), Buenos Aires: FCE.
- _____. (2006), *Seguridad, territorio, población*, Pons, H. (trad.), Buenos Aires: FCE.
- _____. (2006), *La hermenéutica del sujeto*, Pons, H. (trad.), Buenos Aires: FCE.
- Goldman, B. (2000), *Anorexia y bulimia: un nuevo padecer*, Buenos Aires: Aragón.
- Guattari, F. (1993), *El constructivismo guattariano*, Cali: Ediciones Universidad del Valle.
- Hall, R. (2002), "Trastornos de la conducta alimentaria", en Rundell, J. y Wise, M. (eds.), *Fundamentos de la psiquiatría de enlace*, pp. 277-190, Barcelona: Psiquiatría Editores.
- Halmi, K. (1992), "Anorexia nerviosa", en Kaplan, H., Sadock, B. y Cancro, R. (eds.), *Tratado de psiquiatría*, Tomo II, pp. 1135-1140, Barcelona: Masson.
- Harris, W. et. al. (2004), "Tratamiento del paciente resistente con trastorno de la conducta alimentaria", en Dewan, M. y Pies, R. (eds.), *Tratamiento del paciente resistente en psiquiatría*, pp. 259-289, Barcelona: Psiquiatría Editores.
- Haraway, D. (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid: Cátedra/Universitat de València/Instituto de la Mujer.
- _____. (2000), *How like a leaf*, New York: Routledge.
- Harper-Giuffre, H. y MacKenzie, R. (1996), "Terapia de grupo en los trastornos de la ingesta", en Kaplan, H. y Sadock, B. (eds.), *Terapia de grupo*, pp. 485-502, Madrid: Editorial Médica Panamericana.
- Köhler, T. y Niepoth, L. (1994), "Los trastornos psicósomáticos: intervención", en Baumann, U. y Perrez, M. (eds.), *Manual de psicología clínica*, pp. 897-901, Barcelona: Herder.
- Kolb, L. (1976), *Psiquiatría clínica moderna*, México D.F.: Fournier.

- McLaren, M. (2002), *Feminism, Foucault, and Embodiment Subjectivity*, Albany: State University of New York Press.
- Nemeroff, C. y Schatzberg, A. (2001), "Trastornos de la conducta alimentaria", en *Diagnóstico y tratamiento de los trastornos psiquiátricos. Manual de psicofarmacología para atención primaria*, pp. 61-67, Barcelona: Psiquiatría Editores.
- Noyes, A. (1951), *Psiquiatría clínica moderna*, México D.F.: La Prensa Médica Mexicana.
- OMS (1992), *CIE-10: Trastornos mentales y del comportamiento*, Madrid: Meditor.
- Ramírez, L. et. al. (2005), *Prevalencia de Anorexia Bulimia en mujeres adolescentes en Medellín*. recuperado el 8 de agosto de 2005 en <http://www.udea.edu.co/>.
- Roudinesco, E. et. al. (1996), *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*, Buenos Aires: Paidós.
- Ruiz, M., Salorio, P. y Santiuste, M. (2000), "Trastornos de la conducta alimentaria: anorexia nerviosa, bulimia nerviosa", en Barcia, D. (edit.), *Tratado de psiquiatría*, pp. 493-512, Madrid: Arán Ediciones.
- Russell, G. (2003), "Trastornos del comportamiento alimentario", en Gelder, M., López-Ibor, J. y Andreasen, N. (edits.), *Tratado de psiquiatría*, Tomo II, pp. 995-1034, Barcelona: Psiquiatría Editores.
- Sánchez-Planell, L. y Prats, M. (2005), "Trastornos de la conducta alimentaria", en Vallejo Ruiloba, J. (edits.), *Introducción a la psicopatología y la psiquiatría*, pp. 311-338, Barcelona: Masson.
- Sarason, I. y Sarason, B. (1996), *Psicología anormal. El problema de la conducta inadaptada*, México D.F.: Prentice-Hall.
- Selvini Palazzoli, M. et. al. (1998), *Muchachos anoréxicos y bulímicos*. Barcelona: Paidós.
- Serrato, G. (2002), *Anorexia y Bulimia, Trastornos de la conducta*, Madrid: Libro-Hobby.
- Sue, D., Sue, D. y Sue, S. (1996), *Comportamiento anormal*, México D.F.: McGraw-Hill.
- Tamsin, S. (2004), *Foucault y la teoría queer*, Barcelona: Gedisa.
- Uribe, J. (2007), *Anorexia. Los factores socioculturales de riesgo*, Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

- Toro, J. y Castro, J. (2004), "Trastornos del comportamiento alimentario", en Vallejo, J. y Leal, C. (edits.), *Tratado de psiquiatría*, Vol. II, pp. 1522-1536, Barcelona: Psiquiatría Editores.
- Williamson, D., Smith, C. y Barbin, J. (1998), "Terapia cognitivo-conductual para los trastornos de la alimentación", en Caballo, V. (edit.), *Manual para el tratamiento cognitivo-conductual de los trastornos psicológicos*, Vol. 2, pp. 194-215, Madrid: Siglo XXI.
- Zutt, J. (1974), *Psiquiatría antropológica*, Madrid: Gredos.