

NARRATIVAS SOBRE EL CUERPO EN SEMANARIOS DE PRENSA GRÁFICA

GABRIELA SIMÓN

“En el horizonte de una teleología filantrópica, que persigue la salvación mundana bajo la figura genérica de la Salud (física, moral y psicológica)” como afirma Tabachnik (1995:69), surgen y proliferan narrativas que funcionan como consejos, recetas, fórmulas, advertencias que apuntan al cuerpo como el lugar de la asepsia, a la vez que el de la felicidad y bienestar. Dietas, deporte, relajación, los “avances” de la medicina. Prevenciones acerca del sida, el tabaquismo, el colesterol, el sedentarismo, la obesidad, las drogas, la muerte... Un imaginario higienista-profiláctico, más que eso, terapéutico, que por momentos pareciera guardar una única sentencia: “Hay que estar sanos, a cualquier precio”, y más aun “Nadie está a salvo de estar sano”. La enfermedad, que se textualiza de diversas maneras, parece tomar la forma de lo otro del cuerpo, aquello que hay –y se puede– que conjurar; sólo se trata de aplicar las recetas al pie de la letra.

Nuestro trabajo se centra en ciertas narrativas mediáticas, con una dimensión utópica (Mumby 1997:11). Narrativas que se organizan a partir del cuerpo como objeto de discurso y que cristalizan imaginarios del cuerpo (Castoriadis 1999:10).

Cuando decimos *cuerpo* nos referimos a una idea de cuerpo “objetivo”, no pensamos el cuerpo como dato empírico. Hablamos del cuerpo en tanto una construcción imaginaria y discursiva del mismo. Por esta razón, recurrimos a la noción foucaultiana de “objetos de discurso” (Foucault 1991:65-81) y pensamos el cuerpo como objeto de discurso de las narrativas analizadas.

I. MIRAR LOS CUERPOS EN UN CORPUS

El corpus que analizamos se ubica en una zona de discursos que incluye publicaciones que definimos como productos de la industria cultural y que configuran subjetividades desde un saber de la *doxa* como lugar de enunciación (Angenot 1982:27-34).

Hay algo más que nos parece importante señalar para la descripción de los textos que conforman nuestro corpus: se trata de

“... relatos mediáticos que por efecto de sus mismas condiciones de producción y consumo, están destinados al olvido, constitutivamente afectados de una inmediata caducidad. En efecto, como todo producto de la llamada ‘industria cultural’, los semanarios de actualidad de circulación masiva son, desde el punto de vista material, bienes perecederos cuyo valor de uso y de cambio se extingue casi simultáneamente con una puesta en circulación. [...] Se trata de ‘textos efímeros.’” (Tabachnik 2000)

Específicamente, analizamos los semanarios –revistas– *Luna*, *Noticias* y *Viva*, publicación dominical del diario Clarín, de los años 1997-1998-1999.

Para la configuración del corpus tuvimos en cuenta los siguientes criterios: un eje de continuidad: misma publicación con un criterio diacrónico, las fechas de calendario de un tiempo editorial significativo. En este sentido, hemos privilegiado las publicaciones correspondientes al inicio de la primavera-inicio del verano.

La elección del segundo criterio parte de una observación que hace Eliseo Verón respecto de las revistas mensuales femeninas llamadas “de interés general”, observación extrapolable a nuestro corpus:

“... por razones que tienen que ver con el ritmo estacional del mercado de consumo y con prácticas colectivas asociadas al tiempo libre, estas revistas hablan de las mismas cosas en el mismo momento del año: la ropa interior, el bronceado [...] la dieta, los regalos para las fiestas y muchos otros temas que reaparecen cada año en el mismo período.” (Verón 2004:200)

Las estaciones elegidas –inicio de la primavera/inicio del verano– determinan ciertas condiciones de producción. Creemos oportuno señalar lo que es del orden de cierto imaginario social para el cual la primavera está asociada con una idea de renovación tanto colectiva como individual e íntima. Es una estación del año que está relacionada con lo germinal, el brote de aquello que nacerá para ser mostrado. Sin embargo, en estas publicaciones sólo se recorta la renovación individual y/o íntima.

Además, en estos semanarios la primavera funciona como el tiempo no sólo de renovación, sino también de preparación del cuerpo para exponerlo a la mirada de los otros ya en la estación veraniega. A la escasez de ropa de los cuerpos del verano en relación con los del invierno, se asocia, obviamente, una mayor exposición: a los rayos solares, a la mirada, a la playa. Por lo tanto, hay un plus de exigencia en el orden de lo visible/mostrable, los cuerpos que van a ser mostrados deben ser preparados para esa sanción pública, que es también autosanción.

2. PRESCRIBIR CUERPOS

Para el análisis textual, seleccionamos dos formas discursivas/genéricas: a) secciones fijas de los semanarios, por ejemplo: “*Salud*”, “*Belleza*”, y b) publicidades. Formatos que no fueron abordados en cuanto a la especificidad genérica que revisten sino en tanto operan funciones prescriptivas. Hablamos de “función” puesto que entendemos que en la definición foucaultiana⁵ de los textos prescriptivos, esta noción remite más bien a una función –prescribir–, al funcionamiento de un régimen, que a una tipología genérica (Foucault 1996:15).

Creemos necesario explicitar una observación: de los números que según los criterios establecidos entran en el análisis, las secciones fijas en las que se instalan estas narrativas del cuerpo tienen que ver con las políticas de los semanarios, en tanto lugar de expectativas de los lectores. En ese sentido, lo que garantiza el funcionamiento prescriptivo son estas *secciones fijas* que se diferencian de las *noticias*. Las secciones fijas no se “contaminan”, no se ven afectadas por las noticias en tanto que acontecimientos coyunturales. Las secciones no están sometidas a ningún quiebre. Se configura, en ellas, una suerte de presente del orden del “es así”, de lo impersonal, de lo verosímil a nivel de la *doxa*. Son espacios enunciativos que aparecen/parecen preservados de la actualidad –en tanto las representaciones del “aquí y ahora”, de lo político, etc.–, espacios que hablan de una regularidad que no está puesta en duda. En todo caso, lo referencial vuelve verosímil la otra temporalidad: la de las narrativas del cuerpo.

Frente a la euforia ciega y dominante del discurso neoliberal, este dispositivo terapéutico conformado, entre otras, por narrativas como las aquí analizadas, opera como máquina productora de discursos que parecen desvinculados de lo político; narrativas aparentemente banales a través de las cuales circulan dispositivos de sujeción, de control. Como afirma Derrida (1998:76): “La hegemonía sigue organizando la represión y, por tanto, la confirmación de un asedio”. Control que se teje extendiendo una imagen persecutoria, una profilaxis obsesiva y una estética discriminatoria.

El cuidado del cutis, el régimen alimenticio, la rutina *gym* en pos de un cuerpo bello, joven y sano son, en nuestro corpus, tópicos suscriptos a la función prescriptiva: enseñan, aconsejan cuáles son los métodos, las recetas, el secreto –a viva voz– para “aprender a vivir bien”. En este sentido, no se trata sólo de un conjunto de textualidades que tienen en común ciertos procedimientos discursivos, que recurren a determinados tropos, que comparten ciertas marcas performativas. Es más que eso. Se trata, insistimos, de narrativas como “dispositivos de ‘control social’ orientados a la normalización de las conductas” (Mumby 1997:11). Un “dispositivo de salubridad social” que es en la actualidad un eje clave para la formación de subjetividades en nuestras sociedades terapéuticas. Según Abraham, “terapia es la palabra que tiñó la construcción de las subjetividades de nuestro siglo. Primero

por una cuestión de salud y luego por la cuestión de la calidad de vida” (Abraham 2000:382).

Estas sociedades terapéuticas apuntan a un objetivo tan claro y preciso como inalcanzable: el bienestar pleno. Nos preguntamos hasta qué punto no resulta paradójico hablar de bienestar pleno y absoluto cuando el mundo que habitamos se (nos) cae a pedazos, y en el cual resulta poco menos que imposible para una gran mayoría, no ya ser bellos, sino trabajar, comer —cualquier cosa— y poder contar con las instituciones garantes de la llamada “salud pública”.

En este sentido, los cuerpos a cuidar parecen/aparecen, en nuestras narrativas, desarraigados de sus condiciones objetivas de existencia laborales, económicas, sujetas a políticas públicas, etcétera.

La cultura del cuerpo se inscribe en un concepto amplio de salud que no quiere reducirse a la ausencia de enfermedad, sino que apela a la calidad de vida y a la prevención. Las técnicas, las recetas que ofrece la sociedad terapéutica apuntan a la organización de la felicidad, lo cual, parecería es del orden de lo previsible. Toda receta, en última instancia, responde a una lógica de la causalidad y está íntimamente ligada al carácter teleológico de estas narrativas. Pues no podemos dejar de señalar que en el caso específico de estas narrativas de los cuerpos, las mismas se inscriben en un horizonte teleológico, pueden considerarse narrativas teleológicas, carácter que tiene que ver con la incorporación de técnicas, saberes, que funcionan como residuo de cierto imaginario moderno: el conocimiento que va en aumento —superación, transformación. Se torna así en el discurso de un imaginario de progresión que tiene que ver con la posibilidad de los sujetos de estar en mejores condiciones para acercarse a los objetos de valor: belleza, juventud, salud; aun cuando estos objetos siempre se desplacen, la meta siempre es diferida. Estas narrativas producen la unidad de una vida en torno a la unidad de un cuerpo que es a la vez su objeto, su soporte y su fin, En este sentido, podemos hablar de un cuerpo “autotélico”: soporte y fin.

Narrativas teleológicas, aun cuando el desenlace está denegado, no hay un final, falta un desenlace. Sin embargo, aclaramos que subyace en ellas una temporalidad que ni se cierra ni se cumple. A pesar de lo episódico y lo fragmentario, estas narrativas sustentan una temporalidad como totalidad que está relacionada con la noción de la vida individual como totalidad. Se trata de una microfísica que da una matriz programática a todos los espacios y los tiempos de los sujetos. Llama a organizar las vidas y los tiempos vitales como totalidades.

Es más, se trata no sólo de prescripciones de enunciadores otros que nos enseñan sobre nuestros propios cuerpos, sino de tomar a cargo *uno mismo* el cuerpo propio como objeto de autovigilancia permanente. Se configura un sujeto, en una suerte de imagen de Narciso, sujeto del/al espejo, el cual debe autoexaminarse como si fuera otro. Autoexamen que tiene al menos dos alcances.

Uno tiene que ver con el “autoexamen solitario” del que habla Foucault: “este examen parece seguir el procedimiento judicial, *speculator sui*, examinador de sí o inspector de sí, como el inspector que verifica la carga de un barco o el trabajo obrero en la construcción de una casa.” (Foucault en Abraham 1992:63). En realidad, este examen es más administrativo que judicial. Es un volver sobre errores cometidos que “induce a la reactivación de reglas prácticas de conducta que pueden ser útiles al futuro” (Foucault en Abraham 1992:64), no tiene que ver con la responsabilidad o “sentimientos de culpa, no se trata de purificación, se compromete a una tarea administrativa de escrutinio para reactivar reglas y máximas que sirvan de conductas futuras” (Foucault en Abraham 1992:64).

Desde otra mirada, que complementa la anterior, autoexamen que no se realiza desde la mirada clínica, sino de la mirada propia que siempre tiene incardinada la “mirada del otro” (Bajtín 2000), la “mirada social” (Goffman 1995). Desde el planteo de Bajtín, la mirada del otro está incardinada en *mi* mirada: “No soy yo quien mira desde el interior de mi mirada al mundo, sino que yo me veo a mí mismo con los ojos del mundo, con los ojos ajenos; estoy poseído por el otro [...] el excedente del otro [...] Desde mis ojos están mirando los ojos del otro.” (Bajtín 2000:156).

Y desde un punto de vista interaccionista como el de Goffman, podemos hacer una extrapolación en relación con el papel de la “mirada social” en la biografía. Creemos que esta extrapolación es pertinente en tanto que nuestras narrativas modelan, funcionan como modelos de vida y moldean imaginarios de vidas. Cuando el autor se refiere a la “biografía”, señala que “un individuo es una entidad alrededor de la cual es posible estructurar una historia: hay un cuaderno que lo está esperando listo para ser llenado. Se convierte indefectiblemente en objeto de una biografía” (Goffman 1995:79). La metáfora del cuaderno en blanco implica la mirada/voz del otro como otro social para la configuración de la subjetividad.

3. EL CUERPO Y SUS RETÓRICAS

Las narrativas analizadas inducen modos de actuar, modos de ser, modos de mostrar, modos de aparecer. Pero hay que resaltar que los sujetos, aquí, para ser, para tener existencia, existencia social, para hacerse visibles, deben inscribirse en la ley, la norma o la regla prescriptas.

Y en este sentido, las narrativas funcionan en relación con dos figuras, el desviado y el normal. Al decir “normal”, en este caso no lo pensamos en oposición a la locura. La normalidad evoca aquí al sujeto que, desviado –obeso, arrugado, calvo, deprimido–, es sin embargo integrable a la norma. Lo que se contornea es la figura del normal en tanto modelo, estereotipo, encarnación de todas las prescripciones. El trabajo discursivo opera por medio de dos retóricas que situamos en el eje de la complementariedad: la retórica de la guerra, los enemigos del cuerpo –por ejemplo,

“la guerra contra las grasas”– y la retórica de los aliados, los cuidadores o centinelas del cuerpo. Dos retóricas que se definen entre sí, se evocan mutuamente porque son complementarias. Cada una de estas retóricas convoca, por oposición, por elipsis, por contigüidad, a la otra.

Se puede inferir, a través de esta lógica dicotómica, la imposibilidad de pensar un *entre* o un tercer lugar, un lugar de sujeto fuera de esta cruzada por cuerpos sanos. No puede decirse un tercer lugar diferente para la construcción de las subjetividades, por fuera de la ecuación belleza=salud=felicidad.

Lo que en este imaginario no está representado es una posición de subjetividad que esté fuera de control, sólo se puede inferir por ausencia, ya sea por elipsis o por denegación. Un lugar del no-control en tanto aquello que no puede ser controlado, diferente al lugar del desvío –desvíos pensados en términos de los “estigmas” (Goffman 1995)–, que sí puede ser controlado. Los desviados son los destinatarios de estas narrativas. El desvío transfigurado en estigmas tales como el obeso, el depresivo, el enfermo, el arrugado, el viejo, etcétera. Decimos desvío, por exceso o por déficit, en relación con la norma como parámetro. Todos son desvíos corregibles, controlables, desde estas narrativas. En todo caso, ésa es la utopía: se pueden revertir las arrugas, la calvicie, las várices, la obesidad, la depresión, la vejez.

El desvío es del orden de lo integrable. Un sujeto puede estar corrido de la norma pero siempre puede ser reintegrado y puede responder o volver a responder a la norma.

En cambio, este tercer lugar es del orden de lo in-pensado/in-pensable, una posición de subjetividad fuera de control, que estaría fuera de lo humano-cultural tal como se construye en estas narrativas. No hay lugar para pensar posiciones de sujeto en las cuales, por ejemplo, la “calidad de vida” no sea un valor; esta posición sería del orden de lo aberrante. Es justamente el lugar de lo in-pensado porque viola el sistema mismo de control. Estas narrativas construyen un sujeto, sede de libre elección, pero a la vez lo in-pensado por este sistema es un sujeto que no se decida por las elecciones que ellas mismas prescriben. El que se niega al control es casi un sujeto patológico: “No hay posibilidad de no ser feliz, sano, bello, joven”.

Lo que asedia como amenaza en estas narrativas no es del todo identificable ni individualizable, en todo caso son espectros que se ubican en la zona de la denegación o que se dicen por ausencia.

El término *denegación*, procedente de sede psicoanalítica, es operativo en tanto da cuenta de un efecto/mecanismo de las narrativas analizadas. Señalan al respecto Soledad Boero y Alicia Vaggione: “La denegación, en su sentido psicoanalítico de *Verneinung*, tiene que ver con el orden del saber. La forma general de la denegación correspondería a enunciados del tipo ‘ya lo sé, pero aun así...’, y resulta de la aporía de negar afirmando: se niega precisamente aquello que se afirma como evidencia, en español se traduce como renegación (Boero y Vaggione 2004:275).

La muerte, la vejez, las enfermedades son, en esta lógica, equiparadas a un déficit. El bienestar prohíbe toda referencia a la muerte. El propio cuerpo y su devenir en el tiempo —el deterioro de la carne— es lo que trata de evitarse por todos los medios y lo que estas narrativas prometen que se puede evitar, desplazar, al menos olvidar.

Si, como afirma Baudrillard, “el sujeto necesita, para su identidad, un mito de su fin, como necesita un mito de su origen” (Baudrillard 1992:187), lo que estas narrativas eliden es el mito del fin. La muerte es desplazada hacia un punto impreciso del tiempo. Quizá se trate de un trastocamiento del mito. Del mito del fin —en el cual se inscribe la muerte— al mito de la finalidad: la finalidad o el propósito del bienestar, de la eternidad de la vida en la vida misma.

Es en este sentido que “la esperanza prolongada de vida no ha desembocado, por lo tanto, sino en una discriminación de la vejez; ésta deriva lógicamente de la discriminación de la muerte misma” (Baudrillard 1992:191).

Estamos ante un imaginario de la denegación de la muerte. Este es un aspecto a acentuar: en nuestras narrativas del cuerpo, la muerte funciona como objeto tabuado. La vejez, insistimos, es otro objeto tabuado por medio de estrategias diversas, es resignificada, re-semantizada y maquillada con toda una retórica.

Respecto de la denegación de la muerte, es interesante lo que señala Ariès en relación con el significado de la muerte en nuestras sociedades. El autor sostiene que esta es una sociedad que:

“... tiene vergüenza de la muerte, más vergüenza que horror, hace como si la muerte no existiera [...] es una sólida confesión de impotencia: no admitir la existencia de un escándalo que no ha podido impedirse, hacer como si no existiera, y por consiguiente, forzar despiadadamente el entorno de los muertos a callarse. De este modo, sobre la muerte se ha extendido un pesado silencio. Cuando se rompe, como a veces ocurre hoy, es para reducir la muerte a la insignificancia de un acontecimiento cualquiera del que se finge hablar con indiferencia [...] ni el individuo ni la comunidad han tenido bastante consistencia para reconocer a la muerte.” (Ariès 1999:508)

Silencio que, para el autor, tiene que ver en parte con la progresiva influencia de la técnica, no sólo sobre la industria y la producción, sino sobre la vida pública y privada toda entera a partir del primer tercio del siglo XX. Este proceso ha difundido el imaginario del ilimitado poder de la técnica sobre el hombre y sobre la naturaleza: “la técnica va royendo el dominio de la muerte hasta la ilusión de suprimirla. La zona de la muerte invertida es también la zona de la creencia más fuerte en la eficacia de la técnica y de su poder de transformar el hombre y la naturaleza” (Ariès 1999:508).

En este sentido, nuestro modelo de la muerte actual ha nacido, por lo tanto, y se ha desarrollado allí donde, al decir del autor, se han sucedido dos creencias: “primero la creencia en una naturaleza que parecía eliminar la muerte, luego la creencia en una

técnica que reemplazaría a la naturaleza y eliminaría la muerte con mayor seguridad” (Ariès 1999:493-494).

En nuestras sociedades, inscriptas en un linaje de morales cristianas que han predicado históricamente el culto al deber, donde se han evangelizado los cuerpos y las almas, parecería haber un desplazamiento. Se trata del desplazamiento de la conocida sentencia “*Hay que ser buenos*” por la sentencia devenida en eslogan de la New Age, de la “retórica neoevangélica” (Derrida 1998) –aunque sin religión, con un profeta: el neoliberalismo– “*Hay que ser bellos*” y, por sobre todo, “*Hay que ser felices*”. Este viraje se cristaliza en las retóricas del cuerpo que prometen un bienestar físico y espiritual.

Utopías de juventud eterna, de cuerpos bellos y sanos, de sujetos productivos que emergen de imaginarios utópicos que conjurarían su otra cara, cara que no puede ser dicha/mostrada: la Decadencia, la Vejez, la Muerte, imaginarios escatológicos.

Hemos analizado el funcionamiento de determinadas narrativas en la Argentina de los noventa. En el marco de este análisis y como umbral de inteligibilidad, situamos el interrogante: ¿qué figuras promueven estas narrativas de control como su reverso especular?, ¿qué figuras de trasgresión asoman como fondo de las recortadas y bien delimitadas figuras sanas/saludables?

Nuestros interrogantes surgen puesto que las narrativas analizadas revisten cierto estatuto de utópicas. Entonces, de esto mismo inferimos, por ausencia, una suerte de distopía amenazadora, que insinúa también figuras distópicas que forman parte esa retórica del silencio. De lo contrario, ¿por qué tanta insistencia, tanto control, tanta prescripción dicha/mostrada?”

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAHAM, T. (1992) *Foucault y la ética*. Buenos Aires: Letra Buena.
- ____ (2000) *La empresa de vivir*. Buenos Aires: Sudamericana.
- ANGENOT, M. (1982) *La parole pamphletaire. Typologie des discours modernes*. París: Payot.
- ARIÈS, P. (1999) *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.
- BAJTIN, M. (2000) *Yo también soy (Fragmentos sobre el otro)*. Madrid: Taurus.
- BAUDRILLARD, J. (1992) *El intercambio simbólico y la muerte*. Caracas: Monte Ávila.
- BOERO, M.; Vaggione, A. (2004) “Pobreza y enfermedad: los cuerpos negados (Argentina post 2001)” en *Cartografías de la Argentina de los '90. Cultura mediática, política y sociedad* de Mirta Antonelli (coord.), Córdoba (Arg.): Ferreyra.
- CASTORIADIS, C. (1999) *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol. I, Bs. As.: Tusquets.
- DERRIDA, J. (1998) *Espectros de Marx*. Valladolid: Trotta.
- FOUCAULT, M. (1991) *La arqueología del saber*. Madrid: Siglo XXI.
- ____ (1996) *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. México: Siglo XXI.
- GOFFMAN, E. (1995) *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- MUMBY, D. (1997) (comp.) *Narrativa y control social*. Buenos Aires: Amorrortu.

TABACHNIK, S. (1995) "Identidad y anonimato en la escena mediática: una aproximación a los rituales de testimonio" en *Estudios*, Enero/Junio, N°5, Córdoba: CEA.

_____ (2000) "Primeras transcripciones del Archivo. Los medios y la construcción narrativa del pasado en la inmediata post-dictadura (Argentina, 1983-1985)" Miami: LASA, ponencia inédita.

VERÓN, E. (2004) *Fragments de un tejido*. Buenos Aires: Gedisa.