

“Los cuerpos como frontera”

Diana Maffía

El concepto de “frontera” se identifica con algo físico que separa espacios geográficos. Pero más allá de la cartografía, hay una dimensión simbólica de la frontera: un límite que reordena dimensiones de la vida como el tiempo, el espacio, los comportamientos y los deseos. Se trata de una apertura al cambio en los sentidos atribuidos a lo propio y lo ajeno. En este sentido, los cuerpos actúan como una frontera. Y como las fronteras geográficas, nuestros cuerpos pueden ser lugares de separación o lugares de encuentro, lugares amurallados donde lo diferente es una amenaza, o espacios de rico intercambio y negociación entre mundos. Utilizaremos esta metáfora para hablar de los cuerpos sexuados, de las diversidades y de las violencias homofóbicas y transfóbicas.

En esta conferencia me propongo explorar una metáfora, la del cuerpo como frontera, para encontrar una nueva mirada sobre las múltiples violencias que parten de marcar una identidad como territorio hegemónico de lo humano, y plantear la alteridad como ajena y extranjera en relación a ese territorio. En sí mismo un caso de violencia simbólica, esta enajenación precede muchos otros casos de violencia, en especial la violencia aberrante de la tortura (como han manifestado los muchos testigos en los recientes juicios por la verdad en nuestro país); y constituye la base ontológica de toda forma de discriminación.

El concepto de *frontera* tiene en general una interpretación geográfica, considerándose como la demarcación del confín o el límite entre Estados. Una línea física, arbitraria o natural, que le da a la espacialidad una intención, un “adentro” y un “afuera” de la frontera, una separación entre lo propio y lo ajeno. Pero además del aspecto físico de la frontera, existe una dimensión simbólica que opera para darle sentido a la **experiencia** de lo propio y lo ajeno. La frontera simbólica reordena entonces las condiciones de la vida para dictar cómo se vive el tiempo, el espacio, los comportamientos, los deseos, lo temido y lo querido.¹

Esta interpretación cultural de la frontera nos permite prescindir de las habituales explicaciones geográficas, económicas, demográficas y políticas para poner el acento en las representaciones, los sentidos de la vida, del mundo, del nosotros y los otros. La cartografía de los cuerpos también nos permite dar este salto, pensarlos más allá de la

¹ Marta Rizo García y Vivian Romeo Aldaya, “Una propuesta para pensar las fronteras simbólicas desde la comunicación, la cultura y la semiótica”, XVIII Encuentro Nacional AMIC 2006, Morelia, 2006.
Mimeo

aparente naturalización del cuerpo físico, semiotizarlos, y analizar así su identidad y su sentido de lo propio y de lo ajeno como una frontera cultural.

Al hablar de semiotizar los cuerpos estoy avanzando un paso más, porque me interesa la construcción que se hace de los cuerpos, y en particular (como feminista) de los cuerpos sexuados, desde el lenguaje; la construcción preformativa de los sexos, las identidades, las orientaciones, los géneros, los deseos, lo permitido y lo prohibido entre ellos, lo normativo, y también lo que escapa a la regla, lo subversivo, lo que se sale de catálogo, los cuerpos que nos irritan y nos interpelan cuando no podemos clasificarlos, los cuerpos que interpretamos como semejantes y los que interpretamos como diferentes al nombrarlos. Al decir “nosotras las mujeres” construimos con el lenguaje un colectivo en el que nos incluimos. Al decir “la disidencia sexual” expresamos con el lenguaje una conducta que se aparta de la norma, y por lo tanto presuponemos la norma al llamar “disidente” a esa conducta.

Todo cuerpo está atravesado por lo que cierta antropología llama “zonas de clivaje”² que estructuran (aunque no determinan) las identidades; factores como la clase, la raza, la etnia, la religión, el sexo, la edad, que son condiciones materiales a partir de las cuales se configura un universo de sentido que va a delinear los territorios del *yo*, del *nosotros* y de lo *ajeno*. Es la relevancia que otorgamos a estos factores, y no su mera existencia, lo que produce esa acción preformativa del nombrar. Así se establece nuestra comunidad de pertenencia, como identidad, y se expulsa al diferente fuera del colectivo, como alteridad. Al ser materiales, muchas de estas condiciones actúan como razones objetivas y tangibles que establecen fronteras “naturales” entre los cuerpos.

Insisto en la semiotización de esas diferencias, porque los aspectos culturales fuertemente cristalizados sirven de justificación para una jerarquía de los cuerpos que determina entre ellos relaciones de poder y a veces de opresión y de dominio. Desde una cultura patriarcal, los cuerpos de las mujeres son cuerpos apropiables, si se resisten serán violentados, y lejos de justificarse la resistencia se justificará la violencia como forma de disciplinamiento. Desde una cultura homofóbica, los cuerpos sexualmente disidentes serán degradados, expulsados, y también se justificará la violencia disciplinadora contra ellos, a veces bajo la forma de tratamientos terapéuticos.

² Claudia Briones y Alejandra Siffredi, “Discusión introductoria sobre los límites teóricos de lo étnico”, en *Cuadernos de Antropología* N° 3, Buenos Aires: UNL-Eudeba, 1989. Citado por Rizo García y Romeo Aldaya, *op.cit.*

Durante siglos, para el pensamiento europeo, un cuerpo negro era un cuerpo esclavo. Al enfrentarse un blanco a un negro, trataba a ese cuerpo como un cuerpo disponible. En esa cultura, el propio negro se veía a sí mismo como un “otro” inferior, por virtud de la violencia simbólica que le impedía establecer un sentido de sí mismo fuera de la producción de sentido dominante. El mismo efecto de violencia simbólica opera sobre diversos aspectos de los cuerpos, aspectos a los que no podemos escapar, que son visibles, que nos tornan vulnerables por la producción de sentido que disparan, que constituyen fronteras físicas de identidad y alteridad.

Pero esas zonas fronterizas producidas por los discursos y los sentidos no son rígidas. En el constante contacto social, y desde este enfoque cultural, son necesariamente cambiantes, móviles y permeables. Requieren nuestra continua adaptación a interacciones diferentes y un esfuerzo permanente por interpretar al otro (la otra) y decodificar las consecuencias que podrían derivar de la interpretación que el otro (la otra) hace de nosotros o nosotras. Por eso se habla de las fronteras semióticas como autopoiéticas, porque como dice Zygmunt Bauman³ “cada momento de la vida de la sociedad es de autoconstitución, de autorreproducción y de autorrenovación”. Son espacios de gestación dinámica de identidad.

Y así como las fronteras geográficas, al establecer un contacto con representaciones del mundo distintas, pueden constituir espacios violentos con permanentes hipótesis de conflictos por la hegemonía, también los cuerpos pueden ser fronteras litigantes y a la defensiva. En sus extremos, ante los conflictos geopolíticos, los Estados construyen *Muros*. El Muro es una especie de perversión de la frontera. El muro erige una condición (entre las múltiples que nos caracterizan) en división monolítica del género humano, y levanta una barrera para la comunicación y el contacto que pudieran “contaminar” la determinación interna. Se erige materialmente la separación para que no se revelen las diversas hermandades que desmienten el discurso único de la diferencia y producen fisuras en el poder monolítico.

El muro entre Israel y Palestina por razones religiosas, el muro entre México y Estados Unidos para detener la migración, en su momento el muro de Berlín para demarcar territorios ideológicos y políticos, son muros autoimpuestos por los poderosos. Sería incongruente un muro de común acuerdo, pues eso implicaría un vínculo de negociación y de capacidad de diálogo y consenso que el muro desmiente. La dimensión que se erige

³ Zygmunt Bauman, “Postmodernidad y crisis moral y cultural”, en *En busca de la política*, Buenos Aires, FCE, 2001

(no arbitrariamente sino por imposición de sentidos) en determinante de la diferencia irreconciliable, impide la comunicación porque se neutraliza la enajenación de muchos otros aspectos en los que el vínculo sería posible. Por eso el poder es no sólo el de levantar el muro, sino el de decidir la diferencia que construye al otro como otro (o la otra como otra).

Los cuerpos así semiotizados y jerarquizados también construyen muros. Y muchas veces con el mismo efecto absurdo de unidimensionalidad. Cuerpos hegemónicos que se han puesto como los únicos capaces en el ejercicio de la ciudadanía, la ciencia, el derecho, la teología; cuerpos que desde esas disciplinas normativas y desde esos espacios de poder elaboran las normas para todos los cuerpos, los valores para todas las vidas, silencian los sentidos de otros cuerpos hasta volverlos “in-significantes”. Se produce así la paradoja de que como mujeres ya no tendremos un vínculo con nuestro cuerpo que no sea mediado por los sentidos producidos por el patriarcado, porque nuestras experiencias serán desmentidas y aceptaremos la autoridad del discurso científico sobre nuestra sexualidad; aceptaremos la prioridad de la culpa religiosa sobre nuestro deseo; aceptaremos la prioridad de la subordinación jurídica sobre nuestra autonomía. El patriarcado impone sentidos y valores incluso sobre experiencias que sólo las mujeres podemos definir, como la gestación, el parto, la menstruación y el amamantamiento.

Los cuerpos así sojuzgados por la cultura dominante, son otros para sí mismos. Las mujeres nos vivimos como “otras” mirándonos y valorándonos desde el ojo del amo. Pero los cuerpos tienen al menos dos sentidos: el cuerpo físico visible y calificable externamente, y el cuerpo vivido. El concepto filosófico de “cuerpo vivido”, que le debemos a la fenomenología, proporciona al cuerpo una significatividad y una singularidad que no puede enajenarse. El cuerpo vivido sedimenta nuestras experiencias, es un cuerpo con historia que nos da una perspectiva siempre biográfica en el encuentro con otros cuerpos. No es un cuerpo universalizable ni abstracto ni objetivable, es el cuerpo que nos ubica en el espacio y en el tiempo, el que establece la lejanía y la cercanía de una manera subjetiva, el antes y el después en una temporalidad completamente personal, lo alcanzable y lo inalcanzable desde la propia experiencia del movimiento. Es el cuerpo donde cada sensibilidad, cada cicatriz, cada estría, cada localización física de las emociones, cada sensibilidad erógena, diseña un mapa totalmente personal que sedimenta como historia.

Enfrentar el cuerpo de otro (de otra) no como un cuerpo físico sino como un cuerpo vivido, nos propone un sentido de frontera totalmente distinto al que hemos descripto. La frontera es aquí un lugar de encuentro y no un lugar de lucha por la hegemonía. Un lugar de descubrimiento, de interacción y de intercambio donde la semiótica opera de otra manera. Un lugar de confluencia, de contacto con lo diverso que se nos muestra como posibilidad de ensanchamiento de nuestra concepción del mundo. El otro (la otra) porta vivencias que por definición no son las mías pero que no me desmienten como cuerpo vivido sino que agregan dimensiones imprescindibles a la concepción de un mundo que sea algo más que mi perspectiva sobre él. El otro (la otra) me permiten nada menos que la salida del solipsismo y la confianza en el mundo real.

Para este nuevo sentido nos puede servir un concepto de Iuri Lotman, el concepto de “semiosfera”⁴, pensado para los discursos, y que le da un nuevo sentido a la frontera semiótica. Las semiosferas son espacios de significación que se encuentran en relación (como nuestros “cuerpos vividos” son también espacios de sentido en necesaria relación social con otros cuerpos). Entre dos semiosferas existe un espacio de constante intercambio, que él llama precisamente “frontera”, lugar no físico, abstracto, donde tienen lugar los intercambios a través de los cuales un texto se traduce a otro texto.

Me interesa poner el acento en esta –no sólo posibilidad sino- necesidad de la frontera: la **traducción**, no como el acto de traducir punto a punto un término en otro, sino como el proceso que establece una zona de negociación generadora de sentidos entre culturas, negociación sin la cual el diálogo y la comunicación es imposible. Es esta zona de negociación, esta frontera como espacio de traducción, la que reconoce en el otro la potencialidad de producir sentidos diversos de los míos pero no por eso eliminables.

La traducción permite que los sentidos (y con ello los cuerpos) no se comporten como sentidos hegemónicos; que se establezca contactos semióticos entre mundos y entre sujetos, contactos interculturales donde la diferencia no es expulsada sino decodificadora de sentidos. Género, edad, origen étnico, religión, preferencia sexual, se encuentran en negociaciones que por cierto pueden tener diversos resultados.

Al analizar las fronteras lingüísticas en algunos análisis culturales contemporáneos, se sugieren tres posibilidades: que una de las lenguas prevalezca sobre la otra y la haga desaparecer, que se produzca una mezcla de las dos lenguas formando una tercera, y que

⁴ Iuri Lotman, *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid, Cátedra, 1996, *La Semiosfera II. Semiótica de la cultura y del texto* Madrid, Cátedra, 1986, *La Semiosfera III. Semiótica de la cultura y del texto*, Madrid, Cátedra, 2000.

se use un cambio de código alternando en el habla trozos de ambas lenguas ⁵. Estos intercambios no suponen idiomas diferentes, sino diferencias en los sistemas de símbolos, representaciones e imágenes del mundo; y pueden modificar no sólo la manera de interpretar al otro sino incluso la comprensión que los colectivos tienen de sí mismos.

Un ejemplo es el de las travestis, testimoniado por personas de la propia comunidad en el reciente libro *La gesta del nombre propio*⁶, que en su título sugiere la polisemia de “gestar” una subjetividad dándole un nombre, como gesto político de afirmación de identidad, y la “gesta” como lucha por ese nombre. O mejor dicho, la lucha por darse a sí mismas ese nombre, por autodesignarse. Porque una frontera muy relevante en relación a los cuerpos hegemónicos, como hemos dicho, es la de la auto-percepción y la hétero-percepción, que en las relaciones de poder sobre el discurso se transforman en auto-designación y hétero-designación. Decirnos o ser dichas por el lenguaje amo.

Las travestis, al nombrarse como tales, no sólo rechazan el valor denigratorio que se le había dado a este término y lo revierten en identidad en un gesto de subversión semiótica, sino que también rechazan la pretensión académica de subsumirlas en una categoría abarcadora como la de “transgénero”. Las travestis constituyeron un colectivo porque compartían una condición de identidad sexual, y se autodesignaron como gesto de apropiación del nombre para indicar el modo en que quieren ser reconocidas, un modo que subvierte la dicotomía masculino/femenino generando una enorme violencia sobre los sentidos prevaletentes que mucho tiene que ver con la violencia efectiva que los cuerpos de las travestis sufren cotidianamente.

Las propias travestis impusieron el concepto de “transfobia” para referirse a este rechazo por sus cuerpos y su sexualidad que no es asimilable a la “homofobia”, entre otras cosas porque la homosexualidad no impugna la dicotomía del modo en que lo hace el travestismo. Una mujer que ama a mujeres o un varón que ama a varones no dejan de ser mujer y varón por eso, aunque impugnen la heterosexualidad obligatoria del sistema patriarcal. No dudan (ni el Estado duda) acerca de dispositivos institucionales del sistema sexo/género como a qué baño les corresponde entrar, en qué sala de hospital deben ser internados, o en qué cárcel deben ser detenidos, cosa que a las travestis les pasa todo el tiempo. Sin establecer jerarquías en la discriminación o en la lucha por la

⁵ Arjun Appadurai, *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires, FCE, 2001

⁶ Lohana Berkins y Josefina Fernandez, *La gesta del nombre propio. Informe sobre la situación de la comunidad travesti en la Argentina*. Buenos Aires, Ediciones Madres de Plaza de Mayo, 2006

identidad, sólo me interesa señalar la complejidad de esta marca de identidad que comienza con el nombre pero inmediatamente conduce a un modelo disruptivo, que significa un desafío político de enorme magnitud.

Para dar un ejemplo significativo, el año pasado la Corte Suprema de Justicia debió resolver acerca de la negativa de la Inspección General de Justicia de otorgarle personería jurídica a la organización ALITT (Asociación de Lucha por la Identidad Travesti y Transexual), dirigida precisamente por Lohana Berkins, una de las autoras de *La Gesta...* ya mencionado. La razón aducida para negarla era que “no propendía al bien común”. Entiéndase bien: el bien común excluía a las travestis, la defensa de su identidad se consideraba como promoción de algo negativo para la sociedad. Al resolver la Corte Suprema otorgarle la personería, estableció en el fallo una definición de “bien común”, señalando que éste no puede establecerse excluyendo a las minorías. Un fallo que amplía los derechos humanos para todos los ciudadanos y ciudadanas de este país, y se lo debemos a las travestis.

Volviendo a las fronteras semióticas como lugares de intercambio sociocultural, como lugares de encuentro con lo diverso antes que como separación, que preceden la posibilidad misma de lenguaje, la posibilidad misma de comunicación, el concepto de “traducción” nos revela también una manera de estar en el mundo, una manera que construye paz y construye diálogo. He querido, en este breve trabajo, expresar mi compromiso de ubicarme intelectualmente en esa frontera en un lugar de traducción, un compromiso político con la no violencia que hace manifiesta mi convicción de que la paz exige una construcción activa y persistente.

Podemos vivir nuestros cuerpos como un Estado que decide patrullar sus fronteras para que no penetren extraños a su idiosincrasia, a la defensiva y preparados para el ataque; o podemos vivirlos como una invitación a sumar nuestra melodía personal a la polifonía de la diversidad humana, aquella construida con las memorias ancestrales de las lenguas maternas y con los idiolectos que se construyen como marcas de pertenencia, la polifonía que expresa en cada uno, en cada una, el afinado instrumento que son nuestras memorias y nuestras vidas, para sumarlos a la armonía prodigiosa de lo diverso.