Cuerpos suspendidos: cartografías e imaginarios de la piel en jóvenes urbanos

Rodrigo Ganter Solís*

"No creo en el yo, pero sí en la carne,
en el sentido sensible de la palabra carne.
Las cosas no me afectan si no afectan a mi carne".

A. Artaud

Resumen: El presente texto busca reflexionar en torno al mundo de las prácticas del cuerpo y su vínculo con cierto tipo de culturas juveniles que poseen como forma de vida la alteración corporal, y donde en la actualidad se puede observar –en nuestro país– una explosión de la experimentación con el tatuaje y con el *piercing*, y de manera más incipiente –pero también significativa– con los implantes, las escarificaciones, los *branding*, las expansiones y la variante de las suspensiones humanas; práctica sobre la cual el artículo profundiza intentando dar cuenta del contexto social y cultural donde surge la suspensión humana; los procesos de apropiación que experimenta esta práctica a partir de la irrupción de culturas juveniles en las sociedades contemporáneas; los significados y procedimientos asociados a este ritual; y los nexos entre política, estética y modificación corporal.
Palabras clave: cuerpo, juventud, estética, culturas juveniles.

Abstract: This article seeks to explore on the world of body practices and its relation to a certain type of youth cultures that incorporate corporal modification as a life style. In Chile, at the present time, it is possible to observe an explosion of tattoos and piercing experimentation, and on a more incipient state -but also significant– implants and branding, expansions and the variant of human suspensions; practice on which the article deepens, in the purpose of giving account on the social and cultural context where human suspensions arise; the appropiation processes that experience this practice since their irruption on youth cultures in contemporary societies; the meanings and procedures conected to this ritual; and the relation between politics, aesthetics and corporal modification.
Key words: body, youth, aesthetics, juvenile cultures.

* * *

Presentación

El presente texto constituye un ensayo socio-antropológico que tiene como soporte un conjunto de reflexiones, observaciones empíricas, acompañamientos y entrevistas en profundidad realizadas –desde el año 2004 en la ciudad de Santiago[1]– tanto a jóvenes que tienen por oficio la práctica de la modificación corporal (la oferta), como a diversos actores juveniles urbanos (la demanda), que han asumido como forma de vida la alteración de sus cuerpos a través del tatuaje, el piercing y la variante de las suspensiones humanas, entre otras formas de alteración corporal existentes actualmente[2].

De esta forma, interesa saber ¿cuáles son los imaginarios y las representaciones sociales del cuerpo en las diferentes sociedades humanas, cuál es el contexto socio-cultural donde podemos inscribir el mundo de las modificaciones corporales, cuál es su relación con la emergencia de culturas juveniles urbanas, cómo se configuran los procesos de reapropiación respecto de rituales primigenios y cuáles son las significaciones intersubjetivas que tiñen los cuerpos urbano-juveniles, sus dolores y sus goces? En ese sentido, el texto se detiene y profundiza en la indagación de una particular práctica emparentada con la modificación corporal, se trata del ritual de suspensión humana y la fisonomía que comienza a adquirir en nuestro país en el marco de ciertas culturas juveniles urbanas. Por último, interesa explorar las relaciones entre lo político y el cuerpo, es decir, entre la práctica de la modificación corporal y las tácticas de subversión del orden corporal, teniendo como eje de la discusión al ritual de la suspensión humana.

Contexto

Partamos planteando junto con la historiadora chilena María Angélica Illanes que "la aproximación a la cultura y mentalidad de una sociedad y de una época desde la categoría cuerpo, abre (...) importantes perspectivas para su comprensión, desentrañando una de las hebras de su configuración histórica. La categoría cuerpo ha constituido una clave a partir de la cual se han modelado ideológicamente sociedades en los tiempos del mito, de la razón y la religión, sirviendo tanto de arquetipo de comprensión del mundo, como fundamento cognitivo para el ordenamiento jerárquico de la sociedad. Por otra parte, el cuerpo constituye una técnica de poder, tanto como instrumento de conquista y dominación como de rebelión y emancipación" (Illanes, 2002:57).

En esa misma línea interpretativa, la comunicóloga mexicana Rossana Reguillo evoca y convoca -en su texto sobre culturas juveniles- al "cuerpo caliente y masculino de la Grecia clásica, el cuerpo frío y negado de la época victoriana, el cuerpo disciplinado de la Europa protestante, el cuerpo sufriente de la tradición judeo-cristiana, el cuerpo andrógeno de las sociedades de consumo, el cuerpo virtual de la era de la tecnología". Sosteniendo que cada período y cultura ha definido los atributos de los cuerpos y luego los ha modelado a través de lo que Michel Foucault denominó "dispositivos de vigilancia y control" (Reguillo, 2000:75).

De esta forma, en el marco de la cultura occidental, para Foucault (1990) en las sociedades premodernas la subordinación y el castigo del cuerpo se ha ligado estrechamente, por ejemplo, con el control de la sexualidad femenina a partir del dispositivo familiar-patriarcal, que tuvo la función de organizar la distribución de la propiedad en un sistema de primogenitura. Mientras que en las sociedades modernas, las prácticas ascéticas del protestantismo y el imperio de las disciplinas sobre el cuerpo, suplantaron las negaciones del monasterio por las tecnologías de la vigilancia de la vida cotidiana, en contextos como el de la familia, la escuela, el hospital, la cárcel y la fábrica.

Mientras que en la actualidad de las sociedades posmodernas se ha inaugurado un modo de socialización y de individuación inédito para el cuerpo, que rompe con el cuadriculado instalado desde los siglos XVII y XVIII. Este modo de socialización se expresaría en una explosión del proceso de personalización que va poniendo en crisis las socializaciones disciplinarias que caracterizaron a las sociedades fundadas en la idea de progreso. En ese sentido, podemos decir que mientras la sociedad moderna se obsesionó con la producción y la revolución, la sociedad posmoderna hizo lo propio con la información y la expresión[3].

Es precisamente en este último contexto donde el cuerpo se va configurando en un objeto de culto, proceso que se expresa a través de una gama compleja y múltiple de prácticas biopolíticas[4], que tienden a controlar y normalizar soterradamente a las poblaciones con el fin de domesticar políticamente los cuerpos y rentabilizarlos económicamente. De ahí que surjan estos micro fundamentalismos por la salud, los chequeos médicos, los productos farmacéuticos, la higiene, las luchas contra la obesidad y la anorexia, etc. Pues de lo que se trata es de combatir la degradación corporal y de mantener el cuerpo tonificado y hermoso a través de masajes, deporte, saunas, comidas dietéticas, solarium, regímenes para adelgazar e incluso reciclarlo quirúrgicamente cuando las posibilidades lo permitan. Este es el imperativo del actual proceso de normalización-personalización del cuerpo.

Por otra parte, para autores como David Le Breton "el hombre occidental tiene, en la actualidad, el sentimiento de que el cuerpo es, de alguna manera, algo diferente de él, de que lo posee como a un objeto muy especial (...) la identidad de sustancia entre el hombre y su arraigo corporal se rompe, de manera abstracta, por esta singular relación de propiedad: poseer un cuerpo. La fórmula moderna del cuerpo lo convierte en un resto: cuando el hombre está separado del cosmos, separado de los otros y separado de sí mismo" (1995: 97). En ese mismo sentido, en el marco de la vida cotidiana moderna el cuerpo además de constituirse en un resto, de cosificarse, también se desintegra, pues inscrito en la trama infinita y rutinaria de los procedimientos cotidianos el cuerpo se fragmenta y funcionaliza en tanto cuerpo-mano, cuerpo-ojo, cuerpo-boca, cuerpo-sexo, cuerpo-órgano, etc. Perdiéndose –de este modo– la dimensión de la integralidad y la unidad de la experiencia corporal.

De ahí que el cuerpo –en general– se encuentre ausente de la conciencia del ser humano en el marco de la vida cotidiana. Este borramiento y olvido del cuerpo, este proceso de invisibilización y

disgregación del soporte físico en el marco de la logística cotidiana, genera una dualidad, una disociación frente a la experiencia corporal, pues en estas condiciones la conciencia del arraigo corporal sólo la otorgan los períodos de tensión del individuo: "un dolor fuerte, el cansancio, la enfermedad, un miembro fracturado, (...) la separación del ser amado (Le Breton; 1995: 94)". Así mientras la experiencia del placer tiende a ser vivida con familiaridad, naturalidad y a incluir la presencia, por el contrario, la experiencia del dolor, del cansancio, se vive siempre con una sensación de extrañeza, de desasosiego existencial, pues descentra al sujeto, arrojándolo fuera de sí, expulsándolo de los desplazamientos prescritos por la liturgia de lo cotidiano.

Por ello, llevar al cuerpo a situaciones límites para visibilizarlo y experimentar el vitalismo, o bien, experimentar la sensación de sentirse vivo, incluso a través del dolor físico extremo, constituye una posible línea interpretativa para dar cuenta –inicialmente– de los proceso de (re)apropiación de algunos rituales y prácticas culturales primigenias ligadas con la modificación corporal por parte de ciertos jóvenes urbanos, frente a la ausencia de sentido que caracteriza a las sociedades posmodernas. De ahí también que prácticas como el tatuaje, el piercing y las suspensiones humanas estén estrechamente asociadas con la intensidad de lo táctil, pues de lo que se trata aparentemente es de ingresar en un tipo de con-tacto extremo con la realidad, pues el dolor no es más que un exceso de tacto, donde la realidad es multiplicada a través del dolor, el cuerpo se resiste a ser olvidado a través del dolor. Algunos jóvenes –tanto modificadores corporales como usuarios– plantean al dolor como una conexión tan intensa con lo real que genera el efecto de despertarse, alterando la conciencia positivamente. En otros incluiría un componente de tipo terapéutico:

"Soy un fiel creyente de que el dolor es terapéutico, te libera (...) yo cuando estoy pasando momentos de estrés, o estoy triste, o estoy contento y quiero recordar algún momento me tatúo o me perforo" (Javier M. / modificador corporal, Santiago).

Emulando a Maffesoli, frente al proceso de "desidentificación" que caracterizan a las sociedades de masa, surge como respuesta, de determinados grupos "neotribales", la necesidad de renuclearse y fortalecer los lazos primarios, donde la función primordial de estos colectivos sería el fortalecer el rol de cada persona al interior de la agrupación. Para Maffesoli, los rasgos básicos del proceso de neotribalización contemporáneo están asociados con los siguientes vectores: *Comunidades Emocionales*; *Energía Subterránea*; *Sociabilidad Dispersa*; y por cierto: *Fisicalidad de la Experiencia.*

Con todo, "el cuerpo se convierte en un campo de fuerzas que son tanto activas como reactivas. El cuerpo forma parte del proceso total de la voluntad de poder y la voluntad de saber. El cuerpo no es un hecho biológico dado de nuestra presencia en el mundo, sino una visión, un objetivo, un punto de llegada y salida para las fuerzas que conforman la vida" (Turner, 1989:15).

Ritos de Pasaje

Tomaremos como ejemplo de contexto para la temática que aborda el presente artículo un complejo rito de pasaje inscrito al interior del denominado "festival Okipa", desarrollado por los mandans, una tribu de los indios de las praderas norteamericanas, que vivían a orillas del río Missouri. Dicho ritual se caracterizaba por poner en escena un dolor extremo, y que daba cuenta de la alta estima que tenían algunas culturas por la pertenencia y la integración de su comunidad. Se trataba de la iniciación de los hombres jóvenes en la adultez, y de la obtención del status de guerreros, también incluía danzas ceremoniales para asegurar el éxito en la cacería de búfalos y apaciguar a los malos espíritus.

En el primer momento del ritual, una figura ceremonial pintada con arcilla blanca y que vestía de túnica iba a la cabeza del grupo de jóvenes iniciados, cubiertos también de arcilla de distintos colores, quienes caminaban hasta llegar al sitio de la ceremonia; esta figura ceremonial representaba al ancestro original.

En un segundo momento del ritual, el grupo ingresaba en una gran choza circular y se sentaban en los costados. Después de fumar su pipa sagrada medicinal, el ancestro original les hablaba a los iniciados alentadoramente y designaba a un viejo médico brujo como Maestro de Ceremonia. Entre los roles de éste se encontraba asegurarse de que ninguno de los jóvenes escapara del recinto, que no comieran, bebieran o durmieran durante los cuatro días que duraba la preparación para la gran prueba. A través de la oración también se mantenía en contacto con el Gran Espíritu, para pedir por el éxito del procedimiento. También

se entonaban muchas oraciones al Gran Espíritu, pidiéndole que no faltaran búfalos y que llenara de valor a los jóvenes iniciados. Gran parte de la energía estaba centrada en invocar al Espíritu del Mal, O-kee-hee-dee. En el cuarto día, una figura enmascarada que representaba a O-kee-hee-dee aparecía finalmente. El Maestro de Ceremonia se enfrentaba con el Espíritu del Mal y lo inmovilizaba con su pipa sagrada.

El tercer momento del ritual estaba definido por la expulsión del espíritu del mal del interior de la comunidad, para enseguida iniciar el ceremonial donde los jóvenes eran elevados del suelo por medio de unos ganchos que les atravesaban la carne, atados a sogas. Luego, suspendidos de los ganchos, se agregaban distintos objetos pesados, como escudos, arcos y calaveras de búfalo, y se hacia girar a los iniciados por medio de palos hasta que perdían el conocimiento. Luego se los bajaba al suelo, y cuando recuperaban la conciencia se les cortaban los dedos meñiques con un hacha y éstos se ofrecían al Gran Espíritu. Con los pesos todavía atados a sus cuerpos, se llevaba a los muchachos fuera del área ceremonial.

El momento final de la ceremonia Okipa era la última carrera, donde los jóvenes tenían que correr en grandes círculos, arrastrando los pesos detrás de sí, cada uno tratando de soportar más tiempo que sus compañeros sin caer o "morir". Por último, sus cuerpos malheridos permanecían en el piso hasta que los iniciados volvían en sí y caminaban como podían hasta sus casas. Allí los recibían sus parientes, que los felicitaban por su gran logro. Se consideraba muertos en esta prueba a los jóvenes inmaduros que hasta ahora habían sido, pues el rito de pasaje los hizo renacer como guerreros adultos y valientes.

Sea lo que fuere lo que la mayoría de los occidentales piensen de experiencias y conductas tan extremas, el resultado de ceremonias de este tipo es un aumento considerable del bienestar emocional y físico, una sensación de mayor fuerza e independencia, una conexión muy profunda con la naturaleza y el cosmos, y un sentido de cohesión y ubicación social. Tener conciencia de esto reduce en gran parte el miedo a la muerte y aumenta la capacidad de disfrutar de la vida (S. Grof, 1992).

¿Con los pies bien puestos en la tierra?: Culturas Juveniles Urbanas

Cuando se hace referencia a las culturas juveniles, se está aludiendo a un modo "en que las experiencias sociales de los jóvenes son expresadas colectivamente mediante la construcción de estilos de vida distintivos, localizados en el tiempo libre, o en espacios intersticiales de la vida institucional" (C. Feixa, 1998:84). Esto último se asocia a la construcción de estilos juveniles, que en opinión de autores como C. Feixa (1998), están compuestos por una serie de elementos culturales, entre los cuales puede destacarse: primero, **el lenguaje**, como forma de expresión oral distinta a la de los adultos, pues los jóvenes realizan juegos lingüísticos e inversiones lingüísticas que marcan la diferencia con los otros; en segundo lugar, **la música**, donde el género del rock se transformó en la primera música generacional, que fue capaz de distinguir a los jóvenes, internalizándose en el imaginario cultural juvenil, y marcando las identidades grupales, producto de su consumo o de la creación; y en tercer lugar, **la estética**, que potencia la identidad juvenil a través, por ejemplo, del pelo, la ropa, los accesorios, entre otros. Así, para C. Feixa (1998), nos encontramos con **producciones culturales** que se construyen a partir de revistas, videos, músicas, graffitis, fanzines, perforaciones, tatuajes, etc. Estas producciones cumplen la función de reafirmar las fronteras del grupo y también de promover el diálogo con otras instancias sociales juveniles[5].

En lo referido a las producciones culturales inscritas al interior del campo de las modificaciones corporales, el investigador mexicano Alfredo Nateras[6] parte preguntándose en algunos de sus trabajos sobre tatuajes y perforaciones, si estos jóvenes que desarrollan sus prácticas de alteración corporal –al interior de estas culturas juveniles– no serían los nuevos **primitivos urbanos**? En ese sentido, resulta bastante obvia la presencia, la circulación y la resignificación de determinados signos y emblemas tribales –como los tatuajes y los piersing– en una multiplicidad de cuerpos de jóvenes urbanos. Tal situación estaría configurando una estética urbana oblicua, nunca antes vista con tal intensidad en los espacios y desplazamientos de la ciudad, cobrando el cuerpo una singular importancia en tanto dramatización en el marco de la nueva escena urbana.

En relación a las recientes evoluciones que ha tenido el mundo de las modificaciones corporales en Chile, se puede afirmar –en general– que su arranque inicial, en el marco de las culturas urbanas, es decir, su fase instituyente, se asocia fuertemente con la emergencia, proliferación y desarrollo de las culturas

juveniles y grupos de jóvenes que "militaban" al interior de determinadas escenas culturales subterráneas, y que principalmente predominaron con fuerza a finales de los años 70' y principios de los 80' en nuestro país, fundamentalmente lo que fue la escena ligada al rock pesado y al heavy metal y cuyo epicentro territorial estaba definido por el circuito del Paseo las Palmas en Santiago. Más tarde, durante los años 90' con todo el auge de la *mass-mediatización* y con el consecuente combustionamiento de estilos y corrientes juveniles urbanas susceptibles de ser rentabilizadas por el mercado de las imágenes y los servicios, se fue transformando en una industria naciente, volviendo a irrumpir con bastante fuerza en la actualidad. Así, podemos encontrar diversas ofertas para realizarse un tatuaje, como por ejemplo en Santiago Centro y Providencia[7], donde se practica esta actividad comercialmente y bajo una reciente regulación del mes de febrero del año 2004.

De ahí que Alfredo Nateras haga alusión a los primitivos urbanos, pues los tatuajes emergen desritualizados y desterritorializados de su inscripción y su huella cultural primigenia, para atravesar transversalmente los cuerpos y en su avance ir deconstruyendo el estereotipo de las clases, las etnias, los géneros, la orientación sexual, las diversas culturas juveniles e incluso las fronteras generacionales.

También es posible apreciar una fuerte presencia en nuestro país de las llamadas perforaciones –*piercing*–. Entre las zonas del cuerpo que son –generalmente– intervenidas a través de *piercing*, suelen predominar: la oreja, la nariz, los labios, la lengua, el ombligo, los pezones, pero los más osados(as) en este tipo de prácticas en nuestro país no escatiman en optar por instalar detalles micro-metálicos en sus genitales, como –por ejemplo– el famoso Príncipe Alberto.

En menor medida –pero en progresivo asenso– se observa también la presencia de los denominados *branding*[8], las expansiones en los lóbulos de las orejas, los implantes, las, escarificaciones[9] y la práctica de las suspensiones humanas.

Sobre la última práctica, esto es, la suspensión humana, cabe señalar que constituye al interior de la escena de las modificaciones corporales un ritual muy particular y saturado de significaciones, y que en términos simples consiste en "el sujetamiento y levantamiento del cuerpo de los participantes con ganchos de acero atados a una estructura de metal, que perforan grandes cantidades de piel (en unos casos, por las rodillas, la espalda, el pecho o el abdomen, y en otros, por todas las partes mencionadas en su conjunto, es decir, suspensión horizontal del cuerpo en su conjunto). Gancho a través de los cuales el practicante del ritual es elevado a una altura aproximada de 1.5 metros, y cuya suspensión se demora un tiempo que oscila entre 15 y 60 minutos" (C. Piña; 2004:123).

"Es una prueba de auto-conocimiento, tanto física como psicológica (...) no cualquier persona se puede suspender, es gente que está preparada (...) tienes que saber que va haber dolor de por medio" (Javier M. / modificador corporal, Santiago).

Ahora, si bien este ritual no se ha extendido a nivel masivo en Chile, no es menos significativo lo que sucede con quienes lo han experimentado en *carne propia*. Como se puede apreciar en el testimonio de una usuaria de la zona norte de nuestro país:

"Comenzaron a transcurrir los días y llegó el momento, día domingo 12 de septiembre. (...) llegamos al mejor lugar, cumplía todas nuestras expectativas: un campo, un árbol gigante, estaba atardeciendo (...) y tenía una energía demasiado especial acompañada de un poco de nerviosismo. Pensé en algún momento que no iba a ser capaz de hacerlo. Banana comenzó a perforar a mi amigo Coke, luego llego mi turno, me saqué un poco de ropa y respiré profundamente (...) empezó a marcarme los puntos y luego comenzó a perforar, la aguja se sentía en todo momento, al igual que el gancho que me traspasaba, de un punto a otro (...) era un dolor especial, soportable pero duro (...) me traspasó el segundo gancho, sentía un dolor permanente y sentía mis brazos tirantes, los comencé a mover y cada vez que movía mis brazos sonaban los ganchos y la piel lentamente se comenzó a estirar (...) ya estaba el 50% realizado.

"Mi compañero ya estaba listo (...) yo aún no, me hicieron una pequeña prueba. No alcanzó ni a estirar un poco mi piel y le dije que parara, ya que aún no me sentía preparada, pensé que no iba a ser capaz, pues el dolor era bastante fuerte.

"Pasó un rato y volvió a hacer la prueba, y logró estirar gran parte de mi piel, empezaron a tirar y llegó el momento en que lo único que tocaba el suelo era la punta de nuestros pies, ese fue el momento mas difícil, saber que tu cuerpo se va a sostener solo de dos puntos de tu espalda. Llegamos muy alto,

comencé a relajarme (...) mi mente tomó el control completo de mi cuerpo y mi alma se dedicaba a disfrutar (...) guardé silencio por un rato y luego me tomé los pies, ahí sentí otra sensación que era como un equilibrio raro (...) moví mis piernas, mis brazos y estaba muy segura de que no me iba a ocurrir nada (...) el temor era cero. Hacia frío y una vez arriba no sientes nada, solo eres tú y tu conexión corporal. Estuvimos como 20 minutos arriba, sentía que volaba (...) era sólo yo y mi interior. Nos comenzaron a bajar y fue como poco a poco volver al maldito mundo. Puse mis pies en la tierra y sabía que todo había acabado. Bienvenida la cruel realidad" (Yohana / usuaria, Copiapó).

Destaca en este testimonio la presencia de un dolor particular, que se define como intenso pero soportable a la vez. Al mismo tiempo se hace alusión a una sensación elástica a nivel epidérmico. Pero los aspectos que más resaltan son la experiencia del vuelo y del despegue, literalmente de la desterritorialización corporal. Sumado a ello una profunda conexión mística entre el cuerpo y el espíritu. Sin frío, sin miedo, sin dolor, en silencio y equilibrio.

Asímismo, es posible distinguir algunas especies de escuela, o bien, de corrientes en relación al tipo de suspensión que se desea ejecutar, pues existen –por una parte– aquellos grupos de jóvenes que realizan suspensiones humanas asumiéndolas como *performance*, es decir, como *freak show*, y por otra parte, encontramos a los grupos de jóvenes que realizan esta actividad imprimiéndole un carácter místico y ritual. En ese mismo sentido, es posible encontrar al interior de la práctica de la suspensión humana diferentes técnicas de levantamiento, como ya se planteó anteriormente, y donde destacan diversos nombres, como por ejemplo: la suicida; el superman; el coma; y –por cierto– la más radical y dolorosa, el Okipa:

"Hay varias técnicas, dependiendo de la zona de donde vas a colgar a la persona, cachay....está la okipa, que es una suspensión desde el pecho, está la suspensión de coma, que es acostado de espalda, está el superman que es al revés boca abajo, está la suspensión suicida que se suspende a partir de cuatro puntos de la espalda...un punto de suspensión al medio del pecho que es la más dolorosa, hay diversos tipos de suspensiones" (Maracaibo/ modificador corporal, Viña del Mar).

Ahora bien, a partir de los antecedentes recabados con los diferentes jóvenes modificadores corporales y con los jóvenes usuarios, fue posible articular una línea de tiempo relativamente aproximada de las primeras suspensiones humanas realizadas en Chile, con el objetivo de ir reconstruyendo la memoria social de dichas experiencias. Así, se estima que la primera suspensión humana se realizó el año 2001 en el Barrio Suecia de Santiago. El suspendido en esa oportunidad fue Ariel, un joven modificador de la ciudad de Santiago. Luego está la experiencia montada en la localidad de Malloco, también en la Región Metropolitana, durante una Convención de Tatuajes, y donde el suspendido también fue Ariel. Luego comenzaron a realizarse suspensiones en las ciudades de Viña del Mar y Valparaíso, también en Villa Alemana, hasta expandirse dicha práctica por varias regiones de nuestro país. El joven que ha montado y dirigido estos primeros rituales de suspensión humana en Chile es el Monkyman, un modificador de Santiago y que destaca por haberse apropiado de las técnicas de suspensión humana en Europa y Brasil. También destaca Maracaibo, un modificador que ha participado como parte del equipo en estas experiencias y que hoy reside en la ciudad de Viña del Mar:

"La primera suspensión en la que participamos (...) la realizamos en la primera convención de tatuajes en Malloco, en la cual suspendimos a Ariel (...) que es un modificador de Santiago y lo suspendimos al estilo suicida (...) cuatro puntos en la espalda y lo elevamos aproximadamente como a 15 metros de altura (...) estaba a la mierda arriba (...) estaban todos pa´ dentro (...) era una de las primeras veces que se realizaba algo así en Chile (...) yo no me imaginé que iba a llegar a tal punto (...) estuvo como 40 minutos arriba (...), pero después no se quería bajar, encogía las patitas para no tocar el suelo, güeviaba –súbanme– y de nuevo pa' rriba, hasta completar tres veces" (Maracaibo/ modificador corporal, Viña del Mar).

En relación a cómo se prepara y organiza esta actividad al interior de los grupos de jóvenes, se advierte que es un procedimiento que posee un sistema de reglas básico, y que consiste en un régimen alimenticio medianamente estricto, donde se evita el consumo de alcohol y drogas durante un período de tiempo previo a la suspensión; un estado físico adecuado para soportar las exigencias a las cuales va ser sometido el cuerpo; una preparación psicológica y espiritual previa, ajustada también a la experiencia límite por la cual tendrá que atravesar el sujeto, en definitiva la etapa previa a la suspensión requiere una especie de retiro espiritual y físico de todo lo que implican las rutinas habituales en las cuales están inmersos cotidianamente los jóvenes. Una vez realizada la suspensión, también se activa otro sistema de

reglas *ex post*, relativas a los cuidados del cuerpo y las heridas generadas a partir de la suspensión:

"Es toda una preparación (...) tienes que tener un tiempo de preparación, tanto espiritualmente como psicológicamente (...) tienes que tener tu mente relativamente purificada, alejarte del mundo un poco mundano, estar más retirado. En el sentido físico, tener un buen estado físico, alimentarte sanamente, no comer carne, no tomar alcohol por nada del mundo (...) es toda una preparación" (G. Púas/ modificador corporal, Santiago).

"La persona al momento que se va a suspender debiera terminar todo lo que es el consumo de alimentos, al momento de suspenderse, la persona desde la mañana hasta el momento de suspenderse debiera estar lo más sobrio posible, no consumir ningún tipo de estupefaciente antes de ser suspendido, y después debiera estar una semana con los respectivos cuidados (...) con ungüentos dérmicos para poder regenerar los tejidos y obviamente utilizar en algunos casos masajeadores para poder unir los pliegues que se descomprimen una vez suspendido" (Maracaibo/ modificador corporal, Viña del Mar).

Ahora, una vez sometido el cuerpo al régimen de cuidados previo y llegado el día de la suspensión, es posible observar que también se toman medidas de tipo técnico durante la sesión para terminar con éxito el levantamiento. Se decide en conjunto con el joven que se va a suspender el tipo de suspensión que se practicará, luego se controlan las características físicas de la persona con el objeto de tomar decisiones de tipo técnico y que en rigor incumben a la suspensión misma:

"Partimos desde la mañana, conversamos con las personas (...) nos ponemos de acuerdo cuántos ganchos vamos a poner, cuánto es el peso de la persona, la altura de la persona, y disponemos el tipo de suspensión que vamos a realizar...a cuántos metros lo vamos a elevar" (Maracaibo/ modificador corporal, Viña del Mar).

En relación a la supervisión de la suspensión, una vez levantado el cuerpo del sujeto, se observa que durante el ritual existe un control minucioso de los signos del cuerpo del sujeto suspendido por parte del modificador corporal que dirige la operación y del equipo que lo asiste en el procedimiento. Esto se hace fundamentalmente poniendo atención en el rostro del sujeto suspendido, intentando descifrar signos en sus ojos y en su mirada, pero también estando atento al diálogo con él mientras permanece suspendido:

"Yo paso los ganchos, me fijo que estén bien asegurados y también de las personas que están encargadas de subirlo (...) hay que fijarse en los pequeños detalles, estar pendiente (...) el hecho de que la persona esté cómoda, fijarse en su mirada, porque las personas por lo general no gritan, pero la expresión de los ojos te dicta lo que está pasando" (Maracaibo/ modificador corporal, Viña del Mar).

Otro aspecto importante se asocia con el hecho que por lo general quienes practican la suspensión humana lo realizan dentro de un circuito de gente cercana, en la mayoría de los casos se realiza entre amigos, por el grado de confianza que requiere el poner el control del propio cuerpo en manos de un otro que lo va a intervenir.

"Nosotros hemos formado un grupo de amigos que nos suspendemos cachay (...) la persona que nunca se ha suspendido no sabe las sensaciones que esto produce" (Nano/ modificador corporal, Concepción).

"La primera vez que lo hice fue algo exquisito, justo en ese momento comenzó a llover suavemente y se generó una atmósfera única. Además se genera un ambiente muy especial con el grupo, algo muy de tribu y de mucho respeto y confianza en el otro» (Hugo/ usuario, Santiago).

"Generalmente hay un vínculo con la persona, nos conocemos ya hace varios años... hemos conversado acerca del tema...lo tenemos bien profundizado lo que vamos hacer... entonces a partir de ese momento decidimos quién se cuelga, cómo se cuelga y dónde se cuelga" (Maracaibo/ modificador corporal, Viña del Mar).

Destacan también los ambientes donde se realizan las suspensiones humanas, donde por lo general la tendencia es a montar este tipo de escenas imprimiéndoles una atmósfera de tipo ritual[10], o bien, a vivenciarla en espacios al aire libre. Esto último, independientemente de que existan otros tipos de *performance* para desarrollar estas experiencias.

“Hay personas apoyando con fuego alrededor de ellos (...) por lo general hay varios músicos inmiscuidos tocando tambores (...) nosotros le damos un ambiente totalmente místico” (Maracaibo/ modificador corporal, Viña del Mar).

“Nosotros somos más como del sentido primitivo, entonces siempre igual hay como un aspecto de orientar a la persona hacia lo espiritual (...) siempre está el hecho que jueguen con fuego alrededor tuyo, si ves hacia abajo ves fuego, una olla de fuego alrededor tuyo, están tocando tambores de acuerdo a tus movimientos, obviamente influye para que tú te muevas más cachay (...) obviamente la suspensión no es como para estar moviéndote... lo ideal sería que se quedaran quietos cachay, pero es tal el nivel de adrenalina que sientes en el momento y la falta de dolor que te empesai a zamarrear, parecí pescado, se mueven para todos lados” (Maracaibo/ modificador corporal, Viña del Mar).

Por otra parte, es posible afirmar que la práctica de la suspensión humana –a diferencia del resto de las modificaciones corporales- tendría como uno de sus rasgos básicos lo que podríamos llamar una explosión/implosión de sensaciones, donde se mezcla el miedo, el dolor, el placer, la integración cuerpo-espíritu, la adrenalina, el relajo y por sobre todo una sensación de ingravidez.

“Cuando he estado suspendido, primero pienso en las cuerdas, que esté bien amarrado todo, una vez que pasan los primeros 5 minutos, ya no hay problema, entonces me relajo (...) trato de pensar y escuchar mi respiración” (Javier / modificador corporal, Santiago)

“La gente que se suspende tiende a mover los pies como si estuviera corriendo (...) otros abren los brazos como si estuvieran crucificados, otros se zamarrean como pescaditos, otros se hacen bombitas; (...) esto se hace por la experiencia de volar” (Maracaibo / modificador corporal, Viña del Mar).

“Como dice un amigo mío, es un cóctel de emociones (...), es una cosa bien difícil de explicar porque son emociones de dolor-placer (...) la mayoría de la gente lo ve: “estamos locos”, cachay (...), nos falta un tornillo (...), no importa, nos falta un tornillo a nosotros” (Nano / modificador corporal, Concepción).

“Nadie se quiere bajar, las primeras sensaciones son diversas, las muestras de adrenalina del cuerpo, las endorfinas cachay (...) fluyen que prácticamente es una droga, entonces a la gente no les gusta que las bajen” (Maracaibo/ modificador corporal, Viña del Mar).

Ahora, a nivel de sensaciones y emociones todos los relatos y testimonios se encaminan a señalar la suspensión Okipa como la más fuerte de todas, incluso a nivel de mutaciones fisiológicas, pues parece que el cuerpo se estirara como un elástico a la altura del pecho, comprometiendo incluso la respiración:

“Primero: todos los órganos como que se aprietan y no podí respirar bien (...) me desmayé como dos minutos (...) de eso se trata, como que te vai (...) y yo me apagué” (Ariel/ modificador corporal, Santiago).

En ese mismo sentido, las nociones más comunes de parte de los jóvenes –en torno a la suspensión humana y particularmente la Okipa– se asocian con una especie de levitación, un vuelo, un desdoblamiento, una des-conexión, un des-anclaje y un viaje:

“Es como que te desdoblai, salí de tu cuerpo y te encontrai con tu yo espiritual” (G. Púas/ modificador corporal, Santiago).

“Desconectarte del cuerpo, ése es el rollo; (...) a mí me pasó esa güeá, me salí un cierto tiempo y después volví, porque me dijeron que estuve dos minutos desmayado (...) y dos minutos igual es harto (...) como que se me apagaron las luces y pum! Desperté de repente (...) se fue el alma yo creo, así yo lo veo cachay” (Ariel/ modificador corporal, Santiago).

Por último, es posible observar que la suspensión humana no es un práctica desarrollada –como lo piensan ciertos sectores de nuestra sociedad– por mentes desviadas o que militan dentro de subculturas sado-masoquistas. Por el contrario, en la mayoría de los casos observados y de los testimonios pesquisados prevalece una actitud bastante seria y responsable, al punto de inscribir dicha práctica al interior de una estrategia de vida y de una cosmovisión particular, que incluiría toda una ceremonia de preparación del cuerpo hasta llegar al momento de la suspensión.

“Yo complemento esto con una vida sana y meditación para mantener un equilibrio entre mi cuerpo y mi mente y, a través de esto, alcanzar una armonía. Lo importante no es el dolor, no hay una búsqueda de masoquismo. Por el contrario, la idea es relajarse y tratar de controlar las emociones y obtener una respuesta” (Hugo/ usuario, Santiago).

De este modo, el sentido que tiñe y permea muchas de estas experiencias se inscribe en la frontera entre, por una parte, el impulso eléctrico que imprime el dolor físico, y por la otra, el sentimiento de trascendentalidad y profundidad. Pues, las intervenciones son realizadas sobre lo más expuesto y superficial de nuestra cartografía humana, esto es, la piel. Sin embargo, es el propio cuerpo –a través de la piel– el que se ve profundizado, penetrado, suspendido, alterado –en su architextura– por diversos dispositivos y tintas que lo van recreando como si fuesen palabras, voces y trazos de una cartografía honda e intrincada, y que por lo mismo el discurso hablado y las hermenéuticas académicas solo alcanzan a balbucear la espesura de su fugaz fisonomía.

De este modo, la Modernidad como contexto socio-histórico, y la globalización como fenómeno de reconfiguración de lo cultural a escala planetaria, han ido reforzando los procesos de homogeneización, poniendo en tensión las dinámicas tradicionales de construcción de identidad y dejando en crisis la posibilidad de articular tramas biográficas que se desplieguen más allá del canon formateado por el discurso de la racionalidad instrumental y la cultura objetiva (Simmel, 2001). De ahí que surja en una multiplicidad de experiencias colectivas, el deseo de reafirmar el sentimiento de pertenencia a una comunidad de sentido, pues mientras más fuertes son los impactos de las tendencias uniformadoras de la mundialización, mayor también resulta ser el deseo de autoafirmación a nivel de las culturas y memorias locales. Configurándose la temática de la producción de subjetividades heteróclitas como un punto central para la recreación del *socius*, y donde el cuerpo parece tener una preponderancia altamente significativa, sobre todo en el campo juvenil actual.

Estéticas en fuga y suspensos de la carne

Hasta cierto punto y parafraseando a Kafka en su Proceso, pensar y actuar radicalmente supone algo así como “quitarse uno mismo el suelo debajo de los pies y que es uno mismo el que se precipita en dicha caída”. Ahora, no es necesario explicar la metáfora que evoca dicha alusión para advertir que se trata de la posibilidad de interpretar la práctica de la suspensión humana como un actuar radical, y que “encarnaría” la irrupción de una subjetividad individual y colectiva –en todo lo que implica su ritual– que se desenmarca de las pistas previstas para el cuerpo por los discursos hegemónicos producidos en las sociedades occidentales.

De ahí precisamente que –en el contexto de las modificaciones corporales– cobre una vital importancia el vector del cuerpo en la subjetividad juvenil contemporánea, pues en los intersticios del formateo monocromático de la modernidad, parecen estar proliferando prácticas socio-culturales disruptivas, que van poniendo de relieve el territorio del cuerpo como un territorio que no sólo configura un espejo de nuestro devenir cultural, un lienzo o un texto a través del cual es posible comunicar imaginarios colectivos emergentes, deseos y memorias soterradas, sino que también dicho vector se encuentra generando empíricamente procesos de autonomía subjetiva y colectiva de nivel cotidiano y molecular, donde se advierte la transgresión de las políticas acerca de lo que debe ser el cuerpo en nuestras sociedades, su orden y organización, los usos y los cuidados definidos como apropiados y permitidos, las funciones y definiciones que posibilitan rentabilizarlo económicamente y domesticarlo políticamente.

En ese sentido, la apuesta es pensar al cuerpo a partir de los significados construidos por los jóvenes modificadores corporales y de los propios usuarios que han decidido alterar su fisonomía a través de una estética que podríamos llamar de los bordes; pero no se trata de pensar al cuerpo única y exclusivamente a partir de los significados que hacen proliferar estos jóvenes, sino que también producirlo como alteridad a partir del rastreo y la descripción de la propia práctica y “el hacer de los sujetos”[11], es decir, a partir de los procedimientos de mutación que se realizan en lo concreto. Y es –precisamente– a partir de este último sentido donde es posible plantear, más allá de la presencia explícita de las palabras proferidas por los sujetos, que la práctica de la mutación corporal –en general–y el ritual de la suspensión humana –en lo específico– como forma de vida, implican una transformación de la realidad social en un nivel epidérmico, es decir, generan efectos de autonomía y sigularización que van generando cambios en las dinámicas y los códigos sobre los cuales la propia sociedad se erige a sí misma

y organiza el régimen de poder/saber sobre los cuerpos. Aunque ciertamente siempre está la posibilidad que la insumisión se funcionalice al interior de las industrias culturales promovidas por el capitalismo contemporáneo.

A pesar de ello, "ningún modo de producción y por lo tanto ningún orden social dominante y ninguna cultura dominante verdaderamente incluye o agota toda la práctica humana, toda la energía humana y toda la intención humana" (R. Williams, 1980:147).

Pero más allá de este último planteamiento, lo significativo resulta ser que el cuerpo inscrito al interior de ciertas culturas juveniles se configura no sólo en un **campo objeto** de políticas de intervención juvenil, gestión económica y militar, vigilancia policial y control biopolítico, sino que por sobre todo en un **campo sujeto** a la resignificación y apropiación que los jóvenes urbanos realizan, a través de procedimientos específicos y prácticas cotidianas de "microresistencia" expresadas en lo diferenciado de sus vestimentas, sus peinados, sus accesorios, sus perforaciones y sus tatuajes. Ello con el fin de alterar y transgredir las lógicas de la normalización urbano-perceptiva, impuestas por las estrategias de poder que regulan el orden neoliberal y su publicitada paz ciudadana.

Hoy los cuerpos jóvenes se encuentran frente a la encrucijada entre –por un lado– el **cuerpo-objeto**, en tanto cuerpo cosificado, capitalizado y puesto a rendir en la escena del consumo y la moda, como efecto de la trama mediática promovida por el mercado y el tráfico de las imágenes, o bien, en tanto cuerpo sospechoso, que marcado y estigmatizado por los circuitos de la seguridad urbana, se lo castiga y excluye como objeto peligroso para la hegemonía del orden social dominante. Y –por otro lado– el **cuerpo-sujeto**[12], atravesado por una multitud espesa de fuerzas oblicuas e insumisas que se resisten a la programación serializada de la subjetividad capitalista, y que por lo mismo es capaz de producir agenciamientos colectivos que **en-carnan** nuevas cartografías socio-culturales, cuyos lenguajes y prácticas emergentes no suprimen el sistema de dominación, pero que en su despliegue local logran **fisurarlo** micropolíticamente.

Lo anterior implica asumir el hacer de la modificación corporal como una práctica de (auto)transformación cultural, es decir, de subversión simbólica y material del modo de producción hegemónico del cuerpo en nuestras sociedades. Ello en el entendido de que lo político no corresponde a un sistema rígido de normas para los jóvenes, sino más bien una red variable de creencias, a un *bricolage* de formas y estilos de vida (Reguillo, 2000) y que se encuentran estrechamente vinculados al cuerpo y la producción cultural.

De ahí que estas prácticas como el tatuaje, las perforaciones y el ritual de la suspensión humana, se pueden traducir como tácticas de apropiación corporal para su posterior expropiación simbólica, o bien, como tácticas de territorialización del cuerpo para su consecuente desterrito-rialización[13].

En ese sentido y a propósito de la suspensión humana, "Recalcamos el carácter expresivo de esta práctica, donde observamos la transgresión y la divergencia como aspectos centrales de esta actividad, ya que se diverge tanto de las visiones hegemónicas que dictan el uso y funcionamiento del cuerpo, como se transgreden las leyes o fuerzas de la naturaleza: la gravedad, que es condición inherente al cuerpo y que lo ancla a la tierra, conformando su espacialidad" (C. Piña, 2004:125).

Así, resulta significativo arriesgar el pensamiento acerca de la práctica de la modificación corporal –en general– y del ritual de la suspensión humana –en particular–, en el entendido que el cuerpo suspendido se constituye literalmente en un cuerpo desterritorializado, un cuerpo en huída[14], un cuerpo que es capaz de fugarse de las identidades y los roles que lo enraízan a las disciplinas de lo social, pues hay de por medio no sólo la metáfora del vuelo y la levitación, sino que materialmente la carne es suspendida para ingresar a otra realidad. De ahí que el cuerpo suspendido pueda devenir en cuerpo-pájaro, cuerpo-cristo, cuerpo-árbol, cuerpo-cosmos, cuerpo-mandans, y seguir convocando múltiples afectos que hagan circular los flujos más inverosímiles sobre la corporalidad.

De este modo, siguiendo en este punto a G. Deleuze (1997), los afectos son devenires, unas veces debilitan otras nos fortalecen. Por ello Deleuze rescata el asombro del filosofo Spinoza no en relación al hecho de tener un cuerpo, sino respecto de lo que puede un cuerpo. En ese sentido, el cuerpo no se define por su género o por su especie, por sus órganos y funciones, sino por lo que puede, por los afectos que es capaz de incubar y encarnar, tanto en pasiones como en acciones, por ello siempre se poseen los órganos y las funciones que correspondan a los afectos de los que es capaz un cuerpo.

De ahí la importancia también de pensar al cuerpo mas allá del régimen político configurado por el cuerpo-especie[15], más allá de las tecnologías políticas asociadas con los nacimientos, la mortalidad, el nivel de salud, la prolongación de la vida, etc. para pensarlo y actuarlo como capacidad, como potencia orientada al desarrollo de la acción libre y creativa sobre sí mismo. De tal manera que el objetivo sea constituirse a sí mismo en obrero/a de la belleza de la propia vida. A partir de ese punto es posible comenzar a pensar al cuerpo como una potencia política que huye de las tecnologías de control, naturalización y normalización biopolítica.

"La tradición judeo cristiana dice que tú no te podí marcar el cuerpo, pero el cuerpo es tuyo, el cuerpo es tu templo y tú lo adornai como querí (...) yo elegí tener las orejas así, a mí mis orejas me encantan, no las tendría chicas ni aunque me pagaran cien millones de pesos, me gustan mis orejas, soy feliz así, y en diez años más cambio la mente y me voy a modificar mis orejas, me las voy a achicar, pero va seguir siendo modificación, cachai: entonces tú soi libre de adornar tu cuerpo; de hecho en tu persona es una de las pocas cosas que podí elegir. Ahora, siempre teniíla presión de terceros a no hacerlo (...)" (Javier M. / modificador corporal, Santiago).

En este contexto, las modificaciones corporales y las suspensiones humanas, pueden ser traducidas como prácticas "minoritarias" (Deleuze) que resisten al régimen político del cuerpo-especie, pues al alterar las construcciones y significaciones hegemónicas en torno al cuerpo, es decir, al desarreglar y desorganizar el sistema de división del trabajo de la carne, según la cual cada parte del cuerpo y cada órgano tendría su función predefinida, se van generando efectos que minan la política general de la verdad acerca del cuerpo occidental como cuerpo universal.

De este modo, el cuerpo no es un dato pasivo sobre el cual opera el biopoder, sino una potencia instituyente que pone en circulación "tácticas de microresistencia y reapropiación"[16] que desterritorializan al cuerpo-especie, produciendo reconversiones de las mismas tecnologías y saberes hegemónicos con los que se interviene el cuerpo en nuestras sociedades, como por ejemplo, el acero y las agujas quirúrgicas, el látex, las mascarillas, los bisturís, el titanio, y –por cierto– el propio saber/poder de la medicina oficial.

"Yo en un comienzo perforaba con agujas, ahora perforo con bisturí cilíndrico, y después despego piel, es como a nivel de implante. Es una técnica bastante difícil, tienes que saber bastante de anatomía y fisiología, tú tienes que saber de protocolos de pabellón y procedimientos quirúrgicos antes de perforar. Lo primero que hay que tener claro es el concepto de contaminación cruzada, si no sabí eso, estai sonado (...) no tení idea de lo que estai haciendo (...) cuando tení en tus manos y en juego la salud de las personas (...), yo si hago un procedimiento malo, contamino toda mi área de trabajo, puedo infectar a alguien con Sida o con Hepatitis B" (Javier M. / modificador corporal, Santiago).

Por último, de lo que se trata es de preguntarse –provisionalmente– por la posibilidad de pensar una "estética de la existencia" al interior de la práctica de la modificación corporal como forma de vida, pues "lo que me sorprende es el hecho de que en nuestra sociedad el arte se ha convertido en algo que atañe exclusivamente a los objetos, y no a los individuos ni a la vida. Que el arte sea una especialidad realizada sólo por esos expertos que son los artistas. ¿Por qué no podría cualquiera hacer de su vida una obra de arte? ¿Por qué esta lámpara, esta cosa, podría ser un objeto de arte y no mi vida?" (Foucault, 1984: 47).

Bibliografía

Ariño, A. (1996), "Tiempo, identidad y ritual", en J. Beriain, *Identidades culturales*, Universidad de Deusto, Bilbao.

De Certeau, M. (1995), *La invención de lo cotidiano*, Universidad Iberoamericana, México.

Deleuze, G. (1997), *Diálogos*, Pre-textos, Valencia.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1980), *Mil Mesetas*, Pre-textos, Valencia.

Feixa, C. (1998), *De jóvenes, bandas y tribus*, Ariel, Barcelona.

Foucault, M. (1990), *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México.

Idem (1987), *Historia de la sexualidad*, (volumen I), Siglo XXI, México.

Idem (18/7/1984), “Una genealogía de la sexualidad”, en “La Cultura en México” H. Dreyfus y P. Rabinow, Revista *Siempre*, México.

Rabinow (18/7/1984), Revista *Siempre*, México.

Ganter, R. (2002) *Culturas juveniles, narrativas minoritarias y estéticas del descontento*, UCSH, Santiago de Chile.

Idem (2005), “Ciudad Tatuada”, en *Culturas Juveniles: tácticas de la cotidianidad y transgresiones urbanas*, ediciones CESC, Santiago de Chile.

Idem (junio/2005), “De Cuerpos, Tatuajes y Culturas Juveniles”, en revista *Espacio Abierto, Cuaderno Venezolano de Sociología* 14 nº 1, editado por Astro Data S.A. y auspiciado por la Asociación Venezolana de Sociología.

Grof, S. (1992), *El Viaje del Chamán*, Ed. Planeta, Bs. As.

Guattari, F. (1989), *Cartografías del deseo*, Ed. Fco. Zegers, Santiago de Chile.

Illanes, M.A. (2002), *La Batalla de la Memoria*, Planeta/Ariel, Santiago de Chile.

Le Breton, D. (1995), *Antropología del cuerpo y modernidad*, Nueva Visión, Bs. As.

Lipovetsky, G. (2000), *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona.

Maffesoli, M. (1990), *El tiempo de las tribus*, Icaria, Barcelona.

Nateras, A., *De estéticas Corporales Juveniles*, Ponencia presentada en el XXII Congreso ALAS, durante el mes de octubre de 1999, Concepción, Chile.

Idem (2002), “Metal y tinta en piel, la alteración y decoración corporal: perforaciones y tatuajes en jóvenes urbanos”, en *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*, UAM-I-Porrúa, México.

Piña, C. (2004), *Cuerpos posibles... cuerpos modificados*, Colección Revista Jóvenes nº 15, Instituto Mexicano de la Juventud, México.

Reguillo, R. (2000), *Emergencias de culturas juveniles. Estrategias del desencanto*, Norma, Bogotá.

Simmel, G. (2001), *El individuo y la libertad*, Península, Bs. As.

Turner, B. (1989), *El cuerpo y la sociedad*, FCE, México.

Williams, R. (1980), *Marxismo y literatura*, Editorial Península, Barcelona.

[*] Sociólogo, con estudios de Crítica Cultural, Universidad ARCIS; y de Género, Universidad de Chile. Se desempeña actualmente como docente en la carrera de Sociología de la Universidad de Concepción, en las áreas de Sociología de la Juventud y Sociología de lo Urbano (rodrigoganter@yahoo.es).

[1] Actualmente esta indagación constituye el embrión de un proyecto de investigación más amplio denominado: *Cuerpos y Resistencias Culturales: el caso de las modificaciones corporales y las micropolíticas juveniles*, y que a la fecha también incluye producción de información empírica y material audiovisual recabado en varias ciudades de Chile además de Santiago, como Viña del Mar, La Serena, Concepción, entre otras. Particularmente se agradece -en este esfuerzo investigativo y reflexivo- la colaboración de Evelyn Vicioso, Fabián Navia, Ricardo López, María Rosa González, Isabel Barrera, entre otros/as.

[2] Ver “Ciudad Tatuada”, en Culturas Juveniles: tácticas de la cotidianidad y transgresiones urbanas, ediciones CESC, Santiago de Chile, 2005; y “De Cuerpos, Tatuajes y Culturas Juveniles”, en Revista *Espacio Abierto*, Cuaderno Venezolano de Sociología 14 nº 1 (junio/2005). Editado por Astro Data S.A. y auspiciado por la Asociación Venezolana de Sociología. Artículos donde se profundiza la temática referida a la práctica del tatuaje.

[3] Revisar G. Lipovetsky, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 2000.

[4] Michel Foucault trabaja este concepto como una tecnología política de la vida, donde a diferencia del poder disciplinario penetrando en los cuerpos (cuerpo-máquina), esta nueva tecnología de control se aplica sobre la vida de los individuos (cuerpo-especie), es decir, su interés está en el tema de la natalidad, la mortalidad, la longevidad de las poblaciones, la higiene pública, la bioregulación, etc. y sus nexos con el aparato estatal (régimen político) y el modo de producción (régimen económico). En suma: “habría que hablar de biopolítica para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana;” (Foucault, 1987: 173). Ver: *Historia de la Sexualidad: la voluntad de saber*, volumen I, Siglo XXI, México, 1987.

[3] Revisar G. Lipovetsky, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 2000.

[4] Michel Foucault trabaja este concepto como una tecnología política de la vida, donde a diferencia del poder disciplinario penetrando en los cuerpos (cuerpo-máquina), esta nueva tecnología de control se aplica sobre la vida de los individuos (cuerpo-especie), es decir, su interés está en el tema de la natalidad, la mortalidad, la longevidad de las poblaciones, la higiene pública, la bioregulación, etc. y sus nexos con el aparato estatal (régimen político) y el modo de producción (régimen económico). En suma: "habría que hablar de biopolítica para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana;" (Foucault, 1987: 173). Ver: *Historia de la Sexualidad: la voluntad de saber*, volumen I, Siglo XXI, México, 1987.

[7] Donde destacan los circuitos del Eurocentro, Portal Lyon, Dos Providencia, entre otros.

[8] Práctica que consiste en quemarse la piel con un trozo de metal incandescente, que por lo general se adapta a las fisonomías y diseños que los usuarios desean grabar sobre sus pieles. Y que resulta ser muy semejante a la practicada en el marcaje de animales.

[9] Práctica que consiste en provocar delicadas incisiones sobre la piel, configurando diseños a partir del relieve dejado por la cicatriz.

[10] En este punto se asume el ritual como "sistema codificado de prácticas con ciertas condiciones de lugar y tiempo, poseedor de un sentido vivido y valor simbólico para sus actores y testigos que implica la colaboración del cuerpo y una cierta relación con lo sagrado" (Ariño, 1996: 156).

[11] Ver noción de poiética como arte de crear, generar e inventar de los sujetos en M. De Certeau: "*"La invención de lo cotidiano"*, Universidad Iberoamericana, México, 1995.

[12] Revisar F. Guattari, "*Cartografías del deseo*", Ed. Fco. Zegers, Santiago de Chile, 1989.

[13] Aquí la noción de territorialización, implementada por G. Deleuze / F. Guattari (1980), se asocia con la apropiación, es decir, de subjetivación cerrada sobre ella misma. Y la alusión a la desterritorialización apunta a una apertura, donde el territorio o la subjetivación se implican en líneas de huída, es decir, liberación de ciertas potencialidades funcionales para su ejercicio "gratuito".

[14] La noción de huída es de G. Deleuze (1997), y donde no se la asume como evasión, sino como creación de lo real, producción de la vida. El principio fundamental en Deleuze es que la sociedad no se define por sus contradicciones de clase, sino por sus líneas de fuga.

[15] Ver de M. Foucault, *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*, Volumen I; Ed. Siglo XXI, México,1987

[16] Se puede observar lo que Michel de Certeau llamaría –en *La invención de lo cotidiano*– un proceso de apropiación cultural presente en los "héroes oscuros de la vida cotidiana", donde los sujetos desarrollan una producción secundaria y encubierta, paralela a la producción clásica de bienes, y cuyo carácter central se manifiesta en una especie de arte del reciclado a partir de objetos y materiales que le son ajenos en un primer momento a los sujetos, pero que luego serán arrancados de la lógica para la cual fueron producidos originalmente y entrarán a formar parte de otro proceso de producción con usos y utilidades totalmente diferentes a las concebidas por la industria oficial.