

Una aproximación sociológica al rostro desfigurado

A sociological approach to the disfigured face

Antonio GÓMEZ DE PÓO

agdepoo@gmail.com

BIBLID [ISSN 2174-6753, Vol.8: 116-128]

Artículo ubicado en: www.encrucijadas.org

Fecha de recepción: septiembre de 2013 || Fecha de aceptación: diciembre de 2014

RESUMEN: Desde la consideración del rostro como espacio privilegiado en la encarnación de identidades, se construyen tres parejas de conceptos que pretenden mostrar cómo el fenómeno de la desfiguración facial rompe bruscamente con las formas de encarnación socialmente legitimadas y obliga a movilizar distintas apuestas, algunas de las cuales proveen de un nuevo marco de relaciones socio-identitarias. Dichas apuestas colisionan con las que, por el contrario, pretenden dar solución de continuidad a una identidad que se experimenta como truncada, bajo la premisa equívoca de la previa identidad como «auténtica» y genuina. Para discutir la tensión entre estas dos tendencias y valiéndonos de distintas aproximaciones al cuerpo –cuerpo marcado, cuerpo vivido, cuerpo activado– aplicaremos los pares tozudez/marcado, fluidez/vivido y riesgo/activado.

Palabras clave: rostro, marca, tozudez, vivencia, fluidez, activación, riesgo

ABSTRACT: Considering the face as a privileged space for the incarnation of identities, three pairs of concepts are built, for better showing how the phenomenon of facial disfigurement breaks with the social approved incarnation forms, forcing the individual to use different strategies which can provide a new frame for socio-identitary relations. Those strategies collide with the ones that, on the other hand, expect to maintain an identity seen as truncated, in the belief that the previous identity was authentic and genuine. For discussing the tension between these two tendencies and relying on different approaches to the body –marked body, lived body, enacted body– we will apply the pairs stubbornness/marked, fluidity/lived and risk/enacted.

Key words: face, mark, stubbornness, lived experience, fluidity, enactment, risk

1. Introducción

Las incursiones desde la sociología a la cuestión del rostro (Goffman, [1967] 1971; Simmel, [1902] 2011), si bien fructíferas, no han sido numerosas y distan de haber cobrado gran protagonismo en la teoría sociológica. Sólo los más recientes desarrollos de la sociología del cuerpo se han vuelto con renovado interés hacia el rostro (Le Breton, 1992), situándolo como nodo elemental entre identidad y corporeidad. Estas aproximaciones nos permiten repensar el rostro como espacio de encarnación de identidades y de paso reflexionar en torno a la incorporación de lo social, operando, eso sí, con un concepto tan problemático y resbaladizo como es el de identidad.

Identidad puede considerarse como concepto canónico de las ciencias sociales, una especie de vástago con la custodia compartida entre sociólogos y psicólogos. Tradicionalmente se ha escindido el concepto en una más psicologista identidad auto-clausurada y una más sociologista identidad colectiva, relativamente cambiante pero también con fuerte tendencia a la reificación. Cuando la sociología ha querido acudir a esa otra identidad, poniendo el acento sobre el individuo, ha tendido a seguir los cauces impuestos por la psicología de una identidad tomada como auténtica, fiel a su esencia, que tiende a ser «igual a sí misma».

Al paso de esta concepción saldrían, en un escenario posmoderno, unas identidades que destilan tozudez (entendida como enquistamiento), fluidez y riesgo (García Selgas, 2012). Estos tres añadidos en ningún caso sirven para disipar las serias limitaciones que asaltan al concepto de identidad en su capacidad heurística, pero incluso exponiendo nuestras reservas a los abusos del término no queda más remedio que bregar con él:

[...] ya no son útiles –«buenos para ayudarnos a pensar»– en su forma originaria y no reconstruida. Pero como no fueron superados dialécticamente y no hay otros conceptos enteramente diferentes que puedan reemplazarlos, no hay más remedio que seguir pensando con ellos, aunque ahora sus formas se encuentren destotalizadas o deconstruidas y no funcionan ya dentro del paradigma en que se generaron en un principio. [...] La identidad es un concepto de este tipo, que funciona «bajo borradura» en el intervalo entre inversión y surgimiento; una idea que no puede pensarse a la vieja usanza, pero sin la cual ciertas cuestiones clave no pueden pensarse en absoluto (Hall, 2000: 13-14).

El objetivo que persigo, una vez añadidas las enmiendas de la tozudez, fluidez y riesgo, es ilustrar los modos en que la desfiguración facial violenta esa concepción tradicional de identidad igual a sí misma. Y es que si el rostro es eje carnal primordial de lo identitario, su desfiguración negaría en cierto modo la identidad:

En nuestras sociedades, el rostro y los atributos sexuales son social y culturalmente las partes más importantes del cuerpo, las que causan más perturbaciones si son afectadas por una herida o por otra afección, aunque sea benigna, las que generan una atención más cuidadosa. Son los polos del sentimiento de identidad personal. Así el rostro aparece como un capital (capita) del cuerpo, una sutil hierofanía cuya pérdida (la desfiguración) priva con frecuencia de toda razón de vivir fisurando profundamente el sentimiento de identidad. (Le Breton, 2009: 141)

Partiendo de aquí arrojaremos tres miradas al rostro desfigurado. A saber: como marca, como vivencia y como activación. O, para decirlo de una vez, un rostro que se tiene, un rostro que se es y un rostro que se hace.

Para tratar de profundizar en la tensión entre desfiguración e identidad nos detendremos en un novedoso procedimiento al que aún no se ha prestado demasiada atención desde la sociología del cuerpo: los trasplantes de rostro. Tal derivada marcará también la metodología a emplear, basada en el estudio de casos a partir de distintos recortes de prensa, a falta de literatura académica suficiente u opciones metodológicas más sólidas.

Esta reflexión pretende además enriquecerse a partir de diversos enfoques con respecto a su objeto de estudio –desde la sociología a la fenomenología pasando por los estudios sociales de la ciencia–, en algunos de los cuales yo mismo me adentro en calidad de profano. Así las cosas, lo más honesto me parece evocar este escrito como una suerte de investigación introductoria y aún provisional, que habrá de ser ampliada en el futuro.

Desde luego estas líneas no pueden agotar el tema propuesto, que es lo suficientemente complejo como para que el texto admita numerosas acotaciones, pero me conformo con que el lector encuentre en él una aportación sugerente que le permita adentrarse en nuevos territorios o, más modestamente, tratar de repensar viejas cuestiones desde nuevas aproximaciones. Pero cuando uno se adentra en un nuevo territorio parece inútil abordarlo mediante estructuras previamente fijadas que acaso han devenido ya mero espasmo. Este texto se revuelve contra la gastada retahíla de los marcos teóricos y analíticos. Sin renunciar al rigor, la sociología académica debiera comenzar a prescindir de semejantes corsés, por lo demás peaje forzoso para el neófito. Aquí los casos prácticos se entretajan con las aseveraciones del autor, para tratar de aclararlas donde se tornen oscuras y en definitiva para mejor ilustrarlas.

Tras esta introducción, el presente artículo se estructura en tres apartados: el rostro marcado, el rostro vivido y el rostro activado¹. Bien podrían admitirse otras, pero entiendo que entre las barajadas éstas eran las que aportaban más claridad expositiva.

2. Rostro marcado

Concebir un cuerpo marcado desde la sociología del cuerpo implica también concebir un rostro marcado. Por cuerpo marcado (y por extensión por rostro marcado) podríamos entender la encarnación de lógicas socio-culturales. En el planteamiento prototípico de Bourdieu, se trataría de disposiciones que funcionan mediante un sentido práctico que no se mueve al nivel de la conciencia. Esto no quiere decir que el sentido práctico se produzca de manera inconsciente, sino en todo caso que se sitúa al nivel del subconsciente:

Visión cuasi-corporal del mundo que no implica representación alguna del cuerpo ni del mundo, y menos aún de su relación, inmanencia al mundo por donde el mundo impone su inminencia, cosas por hacer o decir, que dominan directamente el gesto o la palabra, el sentido práctico orienta unas «elecciones» que no son menos sistemáticas por no ser deliberadas, y que, sin estar ordenadas y organizadas en relación a un fin, no dejan por ello de poseer una especie de finalidad retrospectiva (Bourdieu, 1991: 113).

¹ Esta división del análisis responde a tres concepciones del cuerpo que evidentemente no constituyen una taxonomía definitiva y que tomo de las clases del profesor García Selgas.

Un buen ejemplo sería el tipo de conocimiento (práctico) que se da en el acto de conducir. No se trata de un pensamiento consciente sobre cada uno de los movimientos que vamos realizando, pero tampoco puede consistir en meros actos reflejo. Es complicado hablar en casos como los que vamos a tratar de algo así como un sentido práctico en la desfiguración, pues para empezar son personas que han afrontado una socialización previa a sus desfiguraciones, que alcanzaba hasta bien entrada la vida adulta. Si bien no podemos hablar estrictamente de sentido práctico, éste tiene un innegable componente de «disciplinamiento» que sí podemos aprovechar. El sentido práctico se compone de ciertas disposiciones corporales, pero éstas no se dan en el vacío ni son inconscientes, sino que son sometidas al disciplinamiento. Tal vez por eso el conductor inexperto es, al principio, afectado por el coche en mayor medida que el coche por él (García Selgas, 2010). En cualquier caso, parece claro que Bourdieu trató con el sentido práctico de idear un mecanismo mediato que resultara relativamente equidistante en el árido debate estructura-agencia, ello a pesar de perseguirle durante toda su trayectoria la acusación de estructuralista. Cuando empleamos el término disciplinamiento no lo escogemos al azar entre otros posibles términos, sino que pretendemos hacer jugar en nuestro favor toda la fuerza de su reminiscencia foucaultiana. El disciplinamiento del cuerpo es parte importante en la reincorporación social de aquellos con el rostro desfigurado:

Para el hombre desfigurado o con un rostro deforme, la vida social se convierte en una representación y el menor de sus desplazamientos moviliza la atención del público. La alteración del rostro impone al individuo una reducción de su campo de acción y de su campo social. Lo obliga a veces a tomar precauciones con el fin de no incomodar a las personas. [...] Aproximarse lentamente, aparentar indecisión, mirar el reloj, observar algo en los alrededores, son vías de acceso al otro que preservan las defensas de éste, dándole el tiempo de disipar su sorpresa y de actuar como si nada ocurriera (Le Breton, 2009: 148-149).

No obstante, no es exagerado sugerir que esta encarnación resulte tozuda, en la medida en que parece hartamente complicado abstraerse a su disciplinamiento y sujeción (también en su ambivalente sentido foucaultiano). La tozudez se desprende en primer lugar de la persistencia de la marca en el rostro. Así, tal y como señala Le Breton, “vamos con las manos y el rostro desnudos y ofrecemos a la mirada de los otros los rasgos que nos identifican y nos nombran” (Le Breton, 2009: 142). La desfiguración del rostro tiende a una presencia absoluta, focalizando todas las miradas y, en cierto modo, convirtiéndose metonímicamente en todo el espacio social del que dispone un cuerpo. Y es que es difícil, aunque a menudo se intente –piénsese en ejemplos recurrentes como el del *burka*–, sustraer el rostro a las interacciones sociales (Goffman, [1967] 1971).

Incluso el intento de ocultar la desfiguración del rostro acaba convirtiéndose en marca. Así, Isabelle Dinoire, ciudadana francesa que saltó a la fama en el año 2005 tras someterse al primer trasplante de cara, recuerda cómo “en las contadas ocasiones en las que salía a comprar algo con la máscara, la gente se alejaba, me señalaba, mencionaba la gripe aviar” (Cojean, 2007). La desfiguración se convierte, tal y como la denomina Le Breton, en «discapacidad de la apariencia», que determina y delimita las posibilidades de toda relación social. Cada movimiento del sujeto desfigurado moviliza la atención

de los demás, despertando expectación². Experimentar tales problemas de integración social puede generar tendencia al aislamiento, nos advierte Le Breton, de la que sólo se sale con un decidido esfuerzo de voluntad. Al citado esfuerzo de voluntad procuraremos aproximarnos desde las coordenadas del cuerpo vivido y del cuerpo activado.

Por lo tanto, si bien no podemos concluir que la desfiguración facial conlleve un sentido práctico asociado, sí constatamos que genera disciplinamiento y tozudez. En las aproximaciones al cuerpo vivido y al cuerpo marcado, intentaremos, a la manera de Foucault, concebir una desfiguración que no sólo restrinja, sino que también habilite. Comprobemos si esto es posible.

3. Rostro vivido

Como en el caso del cuerpo marcado, se hace necesario comenzar aclarando lo que puede entenderse por cuerpo vivido. Si antes recurriamos a un modelo prototípico de cuerpo marcado mediante el sentido práctico de Bourdieu, ahora repararemos en el *ser-en-el-mundo* de Maurice Merleau-Ponty, considerado padre de la fenomenología del cuerpo.

Somos cuerpo. El cuerpo no es algo que se tiene y menos aún un objeto. Así, el cuerpo (*soma*) es en Merleau-Ponty realidad vivida, “experimentada”, que imputa sentido. Con una palpable herencia existencialista, se postula a partir del *dasein* heideggeriano un concepto de cuerpo “arrojado” al mundo (*ser-en-el-mundo*), que implica un cuerpo abierto y dispuesto al mundo, que nos lo hace accesible a través del ensamblaje con él. Merleau-Ponty ofrece una concepción del cuerpo claramente fenomenológica, pero esforzándose por reducir el excesivo peso que la conciencia había tenido sobre el cuerpo en dicha tradición filosófica. Al fin y al cabo la fenomenología tiene su origen en la filosofía clásica alemana, donde el peso de la conciencia tendía a la hipertrofia. Tampoco se pretende arrinconar a la conciencia, sino buscar un mecanismo mediato –como lo era el sentido práctico en Bourdieu– que le sirva a Merleau-Ponty para hacer valer el cuerpo, lo que finalmente postula a través de su conciencia encarnada. Tanto Bourdieu como Merleau-Ponty, cada cual a su manera, tratan de superar la tajante escisión sujeto-objeto.

Las gnoseologías canónicas plantean objeto y sujeto como realidades acabadas y cerradas sobre sí mismas, que se relacionan asépticamente la una con la otra. La conciencia encarnada en cambio, *ser-en-el-mundo*, reclama tiempo y espacio como vividos en nuestra relación con las cosas, antes que como formas a priori que posibiliten la experiencia³. Lo que somos, lo somos siendo y no por serlo: la espacialidad se experimenta en situación y la temporalidad en la intencionalidad.

² Otra sugerente reflexión sobre esa movilización de la atención nos la ofrece el diálogo que en la película documental *Examined Life* mantienen Judith Butler y la activista Sunny Taylor ([enlace](#)). Esta última, que padece artrogriposis, concibe el solicitar ayuda para realizar alguna tarea como un acto de reivindicación política.

³ Frente a la conocida formulación del trascendentalismo kantiano. En el ámbito de la sociología, tal vez las aportaciones más conocidas a esa revuelta antikantiana sean las del Durkheim de *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) y el Bourdieu de *La distinción* (1979).

Ello nos sirve para evocar ya esa fluidez de la que queríamos valernos en este apartado, en concreto en su relación con las identidades. Si las identidades presentan cierta maleabilidad en entornos cambiantes, ¿podremos decir lo mismo del rostro en cuanto espacio para la encarnación de identidad? Al haber asumido, con Le Breton, la conexión íntima entre rostro e identidad, debemos asumir ahora que ir contra una concepción monolítica de la identidad es también ir contra una concepción monolítica del rostro. El rostro, como no podía ser de otro modo, es un «rostro-en-el-mundo», pero incluso ciertas aproximaciones señeras desde la fenomenología han podido recoger elementos del rostro monolítico:

Lo que llamamos rostro es precisamente esa presentación excepcional, presentación de sí por sí mismo, sin medida común con la presentación de realidades simplemente dadas, siempre sospechosas de alguna superchería, siempre posiblemente soñadas. Para buscar la verdad he sostenido ya una relación con un rostro que puede garantizarme por sí mismo, cuya epifanía, es, de alguna manera, una palabra de honor (Levinas, 1987: 216)

La interpelación del rostro en Levinas, que recoge luego Judith Butler, va referida al Otro. Además un Otro con mayúscula, una otredad que invita al encuentro fenoménico. Sin embargo, también Levinas incurre, en la primera parte de la cita expuesta, en ese «rostro por sí mismo», que nos devuelve al ser por el ser y nos aleja del ser siendo. En cierto modo, no parecería rostro-en-el-mundo y, en un sentido muy particular, antes que a identidad remitiría a conciencia. Un rostro monolítico apela a una identidad monolítica, pero concibiendo esta última como mera correa de transmisión. La identidad monolítica transmite en cierto modo la autenticidad de tu ser, tu mismidad, por lo que tu identidad resulta ser espejo infalible de tu conciencia –«la cara es el espejo del alma», reza el dicho. Por lo tanto el rostro interpela no en cuanto rostro, sino en cuanto conciencia, lo que nos devuelve un rostro desencarnado.

En este enredo de rostro, identidad y conciencia es donde volvemos la vista sobre la desfiguración facial, ámbito en el que los trasplantes de cara han planteado las cuestiones más urgentes y acuciantes. Los trasplantes de cara, como a nadie se le escapa, constituyen un procedimiento médico de muy reciente implementación, que responde a un determinado desarrollo científico-técnico de los acontecimientos. Bajo esta premisa, se estaría tentado a leer el cuerpo desde la concepción biomédica, como cuerpo-objeto. Las prácticas quirúrgicas sobre el cuerpo, especialmente si se trata de cirugías estéticas, invitan a una concepción del cuerpo como máquina por piezas, a la que podemos dar entrada en el taller para probar suerte con los recambios disponibles.

La literatura generada en torno al fenómeno del rechazo en los trasplantes ha tendido a centrarse en un posible rechazo inmunológico, cerrando la puerta a la experiencia vivida del rechazo, por cuanto hasta hace bien poco se concebían y se llevaban a cabo únicamente trasplantes para los órganos internos. Toda vez que comenzaron a hacerse realidad los trasplantes de miembros visibles y externos, comenzaron a surgir nuevas formas de rechazo. Así, en el caso de Clint Hallam, el que fuera en 1998 primer receptor

de un trasplante de mano –y recordemos cómo relacionaba Le Breton rostro y manos en cuanto ofrecidos en su desnudez a la otredad–, una intervención exitosa desde el punto de vista médico se convirtió en una angustia «vivida». Hallam no pudo superar la percepción de la mano como algo ajeno y, en cuanto parte de él, llegó a percibirse a sí mismo como monstruoso: “He llegado a un punto en que no puedo más. Mi cuerpo y mi mente están hartos de esta mano y ahora soy yo el que la rechaza” (Sahuquillo, 2009).

Con respecto a los trasplantes de cara, las primeras tentativas se produjeron en Francia en el año 2004, pero entonces un comité ético especialmente designado para estudiar el caso desautorizó la práctica. En la crónica que el diario argentino Clarín realizó en aquel momento a partir del dictamen del comité, se presentan algunos de los argumentos que pretendemos rebatir. Así, preguntada la doctora Diana Cohen en calidad de experta en la materia, expresa: “donar la cara es dar una especie de cheque en blanco donde se juega lo que fuimos. No creo que haya muchas personas que estén dispuestas a compartir la identidad” (Nisebe, 2004). Una de las potenciales receptoras de un trasplante de cara, Christine Piff, que perdió la mandíbula, uno de sus ojos y parte de la nariz a causa de un tumor, se muestra reacia a la intervención y redundante en el planteamiento de la doctora Cohen: “No creo que pueda soportar despertarme con la cara de otra persona” (Nisebe, 2004).

Finalmente y ya en el año 2005, se produjo la primera de estas intervenciones. Isabelle Dinoire quedó profundamente dormida tras una ingesta abusiva de somníferos y cuando por fin despertó, sin que pueda precisarse cuánto tiempo exactamente permaneció inconsciente, comprobó horrorizada que había perdido la parte inferior de su cara. Todo apunta a que su propia perra mordió su cara hasta arrancarle nariz, labios y barbilla. La intervención, de nuevo exitosa desde un punto de vista médico, comenzó a suscitar polémica cuando se supo que Isabelle, mediante tan brutal dosis de pastillas, había pretendido suicidarse. Se discutía que una paciente con «tan graves desórdenes psicológicos» pudiera soportar un trasplante con semejantes implicaciones éticas e identitarias. Más allá de seguir demostrando la inmadurez con que afrontamos el suicidio en nuestras sociedades, catalogando al suicida con rápida complacencia como loco o enfermo, el caso terminó de enredarse cuando se filtró a la prensa que también la donante del rostro se había suicidado ahorcándose. El hilo de la discusión de nuevo nos lo proporciona la publicación en prensa de estas revelaciones, en este caso en *The New York Times*, donde el autor del artículo reflexiona: “de confirmarse, y si el trasplante es exitoso, significaría que durante el resto de su vida, vería en el espejo la nariz, boca y barbilla de una mujer que conoció un final brutal” (Smith, 2005).

Todas las apreciaciones que hemos recogido parecen suponer que la identidad y hasta el pasado del donante se apoderen del receptor, como si lo que se pusiera a prueba con la intervención fuera la capacidad del receptor para asumir la identidad del donante. Tales puntos de vista los genera esa cosmovisión que concibe la identidad como monolítica, traductora sin filtros de la más íntima conciencia, materializada además en un rostro también monolítico, «espejo del alma».

Esto sólo puede conseguirse obviando el hecho de que el rostro previo a la desfiguración no era un rostro «igual a sí mismo», sino un rostro sometido al cambio constante en su particular diálogo con el mundo: envejecimiento, enfermedad, condiciones ambientales, manchas, heridas, granos, etc. A su vez, de aquí se sigue la evocación apocalíptica de un rostro desplazado del espacio que legítimamente le pertenecía por la colonización a manos de otro rostro, extraño y hostil. El rostro del trasplantado es un rostro que, evidentemente no es el previo a la desfiguración, pero tampoco tiene por qué permanecer como rostro ajeno, ni mucho menos fiel al donante, en una suerte de mistificación.

Nos posicionamos también en contra del trasplante de cara como desdoblamiento entre el receptor y el donante. El trasplante no genera la convivencia en un mismo cuerpo/rostro de dos individuos (Alandete, 2012), sino un individuo que a partir del trasplante debe luchar por activar su nuevo aspecto. El receptor debe, si se quiere, aprender a convivir con el trasplante. Se nos reitera que el rostro resultante no es el del donante ni el del receptor, sino una mezcla de ambos, pero el rostro vivido que aquí hemos concebido es un rostro que se actualiza y se vive constantemente en el mundo y que aboga, en última instancia, por un rostro activado, de tal manera que el rostro resultante sí llegue a sentirse rostro para el receptor. No se trata de que el rostro sea o no suyo, sino de vivirlo suyo, activarlo suyo.

Hasta ahora hemos mostrado los modos en que la desfiguración limita primero y es experimentada y vivida después. Ha llegado el momento de ilustrar los modos en que la desfiguración puede cobrar agencia y activarse. Repasaremos dos casos prácticos para constatar las posibilidades de activación que presentan los rostros desfigurados y, sobre todo, comprobaremos como la activación de lo desfigurado conlleva altas dosis de riesgo. Cada apuesta por la activación es una apuesta por el riesgo.

4. Rostro activado

La temática del riesgo supuso –ya podemos decirlo– un hallazgo prolífico para la teoría sociológica (Giddens, 2004; Beck, 2006). Se pretende dibujar una noción de cuerpo activado que nos remita al riesgo. Pero primero, aclaremos lo que puede entenderse por cuerpo activado. Si en apartados anteriores nos valimos de Bourdieu y Merleau-Ponty, ahora nos apoyaremos en la semblanza que ofrece Deleuze del concepto de cuerpo en Spinoza.

El cuerpo activado no se centra en aquello que el cuerpo es, sino en aquello que el cuerpo puede. Se concibe un cuerpo que más que ser, está llegando a ser, que persevera en el proceso más que en la materia, cual llama. Lo que puede hacer incluye su capacidad, su potencia, su despliegue interno pero también el desbordamiento de la piel. Pone de manifiesto la potencialidad y «agencialidad» del cuerpo, abierto al exterior en tanto afecta y es afectado. Este planteamiento tiene la virtud de armar de manera decisiva al individuo marcado por la deformidad:

Concretamente, si se define los cuerpos y los pensamientos como poderes de afectar y de ser afectados, muchas cosas deberán cambiar. Se definirá un animal o a un hombre no por su forma ni tampoco como un sujeto; se lo definirá por los afectos de los que es capaz. (Deleuze, 2009: 151)

Como vimos en el apartado anterior, el trasplante de cara despertaba reservas en tanto parecía volverse contra presupuestos íntimos de un sujeto entendido desde coordenadas cartesianas (nunca mejor dicho, supongo). El trasplante llegaba a ser visto como la colonización a manos de lo ajeno, de lo abyecto (Butler, 2005). Pero el cuerpo de Spinoza, nos advierte Deleuze, cuestiona los límites corporales de ese sujeto tradicional, difumina las fronteras y postula un interior que es «exterior seleccionado» y un exterior que es «interior proyectado». También cabría considerar el trasplante de cara como algo «artificial», pero tampoco en esto da Deleuze su brazo a torcer. Lo que estaríamos tentados a concebir como dispositivos artificiales resultan tan naturales como los ya consumados dispositivos naturales. Lo decisivo es tomar parte en el sistema de afectos, afectar y ser afectado. El cuerpo activado nos permite evitar de nuevo una concepción del sujeto como base ontológica y abogar por un sujeto *in medias res* (Dominguez Rubio, 2008).

Pasemos ahora a desgranar las posibilidades de un rostro activado a través de sendos ejemplos de desfiguración facial. Analizaremos los casos de Isabelle Dinoire y Dallas C. Wiens, dos de los escasos receptores de trasplantes de cara.

De Isabelle Dinoire nos hemos ocupado ya con anterioridad. Primera receptora de un trasplante de cara, su caso ha sido tan mediático que nos proporciona diverso material para el análisis. Como sabemos, todo lo referido a este trasplante tomó tintes sensacionalistas al conocerse que Isabelle había tratado de suicidarse, circunstancia que, en última instancia, propició su desfiguración y posterior trasplante. También fue muy criticada la venta en exclusiva a un medio francés de las imágenes de su «nueva cara». Eso sí, por una cuantiosa suma. Sin embargo, lo que a nosotros nos interesa es comprobar si Isabelle y su nuevo aspecto han «aprendido a convivir». Dinoire sigue sufriendo episodios depresivos con frecuencia, pero el trasplante parece haber generado en la receptora un empoderamiento de muy peculiares características: “cuando me siento triste o deprimida me miro al espejo y pienso en ella. Y me digo a mí misma que no debo rendirme. Ella me da esperanzas” (Lanchin, 2012). Se refiere a su donante. Las declaraciones de Isabelle nos permiten formular una especie de «agencialidad de lo abyecto». Parece que es precisamente esa intromisión de lo ajeno, tal y como era leída por los detractores de los trasplantes de cara, la que ha generado en Isabelle una nueva agencialidad, permitiéndole dotar a su vida de sentido otra vez. Sentido que, muy probablemente, era lo que trataba de recuperar con su tentativa de suicidio:

Al tirarse contra el mundo, al lacerarse o al quemarse la piel, intenta asegurarse a sí mismo; pone a prueba su existencia, su valor personal. Si el camino del sentido ya no está trazado ante él, el enfrentamiento con el mundo se impone a través del invento de ritos íntimos de contrabando. Sacrificando una parcela de sí mismo en el dolor y la sangre, se esfuerza por salvar lo esencial. (Le Breton, 2006: 168)

También en el otro ejemplo la desfiguración y el trasplante supusieron la activación de potencialidades y agencialidades antes insospechadas. Dallas Wiens sufrió una terri-

ble desfiguración facial a causa de una descarga eléctrica en pleno rostro, lo que propició que se le propusiera un trasplante de cara. Si bien asegura que para él la operación no era algo apremiante, se decidió a someterse al procedimiento únicamente para evitar que su hija tuviera que responder por su desfiguración ante los demás. Podrá sorprender a muchos, pero Wiens asegura que si pudiese volver atrás y evitar el accidente en que resultó electrocutado en 2008, no lo haría: "demasiadas cosas buenas me han ocurrido desde entonces. Mi familia está más cerca ahora. Soy mejor persona e incluso mejor padre" (Oliver, 2011). Conviene no perder de vista la carnalidad que presuponen las satisfacciones que está conociendo Dallas, pues cita como hitos poder volver a oler la comida y, por encima de todo, poder volver a sentir los besos de su hija: "soy ahora, tal y como deseaba, capaz de sentir los besos de mi hija, lo que en más de una ocasión me provoca el llanto" (Cohen, 2012). A todo ello cabe añadir que Wiens ha saltado recientemente de nuevo a los titulares al filtrarse que se había casado con una mujer víctima de graves quemaduras, a la que conoció en un grupo de apoyo (Christina, 2013).

En los casos de Isabelle y Dallas reivindicamos la agencia de lo abyecto, pero sobre todo, la agencia de lo carnal. El rostro que Isabelle puede ahora tocar ver y sentir le permite evocar el recuerdo de su desconocida donante, tanto en su sufrimiento como en su generosidad, y esta evocación le permite dotar de sentido a su vida. Dallas, más tajante que Isabelle, asegura que en ningún momento desde la intervención ha sentido que ese rostro no fuera el suyo. La recuperación de sensaciones en diversas partes de su rostro le permite sentir los besos de su hija e incluso, según su testimonio, ser un mejor padre.

Ambos pacientes han arriesgado en sus estrategias tratando de adaptarse a la desfiguración primero y al trasplante después. Isabelle ha sido situada en el espacio de lo abyecto tanto por desfigurada como por suicida. Dallas por ejemplo opina que durante los dos años y medio en que convivió con la desfiguración llevaba una vida perfectamente «normal». Ahora ambos reclaman su espacio, que es en parte también espacio político, como hemos tenido ocasión de comprobar. Sus historias nos obligan a enfrentar nuevas realidades desde las que repensar la noción de sujeto, las formas en que somos cuerpo (más que relacionarnos con él) o los espacios políticos en que nos movemos.

5. Conclusiones

En definitiva, hemos tratado de armar un rostro capaz de enfrentarse a lo que aquí hemos bautizado como rostro monolítico. Si tuviéramos que ilustrarlo mediante comparación cinematográfica, podríamos decir que la prodigiosa *Jeanne d'Arc*, de Carl Theodor Dreyer, es una buena muestra del rostro metafísico. En cambio, la filmografía de David Cronenberg apuesta por un rostro abyecto al que se reconoce una potencia que habilite en su agencialidad. La colección de rostros no hegemónicos que Cronenberg hace desfilar nos invita al cuestionamiento de órdenes establecidos.

De producirse, la victoria del rostro abyecto será una victoria política, cuya agencialidad no decide en ningún caso el resultado de la contienda, pero sí se erige en *casus*

belli. Frente al rostro metafísico, ese rostro que parece fuera del espacio y del tiempo, que es rostro en cuanto rostro y que nos apela en el vacío, un rostro abyecto resulta una amenaza política de primer orden, pues se reclama a sí mismo en un contexto vivido que en última instancia es también político.

Se trata de rostros susceptibles de activar lo que en la famosa formulación de Giddens se designaba como *políticas de la vida*. Particularmente porque, si éstas se consideran el elegir mismo, el estar ya situados en la elección, los rostros-en-el-mundo así como las apuestas de activación que generen vuelven a hacer cierta la célebre máxima: «lo personal es político». De paso se consigue reanimar el debate en torno a la identidad, que para bien o para mal ha llegado a tener una presencia abrumadora en ciencias sociales, pero con una potencia explicativa de carácter a veces dudoso o directamente esotérico. Su uso masivo, haciendo de la identidad causa primera, recuerda a la omnipresencia de la clase social en tantos análisis del pasado siglo, pero no cabe superar aquella simpleza con la mera sustitución de un tótem por otro. Ni, dicho sea de paso y aunque se aleje del tema propuesto, prescindir totalmente de la clase social como categoría explicativa.

Bien es cierto que podemos servirnos de cautelas como la de la interseccionalidad, pero ésta no fue ideada para explicar la identidad sino la desigualdad, y cuando va referida a la identidad se limita en cierto modo a concebirnos como sumatorios andantes de identidades, esquivando la tarea ya insoslayable de discutir serenamente qué entendemos por identidad. Yendo un paso más allá de esos nodos de identidades –distintas entre sí y cambiantes en sí mismas– podríamos citar tal vez a los últimamente muy populares *cyborgs* (Haraway, 1995), que tienen la ventaja de ser críticos con la noción fuerte de identidad pero que pecan de un cierto esnobismo:

Analistas de «fenómenos postmodernos», definiendo como tales las que se encuentran en la producción cultural que parece «abrir una nueva era», casi siempre en clave de ficción: los que analizan los *cyborgs* y todo lo que tiene que ver con las nuevas tecnologías y la cultura del simulacro, el mundo de lo «post-real» y demás, a lo Baudrillard. Lo que suelen hacer estos autores es generalizar a la sociedad, como lógica general de la sociedad o tendencias sociales, lo que pueden considerarse aspectos que conciernen a exquisitas minorías. (Alonso y Callejo, 1999: 42-43)

Tal vez tampoco a partir del rostro trasplantado pueda aspirarse a ofrecer una definición acabada de identidad, pero sin embargo sí sirve al objetivo de cuestionar algunas de sus más firmes formulaciones, como la identidad autoclausurada o el sumatorio de identidades. Al menos de este modo seguimos avanzando en la ardua tarea de clarificar los conceptos y herramientas de que nos valemos en tanto sociólogos.

6. Bibliografía

- Alandete, D. 2012. "Richard es ahora una combinación de dos individuos". *El País*, 28 de marzo, ([enlace](#)).
- Alonso, L. E. y J. Callejo. 1999. "El análisis del discurso: del postmodernismo a las razones prácticas", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 88: 37-73.
- Beck, U. 2006. *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Bourdieu, P. 1991. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Butler, J. 2005. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Christina, N. 2013. "Full-face transplant patient Dallas Wiens gets married". *ABC News*, 1 de abril, ([enlace](#)).
- Cohen, J. 2012. "Face transplant patient can now feel daughter's kisses". *Texas Monthly*, 3 de abril, ([enlace](#)).
- Cojean, A. 2007. "Las dos caras de una vida". *El País*, 8 de julio ([enlace](#)).
- Deleuze, G. 2009. *Spinoza: filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.
- Domínguez Rubio, F. 2008. "Hacia una teoría social posthumanista: el caso del síndrome de cautivero", *Política y Sociedad*, 45(3): 61-73.
- García Selgas, F. 2010. "Argumentos para una sociología posthumanista y postsocial", *Athenea Digital*, 19: 7-27.
- García Selgas, F. 2012. "Género, rol e identidad: una aportación del feminismo a la teoría sociológica", pp. 139-159 en *Sociología en tiempos de transformación social* editado por E. Bericat Alastuey. Madrid: CIS.
- Giddens, A. 2000. *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península.
- Giddens, A. 2004. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Goffman, E. [1967] 1971. *Ritual de la interacción*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- Hall, S. 2003. "Introducción: ¿quién necesita «identidad»?", pp.13-39, en *Cuestiones de identidad cultural*, compilado por P. Du Gay y S. Hall. Buenos Aires: Amorrortu.
- Haraway, D. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Lanchin, M. 2012. "Isabelle Dinoire: como vivir con un trasplante de cara", *BBC*, 2 de diciembre, ([enlace](#)).
- Le Breton, D. 1992. *Des visages: essai d'anthropologie*. París: Éditions A. M. Métailié.

Le Breton, D. 2006. "Una antropología de los límites: de las incisiones corporales a los comportamientos de riesgo", pp. 167-180 en *Cuerpo y medicina*, coordinado por B. Muñoz González y J. López García. Cáceres: Cicon.

Le Breton, D. 2009. "El rostro y lo sagrado: algunos puntos de análisis", *Universitas Humanística*, 68: 139-156.

Levinas, E. 1987. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.

Merleau-Ponty, M. 1984. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini.

Nisebe, M. 2004. "Polémico trasplante de cara, desautorizado por un comité de ética francés". *Diario Clarín*, 2 de marzo, ([enlace](#)).

Oliver, A. 2011. "I can feel my daughter's kisses again': First man in U.S. To get a full face transplant reveals himself to the world", *Daily Mail*, 10 de mayo, ([enlace](#)).

Sahuquillo, M. 2009. "No quieras conocer al donante". *El País*, 24 de agosto, ([enlace](#)).

Simmel, G. [1902] 2011. *El rostro y el retrato*. Madrid: Casimiro.

Smith, C. 2005. "As a face transplant heals, flurries os questions arise". *The New York Times*, 14 de diciembre, ([enlace](#)).