

“...Era la sangre de la prisión...”
Biopolítica, cuerpos
y anarquía tras las rejas

Álvaro Garreaud

Max Planck Institut¹

Le sens l'élément commun, c'est à dire que tout événement, en tant qu'irruption du sens, instaure un commun. Le corps que dis “je”, en vérité dit “nous”. Le geste ou l'énoncé dotés de sens découpent dans la masse de corps une communauté déterminée, qu'il foudra d'abord assumer par pouvoir assumer ce geste, cet énoncé.

TIQQUN

I. Afectos y experiencia

Una de las mayores dificultades que se enfrenta en el análisis de la experiencia carcelaria, es la falta de un sistema descriptivo adecuado. La distancia que en prisión separa las palabras de las cosas se excava hasta un punto cero, en el que unas y otras se invierten y correlacionan. Detrás de las rejas no sólo naufraga el *logos* —hasta en las formas más refinadas de la dialéctica— sino que incluso el *ethos*, en tanto sistema de distinción espacial, se halla alterado en su domesticidad.² Antes de seguir adelante merece hacerse aquí una pequeña aclaración sobre la noción de “experiencia”, para evitar posteriores suspicacias. Al emprender este ensayo sobre lo que llamo la experiencia prisionera, experiencia de/en la prisión o experiencia de los

presos, no me refiero a nada totalizante ni original o salvaje, rechazo por tanto la tendencia —en particular de saber antropológico— a buscar la autoridad del conocimiento en algo como la “experiencia vivida”. Tampoco me posiciono de modo tajante ante el debate sobre la extenuación, el desvanecimiento o la incomunicabilidad de la experiencia. Entiendo que la experiencia es irreductible a las representaciones, pero a la vez esto no es absoluto, puesto que la experiencia es siempre algo necesariamente mediado por las palabras. Prefiero, siguiendo a M. Jay mantener la tensión creada por la paradoja.³ Frente a la aporía de hablar sobre la experiencia, rescatamos dos nociones de raíces etimológicas diversas, *Experiri* y *Erfahrung* (latina y germana respectivamente), pero que apuntan a lo mismo: a un viaje o travesía en el que acechan peligros y, después del cual, nada vuelva a ser lo mismo. En este último sentido, quisiera que quien lea este texto tenga muy presente que la experiencia de la que aquí se muestran fragmentos no corresponde a ninguna entidad sociológica, y que ella apunta a una intensidad que socava al sujeto y que lo enfrenta a la imposibilidad de vi-

vir. De este modo, cuando se intenta el análisis de la experiencia en la cárcel hay algo, extraño, irreductible a las formas de la conciencia; algo que nunca puede ser completamente subjetivado. A este “algo” se le puede llamar lo “Real”, la “Cosa en-sí” o el poderoso “Afuera”, pero una cosa es clara: coincide con el sufrimiento, y esta co-incidencia desata un efecto epistemológico simple, pero radical: pensar la prisión es “medirse” con el dolor. Sin embargo, medirse con el sufrimiento no significa establecer con él una relación de valencia, de *transfer*, de mediación o empatía, sino sentir el *affectus*⁴ de las heridas, mutilaciones y marcas corporales en la que es posible discernir los gestos de las resistencias, de las luchas, con sus victorias y derrotas cotidianas, de la guerra que atraviesa lo que conocemos como institución carcelaria.

En esta encrucijada entre cuerpo (vida) y poder, es posible situar el interés que al menos en las últimas tres décadas, ha despertado la referencia al cuerpo como fuente de conocimiento y como parte central de los procesos políticos. Más en general, el llamado “paradigma del cuerpo” ha invadido las discusiones

y teorizaciones en cuestiones de género, sexualidad, psicoanálisis, procesos de poder-resistencia, descolonización, etc., en un intento por corregir un error largamente gravado en los aparatos conceptuales tradicionales. Inclusive más, pareciera como si una onda nerviosa insistiera desde los cuerpos, justo en el momento en que las figuras políticas de la Modernidad, en particular la del sujeto como amo de sus voliciones, representaciones y decisiones, se ha visto defenestrado. Por una parte, en una línea propiamente antropológica, hemos de considerar un conjunto de valiosos estudios que han aclarado cómo las diferentes sociedades y culturas producen formas definidas de corporalidad, de acuerdo a cosmovisiones específicas, cómo las modifican y reinventan, y también cómo pueden proscribir las o destruirlas. En esta tradición destaca sobre todo el esfuerzo por comprender la singularidad y los significados (políticos, históricos, culturales) de los procesos corporales implicados en las prácticas de resistencia, disidencia, crítica, alteridad y desclasificación, que los grupos y sujetos despliegan contra la implantación de relaciones hegemó-

nicas, formas de desigualdad (social, étnica, de género, etc.) y estrategias de control político.⁵ Por otra parte, desde una perspectiva inspirada en el marxismo crítico, se halla una línea de análisis que aborda la problemática corporal a partir de relación específica que define a la economía política capitalista respecto del trabajo humano. La tesis central de esta mirada puede enunciarse así: el desarrollo del capitalismo se funda y a la vez reclama un nuevo tipo de “cuerpo trabajador”, es decir, una nueva *política corporal*. Acumulación de capital y acumulación de cuerpos serían dos aspectos de un mismo proceso que se impondría sobre la vida humana como “voluntad cósmica”.⁶

En efecto, la modernidad capitalista define una nueva relación con el cuerpo al inscribirlo en un espacio *extenso, mensurable*, y en esta operación —como muestra Foucault en *Vigilar y castigar*— el cuerpo es sometido a una fuerza que a la vez potencia en sus aptitudes y lo domestica o disciplina en sus gestos. Es a partir de esta relación, signada bajo la lógica de la extensión y la mecánica (cartesiano-newtoniana), que se constituyen los dispositivos técnicos y

simbólicos que permitirán que el cuerpo humano pueda ser individualizado, clasificado, compuesto, acumulado y distribuido, institucionalizado y, finalmente, *clausurado* al interior de un proceso de normalización disciplinaria, en la base del desarrollo capitalista. Ahora bien, lo central para nuestra problemática es que en la producción de este nuevo “cuerpo trabajador”, el cuerpo humano se ve expuesto a un conjunto de procesos diferenciales y contradictorios a través de los que se le somete, moldea, disocia, agrega, potencia, extrae, ordena, distribuye, etc., y que lo muestran como profundamente *inestable, problemático, abierto, anárquico y rebelde*. Un *cuerpo* concebido como un *ensamblaje común* de capacidades, deseos, disposiciones perceptivas, afecciones y afectos construidos socialmente, históricamente determinados, pero en su facticidad abierto a la praxis, es decir, con la potencia de transformar realidades, crear sentidos y procesos de subjetivación.

Mi posición, aunque hace eco de estas aproximaciones, es un poco diferente y, ciertamente, más acotada. En principio, la centralidad del estrato corporal en la prisión fue una evidencia durante nues-

tro trabajo etnográfico en la prisión⁷: miradas, gestos, posiciones, formas de saludar, de caminar, de fumar, etc., daban cuenta de un sistema práctico de creencias en las que el cuerpo estaba “al mismo nivel” que la comunicación verbal y de las representaciones simbólicas. Cercado y sometido a disciplinas muy duras, el cuerpo prisionero mostraba, no obstante, una gran capacidad de transformación y una vocación profundamente comunicativa. Emergía en la medida en que escenificaba una lucha cuyo primer frente de batalla era su propia organicidad e individuación. Esta fue de hecho la primera *corrección epistemológica* de nuestro trabajo: en el espacio *intensivo* de la experiencia carcelaria la palabra no está separada del gesto, de las marcas corporales, de las heridas. Por ello, marcas, gestos, cicatrices de lesiones y autolesiones, tatuajes, constituyeron nuestra forma de ir entrando en el devenir de la experiencia de los presos. Fue así como la posibilidad de generar un pensamiento al interior de la prisión, parecía fundarse en la certeza de que algo acontecía: un devenir de lo distinto y lo oscuro en lo que todo, cuerpos, gestos, ideas, marcas, cicatrices, tatua-

jes, afirmaban su voluntad de ser signos. Sin embargo, aquello que acontecía, que pasaba (el sentido), no estaba en los cuerpos, sino que sobrevenía e insistía en ellos, envuelto, implicado, circulando por las superficies carnales y muchas veces perforándolas.

En virtud de esta evidencia o *afección* gráfica, en este ensayo se presentan fragmentos de un “hablar” y un “hacer” que transita sobre la superficie de los cuerpos, marcándolos, más allá de la institución, del sujeto y de la ley. Fragmentos en los que la profundidad del acontecimiento de la vida nos lanza a un estrato de “interioridad común” en el que la experiencia subjetiva no pertenece a un sujeto individual y, sin embargo, está firmada por personas reales. Un estrato en el que el medio carcelario se territorializa, es decir, se habita a través de *agenciamientos colectivos de enunciación* que condensan a la vez sujeto, objeto y expresión. Es por ello que nuestra aproximación a la problemática corporal en la cárcel, se decide por explorar la línea que une a Nietzsche con Foucault, y a Spinoza con Deleuze, y preguntamos: ¿qué podemos esperar de un cuerpo? ¿de qué es capaz un cuer-

po? y, finalmente, ¿es posible hacer la historia de la prisión (de la moral, de la subjetividad) a través de los cuerpos de los presos?

II. Cuerpos narrados

Primera Foto: peces abisales.

Antes ya os lo comenté, a mí siempre me ha detenido la Guardia Civil, los anti atracos y los antiterroristas siempre me han tenido, quizá por el perfil de mis hechos delictivos, pues trataban siempre de ir a lo seguro y en el momento en que tuvieran una oportunidad, inclusive matarme; han estado a punto de matarme más de una vez. Entonces representaban cuando te veían... he visto a gente a la que le han quemado o les han cortado los tatuajes... a mí, me han fotografiado todos los tatuajes, voy a enseñar algunos de los que tengo... aquí, aquí, en la espalda el Cristo. A mí me han hecho el mapa de los tatuajes, todos, desde la calavera, los ojos, la lengua de los Rollins, el dragón, en mi época de romántico, el dragón y las princesas (...) y ellos te fotografían todos los tatuajes, para si en algún momento de tu vida tú cometes un delito y te pueden ver alguno visible... yo tengo nombres de mujeres, tengo el tatuaje de mi madre, me lo hice el año 78 con lo típico del típico

preso: amor de madre. ¿El significado? Yo sabía ya a los 18 años que el único amor que me iba a quedar en mi vida era el de mi madre, porque el resto de la gente lo perdería en el camino. También me hice algunos tatuajes porque había como apuestas entre nosotros, ¿no? al igual que el frontón, el frontón era una prueba de hombría, era una prueba de honor, era una prueba de fuerte, si tú eras un buen *pelotari* eras respetado. Se te respetaba, se te invitaba y se contaba contigo, y en los tatuajes pasaba igual, entonces las personas que se tatuaban sufrían, aguantaban

sin rechistar, sin una ¡ay! ¿No? y *las agujas te iban marcando, ibas sangrando, esa era la primera sangre que ibas perdiendo en tu primera batalla. Era el enfrentarte y decir: tengo que marcarme para definir este momento, para situarme y poder sobrevivir* en lo que ya veías que era un peligro: que era la prisión, y no solamente la prisión y su represión, sino la prisión y con lo que te tocaba vivir, un mundo de lobos, en el que sabías que lo que iban a respetar era el *miedo*, la *locura*, dos cosas en la prisión que se respetan y que son básicas, si las conoces y las sabes utilizar sobrevives, si no,



(Prisión de Villabona, 2007)

puedes morir por no aprenderlas. Una: el hacerte respetar porque tú demuestras que eres violento y ¡eres capaz de matar! ¡Pero sin rechistar! con una simple palabra que te siente mal puedes llegar a matar; también eres capaz de convertirte en un loco. Entonces, claro, son dos cosas que la gente teme, la gente teme mucho la locura. ¿Por qué? muy sencillo: porque es imprevisible, el loco es *imprevisible*, no sabes ni lo que está pensando, no lo que es capaz de hacer, no lo sabes... solamente él. Estas marcas que tengo aquí por ejemplo, quien diría que son autolesiones, parecen puñaladas... las puñaladas, yo no sé si fuiste tú, B el que me lo dijiste una vez, ¿no? ah no, bueno, no sé es igual, a mí me decían, no veas: encima te han dado en el lado derecho, el lado del hígado. Yo conozco anatómicamente el cuerpo: sé cuando una puñalada te puede dejar tumbado, sé donde una puñalada puedes llegar hasta enfermería, o sé una puñalada en la que vas a andar tres metros. O sea tienes que aprender hasta eso, parece muy frío, muy maquiavélico el saber cómo puedes tumbar a un ser, sí, cómo evaluar un daño que quieres hacer, hasta qué punto eres capaz de racionar el daño que quieres hacer a una persona, sí, lo puedes llegar a hacer. Estas marcas que tengo aquí por ejemplo, quien diría que son autolesiones, parecen puñaladas...las puñaladas... a mí me decían: ¡no veas! encima te han dado en el

lado derecho, el lado del hígado. ¡Eleazar, joder, te has salvado!, 4 o 5 puñaladas y en el hígado, el hígado es una muerte segura, no en todos los casos, pero sí en la mayoría de los casos, si no hacen una operación rápida, es una muerte segura. Entonces, *estas marcas de las autolesiones me han servido, incluso, como protección para mí mismo*, porque también cuando la gente ve autolesión o ve cicatrices, dicen: ¡uf chungo!, este está loco perdido, muchos cortes, muchos tatuajes, este es un ‘gamba’. Lo que transmites con los tatuajes y los cortes, es cierto, los haces en lugares en los que puedan verse en un momento dado, para que también hablen por ellos mismos. *Es decir, tengo estos tatuajes, tengo estas marcas, soy una persona sufrida, soy una persona cansada, soy una persona que protesto, soy una persona que estoy, que siento*. Entonces lo que tratas es que también los demás capten el mensaje, de que tú no eres un muñeco, no eres un títere, eres una persona que en momento dado, que aunque estás preso te vas a rebelar ante cualquier represión, sea la del funcionario o sea la del compañero porque son represiones paralelas, existen las dos, porque existe el compañero que quiere invadir tu espacio personal, el compañero que quiere de alguna forma dirigirte, apoderarse de tu voluntad, apoderarse de tu dinero, apoderarse de todo lo que uno pueda tener, ¿no? Entonces, lo que

representan los tatuajes son como un aviso, porque tampoco puedes andar dando explicaciones a nadie, ni dando charlas de yo soy este, yo soy aquel, entonces es lo que simbolizan los tatuajes, al menos los que me hice, muchos pueden representar cosas que quiero, cosas que no tengo, cosas que deseo, pero en definitiva, se hacen para marcar tu terreno... Además la gente sabe interpretar, la mayoría de la gente que está en el mundo de las prisiones sabe interpretar los tatuajes. En la cárcel no se hacen como algo estético, sino como un rito, una comunión como te decía antes, es una confirmación de donde estás, es una forma de entrar, que la gente se fie de ti, que la gente hable aunque tú estés presentes sin temor a que puedas delatarlos. Puedes entrar en muchísimos grupos que son muy herméticos en los que existe totalmente la ley del más fuerte, la ley de aquí no tiene que salir nada al aire, la ley del silencio, la ley de la protección de lo que uno hace o no hace, de lo que uno prepara, de lo que uno tiene pensado. Todo eso debe quedar ahí. Entonces, el tatuaje lo que te da es esa entrada, es como una carta de presentación, es tu carta de presentación: yo soy este. Entonces ahí entra lo que dices tú del codificado, no es lo mismo ver a un tío con un tatuaje, unos corazones y unas pajaritas y cua-

tro chispas, que lo ves que los tiene por estética; que ver a lo mejor serpientes, calaveras, los Cristos, el amor de madre, un tigre, una espada, ¿qué simboliza? Porque claro, una espada simboliza algo, es un dibujo, un tatuaje pero simboliza algo... ¿qué simboliza un Cristo?, ¿qué eres religioso? Seguramente no. O sea, en la prisión se da otra interpretación: es estar dispuesto a sufrir, estar dispuesto a llevar tu carga, yo tengo a Cristo y lo tengo en la cruz, en el madero clavado... yo tengo a Jesús de Nazaret, lo tengo clavado... fue quizá el segundo tatuaje que me hice, me hice primeramente la espada en el brazo. El tatuaje puede hablar mucho de ti, si son personas que han pagado prisión, son personas muy independientes, los tatuajes siempre tiene un sentido, están orientados sobre todo... Yo siempre pongo el ejemplo sobre algo muy sencillo, con los *peces abisales que viven en las profundidades, oscuras, y que tienen unas formas horribles, ¿no? monstruosas, simplemente para que la gente pare, ¡eh! Entonces ¡paras! para ver lo que hay aquí, porque lo primero, la primera impresión es por la vista, entonces: a ver lo que ocurre aquí, ¿no?, es lo primero que te hace pensar: dónde voy a meterme. En esa línea el tatuaje te protege. Te protege dentro de la prisión, eso está muy claro.* (Eleazar, 2007, material de archivo)

Segunda Foto: la sangre y la vista

Yo no diría que es el último recurso, ¡eh!, yo incluso a veces lo he utilizado como el primero, porque sabía el efecto que causaba en esos años la autolesión, de hecho en mis primeras autolesiones me llevaron a un psiquiátrico. Supongo que habréis oído hablar de A, el que ahora trabaja con la policía científica como psiquiatra, el primer ingreso que me hicieron un psiquiátrico fue precisamente el A por una autolesión, claro, era como estar loco. Sin embargo, cuando yo estuve hablando con él y me preguntó porque me había auto-

lesionado, yo le contesté que porque estaba aislado, porque no podía comunicarme con la gente, que me parecía una barbaridad la forma en que estaban actuando los guardias, los carceleros como los mencionábamos allí, y que yo no aguantaba el hecho de vivir esa represión, y que realmente yo no me autolesionaba porque estuviera mal, me autolesionaba para protestar por la situación en que me encontraba viviendo, era de locura total, ni siquiera podías hablar por la ventana para saber a quién tenías en la celda de al lado, porque es que tenías la funcionario que te iba a estar reprimiendo. Pero, hablabas de utilizar el cuerpo como algo



(Prisión de Villabona, 2007)

ya final, en algunas ocasiones sí, porque no tenías otro modo de reivindicar más que perdiendo sangre, ¿no? Yo las autolesiones que tengo son muy pequeñas, porque realmente lo hacía con tanta premeditación: que es lo que hacía, pues me hacía un torniquete y me pillaba, ¡plas! la vena, me pillaba exclusivamente la vena para realmente perder sangre, no era que la herida fuera grande y que escandalizara, lo que pretendía era que la sangre fuera la que escandalizara. Entonces, primeramente era una pérdida de sangre, antes de que ellos se dieran cuenta. *La imagen que quedaba era la sangre*, la herida que quedaba era muy pequeña, de hecho si luego veis las autolesiones, yo tengo autolesiones muy pequeñas, parecen arañazos, pero están hechas sobre la vena, en el cuello, en la tripa, en las piernas, buscabas un sitio porque muchas veces en el brazo, pues ya tenías cortado todo el brazo. Buscabas otros sitios, incluso sitios donde la sangre salía más de prisa que en otros lados.

La repercusión de una persona cuando se autolesiona es que traspasa el muro, porque tú cuando haces una reivindicación, cuando el guardia, por ejemplo, te abre la celda y tú dices: ¿a ver, aquí qué está pasando con mi correo? blá blá... ¿Qué ocurre? que tú verbalmente no traspasas la puerta, pero cuando tú empiezas a perder sangre: jefe de servicio, médico, juez de vigilancia, ¿qué pasa?, que esa lucha rei-

vindicativa de un derecho tuyo que crees que te están pisoteando, por seguridad, porque ellos quieren porque al igual que hay un ordenamiento penitenciario, hay una normativa que la hacen ellos, y que luego aplican como ellos quieren. *Lo que haces es romper un poco lo que ellos tienen controlado, ese control que a ellos les es tan necesario, lo rompes porque del funcionario trasciendes al jefe de servicio, del jefe de servicios al director, del director al juez de vigilancia, entonces está llegando tu voz. La sangre es el conductor, podría ser así.* Porque no solamente está la autolesión. Yo también he utilizado el cuerpo de muchísimas formas, yo tengo un expediente psiquiátrico precisamente por ahorcamientos, pero ahorcamientos igual, hechos muy minuciosamente, yo me he hecho los hematomas que te deja una cuerda, pellizcándome, pum, pum, pum, pum... y luego me he puesto la cuerda. Si a mí me han llegado hasta poner oxígeno y estaba tan lúcido pero con los ojos cerrados. *O sea, utilizas, porque claro, allí hay que ser muy hábil, tienes que ser muy astuto para saber de qué forma vas a utilizar tu cuerpo sin perder la vida, porque entonces pierdes la lucha si pierdes la vida.* Entonces tienes que ser muy consciente de cuando vas a utilizar tu cuerpo, bien sea autolesión, bien sea el tema de los ahorcamientos, bien sea una huelga de hambre, una huelga de sed, bien sea el comerte objetos de hierro que

te tienen que sacar al hospital, que te tiene que ver un médico, tú al médico le cuentas los abusos que se producen. O sea, para mí es muy trascendente el saber utilizar el cuerpo como lucha, ¿no?, a mí me ha valido muchísimo. Los ojos son muy típicos, sí, y la lágrima, sí, encima uno tiene una cicatriz, si te das cuenta arriba tiene una cicatriz, encima tiene, en la ceja, se infectó, porque esta tinta es tinta de un vaso de café de plástico, entonces, quemabas el vaso, pegabas el humo en una cuchara, luego le echabas jabón y lo que hacías era sacar la tinta, entonces a mí se me infectó... y bueno, la lágrima de este ojo es porque realmente yo lloré muchas veces en la soledad, entonces yo quería demostrar que aunque iba de duro, representarlo en mi cuerpo, de que también tenía mis debilidades, de que también tenía mis sentimientos y de que sufría. *Y a la vez el ojo era para no olvidar que tenía que tener mucha vista, ¿no?, de que es la vista la que realmente imperaba, ¿no?, porque ver es captar por anticipado, con la vista puedes abarcar mucho.* (Eleazar, 2007, material de archivo)

Tercera y cuarta fotos: gritos del cuerpo

Para mí las autolesiones son una forma de protesta, de grito, una forma de manifestar al poder represor de que con mi voluntad no puede. *Allí donde no llega*

mi palabra, puede llegar un acto agresivo contra mí que ellos no pueden dominar, es una agresión al sistema. En cada autolesión hay una historia, ¿no?, y hay un por qué, y hay una vivencia, y hay una reivindicación y hay una lucha y hay sentimientos, y hay también odio y dolor, no es algo que se hace por hacer. Yo cada vez que me he autolesionado detrás hay una historia, hay un por qué, hay una represión, entonces *es un grito cuando ya tus palabras chocan contra un muro que no puedes pasar entonces dices ahora voy a utilizar otras armas, se llega a convertir en un arma tu propio cuerpo, un arma de expresión.* Yo las autolesiones más antiguas que tengo son los típicos chinazos,⁸ los del brazo, cada uno es una historia, un momento de lucha, ¿no? Y tiene un significado, los recuerdo todos, no es que tenga muchos, puedo tener 10 o 12, pero los recuerdo todos. Incluso me he autolesionado hasta con un alambre, clavándolo por falta de cuchillos, y recuerdo algunos, por ejemplo la recuerdo bien la historia de este pequeño: fue la vez que me venían a pegar tres carceleros por haberme cagado en la madre de uno, la historia que os conté ayer, cuando me clavé el alambre de un cuaderno y me rajé la vena, bombeé sangre y los esperé embadurnado de sangre. Ese fue un pequeño triunfo, decir os quedasteis con la ganas de pegarme... bueno, la barriga también, la barriga esta fue en la prisión de Vigo, ¿no?, y fue una mane-

ra de protestar por la situación injusta en que estaba yo en la cárcel, habían soltado a mi hermano, lo habían puesto en fianza y a mí no me la ponían, en ese momento sentí odio y frustración y me autolesioné para intentar que me sacaran al hospital. No me sacaron porque me llevaron a la enfermería y poco conseguí, la verdad. Vas aprendiendo, ¿no?, vas aprendiendo, cada vez que te autolesionas aprendes algo ¿no?, aprendes si fue eficaz, si no fue. Llegó un momento que los chinazos en los brazos eran tan habituales en las cárceles que incluso no te sacaban ni de la celda. Entonces había que buscar otras maneras. Entonces fue que a mí se me ocurrió la idea de las amputaciones. Fue en el año

98 en la prisión de Navalcarnero y fue en año que soltaron a los del GAL⁹ y a Vera y todos los del terrorismo de Estado que se estaba haciendo en España, empezaron a aparecer indultos por todos lados, yo me sentí vacilado, ofendido, y dije tengo que hacer algo para demostrar que no estaba de acuerdo con esta situación y decidí enviarle una carta a la ministra de aquella época, a la ministra XXX, diciéndole que por cada año que me tuviera secuestrado yo me amputaría un dedo del pie. Envié la carta y procedí a amputarme el menique. Es la historia del artículo que salió en la revista.¹⁰ (Buenaventura, 2007, material de archivo)



(Prisión de Villabona, 2007)



(Prisión de Villabona, 2007)

Quinta foto: Atenea victoria

En las experiencias que he vivido, *yo me he autolesionado como un grito de libertad, un grito... muchas veces pensaba: no podéis tener mi mente ni tampoco mi cuerpo, creéis que lo tenéis, pero tampoco, pues yo soy dueño de mi cuerpo. Y a veces ese grito de libertad que no traspasaba los muros, hacía que mis propias heridas gritaran por mí mismo, ¿no?*, yo me acuerdo en una ocasión en que tuve consciencia del poder de mi cuerpo fue una vez en León que me tuvieron esposado tres días, por un intento de fuga frustrado, a mí y a un compañero

nos tuvieron esposados tres días, y yo me di cuenta de que al principio cuanto más consciente era de mi cuerpo más me dolía, más dolor sentía y llegó un momento en que no sentí dolor ninguno, no sentía absolutamente dolor ninguno en el cuerpo, y dije: ¡pues oye! esta es una manera de cómo puedo yo ocupar este poder o esta forma de libertad. Me sentía libre, de una manera figurada, porque claro, decía: me tenéis esposado, pero no siento el dolor, no me estáis causando dolor. Entonces, yo digo esta puede ser un arma para manifestar y para manifestar mi rebeldía, mis ganas de libertad, el decir conmigo no



(Prisión de Villabona, 2007)

148

vais a poder, ni vais con mis pensamientos, con mi mente, con mis ideas, y creéis que podéis con mi cuerpo, pero tampoco vais a poder con mi cuerpo. Otra vez que estaba en Navalcarnero, también utilicé mi cuerpo de una manera escandalosa, pero surtió efecto. Entonces se convierte en un arma eficaz porque resulta que en aquella ocasión yo llamé por el interfono de la celda, celdas del celular de allí, diciendo que me dolía la cabeza, pidiendo una pastilla y el carcelero me contestó que me pegara con la cabeza en la pared. A lo cual yo le contesté que se pegara con los cuernos de su puta madre, y entonces,

claro, automáticamente yo me preparé para la agresión que iba a venir después... ¡Efectivamente! Entonces, en ese momento previo a que ellos llegases, me autoleccioné, me corté una vena y me embadurné de sangre todo el cuerpo. Y los esperé en esa situación, semidesnudo, sangrando y tal. El poder que en ese momento yo experimenté, el poder de dominar la situación, porque me vieron y ni me tocaron. Y fue un triunfo, otro pequeño triunfo mío porque frustré sus intenciones totalmente, venían con porras, con todo, y no me tocaron (ríe)... y allí yo experimenté un poder, ¡buá! me salí con la mía. Luego

me llevaron a enfermería y me dieron lo que yo pedía. Entonces, claro, que llega un momento en que dices: no vais a poder ni con mi cuerpo siquiera. Entonces lo utilizas, yo lo utilicé muchas veces. Se convierte en un instrumento de resistencia. Es así, estás tan limitado que lo utilizas, lo utilizas para gritar que no pueden contigo. *Los tatuajes, para mí son una forma de expresión y de rebeldía.* Yo solamente tengo dos tatuajes, tengo uno en el pecho que es una diosa, es la diosa Atenea, bueno, Atenea es la diosa de la sabiduría, y este lado Victoria, *Atenea Victoria, y si veis tiene unas pequeñas alas, y para mí representan mucho las alas, que jamás nadie me cortará las alas, que jamás nadie me quitará las ganas de ser libre y de volar y alcanzar mi propia libertad. En el lado del corazón puse Victoria porque pienso que la victoria al final será mía, y creo que algún día la conseguiré.* (Buenaventura, 2007, material de archivo)

Sexta foto: libertad es mi amor.

Detrás de los testimonios hay muchos, hay muchísimos muertos con nombres y apellidos. Se podría hablar por ejemplo, antes de ese tránsito que hubo del franquismo a la democracia. Para mí hubo 5 años claves para las prisiones españolas entre 1975 y el año 80, aproximadamente, en la que la vida de una persona en prisión no valía

absolutamente nada, pero además es por parte tanto de los funcionarios por la serie de motines que hubo, las luchas que hubo, hubo todo tipo de luchas, desde romper las prisiones a partirte el brazo con autolesiones, utilizar el cuerpo de cincuenta mil maneras para reivindicar, las huelgas de hambre, de sed, el chaparte en una celda y no salir para nada, se utilizó de muchas maneras. Entonces, para mí esos años fueron claves para lo que hoy tenemos en la prisiones, lo poco que se ha conseguido se consiguió en esos cuatros años: 75 al 80, y del 80 para acá ha habido muy pocos cambios. Y de los muertos que hablas, son por cientos, es por cientos ¡eh!, no es de hablar de 40 o 50 sino de cientos, gente que se ha quedado en el camino, gente que... ese es otro tema, cuando llegó el SIDA a prisiones, el año 83, no podemos olvidar cómo aparece de golpe y porrazo y en el momento en que dicen la palabra SIDA la gente empieza a morir... y ¿por qué no antes? O sea, para mí fue un exterminio muy claro y siempre que tengo la ocasión de decirlo lo digo, porque lo viví y vi como la gente iba muriendo. Eso en el tema de la enfermedad. En el tema de la gente que habían sido luchadores, a mí me tocó pero yo era un chaval, aprendí de los que estaban antes que yo, que ya venían muy machacados. En esos años lo que yo hice fue aprender de ellos, me enseñaron muchas cosas de las cuales

estoy agradecido, pero también fueron cayendo, muchos por torturas, muchos que si se habían 'suicidado', muchas en los intentos de reivindicar a través de su cuerpo no tuvieron medida y murieron. Hubo gente que murió por huelgas de hambre, por tema de autolesiones, desangrados, el tema de los misiles también, de los hierros, enfrentamientos con los propios carceleros también. Sí, hay muchos muertos detrás, hay muchos...

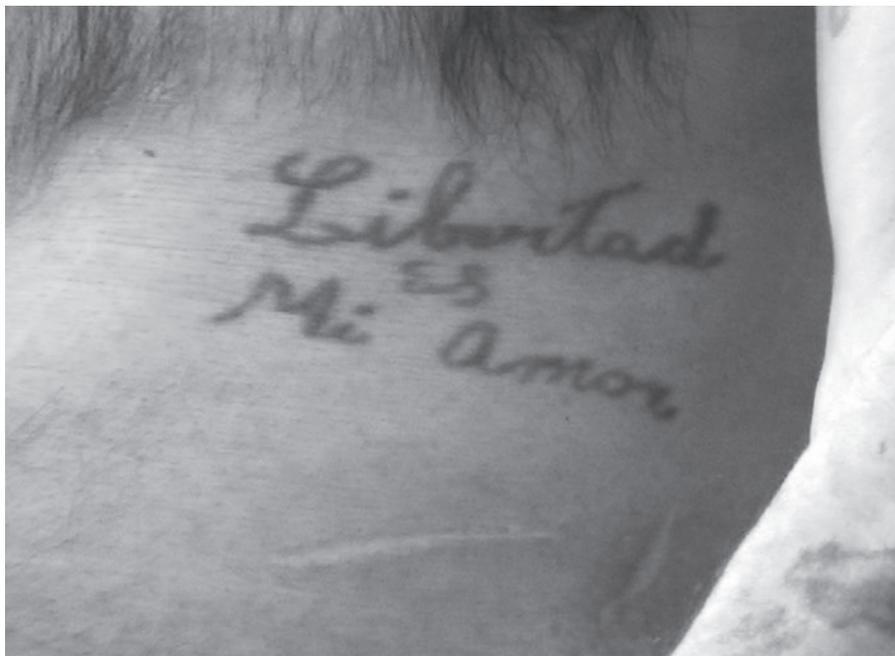
Autolesionarse es algo que también se transmite, es una experiencia... por ejemplo en todos los colectivos suele existir un argot, una forma de comunicar las cosas para que trasciendan y para que la gente aprenda del medio en donde vive y que sepa utilizarlo. El tema de la precisión en la autolesiones y de utilizar el cuerpo para protestar, para reivindicar, también, a mí me lo transmitieron dos personas en concreto: S y M, dos personas a las que aprecio muchísimo, sobre todo a M, me enseñó cómo había que cortarse, o sea, cómo debías utilizar una cuchilla cuando tú estabas convencido de que ibas a utilizar tu cuerpo para reivindicar, para poner en jaque al funcionario, al régimen, en definitiva a la institución. *Entonces, lo básico era el no dañarte hasta un punto en el que esa lucha quedara en el intento de utilizar tu cuerpo y que no fuera más allá. La precisión consistía en eso, en decir, me voy a hacer una autolesión, la consecuencia es: me voy a abrir*

una herida, pero tienes que controlar hasta donde se abres esa herida, para poder hacer un uso de la herida, para usarla para pedir, protestar o reivindicar. Entonces, claro, radica allí, yo aprendí así porque hubo mucha gente antes que a la hora de cortarse quedan los brazos encogidos, totalmente deformados o con los dedos engarrotados, porque se han cortado tendones, se han excedido y a la hora de cortarse las heridas han sido tan profundas que no han sido capaces de salvarles, hay gente que se ha muerto desangrada, ¿no? Entonces, cuando yo lo hice tuve presente estas enseñanzas del medio penitenciario y claro vi que era así, que si realmente sabías dar un uso práctico, y un uso bien orientado a una simple cuchilla podía sacar mucho de ello. De ahí viene el hacerlo con la precisión de llegar a poner un torniquete, eliges el tipo de vena que te quieres cortar, si es más gorda o más fina, porque vas a ver qué sangre es la que quieres perder, incluso precisabas saber en qué tiempo querías perder un litro de sangre o tres cuartos o más, entonces tenías que oír a una vena más gordo o más fina, de hecho yo las tengo puestas así, yo por ejemplo tenemos aquí una vena gorda pero los cortes son muy finos. Se ve que está cortada la vena pero la piel es mínima es muy poquito, ¿no? Igual aquí más arriba tengo cortadas estas venas más finas, bueno es que hasta esto tenías que hacerlo con premeditación, porque de

ahí iba a depender el triunfo de que fueras a tener. Yo lo enfoco desde ahí, entonces a mi me enseñaron a autolesionarme. Te puedo decir también, porque también es una autolesión el comerte un objeto, los hierros o muelles, yo no lo he hecho, pero cuchillas sí me he comido. Yo he comido cuchillas en varias ocasiones, las preparaba con celofán, o simplemente con plástico que quemaba con un mechero, porque al final lo que se ve cuando te hacen la radiografía es la cuchilla, no se te ve el plástico. Tenías que ser muy creativo, quizá haya gente que piensa que era algo muy frío,

pero hay que vivir el momento que estabas viviendo, por qué utilizabas esas formas, de autolesionarte, de mutilarte, a lo mejor torturarte a ti mismo, ¿no?

No desplazas el dolor, aprendes a sentirlo como parte de esa lucha, ¿no? porque tampoco lo desplazas, a veces puedes mitigarlo, pero es parte de la propia lucha. No hay lucha sin dolor, y más en el ambiente en el que estamos, es decir, tienes que sufrir, tienes que sentir el dolor, porque cortarte en un brazo, hacerte una herida que luego tienen que coserte, eso duele, el dolor no lo desplazas, lo sientes, te conviertes



(Prisión de Villabona, 2007)

en una persona bastante estoica, en ese sentido, de que eres capaz de soportar ese dolor, ese sufrimiento, con tal de rebelarte contra esa situación que te parece injusta, desproporcionada, por lo que eres, eres un ser humano y creo que nadie tiene derecho a torturar a nadie, ¿no? Este es el enfoque que yo le he dado al menos en lo que es la autolesión. Bueno, luego: una cosa es cortarse en el brazo, otra cosa es cortarse en los pies, otra cosa cortarse en el cuello, yo tengo cortes en el cuello, incluso aquí, yo me llegué a cortar así simplemente, así, coges el pellejo y haces ¡ras! y se te abre, a mí se me vía toda la nuez. Esto es lo que impacta, automáticamente, claro, al hospital y de ahí acabé poco menos que esposado en un psiquiátrico. Yo contaba que eso podía ser así, pero también le contaba al psiquiatra que me trataba el porqué había hecho eso. Y aunque no era un aliado, era una persona que representaba al poder y debía saber lo que estaba sucediendo en una celda, en un aislamiento, en definitiva dentro de la cárcel, entonces ibas esparciendo trozos de tu vida, trozos de tu sufrimiento, dándolos por ahí para que la gente supiera lo que está sucediendo realmente, quizá con la esperanza de que alguien pudiera sensibilizarse en ello y pudiera hablar de ello en algún lugar y alguien tomara cartas en el asunto.

Entonces, yo quería hacerme este tatuaje, entonces yo lo que trato de decir es

que por la libertad hay que luchar, no solamente luchar de una manera reivindicativa, utilizando tu cuerpo, autolesionándote, etcétera, etcétera, sino luchar también desde la sensatez. Saber cómo vas a luchar, ¿no? *Porque en el camino puedes ir dejando muchas cosas, pero si pierdes tu vida pierdes el mayor tesoro, pierdes todas las pretensiones, entonces debes saber utilizar y cultivarte la cabeza.* De allí es que me interesó meterme en los libros, conocí a una persona muy mayor en la cárcel de Huelva en 1977 que me dijo: si quieres conocer a las personas lee libros, y a partir de esa época comencé a leer. *En la cárcel el mayor delito es que pienses.* Es que pienses, no que te drogues... desde el momento en que te vean con un libro ya eres sospechoso, no que te vean con una papelina o una jeringuilla, porque ahí no eres peligroso ya que saben perfectamente dónde vas y lo que haces. Pero con un libro eres peligroso. *Si te ven que eres una persona que tiene una disciplina en tu vida, que eres respetuoso, que eres educado, no, no, allí es cuando realmente empiezan a provocarte para pasar a controlarte, porque les molesta que pienses, y en qué piensas.* Ese el juego en el que al menos yo he vivido durante muchos años, y realmente no quieren que les produzcas ningún malestar, si estás en una celda metido y solamente te dan de comer, una hora de patio, y si te subes pa' arriba mejor, así no te ven. O sea, tenerte

escondido. Por hacer referencia a Víctor Jara, que le cortan las manos para que no tocara la guitarra, después creo que van más allá con él, porque claro a través de la palabra puedes transmitir muchas cosas, y lo que hacen es esconderte, porque en algún momento han tapado esa boca para que no salgan palabras. *Pero claro, no pueden hacerlo a todos, entonces los que van quedando han sido los que han ido manifestando un poco el horror de lo que realmente son las prisiones.* (Eleazar, 2007. Material de archivo)

Séptima foto: Manada.

Ha habido momentos en que ha habido autolesiones colectivas. En una ocasión nos autolesionamos 400 personas a la vez. Sí, sí y fue al ¡ahora!... esto fue el año 78 en Carabanchel para reivindicar los Vis a Vis, la televisión y bastantes cosas. Una de las cosas que se hizo fue esta autolesión colectiva, estábamos todos en el centro de Carabanchel, cada uno con una cuchilla, cosa que estaba más que hablado que se iba a hacer así, entonces *el propósito como bien dices es colectivo, nos autolesionamos 400 aproximadamente, pero claro, era una reivindicación también para los que no estaban, porque hay más prisiones, hay más gente que a lo mejor no podía hacerlo, y el propósito era saturar y boicotear el tema de enfermería porque no nos iban a poder*

curar a todos, esto estaba claro, ¿dónde iban a meter 400 presos? No había forma, evidentemente se echaron las manos a la cabeza, sacando gente para el hospital que está al lado, cosiendo gente como podía, la gente no quería tampoco que le cosieran, había sangre por todos lados. Esto se uso también para reivindicar un año, ya sabemos el año 78, el famoso año de la democracia, pero sabemos que en prisiones no había democracia. Aún hoy mismo me cuestiono yo mismo si la hay porque yo para mí la democracia, en lo que yo he vivido en prisiones, y como conozco las prisiones, es muy poco lo que se nota. *Sigue habiendo casi la misma represión, lo que pasa es que ahora son más sutiles, ya no son tan brutos como antes que te sacaban a palos de la celda y te podían matar de una paliza, ahora te torturan lentamente, es más la fuerza, es más la psicología, el hacerte daño de otra forma, el torturarte de otra forma. Por eso cuando hacías referencia a ese grito colectivo es que me hace recordar muchas cosas, se unía también a la gente el ver que alguien se cortaba por otros, me corto por esto... y me desangraré, y si hay que morir ¡se muere! O sea, la gente veías que luchaba por algo, por eso es que yo os decía antes del tema de la supervivencia, era el vivir.* (Eleazar, 2007. Material de archivo)

Luego tengo otro tatuaje que es un caballo que también está lleno de simbología, es un caballo que representa pureza, la sangre,

la raza, también si veis la postura del caballo está pues en una postura de rebeldía, es símbolo de lo indomable, por ello, nada más que lo vi dije yo quiero este tatuaje. Estos son los dos únicos tatuajes que tengo. Bueno tenía otra aquí en la mano, pero me lo quité, lijándome la mano, porque en la mano pues es un lugar muy visible... esto también lo vas aprendiendo con los años, dónde hacerte los tatuajes. La gente en la cárcel no se tatúa para estar bonita, ni porque está bien, me voy a hacer un 'tribal' porque es la moda, en la cárcel los tatuajes tienen otro sentido. Es una forma de expre-

sarte y de definirte. *Mi cuerpo es el cuerpo de miles, por eso no quiero que esto se vea como una exhibición personal, sino como que mi cuerpo es el cuerpo de miles de personas, de las personas que nos encontramos luchando contra un sistema que no aceptamos, es el cuerpo de todos ellos, y cada una de mis cicatrices son miles de cicatrices repetidas. Mis chinazos son miles y miles de chinazos de personas que están en mis mismas circunstancias.* (Buena-ventura, 2007, material de archivo)

De los que están y de los que no están, de los que han quedado en el camino. (Eleazar, material de archivo, 2007)



(Prisión de Villabona, 2007)

Eso quiero que quede claro, que *mi cuerpo sea el cuerpo de todos* los que están padeciendo en las cárceles. Además, porque cada autolesión se vive en el grupo de presos, se habla, se comenta. Cada vez que un compañero pierde sangre nosotros perdemos sangre también. (Buenaventura, 2007, material de archivo)

Cuando uno de nosotros se cortaba las venas *éramos todos quienes nos cortábamos*, esa sangre no era nuestra, sino de todos, *era la sangre de la prisión*. (Eleazar, material de archivo, 2006)

III. Afecciones

Lo que se ha manifestado en esos discursos y esas rebeliones, esos recuerdos y esas invectivas, son realmente las pequeñas, las ínfimas materialidades. Quien pretenda no ver en ello otra cosa que reivindicaciones ciegas, o la sobreimpresión de estrategias extranjeras, está en su derecho. Se trataba realmente de una rebelión, al nivel de los cuerpos, contra el cuerpo mismo de la prisión. Lo que estaba en juego no era el marco demasiado carcomido o demasiado aséptico, demasiado rudimentario o demasiado perfeccionado de la prisión; era su materialidad en la medida en que es instrumento y vector de poder; era toda esa tecnología de poder sobre el cuerpo, que la tecnología del alma —la de los educadores, de los psicólogos y de los psiquiatras— no consigue ni enmascarar ni compensar,

por la razón de que no es sino uno de sus instrumentos.

Michel Foucault

El acto de golpearse a sí mismo evidencia el hecho de que el amo es superfluo.

Slavoj Zizek

Ground Zero

Nadie como quien ha estado preso sabe que el espacio está codificado y organizado en conexión con un estrato subjetivo, y que esta pesada materialidad es el primer “frente” de legitimación del “orden de gobierno”. En prisión el espacio de lo público y lo privado; lo exterior y lo interior, lo real y lo ideal, el carácter geométrico o habitado de sus lugares; su condición aislada o conectada, prohibida o permitida, se constituyen más como escenificaciones de una relación agonística, que derivadas de la observancia de reglas institucionales, o de distinciones culturales. Dicho sumariamente, en prisión, el problema del espacio es un problema de poder. Así, los espacios o lugares de una prisión se constituyen, sin excepción, por el juego entre la dominación y la resistencia, entre la determinación total y el acto li-

bre. En las prisiones alemanas los presos usan una expresión que proviene de un antiguo refrán de los suevos: *Der raum ist der dritte Lehrer*,¹¹ y es que, precisamente, el *nomos* implicado en los lugares de una cárcel refiere a un “aprendizaje” singularmente cruel, a un *universo corporal* porque simbólico: *chabolo, jaula, patio, rancho, frontón, tigre, enfermería, pecera, rastrillo, economato, taller, escuela, etc.* son espacios que definen un campo/repertorio de relaciones —de fuerzas, sujetos, objetos, deseos y rechazos, de acciones y contenidos morales, visibilidades y de estigmas— al interior del espacio carcelario.

Concebido de esta manera, el espacio es parte constitutiva del ejercicio del control, se extiende hacia y desde el cuerpo, en sus necesidades, deseos, en sus movimientos y decisiones cotidianas, en definitiva, en su propia expresión. Después de todo, no hay que olvidar que el desarrollo de la sociedad moderna —en donde nace la prisión— se sustenta en una nueva forma de *gubernamentalidad*, una cuadrícula de coerción sobre el cuerpo y las actitudes, sobre el tiempo y el trabajo, que define una nueva esfera de lo político en la escuela, el taller, la fábrica,

la cárcel, la ciudad, etc. Un conjunto de tácticas, de mecanismos infinitesimales, que se ponen en práctica para distribuir el espacio (encierros, controles, series, órdenes), ordenar el tiempo (subdivisiones, contrastes, descomposiciones), componer en el espacio-tiempo (hacerlo productivo), permitiendo, en lo que respecta a cuerpo, una co-relación entre el gesto y la actitud global, entre el órgano y el objeto (cuerpo-instrumento, cuerpo-máquina). El *poder disciplinario* organiza un *espacio analítico* opuesto a la idea de masa, de aglomeración indefinida, de circulación difusa, y a través de él se realizan las funciones específicas de lo que Foucault denominó “anatomía política del detalle”, su blanco privilegiado es el cuerpo en sus detalles, sus movimientos y gestos, sus actitudes, su velocidad y rendimiento.¹² En este contexto, el poder carcelario se sitúa, precisamente, en el *eje* entre lo *singular* y lo *múltiple*, por ello, en el ejercicio correccional de la prisión se implican dos formas de poder, algo así como una doble pinza, subjetiva y objetiva a través de la que simultáneamente se individualiza una identidad y se objetiva una totalidad.

Ahora bien, si la sociedad moderna puede definirse como sociedad disciplinaria, es porque en ella la disciplina no se identifica con una institución o un aparato, sino que es un tipo de *poder-saber* especial, transversal a instituciones y aparatos, en cuyo ejercicio se constituyen múltiples juegos entre los *sujetos y la verdad*. La normalización disciplinaria circula por toda una cadena de gradaciones, de criterios análogos, que inciden en los modos de subjetivación, impuestos corporalmente, a través de instituciones básicas del proceso de socialización: familia, escuela, fábrica, etc., todas figuras de *lo interno* que, aunque relacionadas con el *encierro*, remiten al *afuera*, a relaciones móviles y flexibles.¹³ Piénsese que, en este sentido, la tesis central de Foucault en *Surveiller et Punir* —su libro sobre la prisión— es en verdad una tesis sobre la sociedad moderna en su conjunto, como él mismo dice sobre su “alma”, es decir, sobre la constitución de un cierto tipo de subjetividad.¹⁴ La prisión deconstruye y reconstruye *subjetividades*, identifica un *sujeto social* —lo hace visible—, lo examina sistemáticamente, genera un *saber* sobre él, y finalmente difunde un

mensaje al resto de la totalidad (cuerpo) social. Así, realiza su más importante cometido: distribuir la noción de peligrosidad social, de riesgo, en el imaginario colectivo, contribuyendo a asimilar la transgresión de la norma con la patología y generando formas dinámicas de castigo, segmentación, contención e incapacitación de aquellos grupos o sujetos que aparecen como amenazantes, descodificados o extraños.

Al centro de este complejo proceso histórico una de las funciones más importantes de la prisión ha sido, sin duda, su capacidad de resignificar y amplificar las prácticas de encierro integrándolas en una *tekhné* proyectada sobre un horizonte de *politización de la vida* y dotándolas de un nuevo *arte sobre el cuerpo*.¹⁵ A partir de allí, podemos comenzar a entender cómo, en la experiencia prisionera, el proceso práctico del castigo afecta al cuerpo de manera radical; además, de una forma en nada cercana a lo psicológico, ni lo representativo. Sin embargo, son esas mismas *disposiciones o afecciones corporales* las que nos abren a la posibilidad de “conocer” la *subjetividad* en el espacio carcelario. Nos permiten entrar en la relación de la (s) identidad (des)

con el sí mismo, es decir, a las formas en que los sujetos se des-identifican, se doblan, se pliegan, en y en contra de los procesos de subjetivación e incorporación por los que “son producidos” como sujetos del poder carcelario.

Radicalizar el *habitus*

¿Qué hay en el material etnográfico que hemos presentado? ¿Pueden pensarse estas foto-relatos como una rebelión de los cuerpos de los presos contra el cuerpo de la prisión, como dice Foucault en el epígrafe? Hemos ya explicado cómo, de hecho, en el régimen carcelario el *cuerpo-presos* se inscribe en una relación conflictiva, esquizoide, contradictoria, “en apariencia tanto menos corporal cuanto más sabiamente física”.¹⁶ De este modo, no constituye alegoría alguna decir que los cuerpos de los presos son capturados y vueltos a componer al interior de una *cartografía de poder*, en la que son escritos, reescritos e inventados.¹⁷ Esta captura tiene muchos efectos, pero uno central para nuestro argumento es: el cuerpo se vuelve *punto de conflicto*, de *lucha*, un lugar de *riesgo* y, por lo mismo, *vector de saber* sobre

la batalla. Entre las *tecnologías políticas* de dominio de la institución total carcelaria y las *prácticas del yo* de los presos, hay un proceso dialéctico y generativo en el que las motivaciones, las fuerzas y decisiones que gobiernan la práctica se insertan en una dialéctica corporal, en un “juego” práctico, donde el cuerpo induce procesos subjetivos, que van desde la escisión interior y la “mortificación de yo”, hasta la rebelión, la fuga y la alteración.¹⁸ Los mecanismos, reglas y contenidos institucionales adquieren, por ello, las singularidades de aquellos por los que son interiorizadas, de manera que permanentemente se están produciendo nuevos *lugares* como espacios “ocupados”, “incorporados” y simbolizados.

En efecto, podríamos afirmar, siguiendo a Bourdieu, que en la experiencia de/ en la prisión la relación corporal constituye un *habitus*, es decir, una matriz o “estructura estructurante”, una “disposición inconsciente” inscrita en la práctica y basada en la experiencia.¹⁹ De hecho, según Bourdieu, el *habitus* se *aprende* mediante el cuerpo, es una gramática que se *incorpora* a través de un proceso de adquisición/coerción prácti-

ca de la vida cotidiana, del que la conciencia (como reflexividad o dialéctica) es parte, aunque limitada y defectuosa. De este modo, el concepto de *habitus* permite relacionar procesualmente lo objetivo (la posición en la estructura social o el dispositivo institucional) y lo subjetivo (la interiorización de ese mundo objetivo) de una manera no determinista, superando la clásica oposición entre objetivismo y subjetivismo. Bourdieu define el *habitus* como: “un sistema de disposiciones durables y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes que integran todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a producir”.²⁰ Y en otra parte: “El cuerpo cree en lo que juega: llora si imita la tristeza. No representa lo que juega, no memoriza el pasado, actúa el pasado, así anulado en cuanto tal, lo revive. Lo que se ha aprendido por el cuerpo no es algo que se tiene como algo que uno puede sostener ante sí, es lo que se es”.²¹

Ahora bien, me parece que el uso del concepto de *habitus* presenta una ventaja y una limitación. De un lado, nos permite entender la praxis de modo no determinista, articulada entre las disposiciones y actitudes adquiridas, la posición en la estructura social, las trayectorias individuales y la especificidad de las diferentes situaciones sociales. En lo que respecta a nuestro problema el concepto de *habitus* nos ayuda a entender dialécticamente cómo frente a la praxis punitiva y a la jerarquía institucional de la cárcel que define los significados dominantes del espacio (e impone la docilidad u obediencia del cuerpo), dichos significados son puestos en *riesgo*, *resignificados* y vueltos a *producir* en la *praxis* de los presos. En efecto, como dice Bourdieu, en ciertas situaciones críticas, el *habitus* puede fallar, discrepar, tener momentos de perplejidad. Sin embargo, de otro lado, *habitus* es un concepto que se mantiene, aún, dentro de cierta perspectiva estructural que opaca o subsume el análisis del poder en su tejido microfísico, es decir, de las relaciones de poder allí donde son dispersa, difusas, desmultiplicadas, constantemente desplazadas. En lo que respecta, al menos

a la analítica del poder, la noción de *habitus* debe ser radicalizada y llevada al extremo de sus posibilidades analíticas, cuando no abandonada.

En este sentido, un buen ejemplo es el trabajo de L. Wacquant, *Body and soul*,²² en el que a partir de diversas dinámicas corpóreas (*dynamics of embodiment*) de los jóvenes boxeadores afroamericanos propone sumergirnos en los procesos de en-carnación (*incarnation*). Wacquant suspende aquí, deliberadamente, la consideración de los nexos entre estructura social y desigualdad racial del Ghetto negro de Chicago, para fijarse en los procesos cognitivos y emocionales de *incarnation* que se dan en la escena del gimnasio, y esta *incarnation* es definida como una confluencia frágil, precaria y transitoria de rasgos corporales, en un tiempo y espacio específicos. De esta manera, cuando sugiere *deslizar* el problema desde los procesos de incorporación (cuerpo) a los procesos de encarnación (carne), propone el privilegio epistemológico de una etnografía del detalle, cuyo saber no es un saber *del* cuerpo sino *desde* el cuerpo, es decir, que toma el cuerpo como vector de conocimiento para penetrar en la “na-

turalidad visceral de la vida social” y contribuir a elaborar una sociología carnal (*carnal sociology*).²³

Cuerpos anárquicos

Cuando Eleazar y Buenaventura “invocan” al cuerpo como punto de resistencia, protesta o boicot, lo hacen siempre en las escenas concretas en las que su propio cuerpo aparece *impregnado* de historias, y donde estas historias aparecen *arruinándolo*.²⁴ En estos *cuerpos narrados*, podemos sentir cómo las marcas, cicatrices y tatuajes se prolongan hacia un afuera, sentimos la violencia de sus gestos cuando van en busca de las fuerzas antes de que ellas hayan sido organizadas, “enfriadas” por la significación e, incluso, relatadas por los propios sujetos. Son cuerpos marcados, inscritos, no obstante, estas marcas no representan nada, pues no se sitúan en ninguna extensión. Son marcas/huellas que indican más bien el peligro de un foso, de un espacio cerrado sobre sí, el vacío de una ausencia irrepresentable porque indica el momento de una afirmación terrible y necesaria. Una sucesión de fotos y palabras que no se extienden, sino que

se abren dentro de sí, se perforan hacia la profundidad de un espacio que ninguna representación es capaz de mediar. Justamente aquí, y retomando la protesta de Marx contra Hegel, no hay que dejarse seducir por la “melodía” dialéctica,²⁵ pues estas marcas y cicatrices en la carne de personas encarceladas, expresan una lucha desigual, en la que el “momento negativo” del proceso dialéctico, es decir de la acción (*Tun*) —en el movimiento corporal de la autolesión— lleva siempre plegada la posibilidad de la muerte. Así, existe un *Tanatos*, un esfuerzo por desclasificarse, desidentificarse, por vaciarse, que se revela como fundamento del orden simbólico y de la corporalidad al interior de la prisión. Para escapar de la captura de *un* cuerpo, la subjetividad y la vida prisionera se muestran ante todo como lugar *vacío*, o mejor, como vaciamiento de toda figura estable, desde el cual surge “alguien”, un sujeto, pero ajeno a cualquier tipo de trascendentalismo. Una subjetividad que decide vivir, o no, pero que en cualquier caso no responde a ningún programa moral, jurídico o filosófico, pues está más allá de todo presupuesto categorial y de toda equivalencia. Una

vida con el poder de existir y contra los poderes que intentan fijarla en cualquier forma de normalidad, humanidad o corporalidad.

En los escritos de Foucault sobre los “cuerpos dóciles”²⁶ es posible discernir como un cuerpo se crea por “resistencia”, pero este principio indica, sobre todo, el hecho de que el cuerpo mismo está moldeado por regímenes (morales, políticos, institucionales) y por ritmos (trabajo, ocio, fiesta) que no muestran sino su absoluta inconsistencia. Aquí, es preciso pensar que por la boca de Foucault habla Nietzsche, puesto que en la misma medida en el cuerpo (individual y colectivo) es un lugar inmediato de la relación entre política y vida, éste sólo presta a la vida “la quimera de una unidad substancial”. De igual forma, aunque el cuerpo-presos resiste desde su materialidad: no comer, no moverse, venas cortadas, bocas cosidas, gestos rebeldes, miradas desafiantes, etc., el sentido del acto ya no pertenece al orden corporal. Cuando Eleazar recuerda a trescientos presos cortándose las venas en el patio de la prisión de *Carabanchel*, nos transmite la fuerza de un acto incontestablemente corporal, físico, pero

su significación política “aparece” justo en el momento en que *la sangre des-ocupa los cuerpos*. Precisamente aquí es donde la *autolesión*, como forma de violencia que contesta (quiebra, destituye) al dispositivo de poder, se esclarece: ella remite a lo impropio y, por ello, devuelve su significación a un *común*.

Veamos que no se trata, principalmente, de una dinámica de *embodiment* sino de lo contrario, es decir, de actos de resistencia o afirmación, que reclaman una *materialidad incorporal*, una economía política “meta-física” en la que el cuerpo (aquí sería más propio decir la carne) es un punto de subjetivación, un escenario de profundidades múltiples que no se corresponde con un sujeto individual ni con la orgánica de un cuerpo. La violencia de la autolesión se ubica fuera de toda dialéctica, pues su “contenido negativo” nunca puede ser neutralizado; le es, por ello, inaplicable la idea hegeliana de la *Aufhebung* (superación). Más bien, los *cuerpos narrados* que hemos presentado aparecen como el lugar donde la violencia —que podemos llamar revolucionaria— niega los modos actuales de existencia, disuelve el *yo* desmoronando al cuerpo, y tran-

sita desde un acontecimiento anómico hacia una afirmación autónoma.²⁷ Por lo mismo, es también insuficiente la noción fenomenológica de cuerpo *vivido*, y aparece con toda fuerza aquello que Artaud llamó el *cuerpo sin órganos*, es decir, cuerpos (u órganos) solos, vaciados, que se escapan de toda forma, para volver a poblarse de *manadas*, de *intensidades*.²⁸ En los cuerpos lesionados por inscripciones y mensajes se expresa la inmanencia de un deseo sin ninguna referencia externa que vendría a realizarlos, organizarlos o colmarlos. Son cuerpos propios, pero alterados, alternos, por ello no se definen, en absoluto, por la forma que los determina ni por las funciones que cumplen, ni por los órganos que poseen, sino que constituyen *haeciedades*, es decir, individuaciones distintas de cosas o sujetos.²⁹

Interesante sería trazar un paralelo, aunque no absoluto, con la distinción que hace Marx en *El Capital* entre *fuerza de trabajo* y *trabajo vivo*.³⁰ Los efectos de la captura violenta, inestable, contradictoria, conflictiva del trabajo humano por parte de la economía política capitalista no se fijan necesariamente en el cuerpo individual del proletario, sino en un

cuerpo moldeado *hinc et nunc*, que fractura la relación entre la ocupación y la capacidad. En prisión las cosas no son tan diferentes, pues emerge un cuerpo-preso diferente de los cuerpos individuales de los presos y diferente, también, de la población penitenciaria. Este cuerpo puede ser leído como la aportación biopolítica específica del poder de la prisión, y a la vez como su más radical contestación. Desde esta singular *factidad* de la vida en la cárcel, el trabajo etnográfico sobre los cuerpos de los prisioneros nos ha puesto en contacto con la intensidad e inmanencia de la vida; allí donde ella se manifiesta “por fuerza” como necesaria superación de sí, y desde donde el sujeto (preso) problematiza su propia existencia en la medida que la arriesga. Es aquí donde veo decisivo realizar un doble tránsito: del cuerpo-preso a la carne (como la materialidad que constituye al ser humano antes de toda espiritualidad y como el lugar del *quiasma*) y de la carne al cuerpo anárquico sustraído de todo *cierre* u *organización*. De esta manera planteo que, en la cárcel, tener un *cuerpo anárquico* es la primera condición para poder sobrevivir, habitar, vivir, puesto que permite

escapar a todo *juicio*. Por ello, también, es —en y para sí— el primer acto, no solo de resistencia contra los abusos siempre contemporáneos del régimen de la prisión, sino de afirmación en su más plena inmanencia.

El *Dasein* prisionero y la inquietud ética

Tras las rejas se trata del “ser ahí”, de una vida (entidad) que, aunque arrojada y sin alternativa “elige” encontrarse y comprenderse, y en este proceso originario se confunde con su propia “decisión”, su *ser* se va en ella misma. No hay salida, sólo una ruina y una huida hacia adelante. En consecuencia, en prisión, como en libertad, elegir vivir es una decisión política con la que inaugura o abre la posibilidad de una existencia (de ser), en la afirmación de un singular ser-en-el-mundo. Pero, quizás, lo más determinante es que esta “decisión” es intransferible, hay que estar ahí para sostenerla, de manera que se trata siempre de aquello que somos cada uno en cada caso, y de lo que “podemos llegar ser”.³¹ Toda tentativa de pensar al ser-preso lo convierte en su *siendo* y destru-

ye toda posibilidad de esencia. Por este camino, en las *escenas* carcelarias que hemos presentado, la pregunta ontológica se despoja del horizonte trascendental para formularse en términos de la crítica de una actualidad histórica y de un umbral técnico (práctico-simbólico): ¿cómo el preso se conoce a sí mismo, se constituye sujeto de su propio saber? ¿por medio de qué tecnologías y discursos ha emergido como sujeto (a) en su relación con el poder de la cárcel? y, por último, ¿cómo se constituye en sujeto ético de sus propias acciones?

Como es obvio, la prisión encarna una cierta moral, por ello le obsesionan los juicios. Y juzgar implica siempre algo superior a una ontología, implica siempre un más que el ser, el Bien, la Norma, la Ley. En la ética, como explica Deleuze,³² es totalmente diferente, nadie juzga, nadie relaciona la acción con los valores, es decir, el referente del espacio ético se halla en la acción misma e implica las condiciones de posibilidad de un acto. De cierta manera, en el espacio ético cada cual tendrá lo que merece; así cuando hemos preguntado ¿qué puede un cuerpo?, ¿de qué es capaz?, la pre-

gunta nos ha lanzado a hacia los modos de existencia y no hacia los valores ni las trascendencias. Esto es lo que transmiten los relatos e iteran las marcas y cicatrices corporales: las condiciones de determinación real del preso se juega allí donde *es* preso, es decir, se fundan en la *comprensión crítica* de su *presente* en tanto que *preso*. Se equivoca, entonces, la institución cuando pretende esclarecer la condición del preso ligándolo a la conquista de un hipotético estatus de “individuo libre” reconciliado con el código moral (Ley), pues la funda sobre una base imaginaria. Al contrario, desde mi perspectiva, *pensar* la prisión impone la operación de la inmanencia implicada en el grito de Spinoza: ¿de qué eres capaz?, ¿qué puedes? Por ello, el despertar de una inquietud estrictamente ética sobre la existencia prisionera, emerge y se inscribe en los *gestos y el decir de los cuerpos narrados*, pues en ellos se expresa la absoluta diferencia ente la moral utilitarista de la cárcel (como ingeniera social totalitaria) y una acción (un recuerdo, una idea, una pulsión) que, aunque a veces suicida o al límite, expresa una *ética* de la autonomía.

El biopoder carcelario

A partir de este realismo analítico, nuestro trabajo por componer archivos *biográficos* en prisión, es decir trabajar en y con la vida de los presos, muestra el umbral que activa la fractura entre las “normas” de conducta y la realidad de una existencia que se muestra en su potencia de transfiguración, rechazando toda mediación, toda dialéctica exterior a su afirmación inmediata. Más en general, la profundidad de la subjetividad prisionera permite hacer visible el anverso obscuro de la ley penal, aquello que ella misma niega pero gracias a lo cual se mantiene. Más que la claridad de una sanción proporcionada y acorde a la ley, lo que aquí encontramos es la opacidad de un medio de interioridad compuesto por conjunto de reglas y códigos implícitos, no escritos. De hecho, no es sino en este juego de la ley con su anverso obscuro, donde debe buscarse la explicación de que, pese a su reconocimiento formal como sujetos de derecho, los presos sean invariablemente tratados como no personas y sometidos a la violencia y la arbitrariedad.³³

De suyo he aquí un primer saber sobre el encarcelamiento como medio de castigo, como repiten sin cesar los presos con que hemos trabajado: en la prisión no se castigan infracciones o delitos sino personas, biografías, vidas. Aquí es donde podemos comenzar a problematizar la relación entre ontología, disciplina y biopolítica. En un extremo, mientras la pregunta ontológica nos abre a la consideración del problema de la vida individual en cuanto tal, es decir, al proceso de subjetivación o de interrogante sobre el sentido de lo que somos, en el otro, el biopoder funciona creando regulaciones y modulaciones, constituyendo cuerpos técnicos, semánticos y políticos, por medio de los cuales desafía, interviene e impone una soberanía sobre la inmediatez de la vida, sobre el hecho de vivir, es decir, sobre la vida *nuda*.

Es a partir de este punto, pensamos, desde donde será posible retomar la crítica de la prisión, pero desde una perspectiva biopolítica. En efecto, el objeto del biopoder no son los sujetos individuales titulares de derechos, sino la efectiva realización de la soberanía en el cuerpo mismo de los gobernados,

agrupados bajo la noción de población en su sentido restringido. Dejando por ahora de lado la compleja implicación que el ejercicio del biopoder implica entre vida y forma de vida, digamos que en la prisión se puede aplicar sin riesgo a errar la famosa sentencia de Foucault cuando expresa que el “hombre moderno es una animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente”.³⁴ Aquí es necesario retener la idea de que las formas en que el poder se relaciona con la vida (y con la muerte) no se articulan de modo sustitutivo, sino de forma simultánea pero en diferentes niveles o escalas. La biopolítica no sustituye, por lo tanto no excluye, al poder disciplinario, sino que forman *series* paralelas que se co-implican, se incrustan y atraviesan constituyendo dispositivos de poder variables y flexibles, implicados al interior de un determinado diagrama.³⁵ En efecto, el desarrollo de técnicas y saberes que han permitido regular los procesos vitales (Vida) no habría sido posible, ni en la práctica eficiente, sin el trabajo del poder disciplinario, en la inercia de los días sin gloria, haciendo circular las *normas*³⁶ y fijando la relación de poder no en la conciencia

sino en los cuerpos y en los gestos. En este contexto, podemos afirmar que en la metamorfosis de la cárcel (en tanto institución paradigmática de la Modernidad), la relación castigo-cuerpo transita de un *diagrama* en que el cuerpo es un *fin* (anatomía política) hacia otro en que se convierte en *medio* (biopoder). En ambos casos, la relación política es “física” pero mientras que en la primera el cuerpo es el blanco donde se inscribe el poder, en la otra el blanco es, ya no el cuerpo, sino a *vida*.

Ahora bien, una vez que la *vida* se ha constituido en blanco de poder carcelario y, paralelamente, como la única fuente segura de su legitimación, la acción práctico simbólica de la cárcel ingresa en la diagrama biopolítico e inmunitario,³⁷ cuyo efecto será en cierto nivel la definición *bio-gráfica* del preso como persona desviada, polimorfa, anormal, patológica, peligrosa, etc., y en otro, abstracto y virtual, la *captura esencialmente contradictoria* de lo viviente por medio de mecanismos que a la vez lo potencian como vida biológica protegida y reproducida, y lo destruyen como *forma* de vida. El dispositivo biopolítico actúa a través de un mecanismo de in-

clusión exclusiva de la vida en el orden soberano, es decir, un mecanismo que la incluye en el orden jurídico-político y que simultáneamente la excluye en sus expresiones inmanentes. Pero, esta captura política de la vida provoca un efecto corrosivo sobre el relato autolegitimador del orden, según el que las formas del poder político del Estado (de las categorías jurídico-políticas en el que éste se basa) son el producto de voluntades y acuerdos entre sujetos individuales libres y autónomos, y lo revela en lo que tiene de retórica y de apariencia. Por ello, nociones como “dignidad humana” o “derechos humanos”, acaban completamente destituidas cuando están plegadas a un conjunto de prácticas que imponen la desigualdad, la asimetría antropológica y la violencia. Pero aún más, la trabazón entre vida y política desestabiliza radicalmente el valor del sujeto mismo y, por tanto, las nociones de sujeto de derechos, persona jurídica, sujeto responsable, etc.³⁸

Crítica corporal e inmanencia

Desde la posición que venimos sosteniendo, la primera evidencia para em-

prender la *crítica de la prisión*, es que ella compromete a los cuerpos: cuerpos que se rebelan y “ejercen la crítica” haciéndose visibles, amenazantes y monstruosos: brazos cortados, bocas cosidas, autolesiones masivas para colapsar los servicios médicos, huelgas de hambre y de sed, motines y “plantones”, interminables filas para exámenes y registros, cuerpos en espera de ser juzgados, muchas enfermedades, suicidios y muertes. No se trata ni mucho menos de la razón actuando sobre sí misma, sobre sus atributos puros y universales, sino del roce con lo real, de una razón accidentada, herida, destituida. La prisión se conoce, en primer lugar por el choque de los cuerpos, por la afección de sus actos. ¿Significa esto que la crítica de la prisión está incomunicada, hundida en un foso sin representación posible? En nuestro trabajo antropológico esta pregunta apuntaba a las *biografías* de los presos, y al intentar atravesarlas encontrábamos siempre que hay “algo” que hace posible hablar, crear un lenguaje aún en las situaciones más extremas, pero este algo no es un discurso ni una gramática, no es un *logos* sino la manifestación y la transmisión de una

fuerza. En este hecho, se manifestaba la mentada *performatividad* del cuerpo, es decir, su capacidad de generar *prácticas significantes*. Más aún, se manifestaba lo performativo en su acepción más exacta como *perlocutory force*. La enunciación preformativa, como se sabe, se opone a la enunciación constativa (que describe la verdad o falsedad de los hechos) en que a través de ella podemos hacer algo por medio de la palabra misma. Para Austin,³⁹ el enunciado performativo es un acto, de habla como agrega Searle,⁴⁰ cuyo destino manifiesto es transformar una situación determinada. La consecuencia de esta noción es muy importante para entender el universo de la prisión, porque lo que un enunciado performativo transmite no es, primariamente, un significado, sino una fuerza, de manera que debemos sustraer del análisis de lo performativo el problema de la autoridad del valor de la verdad y sustituirlo por el valor de fuerza, de diferencia de fuerza.⁴¹

No obstante, al igual que respecto al concepto de *embodiment*, la noción de performatividad muestra serias limitaciones frente al análisis de la experiencia corporal del encarcelamiento, al menos

en lo que ésta tiene de anárquica. Aunque la noción de performatividad ha puesto la atención sobre ciertos aspectos significantes de las prácticas corporales, y de su posibilidad de ser deconstruidas, se mantiene en lo fundamental en referencia a un código, fuera del cual pierde toda su potencia interpretativa.⁴² Contexto, status y posición del enunciado, definen un efecto de algún modo esperado, previsto, codificado, y en ello justamente radica su posibilidad de performatividad, es decir, de hacer cosas con palabras. Pero, los actos y cuerpos narrados que hemos presentado no sólo pueden “eludir” la captura lingüística (performativa) de la condena, como puede desprenderse de la sugerencia de Butler y Laclau,⁴³ sino que afirman una potencia *extraña* a cualquier autoridad codificada, sea lingüística, moral o de cualquier tipo. La re-iteración de los actos corporales de resistencia muestra en toda su radicalidad el carácter ignominioso de dicha (toda) autoridad, de todo derecho o estatus, mientras afirma una *exceptio*, una “violencia pura” que hace estallar el orden y se abre en contra de cualquier posibilidad de decisión soberana.⁴⁴

Por lo expuesto, la condición de posibilidad de una crítica en la prisión está inscrita en la carne de los presos y nosotros debemos trabajar sobre esta evidencia, convertirla en premisa. Esta crítica no puede ser trascendental, es decir, no busca las estructuras formales, universales, sino que va en busca de lo contingente y lo singular. Cuando investigamos esto que hemos llamado la experiencia en/de la prisión, la lógica está subordinada a la vida. En este *spatium* la palabra de los presos está unida con el grito, aún no ha sido “enfriada” por la articulación de la lengua y la lógica, es el habla anterior a las palabras. Detrás de los muros emerge la relación, impugnada por el racionalismo moderno, entre *res cogitans* (pensamiento, espíritu) y *res extensa* (cuerpo, naturaleza). Pero, sobre todo, estas existencias arrojadas (*Ahi*) en prisión fracturan la idea de un *cogito* identificado con un sujeto estable, trascendente, preexistente a la relación de poder en la que y contra la cual se constituye. Por ello, en lo que toca al problema gnoseológico, el conocimiento de la prisión es un conocimiento afectado, radicalmente anti-cartesiano, puesto que quien cono-

ce, el sujeto cognoscente, no queda inmune ante lo que conoce. El proceso de “desescombre” del que habla Descartes en sus *Meditaciones metafísicas*: “cerraré ahora los ojos, me taparé los oídos, suspenderé mis sentidos, hasta borraré de mi pensamiento toda imagen de las cosas corpóreas...”,⁴⁵ es imposible puesto que en la prisión todo es escombros. Entre los *bíoescobros* de la cárcel quien conoce, a otros y a sí mismo, se transforma en el proceso de conocimiento, mostrando un camino extraño al gesto cartesiano, que proclama la indubitabilidad del sujeto cognoscente y el acceso exclusivo a la verdad por medio de la evidencia en la conciencia (conocimiento). En la escena carcelaria, en cambio, las palabras no están separadas de los gestos corporales por la lógica de la representación y, más aún, las palabras no dominan la escena sino que devienen también cosas, cuerpos, velocidades. Al verse rota la hegemonía de lo intelectual, los propios cuerpos se restituyen como estratos semióticos, como lugares de coordenadas multidimensionales y de movimientos anárquicos. Así, es el estilo y la tonalidad, la singularidad de las luchas lo que constituye

un principio de inteligibilidad posible, pues ellas abren grietas en los “sistema de relaciones de poder”, en sus instituciones e instrumentos. Brazos cortados, espaldas, estómagos, heridas en la carne, cicatrices y tatuajes cuyo sentido no se deposita en ningún cuerpo, ni persona, ni contorno, sino que es “directamente llevada sobre la onda nerviosa o la emoción vital”.⁴⁶ Sobre esta onda el cogito adquiere la forma de una territorialización pasional, en la que la que figura del sujeto es múltiple y donde el movimiento del cuerpo-presos a la carne, y de la carne al cuerpo anárquico, apunta a una materialidad incorporal, a un ser sin trascendencia y a una intensidad pura, in-extensa. Es el *nomos* de un mundo sin ser, sin identidad y sin unidad posible, en el que la carne inscrita lleva las marcas de existencias presas, de personas que liberan el deseo de vivir en su más plena inmanencia, es decir, nada sobre ellas, ninguna *arquía*, ni *Dios ni Amo*.

Berlín, invierno de 2013.

Notas

- ¹ Antropólogo, investigador postdoctoral del Programa Marie Curie, People (IEF) en el *Max Planck Institut für ausländisches und internationales Strafrecht*, Freiburg, Alemania.
- ² “El *nomos* como ley consuetudinaria y no escrita es inseparable de una distribución de espacio, de una distribución en el espacio, por ello, el *ethos* también es la *Morada*”. Deleuze, G. y Guattari, F. *Mil Mesetas*. Pre-textos, Valencia, 2000, p. 319.
- ³ Jay, M., *La crisis de la experiencia en la era post-subjetiva*. Ediciones Universidad Diego Portales, 2008, Chile.
- ⁴ Evidentemente, el término es usado en sentido estrictamente spinoziano, es decir, que el *affectus* designa la variación continua de modos de pensamiento no representativo, que aumentan o disminuyen nuestra potencia de actuar o nuestra fuerza de existir. Véase a este respecto Deleuze, G. *Spinoza: filosofía práctica*. Tusquets, Barcelona, 2004.
- ⁵ Véase Mauss, M., “Les techniques du corps”, *Journal de Psychologie*, 3-4, mars-avril 1936; Scheper Hughes, N. y Lock, M., “The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology”, *Medical Anthropology Quarterly* 1(1), 1987, pp. 6-41; Comaroff, J. y Comaroff, J., *Ethnography and the Historical Imagination*, San Francisco, Westview Press, 1992; Csordas, T., “The body’s career in anthropology”. In Moore (Ed.) *Anthropology theory today*, pp.172-205, Cambridge: Polity Press, 1999; Bourgois, P., “Disciplining addictions: The Biopolitics of Methadone and Heroin in the United States”, en *Culture, Medicine and Psychiatry*, Vol. 24, 2000, pp. 165-195; “Crack and the political economy of social suffering”, en *Addiction Research and Theory*, Vol 11, Nº 1. Brunner Routledge, 2003, pp. 31-37; Bourgois, P. y Schonberg, J., *Righteous dopefiend*, University of California Press, 2009; Ferrándiz, F., *Escenarios del cuerpo: espiritismo y sociedad en Venezuela*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2000; Crossley, N., *The social*

- body: Habit, identity, and desire*. London: Sage Publications, 2001, Eliasoph, N., “Theorizing from the neck down: Capturing bodies acting in real space and time. *Qualitative Sociology* 28-2 (Summer), 2005, pp. 159-169; Butler, J. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*, New York, 1993; Braidotti, R., *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia Univ. Press, 1994.
- ⁶ Marx, C., *El Capital*, FCE, México, 2000, Gramsci, A., *Cartas desde la cárcel*, Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1975; Foucault, M., *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003, Harvey, D., *Espacios de esperanza*, Akal, Madrid, 2003; Echeverría, B., *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México, 1998, Negri, A. y Hardt, *El trabajo de Dionisos*, Akal, Madrid, 2003.
- ⁷ Este artículo está basado en los materiales y elaboraciones teóricas realizadas durante la investigación antropológica: “Cuerpo, poder y líneas de fuga en la máquina penal contemporánea”, realizada por el autor en conjunto con Dario Malventi, en la prisión de Villabona, Asturias, España (2004-2007).
- ⁸ “Chinazo”, en argot carcelario, se refiere a los cortes en los brazos.
- ⁹ G.A.L.: “Grupos Antiterroristas de Liberación”, organización armada parapolicial que realizó acciones de guerra sucia y terrorismo de Estado, contra militantes y simpatizantes de E.T.A. Actuó entre 1983 y 1987, bajo el gobierno de Felipe González (P.S.O.E.) y se le imputa más de 20 asesinatos.
- ¹⁰ Se refiere a D. Malventi y A. Garreaud, “Teatro del asedio. Una escena corporal de la prisión” en *Revista de Espai En blanc, Materiales para la subversión de la vida*. N°1-2, 2005.
- ¹¹ “El espacio es el tercer maestro”.
- ¹² Foucault, *Ibid.*, 2003.
- ¹³ Deleuze, G. *Foucault*. Paidós. España, 1998., p.69.
- ¹⁴ Esta puntualización se inscribe dentro del proyecto general, transversal a toda la obra foucaultiana: realizar una historia crítica de las subjetividades, es decir, una ontología crítica de nosotros mismos. Véase, entre otros, Dreyfus, H. y Rabinow, P., *Michel Foucault, beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago Press, 1982; Foucault, M., en Huisman (Dir.) *Dictionnaire des philosophes*. P.U.F. París, 1985, pp. 941-944, Couzens Hoy, D. (Ed.) *Foucault*, Ed. Nueva Imagen, Buenos Aires, 1998; Lancers, F. *Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1996.
- ¹⁵ Además de *Vigilar y castigar*, 1976, Foucault desarrolla el análisis de distintos aspectos de la sociedad disciplinaria a lo largo de los cursos del *Collège de France*, especialmente en “La sociedad punitiva” (1972-73); “El poder psiquiátrico” (1973-74); “Los anormales” (1974-75) y “Hay que defender la sociedad” (1975-76).
- ¹⁶ Foucault, *Ibid.*, 1976, p. 182.
- ¹⁷ Véase el estremecedor cuento de Kafka, F., *En la colonia penitenciaria*, Panamericana, 2003, y Villani, C., *Il tempo della trasformazione. Corpi Territori e Tecnologie*. Manifestolibri, Roma, 2006.
- ¹⁸ Goffman, E., *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973; Basaglia, F., (Ed.) *Crimini di Pace, Ricerche sugli intellettuali e sui tecnici come addetti all'oppressione*. Einaudi, Torino, 1975.
- ¹⁹ Bourdieu, P., *El sentido práctico*, Siglo XXI, España, 2007; también Wacquant, L., “Habitus as Topic and Tool. Reflections on becoming prizefighter” en *Etnographies Revisited*, Routledge, New York, 2009.
- ²⁰ Bourdieu, P., *Esquisse d'une theorie de la pratique*. Droz. Genève, Paris, 1972, p. 178.
- ²¹ Bourdieu, P., *Ibid.*, 2007, p. 118.
- ²² Wacquant, L., *Body and Soul: Notebooks of an apprentice boxer*, New York, Oxford University Press, 2000.
- ²³ Véase “Carnal Connections: On Embodiment, Apprenticeship, and Membership, *Qualitative Sociology*, Vol.28, 2005, pp. 445-474.
- ²⁴ Remito a Nietzsche, F., *La Genealogía de la moral*, Tecnos, Madrid, 2003, y Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-Textos, Valencia, 2004.

- ²⁵ Una interesante exposición del *agón* de Marx con Hegel, se encuentra en Lefebvre, H., *Hegel, Marx, Nietzsche*, Siglo XXI, México, 2001.
- ²⁶ Foucault, *Ibid.* 2003, además Rothman, D., *The discovery of the asylum. Social order and disorder in the New Republic*. Boston, Mass.1971, y Evans, R., *The fabrications of virtue: English prison architecture, 1750-1840*, Cambridge University Press, 1982.
- ²⁷ Lo que aquí se juega es un problema de orden ontológico-político, el que podría resumirse en la siguiente pregunta ¿qué significa actuar políticamente? La violencia de los presos contra sí mismos pone en juego la tensión inherente, siempre inestable y aporética, entre un actuar que funda o conserva el orden político y otro que libera e interrumpe este orden abriéndose a la excepción. Véase Benjamin, W., *Zur Kritik der Gewalt*, Suhrkamp, Frankfurt, (1921)1999; Echeverría, B., *Ibid.*, 1998, Derriida, J., *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Tecnos, Madrid, 1997; Agamben, G., *Homo Sacer*, Pre-textos, Valencia, 2003, y *Estado de excepción*, Pre-texto, Valencia, 2004. Esposito, R., *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005, y *Bios. Biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006; Karmy, R., “Soberanía y mesianismo. El gesto antikantiano de Giorgio Agamben”, *Revista Artefactos*, Buenos Aires, 2009.
- ²⁸ Artaud, A., *Heliogábalo o el anarquista coronado*, Ed. Argonauta, Buenos Aires, 1972; *El teatro y su doble*, EDHASA, Barcelona, 2001, *Pour en finir avec le jugement de Dieu*, K éditeur, Paris, 1948.
- ²⁹ Deleuze, G. y Guattari, F., *Ibid.* 2000.
- ³⁰ Marx, C., *Ibid.*, 2000; Negri, A. y Hardt, M., *Ibid.*, 2003.
- ³¹ Se entiende aquí la referencia a la caracterización que hace Heidegger de *Dasein* como “Ser-Ahí” en donde el prefijo *Da* (Ahí) significa el estado abierto (*Erschlossenheit*), el cual está determinado por la “estructuras existenciales” del encontrarse (*Befindlichkeit*), el comprender (*Verstehen*) y el habla (*Rede*), que definen al existente debatiéndose en un mundo de *sentido*. De esta acotada referencia a *Sein und Zeit* (1927), me interesa destacar dos aspectos de la caracterización que hace Heidegger del *Dasein* en cuanto ente arrojado en el mundo. Primero; la comprensión es siempre *afectiva*, es decir, es mucho más que la simple relación de conocimiento (*Erkennen*) y, segundo, que el ser-ahí es en cada caso su posibilidad “y por ser en cada caso su posibilidad, puede este ente en su ser elegirse a sí mismo, ganarse o también perderse, o no ganarse nunca...” Heidegger, M., *El Ser y el Tiempo*, FCE, México, 1974, p.54.
- ³² Véase Deleuze, G. *Spinoza* (Cursos de Vincennes 1978-1981) en www.wedeleuze.com
- ³³ Es pertinente respecto a este punto la crítica que hace S. Žizek a la sociedad liberal y lo que él denuncia como la “ideología de la tolerancia multicultural”. En ella el filósofo esloveno ve expresado un mecanismo de *goce perverso con el Otro*. En otras palabras, se tolera al Otro pero despojado de todas las cualidades que le hacen un ser humano específico, se le acepta en abstracto y se le trata como si estuviera muerto. Así, se llega a lo que él denomina “tolerancia represiva”. Véase Žizek, S. *En defensa de la intolerancia*, Ed. Sequitur, Madrid 2008.
- ³⁴ Foucault, M. *Historia de la sexualidad*, Vol 1. *La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid, p. 152.
- ³⁵ “Es el mapa, la cartografía, coextensiva a todo el campo social. Es una máquina abstracta. Se define por funciones y materias informales, ignora cualquier distinción de forma entre un contenido y una expresión, entre una formación discursiva y una formación no discursiva. Una máquina casi muda y casi ciega, aunque haga ver y haga hablar”. Deleuze, G., *Ibid.*, 1998, p. 61.
- ³⁶ Véase Foucault, M. *Hay que defender la sociedad*, Akal, Madrid, 2003, allí el autor expresa: “La norma es lo que puede aplicarse tanto a un cuerpo al que se quiere disciplinar como a una población que se pretende regular”, p. 217.
- ³⁷ Como explica Esposito se trata de una *protección* y de una *negación* de la vida: “la inmunidad es el límite interno que corta la comuni-

dad replegándola sobre sí en una forma que resulta a la vez constitutiva y destitutiva: que la constituye precisamente al destruirla.” Espósito, R., *Ibid.*, 2005, p. 19.

³⁸ Imposible aquí no volver a referirse al texto de Derrida *Fuerza de ley* (1997) al menos en sus premisas relativas a la relación entre ley, su “aplicabilidad” y la fuerza y la violencia.

³⁹ Austin, J.L., *Palabras y acciones: Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Buenos Aires. Argentina, 1971.

⁴⁰ Searle, J., *Actos de habla*, Ed. Cátedra, Madrid, 2001.

⁴¹ Derrida, J., “Firma, Acontecimiento, Contexto”, en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, 1998.

⁴² Respecto de la performatividad en los problemas de género J. Butler señala: “Las cuestiones que estarán en juego en la reformulación de la materialidad de los cuerpos serán: (1) la reconsideración de la materia de los cuerpos como el efecto de una dinámica de poder, de modo tal que la materia de los cuerpos sea indisoluble de las normas reguladoras que gobiernan su materialización y la significación de aquellos efectos materiales; (2) la comprensión de la performatividad, no como el acto mediante el cual un sujeto da vida a lo que nombra, sino, antes bien, como ese poder reiterativo

del discurso para producir los fenómenos que regula e impone; (3) la construcción del ‘sexo’ no ya como un dato corporal dado sobre el que se impone artificialmente la construcción del género, sino como una norma cultural que gobierna la materialización de los cuerpos; (4) una reconcepción del proceso mediante el cual un sujeto asume, se apropia, adopta una norma corporal, no como algo a lo que estrictamente se somete, sino, más bien, como una evolución en la que el sujeto se forma en virtud de pasar por ese proceso de asumir un sexo; y (5) Una vinculación de este proceso de ‘asumir’ un sexo con la cuestión de la identificación y con los medios discursivos que emplea el imperativo heterosexual para permitir ciertas identificaciones sexuadas y excluir y repudiar otras” Butler, J. *Cuerpos que importan*, Paidós, Buenos Aires, 1993, p. 19.

⁴³ Butler, J., y Laclau, E., *Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*, FCE, Buenos Aires, 2003.

⁴⁴ Benjamin, W., *Ibid.*, 1999.

⁴⁵ Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, Losada, Buenos Aires, 1997, p. 18.

⁴⁶ Deleuze, G., *Francis Bacon. La lógica de la sensación*, 2009, p. 52.