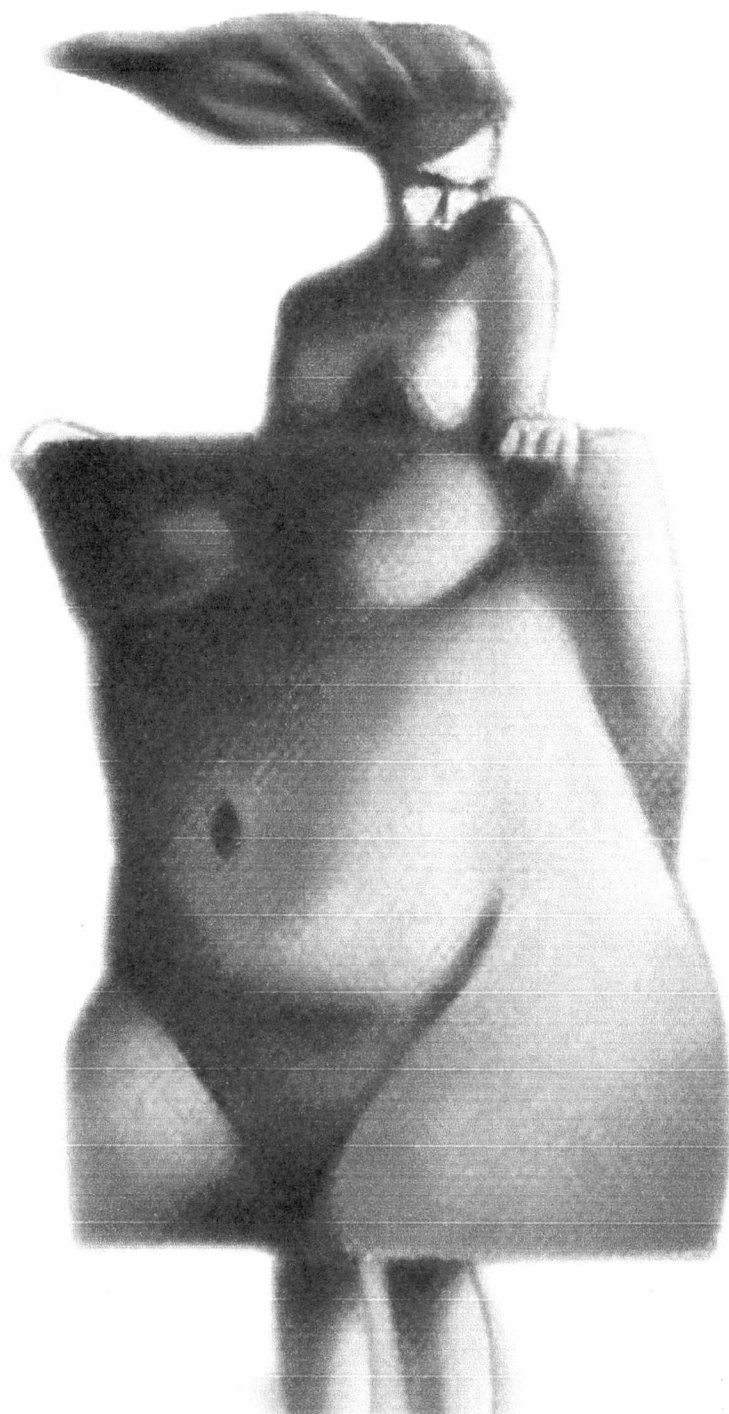


Anorexia y Bulimia

la feminidad, el cuerpo y la comida



por Paola Barzola
Directora: Alicia Entel

Agradecimientos



A Alicia, por su paciencia y perseverancia.

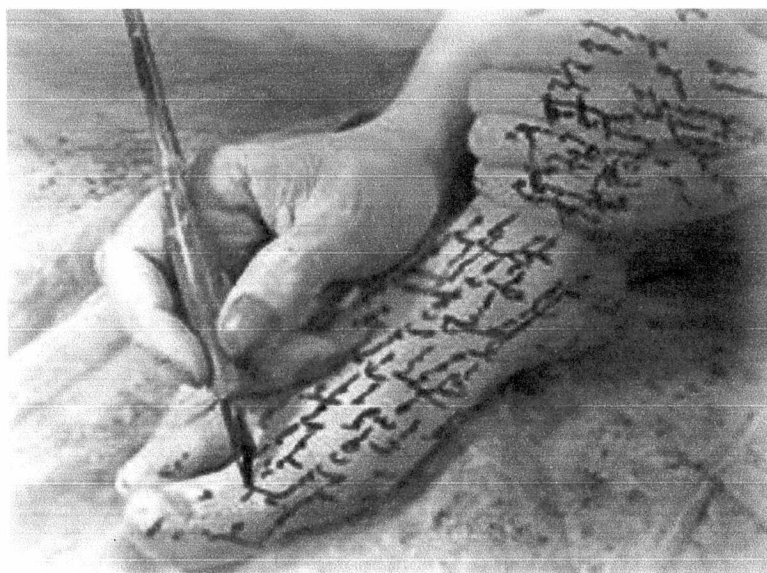
*A Norma, cuyos libros me abrieron las puertas
para una reflexión sobre mí misma.*

*A Débora, cuyas palabras se encontraron
con las mías.*

*A Belén, que escuchó mis dudas y comprendió
mis ansiedades.*

*A mis padres, por permitirme echar
a andar el camino que yo decidí elegir.*

*A Muriel, por saber traducir en otros lenguajes
el código escrito.*



*Sílfides... espíritus del aire, bailarinas
blancas y espectrales
O madres nutrias, de carnes
abundantes...
Figuras femeninas que invaden los
cuerpos y modelan a las niñas.
Los cuerpos son atravesados por las
palabras, o los significantes inventan los
cuerpos.*



Indice

Prólogo	7
Capítulo Uno- Ser y padecer	
Anorexia, deseo de nada	14
La voracidad de la bulimia	23
Mitologías de la anorexia y la bulimia	32
Capítulo Dos- La feminidad	
Género y deseo de reconocimiento	37
Entre madres a hijas	40
El adiós a la infancia	47
Capítulo Tres- Anorexia-bulimia: la escena de la adolescencia	
La metamorfosis	54
El cuerpo, ese extraño	57
Juventud, divino tesoro	58
Capítulo Cuatro- El cuerpo significativo	
Cuerpo y sociedad	71
La feminidad y el cuerpo: en busca de un cuerpo andrógino	78
El cuerpo descarnado en la anorexia y la bulimia	87
Capítulo Cinco- Comer nada	
Los sentidos del ayuno. El ayuno en la Edad Media. El cuerpo cristiano.	
Santas ayunadoras. Santa Catalina de Siena. Vivir sin comer	96
El ayuno-dieta en la Modernidad. El cuerpo delgado. Imágenes de narcisos	118
Alimentos del alma: función simbólica de la comida. La subversión alimentaria	130
Capítulo Seis- Historias de padecimientos. El lugar del cuerpo y lo femenino en el discurso de jóvenes con anorexia y bulimia	
La mujer andrógina	138
La doncella virginal	151
Modelo de mujer	165
Feminidad y diferencia	182
Ser para otro	196
De un cuerpo de otro, a otro cuerpo	212

<i>Acerca de la comunicación</i>	228
---	-----

<i>Epílogo</i>	235
-----------------------------	-----

<i>Bibliografía</i>	239
----------------------------------	-----

Anexos

Entrevistas a jóvenes con anorexia y bulimia

Soledad.....	248
--------------	-----

Marcela.....	263
--------------	-----

Carla.....	280
------------	-----

Elizabeth.....	299
----------------	-----

Romina.....	320
-------------	-----

Débora.....	340
-------------	-----

Entrevistas a las psicoanalistas

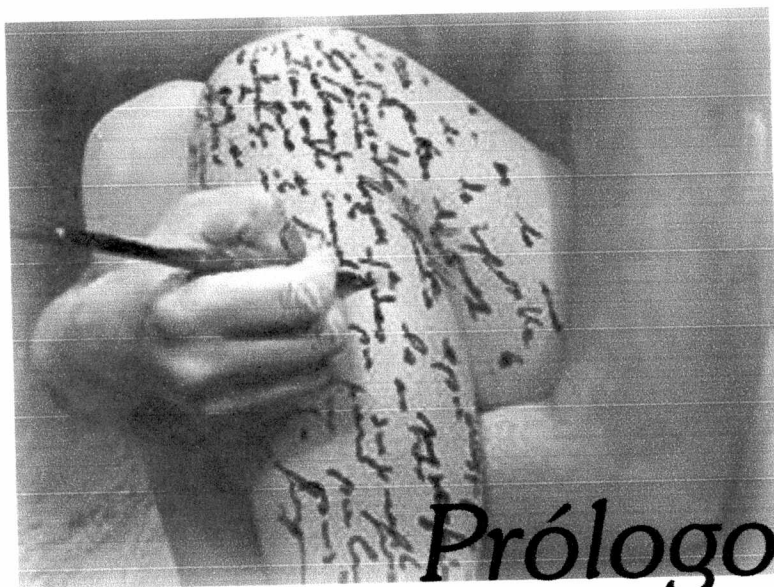
Irene Meler y Débora Lerman.....	362
----------------------------------	-----

<i>Informes de pasantía</i>	377
--	-----

Primer informe.....	378
---------------------	-----

Segundo informe.....	381
----------------------	-----

Informe Final.....	386
--------------------	-----



Prólogo

***“Cada época decreta sus zonas claves,
delimita los límites de lo deseable,
o de lo admirable,
traza sus obesas y sus delgadas,
trabaja sus talles y sus redondeces.”***

Perrot

(Transformaciones del cuerpo femenino)

El cuerpo constituye aquello más directamente accesible cuando se intenta percibir a una “persona”; y es considerado socialmente como la expresión más adecuada de la “naturaleza” del sujeto. Por ello, se ha establecido históricamente una correspondencia entre los caracteres físicos y los aspectos morales de los sujetos, entre índices fisiognómicos y propiedades psicológicas. El cuerpo dice de la persona que lo porta, sin entender esta semiotización del cuerpo –posible a través de los usos sociales- como fija, sino histórica y singular.

Lo corporal es el punto de pasaje necesario en una extensa red de circulación de sentidos producidos socialmente, no la fuente o emisor o receptor de mensajes, sino el tercer término de una cadena significativa con condiciones de producción y de reconocimiento específicas.

En esta línea, el cuerpo de la mujer ha sido, a lo largo de la historia, un punto de pasaje de sentidos relacionados más con lugares de inmovilización en el interior de la red intercorporal –puntos de suspensión expresados en imágenes- que a recorridos metonímicos¹ de significados, a circulación de sentidos. El intercambio de mujeres entre los hombres, sin participación de las implicadas en la elección de pareja, es una prueba de ello. Las mujeres aparecen como íconos de una relación comunicacional entre varones; han sido imágenes antes que sujetos.

En otras palabras, la configuración del cuerpo femenino ha estado fuertemente determinada por el funcionamiento de mitos, que han dado lugar a imágenes ahistóricas de lo femenino, que imponen un sentido que designa, sin crítica.

Los sujetos se comunican y esta puesta-en-común-con-otros es inherente a lo humano, ya que a través de ella se produce la intervención del lenguaje. Pero

¹ Eliseo Verón plantea que la interacción social puede analizarse a partir de un nivel de funcionamiento indicial en el tejido de la semiosis social. Una conducta, un gesto, puede ser entendido como un indicio que remite a un sentido socialmente producido. A este funcionamiento indicial lo nombra como “capa metonímica de la producción de sentido”, cuyo pivote es el cuerpo significativo, operador fundamental de esta tipología del contacto. La capa metonímica tiene inicialmente la forma de una red intercorporal de lazos de complementariedad, constituida por reenvíos metonímicos. Pero esta red de contactos intercorpóreos se empobrece cuando actúan puntos de fijación icónicos, cuando se da el surgimiento de imágenes que hace de puntos de inmovilización en el interior de dicha red. Cuando el cuerpo significativo se somete a la ley social. Verón, Eliseo. *La semiosis social*. Editorial Gedisa. Buenos Aires, 1987. Pág. 140 a 150.

además, los sujetos que se comunican existen en un cuerpo que constituye la condición material de su subjetividad.

¿Qué sucede cuando las imágenes de lo ideal atraviesan un cuerpo? ¿Cómo es que un lenguaje y unas imágenes mediatizan la relación singular de una joven con su propio cuerpo, despojándolo de su alteridad?

La anorexia y la bulimia –que actualmente no aparecen en estado puro, sino combinadas, entrelazadas- constituyen patologías que afectan, en su gran mayoría, a mujeres jóvenes y adolescentes. Ellas experimentan un conflicto esencial que se halla a nivel del cuerpo, que toma como vehículo de expresión al cuerpo en tanto que el sujeto que lo encarna –una adolescente- busca respuestas que le permitan construir una imagen de cuerpo, una identidad. El cuerpo es el escenario de una tensión permanente entre el deseo y la ley, la pulsión y el sentido, polémica que se desata cuando los cuerpos son codificados por la cultura, cuando funciona un código que determina el sentido de los gestos, las miradas y las posturas.

Los llamados trastornos alimentarios, desde este trabajo de investigación, se entienden como conflictos que experimenta un cuerpo joven en el que la ley –aquello que ritualiza, pone límites y, en definitiva, aparece separando la naturaleza de la cultura- se ha transformado en un mandato despótico, desconociendo la alteridad y cristalizando un sentido.

Luce Irigaray sostiene que las mujeres no encuentran ningún lugar en el discurso establecido y que, por lo tanto, se sirven de la lengua sólo en forma de una mimesis desfigurada. “Voz sin cuerpo, cuerpo sin voz”, dice Julia Kristeva al final de su obra *Deschinoises*. Es que “las imágenes de lo femenino y las figuras de las mujeres representan, en su mayor parte, en la memoria cultural, lo que ha sido, lo olvidado y lo reprimido”, que regresa permanentemente “en la figura del retorno de lo reprimido, tornándose la corporeidad de aquello que justamente se halla en el discurso figurativo de la Modernidad para ese territorio de lo olvidado”².

¿Qué relación tienen la anorexia y la bulimia –como patologías que ligan el cuerpo y la comida- con una determinada época histórica? ¿Qué hace que sean

² Citado en Weigel, Sigrid, *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1999, Pág. 160.

las mujeres aquellos sujetos que más se enferman? Una forma de poner en juego esta pregunta es interrogar las representaciones acerca de la mujer y el cuerpo femenino que aparecen en los discursos de, precisamente, jóvenes mujeres que han padecido de anorexia y/o bulimia.

Aquí se piensa que las mujeres han transitado un camino de explotación y opresión en la historia de la humanidad. Hoy, esos mecanismos de poder se han vuelto menos explícitos –y por ello más efectivos-; las formas de opresión, luego de un largo y sinuoso camino de luchas y conquistas, han pasado a formar parte de las reglas y códigos culturales sociales actuales. Si bien hoy las mujeres pueden escribir, divulgar sus ideas, participar en el ámbito político, y ya no existen los cinturones de castidad ni los corsets; de todos modos han quedado marcas de lo que en un momento fue hegemónico, en los cuerpos de las mujeres –en las maneras de representarse el cuerpo.

En la búsqueda de un cuerpo ideal, sin peso ni relieves, sin carne ni formas, uni-forme, quienes padecen de anorexia o bulimia intentan doblegarse ante un estereotipo, a una uniformidad; lo que deriva sin rodeos en una pérdida de identidad. Por ello ponen a las necesidades –de alimento, de abrigo- en el lugar de lo superfluo, de “lo insulso”, según las palabras de una de las entrevistadas en esta tesis. Ellas tienen hambre, pero se trata de un hambre de símbolos, de ideas, de privilegios, de distinciones, de reconocimiento. Necesitan ser miradas para existir, para ser reconocidas en su ser mujer, en una cultura donde la feminidad aparece devaluada; pero renunciando precisamente a su diferencia. Nuevas formas de exorcizar los demonios, reciclados dispositivos de control de la carne.

En este trabajo se sostiene que estas adolescentes buscan responder a un interrogante acerca de la feminidad, acerca de cómo ser mujer, o qué significa ser mujer en la actualidad, pero a través de una imagen que aún no se reconoce en el propio espejo. El espejo refleja para ellas algo amorfo o deforme.

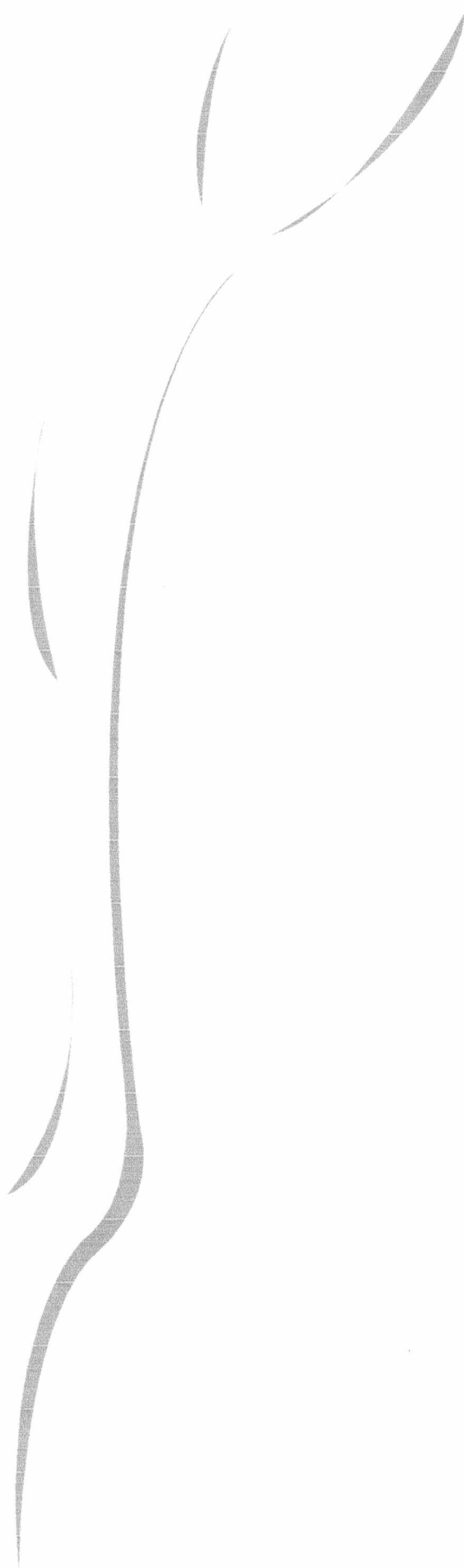
Aquí se intentará demostrar que la anorexia y la bulimia no aparecen sólo porque una mayor cantidad de imágenes de cuerpos femeninos delgados inundan la pantalla de la televisión, en una relación directa y sin fisuras entre la emisión y la recepción, sino que la identificación con esos cuerpos deriva, entre otros

múltiples factores, del intento de construcción de una identidad femenina, en una adolescente que busca respuestas acerca de cómo ser mujer. La sociedad –o los dispositivos legítimos para decir en la sociedad, como los medios de comunicación y la escuela hoy, o como la Iglesia y las artes en otros tiempos- definen una respuesta a esa pregunta, y hacen circular mandatos que las adolescentes toman, en medio de un proceso de elaboración y constitución de su propio yo. En realidad, no hay una respuesta unívoca, sino que depende de la singularidad de las adolescentes, de su historia familiar y personal. No obstante, en el paso de niña a mujer, que representa una muerte que requiere un duelo, la búsqueda no cesa, traspasa los límites del relato familiar y encuentra respuestas en los medios de comunicación y en el grupo de pares.

¿Qué se puede decir desde la comunicación, como campo de estudio, entonces, acerca de este problema? Desde aquí es posible abordar los espejos sociales que participan en la construcción de subjetividades; y trabajar con los modelos identitarios que definen la narrativa del ser joven, y ser joven mujer.

Las muchachas que se enferman de anorexia y/o bulimia se reconocen en modelos de mujer donde el cuerpo aparece como un cuerpo sin necesidades, al extremo de dejar la vida en esa búsqueda.

Si entendemos a la comunicación como la puesta en circulación, a través de distintos dispositivos, de sentidos producidos por la cultura, es preciso que desde las ciencias de la comunicación, ámbito de estudio de las representaciones sociales, pueda reflexionarse para pensar el compromiso en el abordaje interdisciplinario de estas patologías. No se intentará, a lo largo del desarrollo de esta tesis, dar cuenta de una explicación del problema, pues puede cometerse el error de generalizar apreciaciones vinculadas a casos singulares, sino comprender, abordar los procesos culturales desde los mismos protagonistas. Por ello, el trabajo, aunque pretende ser riguroso, procura abordar siempre las experiencias singulares como expresiones de una trama más amplia, pero diversa.



Capítulo Uno

Ser y padecer

Las formas de abordaje de la anorexia y la bulimia varían según las perspectivas teóricas sobre estas dolencias, tan distintas como encontradas; y, a su vez, de acuerdo con los diversos paradigmas en el interior de cada campo disciplinario. Algunas teorías hablan de “trastornos de la alimentación”; otras, de “trastornos del hambre”. Desde las corrientes sistémicas, en general se piensa que estos padecimientos tienen que ver con el emergente de una trama familiar enferma y, a nivel social, con una cultura de la imagen corporal ideal que da a la delgadez un valor simbólico creciente. En cambio, otras perspectivas creen que si bien es importante el vínculo familiar, los conflictos más trascendentales se deben a las transformaciones ligadas a la sexualidad; y además consideran que los íconos de la delgadez corporal no pueden provocar efectos por sí mismos, sino que las identificaciones generadas en torno a dichos signos constituyen más bien procesos relacionados con la historia de los sujetos.

El relato de la historia de los conceptos referidos a la anorexia y a la bulimia, se teje, sobre todo, al hilo del desarrollo teórico de la psiquiatría y del psicoanálisis, de las ciencias biológicas y sociales, y de sus interacciones a lo largo de los siglos XIX y XX. Es decir, el conocimiento sobre lo fisiológico se entrelaza con el discurso de la psicología, y en el medio de esa comunicación entre dos disciplinas, la participación de las ciencias sociales. Todas sobre el mismo objeto de estudio, rivalizando, contradiciéndose y hasta superponiendo conceptos.

Es por ello que en esta investigación iniciaremos un recorrido a partir de unas categorías centrales. Se abordará una dolencia padecida –en general- por **una joven**, donde se ve involucrada una particular **relación con el propio cuerpo** que está cifrada en las **prácticas alimentarias**. Se presentará el problema como una patología de orden psíquico, pero será leída en tanto conflicto subjetivo que surge en una sociedad y una época determinadas, y que principalmente está mediatizado, como todo sufrimiento humano, por la relación de un sujeto –en este caso una joven mujer- con los símbolos que lo unen al mundo, a los demás y a sí mismo. Es en ese sentido que en este capítulo se transitará por la historia de los conceptos de anorexia y bulimia en el campo de la medicina y la psicología.

Anorexia, deseo de nada

La joven, de 17 años, intentará darse un baño a pesar de que siente mucho frío. Enciende varias estufas, pero igual se estremece, no logra alivio. Un baño rápido, para que el momento sea nada más que un mal recuerdo. Un baño rápido, para que nadie la vea desnuda. Mostrarse desnuda es mostrar a los otros un cuerpo enajenado, y eso significaría delatarse, dar un paso atrás. Y causarles a los otros dolor, angustia y sufrimiento. Reconocería la tristeza en la mirada de los otros y esa mirada le diría que está enferma y la obligaría a comer sólo para devolverles la sonrisa. Y no tendría ningún sentido para ella.

D., morada de frío, cree estar cerca de la experiencia de la muerte, que morir es eso. Vive aquello, junto a su madre, que la acompaña, como una despedida. La escena la obliga a tocarse, a palparse y sólo siente unos huesos descarnados que parecen no sostener ese cuerpo que cree ver en el espejo. "Imagen distorsionada", dice, casi como una sentencia, el especialista, que consulta a otro especialista que a su vez consulta a otro especialista. Las voces no pueden acallarse y la acompañan durante el baño.

Palpa huesos y se conmueve, casi como si se conmoviera ante una niña famélica. "Piel y hueso", dicen sus amigos varones. Se jabona y al tocarse la piel, que es piel y es hueso, grita para adentro de dolor. Le duele el cuerpo, que es cuerpo y es alma.

Es en ese momento cuando D. siente la diferencia entre la imagen del espejo y la que le ofrece la experiencia corporal. Allí se da cuenta de eso que no puede ver en la imagen reflejada, de lo que los otros ven y ella no. El especialista le ha dicho que su cuerpo menudo y el bajo peso son la causa de tanto frío. Ella no puede ver en el espejo esa imagen excesivamente delgada que asombra y preocupa a quienes la rodean. D. no es esa que aparece en el espejo, es otra. Cree ser, pero no está segura, la que descubre al palparse en el baño.

Richard Morton fue quien se refirió en 1694 a una “consunción nerviosa”. Pero en realidad el nombre de “anorexia” deriva del trabajo intelectual de Ernest Laségue en Francia, en 1873, y de William Gull en Inglaterra, en 1874.

Laségue habla de una similitud entre un síntoma histérico –un problema digestivo- y lo que él define como síntoma anoréxico; y a partir de allí nombra a esta dolencia como “anorexia histérica” (*anorexie hystérique*). Pero luego llega a argumentos que le permiten disociar la anorexia de la histeria, comprendiendo que la histérica se convierte en una enferma a partir de que el entorno (médico y familiar) la reconoce como tal; la anoréxica, en cambio, no considera que padece una patología. Y esta es una tesis que será sostenida por la joven aún en estados de inanición y de extrema decadencia física, a pesar de lo que el entorno determine acerca de su padecer. Laségue también menciona la actitud rígida y sistemática adoptada desde un principio por quien padece de anorexia.

Según Laségue, el malestar aducido por la paciente al comienzo se debe al temor frente al dolor que dice provocarle la ingestión de alimentos, dolor que ella pretende evitar; y pareciendo tener conciencia del origen de su mal, se transforma en médico de sí misma, indicándose un tratamiento y una dieta.

“La enferma, lejos de debilitarse, lejos de entristecerse, despliega una suerte de vivacidad que no le era habitual; casi se podría decir que toma sus precauciones para los períodos posteriores y prepara argumentos que no vacilará en usar más adelante”³, describe Laségue, respecto a la actitud obstinada de la anoréxica.

Según el psiquiatra francés, cuando los amigos y parientes que la rodean tienden a considerar la situación como desesperante, la adolescente comienza a inquietarse debido a la tristeza del entorno, quebrándose su indiferencia y pensándose enferma sólo a partir que reconoce que está hiriendo a sus seres queridos y que por ello debe curarse. Sólo a partir del sentido que los otros significativos le dan a la situación, quien soporta este padecimiento –

³ Laségue, Ch. De *l'anorexie hystérique*, en Rimbault, G. y Eliacheff, C. *Las indomables. Figuras de la anorexia*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1991, Pág. 25.

generalmente una joven-, según Laségue, dice que sufre de anorexia. Pero trata de sostener su tesis hasta las últimas consecuencias.

En este sentido, la decisión de comer puede resultar una prueba de amor – de acuerdo a las observaciones de Laségue-, que la adolescente ofrece a quienes la rodean. Es decir, no se desprende de un deseo propio, sino más bien de lo que los demás desean para ella. Hay una necesidad de parte de la joven de complacer al otro, dependiendo de su mirada y haciendo peligrar de este modo una autonomía que empieza tener forma propia a partir de que la niña atraviesa la experiencia de convertirse en mujer, en la adolescencia.

Y aquí aparece una cuestión fundamental: cuando el rechazo a los alimentos no se aborda como algo a descifrar, termina siendo considerado una actitud caprichosa, y no el signo de un padecimiento.

Laségue enuncia tres estadios en la descripción de la enfermedad: un inicial rechazo a alimentarse; luego sobreviene una perversión mental, caracterizada por el hecho de que prefiere estar enferma antes de ser considerada una niña caprichosa, y de ningún modo desea curarse; y el momento en que la anoréxica pasa a ser considerada enferma por el entorno familiar, y al observar que hiere a quienes la rodean, recapitula en su proceder.

Por su parte, William Gull, en Inglaterra, simultáneamente a Laségue en Francia, se ocupa de casos de restricción alimentaria que sugieren la anorexia nerviosa en mujeres jóvenes. Supone primero una causa orgánica, como un trastorno del aparato digestivo, y bajo la influencia de Laségue, parte de una hipótesis “psicogenética” y habla de “apepsia hystérica”.

En tanto, Sigmund Freud⁴, en el tratamiento de Emma Von N., una de sus primeras pacientes, aparecen síntomas vinculados a dolores gástricos que reemplazan ciertos recuerdos aparentemente borrados, y una actitud repetida de arrojar a escondidas parte de las raciones de comida, “porque le arruinaban la digestión”, hecho que Freud nombra como “elección neurótica”. Asimismo, cuenta que Emy no podía explicarle por qué los alimentos le provocaban rechazo. Freud relata que su paciente ha tenido una larga historia de conflictos respecto a la

⁴ Freud, S., *Estudios sobre la histeria*, en Raimbault, G. y Eliacheff, C., Op. Cit, Pág. 32.

comida. Con su madre, que la obligaba a terminar su plato, y con sus hermanos, debido a un extraño temor a ser contagiada de tuberculosis, pero siempre forzándose a sí misma a no expresar ni su miedo ni su repulsión. En este punto del problema, Freud describe a la anorexia como una forma de abulia. “Si come tan poco, es sólo porque los alimentos no le gustan y, si no son de su gusto, es porque la idea de comer se encuentra ligada desde su infancia a recuerdos repugnantes cuya carga afectiva no sufrió disminución alguna”. Junto a Breuer, colega de Freud, analizan el caso de un niño de doce años que presenta signos de anorexia y disfagia, con vómitos. Y llegan a la conclusión de que el cuadro se debe a la irrupción de lo sexual en la vida infantil, además de una predisposición nerviosa: el niño había sido víctima de la actitud de un hombre que le había mostrado sus genitales, obligándolo a introducirlos en la boca.

En 1895, en el *Manuscrito G*, Freud describe el padecimiento como una neurosis alimentaria a la que compara con lo que él llama melancolía. Para Freud, la anorexia mental de las adolescentes aparece como una forma de melancolía en aquellos sujetos cuya sexualidad está aún inacabada. La pérdida de apetito arrastra una pérdida de la libido (energía psíquica) en el terreno sexual.

El psicoanalista alemán Karl Abraham, en sus trabajos sobre las fases pregenitales, aborda los trastornos alimenticios desde el sadismo, la ambivalencia y la oralidad (devorar/ser devorado; amar/destruir).

El sadismo, según Freud, “corresponderá entonces a un componente agresivo del instinto sexual exagerado, devenido independiente y colocado en primer término por medio de un desplazamiento”⁵. La vinculación con el negarse a comer viene dada porque “este elemento agresivo, mezclado a la pulsión sexual, constituye un resto de los placeres caníbales; esto es, una participación del aparato de aprehensión puesto al servicio de la satisfacción de la otra gran necesidad, más antigua ontogénicamente”, como la del alimento.

La ambivalencia corresponde a la presencia simultánea, en relación con el mismo objeto de tendencias, actitudes y sentimientos opuestos, especialmente amor y odio. Breuer considera una ambivalencia volitiva cuando, por ejemplo, el

⁵ Freud, S., *Tres ensayos para una teoría sexual*; en *Textos fundamentales del psicoanálisis*, Edit. Altaya Barcelona, 1996, Pág. 373.

individuo quiere al mismo tiempo, comer y no comer; intelectual, cuando el individuo enuncia simultáneamente una proposición y su contraria; y afectiva, cuando ama y odia en un mismo movimiento a una misma persona.

En tanto que la oralidad hace referencia al carácter oral de la primera fase del desarrollo pregenital de la catexia (energía) libidinal en la cual los labios y la boca son las principales zonas erógenas.

Melanie Klein⁶, desde *Ensayos de psicoanálisis*, interpreta los fenómenos psíquico en términos de defensa contra la angustia, ya sea bajo un modo depresivo (pérdida del objeto), o de un modo esquizoparanoide (percepción del propio cuerpo como fraccionado). Klein destaca que quien padece de anorexia percibe a los alimentos (objetos destruidos sádicamente) como fuente de peligro y envenenamiento en el interior del sujeto. Desconfía de estos objetos, los alimentos, en el mismo instante en que los incorpora, y a esto sigue un debilitamiento de los deseos orales.

Hasta aquí, el trastorno aparece subsumido a la oralidad, donde el deseo se halla ligado a las manifestaciones de una fase pregenital. El rechazo a los alimentos se lee en virtud de las funciones alimentarias investidas sexualmente. Veamos ahora cómo aparecen las categorías de **cuerpo, adolescencia y feminidad** en esta historia.

Anna Freud, en 1936, sitúa a la anorexia mental en el conjunto de los comportamientos ascéticos de la adolescencia, como un modo de defensa propio de la edad. El ascetismo apunta al total rechazo de aquellas pulsiones que la adolescente siente como amenazantes. Se reprimen primero las tendencias incestuosas de prepubertad, pero el rechazo se expande luego a cualquier manifestación pulsional.

Pero es en 1965, en el marco del Simposio de Göttingen (Alemania), cuando se oficializa un giro en la concepción psicopatológica de la anorexia (denominada “nerviosa” en la lengua germánica): a partir de aquí se considera que

⁶ Klein, Melanie, *Ensayos de psicoanálisis*, en Raimbault, G.; Eliacheff, C., Op. Cit, Pág. 34.

el conflicto esencial se halla a nivel del cuerpo y no de las funciones alimentarias investidas sexualmente. En realidad, el padecimiento expresa una incapacidad de asumir las transformaciones propias de la pubertad. Ahora, la anorexia mental tiene una estructura específica.

En función de esas categorías, Hilde Bruch⁷ en *Eating disorders*, sostiene que en este tipo de dolencias, el trastorno fundamental tiene que ver con un trastorno de la imagen del cuerpo, pero sobre todo se relaciona con el problema de la autonomía. La niña que padece de anorexia no encuentra el modo de autonomizarse, se siente impotente, no puede expresar ni sostener un deseo propio. Bruch identifica dos tipos de anorexia nerviosa: una primaria y otra secundaria. El tipo primario tiene como características distintivas una imagen corporal distorsionada, una ilusoria percepción del cuerpo como “gordo”; incapacidad para identificar el sentimiento y los estados de necesidad internos, en particular el hambre, pero más generalmente el abanico completo de emociones; y una sensación de ineficacia, de que las acciones, pensamientos y sentimientos no son originados activamente dentro del yo, sino que más bien constituyen reflexiones pasivas de expectativas y demandas externas. Esta sensación de ser “nada”, de no ser un agente activo en el control del propio destino, hace comprensible, según Bruch, el hecho de que la anorexia tenga lugar generalmente en la adolescencia, un período en el cual el desarrollo de un sentimiento de autonomía, dominio y competencia, resulta crítico para lograr madurez e independencia respecto a los padres.

Al referirse a la anorexia nerviosa secundaria, Bruch la describe como una afección mucho más heterogénea, cuya característica central es una severa pérdida de peso, debida a factores psicogénicos, más vinculada a conflictos psíquicos centrados en la función de la ingesta de comida. Bruch expresa la falta de autonomía de las pacientes y la sensación de que nunca colmarán las expectativas de los padres. Un gorrión en una jaula de oro... que quiere sobrevolar y despegar por su cuenta.

⁷ Bruch, H. *Eating disorders*, en Gordon, Richard, *Anorexia y bulimia, Anatomía de una epidemia social*, Ariel, Barcelona, 1994, Pág. 41.

Actualmente, el DSM III-R⁸ –*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*–, de la Asociación Psiquiátrica de Estados Unidos, estipula como criterios de diagnóstico el rechazo a mantener el peso corporal por encima del mínimo supuesto para la edad y altura; un miedo intenso a aumentar de peso o engordar; una imagen corporal distorsionada (“sentirse gorda”); y amenorrea. Se trata de definiciones operacionales de síntomas, por lo que se excluye nociones que para los autores del DSM resultan vagas y confusas, pero que en esta investigación tienen una importancia central debido a su carácter de indicios de un proceso cultural más amplio. Laségue, por ejemplo, interioriza a sus lectores en el mundo privado de las familias burguesas de París del siglo XIX, y las relaciones con las hijas de estos grupos, teniendo en cuenta que las jóvenes que rechazaban alimentarse adquirirían el poder de desestructurar a sus familias, y se convertían en el centro de atención. Su apetito, su dieta y su cuerpo pasaban a ser la preocupación central. Todo esto en un contexto social que comprendía a las mujeres como seres reclusos en el espacio doméstico, sin ningún espacio socialmente reconocido y sujeto su discurso al idealizado lugar de una no tan lejana maternidad. Su propio cuerpo era el único ámbito propicio para una protesta que no encontraba otras vías permitidas de expresión. En ese marco, estas muchachas se rehusaban a probar bocado.

Jacques Lacan va más allá y sostiene que la anorexia mental tiene como protagonista no a un sujeto que se rehúsa a comer, sino a alguien que come “nada”. Es decir, cuando se han satisfecho las necesidades fisiológicas, quien padece de anorexia no tolera que su deseo se interprete en términos de lo que la joven considera como una necesidad: la de alimentarse. Entonces, se dispone a “comer nada”, inicia una huelga de hambre en la que lucha por conferir a su deseo otro estatuto. Quien padece de anorexia no quiere nada de lo que él otro le ofrece, y por ello come nada, porque rechaza que se la atiborre con comida –que la asfixia- y porque lucha para que se le permita una posibilidad de mantenerse deseante.

⁸ *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, en Gordon, R. Op. cit.

En realidad, a través de este padecimiento comunica la naturaleza simbólica del cuerpo –y la comida como aquello que nos pone en relación, de la manera más íntima, con el cuerpo- y desacredita cualquier intento de lectura biologicista u organicista (cuerpo como organismo) del trastorno. El mensaje de la anorexia es paradigma de la unidad mente-cuerpo imposible de diferenciarse, a pesar del discurso de la ciencia.

Para Lacan, la anoréxica cuestiona corporalmente tanto la transmisión social del parentesco como su transmisión psíquica, porque rechaza un mandato fundamental que introduce al individuo en el circuito de la cultura, en el intercambio simbólico: la satisfacción del hambre a través de los alimentos para no morir en cuerpo.

La ley primordial de prohibición del incesto permite la articulación de los grupos biológicos en una red de intercambios que los pone en comunicación. La única posibilidad de superación entre un Yo y el Otro es la instauración de la reciprocidad que da lugar al intercambio. Nada debe ser definitivamente retenido, y para obtener significación deberá circular y unirse a otras significaciones. Tampoco nada debe ser definitivamente cristalizado, de lo contrario, devendrá y engendrará la enfermedad en los sujetos.

La joven que padece de anorexia se pregunta acerca del lugar que ocupa en el orden genealógico familiar y social, y se resiste a que el significante paterno sea la ley que introduce la diferencia entre animalidad y humanidad. En la cultura, el Nombre del Padre aparece como el lugar de la Ley. La metáfora paterna es para Lacan lo que hace posible no quedar atrapado en el Deseo de la Madre; es aquello que se constituye en el atravesamiento de una terceridad no subjetiva que produce la ruptura del imaginario de una completud narcicística⁹.

La función paterna se inscribe en cada sujeto, el Nombre del Padre aparece como sostén de la función simbólica. En otras palabras, él es el significante que para el sujeto representa la ley. La función paterna que se inscribe en las leyes jurídicas aplicadas a la genealogía, la afiliación, la alianza y al parentesco, es

⁹ Lacan, J. *Seminario V, Las formaciones del inconsciente, La metáfora paterna*, Ficha de cátedra Psicoanálisis III, Licenciatura en Psicología, Facultad de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Entre Ríos.

rechazada por la anoréxica, al resistirse a una ley primordial, la de alimentarse. La anoréxica se alimenta de palabras, pero más que nada su síntoma cumple la función de expresar una pregunta –la del sujeto- respecto al lugar en el que estaba antes de nacer “en cuerpo”.

Intentando dibujar un esquema que permita al menos distinguir a la anorexia, podemos tomar sus rasgos más sobresalientes. A nivel individual, los investigadores hacen referencia a una voluntad de autosuficiencia, de total dominio sobre el cuerpo, subordinando también las necesidades y los sentimientos. Sorprende la ascésis alimenticia y sexual, la negación de la sexualización secundaria y la férrea negación de padecimiento o de experimentación de malestar. En lo que respecta a los lazos familiares, quien padece de anorexia pone en cuestión la organización familiar, critica severamente los roles, a pesar que la fachada del grupo sea la de respeto a las normas sociales. Y también encarna una contradicción cultural: la de negarse a ingerir alimentos en una sociedad de la abundancia, ya que se enferman, en general, sujetos que han crecido en un seno familiar acomodado. Pero además, la anorexia puede ser entendida como una subordinación extrema a un tipo de ideal de cuerpo femenino, a un modelo de mujer, que se funda en el borramiento de la singularidad y la diferencia.

La voracidad de la bulimia

Los laxantes han destruido la goma de sus intestinos y producido un bolo fecal. E. no puede más del dolor y sólo en ese momento pide ayuda, porque ha ido más allá de lo que su cuerpo-mente puede tolerar. El apetito voraz ha hecho de ella una esclava de su deseo sin límites: queriendo llenar un vacío profundo, en realidad inllevable, se ha sometido a la persecución de un ideal imposible.

Ella dice que se siente gorda, que está monstruosamente gorda frente al espejo y que los demás –especialmente los varones- la llaman “gorda”. Entonces, E. dice que “es” gorda, pero su “ser” se confunde con un padecimiento que empieza a asomarse a medida que una obsesión invade sus pensamientos, se vuelve el centro de su vida y coarta los vínculos. La comunicación depende del cumplimiento de un ideal. Cuando llega al consultorio médico, donde se trata de aliviar la urgencia del bolo fecal, confiesa que junto a una amiga han tomado laxantes, “para salir al boliches flacas y sin panza”.

“Gorda, gorda, gorda”, grita, y llora. Imagen corporal que ha intentado modificar atacando su cuerpo, pero que sigue persiguiéndola a pesar de haber logrado cambiar las formas. Sin imaginar otros recursos, se lanza al control de aquello a lo que tiene más acceso; somete a su cuerpo a dietas estrictas, baja de peso y vuelve a subir cuando el deseo de comer se vuelve incontrolable. “Mi cuerpo es una bolsa que se infla y se desinfla”, define. Y dice que irá al cumpleaños al que la han invitado sólo si no está gorda, que podrá conseguir trabajo solamente cuando baje esos kilos, que se encontrará con amigos únicamente si la imagen del espejo le devuelve algo de ese ideal.

Pero la bolsa que es su cuerpo se ha roto, no puede inflarse ni desinflarse más. La obstrucción en sus intestinos parece simular la obstrucción de sus vínculos. No puede más y pide ayuda. Más tarde, reflexionará: “A la bolsa a veces la sentía vacía, sin nada de cosas, a veces llena de cosas. Era un cuerpo al que le metía cosas, pero no cosas lindas. No había palabras. En ese momento, era

comer o ir al baño; estar flaca o estar gorda. No había palabras". No había posibilidad introducir otros sentidos más que aquellos cristalizados.

En el siglo XIX, el *New Dictionary of Medical Science* definía a la bulimia como un apetito atroz –bulimia es “hambre de buey”-, que observaba en algunas ocasiones en la histeria y a lo largo del embarazo en mujeres jóvenes.

En 1903, Janet¹⁰ publica diversos ejemplos de accesos bulímicos: tres mujeres y un hombre presentan las características del síndrome. Entre ellos, describe el caso de Nadia, hija de una familia francesa, que a partir de los cuatro años manifiesta unas extrañas obsesiones respecto a su cuerpo. Cuando llega a la pubertad, los cambios corporales la angustian y, según Janet, instrumenta una serie de rituales obsesivos –que Laxenaire y Guillemot, los autores que toman a Janet, no mencionan-, que complican su crecimiento. No obstante, y a la inversa de lo que podría esperarse de una adolescente conflictiva, se destaca en sus estudios, habla cuatro idiomas y se perfila como una brillante pianista. Sin embargo, entre los 15 y 16 años, atraviesa un período anoréxico por el que permanece hospitalizada durante seis meses; luego del cual comienza a presentar accesos bulímicos, sin que Janet especifique si suceden seguidos por vómitos o de alguna otra actitud purgativa. Nadia padece un trastorno anoréxico en primera instancia, y luego presenta características del síndrome bulímico. Se trata de una experiencia de trastornos alimentarios que responde a conflictos psicopatológicos mayores, elementos que Bruch¹¹ considera para hablar de un trastorno secundario, es decir, subsumido a una patología psiquiátrica.

El resto de los casos observados por Janet corresponde a episodios melancólicos o depresiones graves, con una relación laxa con el cuadro descrito por el *DSM III-R*, uno de cuyos parámetros es el terror fóbico a engordar. La importancia del trabajo de Janet reside en la articulación de los accesos bulímicos

¹⁰ Guillemot, A.; Laxenaire, M., *Anorexia nerviosa y bulimia. El peso de la cultura*, Masson, Barcelona, 1994, Pág. 15.

¹¹ Bruch. H, Op. cit., en Gordon, R. Op. Cit., Pág. 40. Stein D.; Laakso, N. *Bulimia: a historical perspective*, en Guillemot, Laxenaire. Op. cit.

–y el caso de Nadia es el más cercano a la nosología actual- con trastornos afectivos y ansiosos.

Según la revisión histórica acerca de la bulimia propuesta por Stein¹², en el *Dictionnaire Médical*, de James (1743), se discute el término *boulimus*; y se proponen unos criterios diagnósticos diferenciales, unas hipótesis etiológicas y unos principios terapéuticos. Se menciona también que Galeno, el médico griego, es el primero que describe un “enorme apetito”, caracterizado por la ingesta de alimentos a intervalos muy cortos, acto que él atribuye a una patología digestiva. El autor del *Dictionnaire Médical* define como “verdadera” bulimia a aquella acompañada por una intensa preocupación por la comida.

Antes del siglo XX, los escritos se referían a accesos bulímicos asociados a vómitos, considerando a la bulimia como un síntoma más que como un síndrome completo¹³. El concepto de síndrome bulímico ha adquirido su autonomía nosológica hace sólo 30 años aproximadamente. Entre sus antecedentes, Wulff describe un síntoma particular, caracterizado por la alternancia de períodos de ascetismo y de voracidad insaciable, estableciendo ya de este modo, aunque sea implícitamente, la relación entre anorexia y bulimia. Recién en la década del ´60, otros psiquiatras reconocen explícitamente esta relación y definen a la bulimia como un síndrome con rasgos propios, caracterizándola por la alternancia de períodos de restricción alimentaria con episodios de ingestas copiosas (atracones), seguidos de vómitos autoinducidos y el uso de laxantes y/o diuréticos.

En 1959, Stunkard propone una clasificación de la obesidad a partir del tipo de comportamiento alimentario de sus pacientes; y observa que en un grupo se dan sucesos bulímicos luego de alimentarse de un modo desaforado. Se trata de una de las primeras alusiones a la bulimia.

“¿Qué decir de esa mujer que come secretamente sin deseo comer, temiendo que se produzca una gordura que muchas veces no existe y conjurando su posibilidad en el vómito final?”, se pregunta Zukerfeld¹⁴. Desde 1980, se empieza a describir un cuadro que predomina en mujeres jóvenes, caracterizado

¹² Stein D.; Laakso, N. *Bulimia: a historical perspective*, en Guillemot, Laxenaire. Op. cit.

¹³ El síndrome corresponde al conjunto de los síntomas de una dolencia determinada.

¹⁴ Zukerfeld, Rubén, *Acto bulímico, cuerpo y tercera tópica*, Paidós, Buenos Aires, 1996.

por atracones (consumo rápido de grandes cantidades de alimento en poco tiempo), seguido de purgas (ayuno, uso de laxantes, diuréticos, vómitos autoprovocados y otros procedimientos), constante temor a engordar y a no poder parar de comer, trastornos de la imagen corporal y estado de ánimo depresivo. Se trata de un cuadro sintomático padecido en general por mujeres –y en los últimos tiempos también por hombres- con bajo peso, peso normal o sobrepeso. La bulimia es considerada una patología que aparece en continuidad con la obesidad y la anorexia nerviosa, con una gama variable de conductas alimentarias.

Lo central aquí, como sucede en la anorexia, es lo que rodea a la relación con el alimento y a la percepción del propio cuerpo.

Zukerfeld entiende al padecimiento como una **adicción**, pues está presente el uso y abuso de un objeto para regular la autoestima, modo de vínculo que genera esclavitud y sometimiento, junto a una anulación de la subjetividad. Un puro hábito que intenta taponar con comida un vacío simbólico imposible de llenar. Quien padece de bulimia, come irrefrenablemente, con urgencia e insaciabilidad, como si fuera obligado, incapaz de abstenerse. Pero cuando puede por fin hacer a un lado la compulsión a tomar el objeto, siente esto como el logro de un ansiado control, y la adicción se convierte en adicción a la abstinencia, un no poder parar de no comer, y la entrada en escena de la anorexia.

En la bulimia, según Zukerfeld, se da “un inefable sentimiento de descontrol que un yo enajenado en su cuerpo y que ha subjetivado una trama subcultural determinada, actúa”¹⁵. En el momento de la comilona, y del vómito o acto purgativo, lo que se vivencia es una pérdida de control que pasa por el cuerpo, pero un cuerpo enajenado, con el que el sujeto no se ha encontrado. Un conflicto se pone de manifiesto en la escena de atracón y de la purga, porque no encuentra la inscripción en un discurso; una respuesta a una situación que se presenta como ingobernable.

Quien padece de bulimia, tiene la sensación de algo innombrable que no puede controlarse y que proviene de una interioridad desconocida. Zukerfeld habla de un “pobrecito yo”, porque el sujeto no puede hacer frente a la presión social,

¹⁵ Zukerfeld, R., Op. cit., Pág. 107.

que en este caso toma la forma de ideales estéticos inalcanzables; no logra mediatizar estos mandatos. De allí el atracón y la purga como única salida – extrema- a estas demandas excesivas que el sujeto vive como inminentes. La bulimia puede entenderse como una adicción porque está presente la regulación de la autoestima siempre en función de un objeto que se usa y del que se abusa, el alimento.

Otro de los puntos claves en la bulimia –además de la relación con el alimento- es la imagen corporal. Aunque el problema no se presenta con la misma envergadura que en el caso de la anorexia, la relación con el cuerpo también aparece como conflictiva. Zukerfeld considera que la mayoría de los bulímicos han tenido un sobrepeso leve que por razones sociales ellos mismos han evaluado como máximo o muy indeseable. Es así como la búsqueda de un adelgazamiento irracional se presenta como la única vía para ser reconocidos, y hacerse de una imagen social culturalmente valorada.

Un cierto déficit en la constitución del yo –un “pobrecito yo”-, hace que los mandatos culturales alrededor del cuerpo se vuelvan despóticos, irrecusables, porque el sujeto no cuenta con recursos para hacer frente a tal exigencia. Se niega el propio cuerpo; lo corporal se enajena, se vuelve extraño. De allí surge una valoración negativa del cuerpo, que puede ser el punto de partida para el comienzo de una dieta restrictiva. La percepción del cuerpo de acuerdo a modelos sociales subjetivados, constituye su meta y esclavitud.

Hay una fantasía de cambio corporal, de formas, contenidos y funciones corporales. Y una profunda obediencia al Amo Modelador de Cuerpos, como llama Zukerfeld a la construcción social hegemónica del cuerpo legítimo, cuya rebelión en el sujeto es el acto bulímico. Obedecer a este “amo” implica una recepción sin mediaciones de las formas corporales culturalmente capitalizadas; no puede haber producción de sentido porque quien padece de bulimia está atrapado en su síntoma.

La obediencia resulta del acuerdo del yo con el modelo impuesto; la denuncia del modelo y la posibilidad de liberarse de su tiranía sobreviene cuando el sometimiento es reconocido y cambia el ideal. La autoestima comienza a

recuperarse a partir de la modificación de la imagen corporal, y desde ese momento disminuyen las condiciones de posibilidad del acto. El déficit estructural que el acto bulímico conlleva, hace que la autoestima dependa absolutamente del cumplimiento del ideal, que en este caso coincide con la representación social de delgadez. Quien padece de bulimia se impone llenar un vacío y satisfacer la libido objetal. El ideal es imposible, el vacío inllenable y el acto lo sigue intentando.

Según el modo de funcionamiento del aparato psíquico, pueden diferenciarse tres tipos de bulimia: sintomática, conflictiva y operatoria.

La bulimia de tipo *sintomática*, según Zukerfeld, aparece en general en pacientes mujeres, con una de comienzo variada. Pueden existir antecedentes de patología somática, accidentes, antecedentes de obesidad y otras adicciones en la familia. Lo constante siempre es un episodio desencadenante de características traumáticas, tales como una pérdida o una experiencia de cambio importante – entrada en la adolescencia, asunción de compromisos vitales-. El funcionamiento mental es predominantemente neurótico, pero mal organizado; la debilidad de las barreras mentales expone a las personas a un desborde traumático de las necesidades corporales, desencadenando actos-síntoma, de características compulsivas (ataque bulímico). Estos episodios pueden terminar allí o es posible que aparezcan conductas compensatorias, tales como purgas. Con “purgas” se hace referencia a todo aquello que en la fantasía de quien padece este tipo de dolencia, sirve para “anular” el episodio compulsivo y recuperar el control perdido en el atracón (vómito autoinducido, comer y escupir, el uso de diuréticos y laxantes o la actividad física intensa).

Más allá de los episodios bulímicos, en general los terapeutas e investigadores coinciden en señalar que estos pacientes poseen una buena capacidad asociativa. En general, los terapeutas se han encontrado con personas locuaces, colaboradoras, que recuerdan sus sueños y comparten fantasías. Sin embargo, en los momentos compulsivos se tienden a volverse más rígidos, se encierran en un pensamiento circular alrededor del síntoma. Han observado discriminaciones temporales, espaciales y vinculares.

El tipo denominado *conflictivo*, es frecuente en mujeres jóvenes, comenzando en la adolescencia. Con predominio neurótico, acompaña una depresión con autoreproches, disconformidad, sentimiento de impotencia y culpabilidad. A diferencia de la modalidad de bulimia anterior, aquí no se observa patología somática previa ni accidentes físicos relevantes; sí antecedentes familiares de obesidad. La capacidad asociativa se mantiene aún en los episodios bulímicos, y los mecanismos de defensa son variados –histéricos, obsesivos o fóbicos.

Se ha observado que estas personas hacen descripciones detalladas de sus síntomas, que pueden conducir –como en el proceso del sueño- al descubrimiento del deseo inconsciente, a las dramatizaciones de la escena primitiva y al sentimiento de culpabilidad inconsciente incluido en la trama edípica. Aquí es donde se hace posible descifrar sentidos, cual indicios en una trama significativa.

Las mujeres con esta dolencia en general se sienten muy presionadas por responder a un ideal de cuerpo marcado desde la cultura. El mito interpela a estas mujeres, y ellas deciden lanzarse a una aventura imposible.

Esta insatisfacción respecto del propio cuerpo y la competencia con otras mujeres –a quienes consideran perfectas- reproducen la rivalidad edípica original y las empuja a conductas restrictivas, dietas imposibles de cumplir, con la idea de que, de esa forma, conseguirán ser más atractivas. El fracaso de este objetivo conduce inevitablemente al episodio compulsivo, comenzando de esta forma el círculo vicioso de insatisfacción con el propio cuerpo (baja autoestima), pérdida de peso e intento de mantener un peso inferior al normal. Luego sobreviene un incremento del hambre como respuesta fisiológica y comilona respectiva, a lo que le sucede nuevamente una sensación de insatisfacción, produciéndose el pasaje al acto (vómito u otro tipo de purga), e iniciándose un período de restricción, cuya meta nunca es alcanzada.

La llamada *bulimia operatoria* aparece con mayor proporción en mujeres, con edad de comienzo en la niñez. Suele estar asociada a otras patologías somáticas, historia de accidentes y patología somática familiar (obesidad y

adicciones). Se trata de la *bulimia vera*, que adquirió categoría nosológica en el DSM-III, y que recibe el nombre corriente de bulimia nerviosa, donde la búsqueda insaciable de delgadez no tiene ningún componente erótico. Es decir, no experimentan placer ni aún en las comilonas. Las fuentes de displacer corresponden a los síntomas, a las dificultades para ejercer el control de sus impulsos, o a su insatisfacción por la enfermedad que padecen.

Quienes sufren de este tipo de manifestaciones bulímicas, según las observaciones de los terapeutas de los distintos casos, muestran grandes dificultades en la asociación; y hablan de diversos temas pero con escasas modificaciones fantaseosas. Esto es, resulta exigua la posibilidad de elaboración de lo que les sucede, desencadenando la ocurrencia de episodios bulímicos, donde estalla esta imposibilidad. Ante un incremento de tensión, desorganización o situación dramática que no puede ser tramitada, elaborada; resulta frecuente desembocar en actos-síntoma, como el episodio bulímico.

La actividad onírica y fantasmática es muy pobre –por lo menos en los casos estudiados por los investigadores consultados-, puesto que aluden a los seres y las cosas en su estricta materialidad, es decir, sin dejar un espacio para la significación, sin poder armar un relato de lo que les sucede ni poner en palabras su propia experiencia. Se limitan a enumerar los acontecimientos del día, sin introducir asociaciones afectivas ni establecer relaciones de sentido –en las que se incluyan como sujetos- entre estos hechos. Les resulta difícil hacer apelaciones al pasado, a situaciones de la historia personal, que puedan dar sentido a episodios del presente. No pueden apropiarse y hacer suya una historia que no sienten como propia. Son víctimas de una depresión esencial, que da lugar a la apatía, cansancio y ausencia de interés. La capacidad de simbolización, de recuperar y producir sentidos, se ve sumamente afectada en estos casos. La comunicación se vuelve, no imposible, pero sí difícil de lograr en tanto implicación del sujeto en lo que dice. Se vomitan palabras, no hay una articulación significativa; se está en el lenguaje, pero todavía sin poder establecer una relación en el lenguaje con otro.

Mitologías de la anorexia y bulimia

Pensar a la anorexia y a la bulimia como enfermedades mentales, tal como las considera el *DSM IV*, conduce a un diagnóstico y a la prescripción de un tratamiento. Es decir, a una medicalización de aquellas manifestaciones corporales que se alejan de la pretensión del cuerpo sano y del sujeto concebido por la psiquiatría clásica, sobre todo si se trata de un cuerpo de mujer. Hoy, la psiquiatría ha logrado reunir los aspectos más visibles asociados a las manifestaciones anoréxicas y bulímicas para construir con ello un saber hacer acerca de estas situaciones que a la ciencia se le presentaban como ininteligibles, inasibles, inabordables. Pero ese discurso, hecho público, suele presentarse como una amenaza de muerte, porque enumera síntomas a partir de la descripción de los cuerpos emaciados, o de la frecuencia de la experiencia límite que implica el vómito.

Que las jóvenes se nieguen a probar bocado plantea una encrucijada porque, en un medio que les ofrece todo para ser “felices”, estas niñas encuentran la manera de autodestruirse. Las jóvenes que han atravesado un período anoréxico o bulímico ha sido silenciadas, o bien su palabra ha sido descifrada por el armazón de la psiquiatría clásica (cuya expresión más acabada en la actualidad es el *DSM IV*). La línea que separa concebir a las mujeres que se negaban a probar bocado, o que recurrían a algún método purgativo tras ingerir alimentos como brujas, santas o histéricas; de definirlas como anoréxicas o bulímicas –tal cual lo hace el manual de psiquiatría, enumerando síntomas- no es tan borrosa, del mismo modo que Foucault considera la posición de la ciencia respecto del discurso del loco. Esta línea de separación actúa de otra forma, a través de nuevas instituciones y con efectos diferentes.

Entre las consecuencias de esta pretensión clasificatoria de la medicina, en un intento de ofrecer respuestas adaptativas, se silencia una forma de expresión de unos sujetos que no encuentran la manera de mostrar su padecimiento que no sea a través del propio cuerpo -de negarse a comer atacando de esa manera el

cuerpo-, porque en realidad, como luego veremos, es el cuerpo el que está implicado en este asunto.

El padecimiento anoréxico y/o bulímico puede estar dando cuenta de una subjetividad cuyo modo principal de expresión –aunque enfermo- sea el no comer o el comerse todo. Cuando piensa a través de estereotipos, cuando se estigmatiza a las jóvenes como anoréxicas o bulímicas, sin profundizar en lo que se cifra en su no comer o devorarse todo, en lo que se juega en esta actitud, los llamados “trastornos alimentarios” pueden adquirir la categoría de mito. Un mito es un sistema de significación, un mensaje que no se define por su objeto, sino por la forma en que se lo profiere. El mito no tiene historia, o su sentido deriva de una historia que el mito captura, constituyéndola en una forma vacía.

Estos padecimientos se transforman en un mito cuando se los entiende como males a exterminar, nombrando a las muchachas sólo como anoréxicas y/o bulímicas, y, al mismo tiempo, dejándolas sin historia. Tanto la anorexia como la bulimia tienen por víctimas fundamentalmente a las adolescentes, que se encuentran en un momento de sus vidas en que necesitan afirmarse, independizarse y rebelarse. “En una persona que ha sido educada con la concepción ‘tenés que comer, tenés que comer’, la aparición de la anorexia puede estar significando ‘por favor, déjenme tener hambre’”¹⁶

Cuando una adolescente se niega a comer o devora todo lo que encuentra, tal vez está intentando decir otra cosa. El síntoma le sirve para comunicar un padecimiento, y lo hace a través del cuerpo. Una posibilidad de descifrar el enigma que este problema plantea es indagar qué significa su particular relación con la comida, qué es lo que demanda y qué busca.

Fendrik¹⁷ interpreta el no comer como la negación de los atributos secundarios de la sexualidad femenina. Al rechazar el alimento y caer así en la extrema delgadez, se niegan ciertas formas femeninas; y quizás ello represente un intento por parte de estas chicas de eliminar todo lo secundario y encontrar una pretendida esencia de la feminidad, internándose en una búsqueda infructuosa de

¹⁶ Benjamin, Adolfo. www.ambrosia.com.ar.

¹⁷ Fendrik, Silvia. *Seminario sobre los Trastornos del Hambre*, Clase Número 1, www.ambrosia.com.ar

lo que significa ser mujer. Respuesta que irán construyendo en su experiencia subjetiva, en las identificaciones que se den a lo largo de su constitución como sujeto femenino.

La cultura ha ofrecido respuestas en este sentido, dando lugar a mitos acerca de cómo ser mujer, que les permiten a las adolescentes significar ciertas prácticas y construir una identidad que las sostiene en el pasaje de niña a mujer. Sin embargo, no existe una respuesta unívoca; no hay una definición taxativa para cada adolescente, que le indique el camino correcto y que termine con la angustia propia del ciclo vital que es la adolescencia.

No comer –o comer y vomitar- da cuenta de un intento forzado, llevado a las últimas consecuencias, de esta búsqueda de respuestas. Esta particular relación con el alimento permite expresar un vacío de sentido que las adolescentes perciben cuando no pueden encontrar fórmulas y recetas tranquilizadoras. Las adolescentes encarnan ese vacío significativo, ya que se ven vencidas desde el inicio, al intentar ajustarse a modelos prefabricados, creyendo que las identidades están allí para ser tomadas a elección, sin poner en juego su propio deseo, su propia historia, su propio cuerpo.

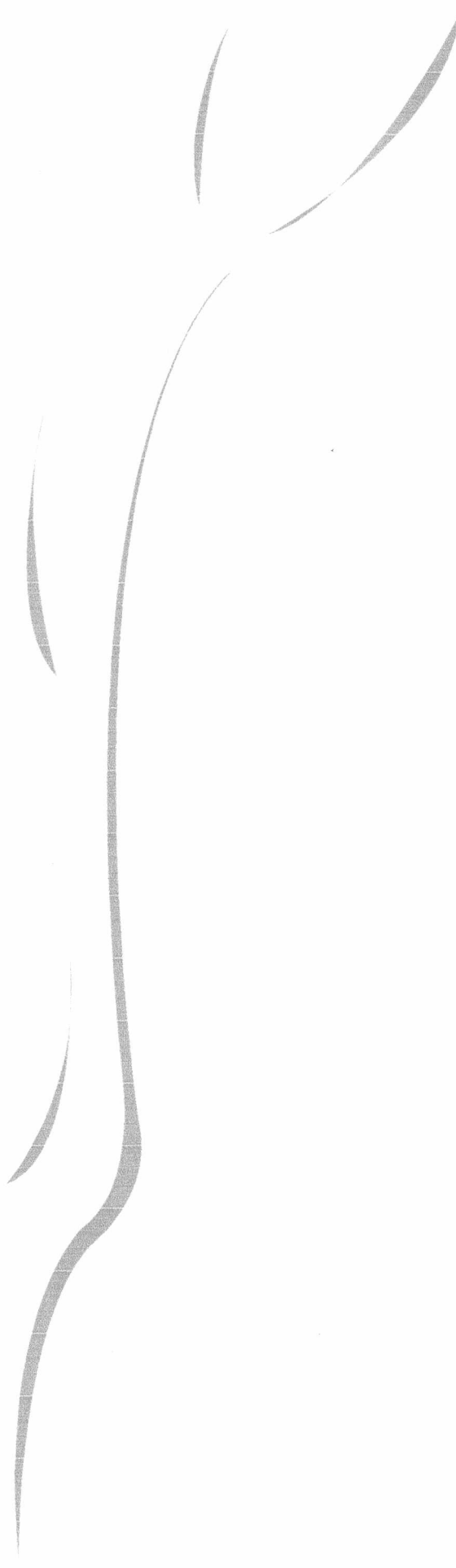
Fendrik advierte sobre una extrema peligrosidad en estos casos cuando este no comer expresa un vacío, una carencia de estructuras narrativas. Estructuras narrativas como aquellos relatos significativos para la vida de un sujeto, en su gran mayoría escritos con recuerdos de lo vivido, que le permiten armar una historia propia y de esta forma relacionarse como *uno*, singular y significativo, con los otros. Y esta operación de historización, de desnaturalización de un habla mítica, no se puede realizar en un estado de desesperación.

La pretensión clasificatoria del discurso médico frente al fenómeno de que un grupo de jovencitas se niegue a probar bocado –o a rechazar el alimento vomitando o recurriendo a un método de purga- en una sociedad de la abundancia, por lo menos para la clase social a la que estas adolescentes pertenecen, impide estudiar el problema atendiendo a la singularidad de los casos, recuperando historias y motivos, accediendo a estructuras narrativas que podrían dar sentido a lo que estas adolescentes buscan en otro lado.

“En el rechazo a los alimentos, hay un doble rechazo: a las significaciones simbólicas culturales –presentes o pasadas- y a las cargas pulsionales con las que el cuerpo y el alimento están investidos. La estrechez, la ignorancia, la alarma desmesurada, que en cambio caracterizan las teorías en boga sobre la anorexia, se reflejan en los tratamientos, aunque en el corto plazo sus nefastas consecuencias no sean tan evidentes”¹⁸. Las consecuencias a las que Fendrik se refiere tienen que ver con diagnósticos apresurados en tratamientos que funcionan al modo de un mecanismo de supresión e intento de acallamiento del síntoma anoréxico y/o bulímico, en mujeres con un cuerpo adolescente*.

¹⁸ Fendrik, Silvia. Op. cit.

* Ver anexo *Informe de pasantía Asociación de Lucha contra la Anorexia y la Bulimia (ALUBA)*, de mi autoría.



Capítulo Dos

La feminidad

Género y deseo de reconocimiento

Si bien la mayoría de los autores hacen mención a la alta incidencia de las patologías alimentarias en la población femenina, no conocemos una profundización en este sentido que intente comprender la relación entre la dolencia y las particularidades de género. Por ello, nos acercaremos a las conceptualizaciones de varios autores que han abordado esta cuestión.

Para Freud¹⁹, la identificación constituye el primer lazo emocional con el objeto y, de acuerdo con Rodolfo²⁰, también el modo principal en el que el/la niño/a pequeño/a puede reconocer la subjetividad masculina o femenina de otra persona. Es preciso señalar que si bien la noción de género está encarnada en la diferencia genital, inaugura un campo conceptual más amplio. El género es la forma de modos posibles de asignación a seres humanos de propiedades y funciones imaginariamente ligadas al sexo. Es la red de creencias, rasgos de personalidad, actitudes, sentimientos, valores, conductas y actividades que diferencian a hombres y mujeres; y que tiene gran incidencia en la constitución de la subjetividad masculina o femenina.

Siguiendo a Rodolfo, la identidad de género ofreció la posibilidad de reinterpretar los conflictos inherentes a la genitalización desde las problemáticas vinculadas al desarrollo de la subjetividad y las relaciones intersubjetivas. Por medio de la identificación, la cría humana se reconoce similar a aquellos del mismo género e incorpora las normas y las reglas que prescriben lo que es “natural” y propio de niñas y mujeres, o de niños y varones. En el proceso de identificación también se introyectan los nombres y pronombres, es decir, las formas lingüísticas por las cuales se designa y distingue a varones y mujeres.

De acuerdo con la división sexual del trabajo en nuestra cultura, para la niña y el niño todavía –a pesar de las transformaciones en la actividad de las mujeres en el último siglo- la madre representa los cuidados, y el padre el mundo

¹⁹ Freud, Sigmund. *Psicología de las masas y análisis del yo*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1978.

²⁰ Rodolfo, Marisa, *Muñecas dietantes anoréxicas, una cuestión de género*; en Revista Actualidad Psicológica, Número 226, Buenos Aires, 1996.

exterior, por lo que éste último se convierte en una figura trascendental en el proceso de separación-individuación. En el caso de la niña, ésta desea ser reconocida por el padre, porque está luchando por subjetivarse-autonomizarse, es decir, constituirse como sujeto femenino. Búsqueda que en estos tiempos tempranos se realiza a través de la identificación cual proceso homoerótico que está al servicio de la niña para establecer su identidad femenina. La pequeña se afirma a sí misma al reconocer su propio deseo. Por otra parte, el padre también representa otro diferente a la madre, en quien reconoce su propia alteridad. “Si me reconozco, será por principio de identidad y de diferencia”, apunta Emilce Dio Bleichmar.²¹ La figura paterna le permite reconocer su diferencia en tanto niña, porque está ligada a sentidos vinculados a lo masculino.

A su vez, la falta de reconocimiento y la negación del lazo identificatorio – por ausencia de la figura paterna o por escasa intervención en la crianza-, daña el ser sujeto sexual en la niña y la conduce a buscar ese deseo de reconocimiento a través de modalidades más o menos patológicas. Según Rodolfo, en general los padres suelen responder mucho más enfáticamente a las demandas de reconocimiento identificatorio de sus hijos varones que de sus hijas, por lo que “la identificación al padre no tiene un lugar propio claramente diferenciado y jerarquizado en el desarrollo narcicístico de la niña, comparable al que tienen la madre con el varón”.

Cuando sobreviene la metamorfosis corporal propia de la pubertad, estas transformaciones son percibidas con extrañeza y asombro. Uno de los destinos patológicos mencionados de la falta de reconocimiento, lo constituye la neutralización de la erogeneidad genital -la imposibilidad de simbolizar los cambios corporales-, intento que en el caso de los trastornos alimentarios conduce a querer destruir el cuerpo entero. Al neutralizar lo corporal erógeno, se construye un contracuerpo o un cuerpo estético sublime, fantasía que oculta el temor a la experiencia corporal. El desplazamiento sobre otras zonas no comprometidas por la erogeneidad genital constituye una defensa privilegiada en la pubertad.

²¹ Dio Bleichmar, Emilce, *Feminidad/masculinidad. Resistencias en el psicoanálisis al concepto de género*, en Burin, Mabel y Dio Bleichmar, Emilce. *Género, psicoanálisis y subjetividad*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1996.

Estas prácticas, siguiendo la tesis de Rodolfo, expresan el fracaso de una identificación, y dan lugar a un reconocimiento que se diferencia de aquel puesto en juego por el amor identificatorio (donde interviene el deseo de alteridad). Este segundo reconocimiento conduce al sacrificio de dicha alteridad, pues el cuerpo es negado en pos de un cuerpo ideal, sublime, uniforme.

La genitalización produce un impacto sobre la subjetividad femenina porque desencadena una regresión –por mala resolución- al momento narcicista del amor identificatorio en la relación homoerótica con el padre. La púber o adolescente se interna en una búsqueda de identidad que se da sólo a partir del necesario reconocimiento del otro, y por trámites de identificación que siguen vías de facilitación ofrecidas por dispositivos sociales. Se busca alcanzar el Ideal –que toma la forma de Cuerpo-Ideal-, aventura que, paradójicamente, responde a una uniformidad, a un estereotipo, pero que posibilitaría el intento de ser reconocida por otro. Alcanzar el Ideal pondría en riesgo la propia identidad diferencial, aunque esto permitiría obtener, por identificación, el reconocimiento del otro.

Es así como la falta de reconocimiento por parte del padre da lugar a una negación del lazo identificatorio, dañando la posibilidad de una subjetividad afirmada en la diferencia del ser niña.

La púber busca entonces ser reconocida por otras vías, a través de, por ejemplo, el cuerpo ideal de, justamente, esas “modelos” de mujer que construye el discurso publicitario. Es el precio que debe pagar la adolescente para ser reconocida en su ser mujer –en tanto identidad diferencial-, que a su vez implica, por otro lado, la renuncia a su diferencia.

Entre madres e hijas

Algunos autores sostienen que las patologías alimentarias son trastornos de género no sólo porque el 90 por ciento de quienes las padecen son mujeres, sino porque se trata de padecimientos vinculados con el significado que adquiere el cuerpo de la mujer en nuestra cultura y al valor simbólico de la crianza materna. La institucionalización de la crianza materna genera una relación diferente entre madres e hijos que entre madre e hijas. Por otra parte, los padres, desde el comienzo de la vida, pueden conocer el sexo de niño, y de esta forma tener expectativas diferentes según los modelos de feminidad o masculinidad con que cuenten.

Siguiendo a Meler²², en el caso de la niña se ha descrito la relación de la madre como un vínculo menos erotizado y más funcional, ligada a la percepción de la bebé como un semejante. La madre siente a la niña como si fuera ella misma, como una parte de sí; mientras que el niño es percibido como un otro masculino distinto, un objeto de deseo adulto, seductor. El vínculo madre-niño goza de mayor erotismo, con un fuerte grado de diferenciación. Por ello, en la niña, la identificación primaria, se hace más prolongada e intensa.

Chorodow²³ nota que los patrones de fusión, proyección, prolongación narcicista y negación de la separación que describen algunos investigadores, suceden con mayor probabilidad en la relación madre-hija que en el vínculo madre-hijo. Aquella adquiere características específicas porque ambas protagonistas son mujeres y están sometidas a expectativas similares. La autora hace referencia a que en el vínculo temprano intersubjetivo entre madres e hijas, las madres no tienen la tendencia a experimentar a sus hijas como separadas de ellas, a diferencia de la relación con sus hijos. La sensación de unicidad y de continuidad de la madre con su bebé, se vuelve más intensa y duradera si se trata de una hija. Esto sucede así por lo menos en los primeros años de vida, durante la fase de apego preedípico, anterior al complejo de Edipo. La relación del niño con

²² Ver entrevista a Irene Meler, Anexo.

²³ Chorodow, Nancy, *El ejercicio de la maternidad*, Editorial Gedisa. Barcelona, 1984.

la madre pronto se concentra en asuntos competitivos de posesión (con el padre) y de oposición fálico-sexual (con la madre); y se inserta en un conflicto triangular (edípico) apenas percibe a su padre como un rival. A la niña, en cambio, sólo le interesa su madre, y prescinde del objeto padre; es decir, no ingresa rápidamente en el período edípico (sexualizado, centrado en la posesión de alguien claramente distinto y opuesto), como ocurre en el varón. El apego preedípico de la niña con su madre continúa centrado en los asuntos propios de la temprana relación madre-bebé.

Chorodow habla de “apego activo” del niño que manifiesta su sensación de diferencia y de oposición masculino, sumado a que se encuentra protagonizando el triángulo edípico.

Mabel Burin²⁴ menciona al psicoanalista Peter Blos cuando éste señala que el período preedípico ejerce su influencia en el desarrollo de la adolescente que iguala o excede la influencia del período edípico. Siguiendo a este autor, subraya que el apego preedípico de la niña a su madre es uno de los obstáculos fundamentales en la terapia adolescente, pues la ambivalencia de la niña hacia la madre preedípica alcanza su pico más alto en esta etapa, al mismo tiempo que se trata del momento culminante para su resolución. Blos llama a esta fase el “segundo proceso de individuación”, distinto al que se había producido en la temprana infancia.

Con Burin, sostenemos que la niña adolescente deberá diferenciarse de la madre predípica para realizar una elección personal; es decir, su trabajo será el de un recorte subjetivo respecto de la figura materna de los primeros años de vida.

La niña, al llegar a la adolescencia, se encuentra con una verdadera avalancha pulsional que la impulsa a comprometerse con una nueva tarea subjetiva: la de dar nuevas significaciones a los vínculos identificatorios con su madre, para otorgar nuevos sentidos a la diferencia entre los sexos.

El cuerpo le ofrece nuevas formas de placer erótico ligadas a los modos de placer de las fases tempranas, donde los vínculos con la madre eran de carácter retentivo, expulsivo y de dominación. El trabajo de diferenciación psíquica de la

²⁴ Burin, Mabel. *La relación entre padres e hijos adolescentes*; en Burin y otros, *Género y Familia. Poder, amor y sexualidad en la construcción de la sexualidad*, Paidós, Buenos Aires, 1998.

adolescente le servirá para regular las semejanzas y diferencias con la figura materna. Se impone el juicio crítico, que sustituye al juicio identificatorio, el cual operaba con las reglas prescriptas por el narcisismo, donde no había diferenciación yo-no yo. Las nuevas experiencias con su cuerpo genitalizado motivan la ruptura del vínculo identificatorio con su madre. La niña muestra su autonomía al producirse la menstruación, que es un proceso que queda fuera del control materno y que por ello es significado por la madre como una pérdida de poder sobre el cuerpo de su hija.

El quiebre del vínculo identificatorio con su madre, deja a la adolescente en un estado crítico de diferenciación; y con la necesidad de encontrar nuevos objetos mediadores en el mundo donde poder ubicar nuevas idealizaciones. La niña ahora adolescente se pregunta, en pleno proceso de diferenciación, “¿quién soy yo siendo mujer?”, y su búsqueda constituye un trabajo de subjetivación que reclama otras figuras femeninas distintas a la materna.

La pequeña tiende a confundirse con su madre y, al mismo tiempo, por igual motivo, trata de diferenciarse. Este movimiento aparentemente contradictorio, entre la fusión y el intento de diferenciación subjetiva, contribuye a generar el caldo de cultivo para muy diversas patologías; y puede estar relacionado con el predominio de la patología alimentaria en las mujeres.

Cuando sobreviene la adolescencia, las niñas fusionadas con sus madres son algo asexuadas e intentan complacer a éstas a través de la búsqueda de perfección en sus metas y actividades. Como ya dijimos, la maduración sexual, el redondeo de las formas, los deseos eróticos, desestructuran a estas chicas, las desorganizan; pues la maduración tiende a alejarlas de las madres y no resisten el impacto de estos cambios. El apego de las niñas, en algunos casos hipertrófico, puede generar el deseo paradójico de complacer a la madre hasta poner en riesgo la propia vida. La experiencia sexual difícilmente puede ponerse en palabras, porque tiene que ver con aquello que pone a los hombres en contacto con su animalidad; y la irrupción de las transformaciones corporales de la adolescencia – la puesta en acto de la sexualidad-, en una niña a quien le resulta muy difícil convivir con la posibilidad de convertirse en una mujer distinta a su madre, genera

un estado de angustia que comunica a través de su no comer o atiborrarse con comida.

La mayoría de los autores coinciden en señalar que la joven que padece de anorexia y/o bulimia busca desesperadamente fundar su deseo. Cuando la niña no come, tal vez esté intentando reivindicar su deseo, pero termina alienándolo. En estas adolescentes, tan apegadas a sus madres, hay una insuficiente constitución de la propia subjetividad, por lo que pueden volverse más vulnerables a aquellos estereotipos culturales que definen el modo de ser mujer²⁵. En otras palabras, no pueden encontrar una forma de apropiarse de sentidos ligados a la feminidad.

Por otra parte, la tendencia, que viene de las relaciones tempranas, a ser lo que el otro quiere, determina la imposibilidad de una arraigada constitución subjetiva, y estas muchachas terminan adaptándose literalmente a los estereotipos sociales, en una emulación casi caricaturesca. Nosotros entendemos que la figura del otro aparece cristalizada, sin que haya posibilidad de interacción. Responder taxativamente a la demanda del otro, no deja espacio a la subjetividad.

Por otra parte, Gualtieri²⁶ nos recuerda que Freud, en *Sobre la sexualidad femenina*, dice que la fase preedípica de la mujer alcanza una significación que hasta entonces había sido ignorada. Según el fundador del Psicoanálisis, existe una dependencia de la hija respecto de la madre, en la que se halla el germen de la posterior paranoia de la mujer, mereciendo una atención clínica mucho mayor que en el caso del varón. Freud plantea, como mencionamos, que se trata de una relación intensa y exclusiva con la madre, en donde el padre queda excluido; y que, a diferencia del varón, a la niña le resulta mucho más difícil abandonarla. Por el contrario, su intensidad se prolonga a medida que transcurre el tiempo.

Esta autora hace hincapié en la propuesta de Melanie Klein, de un modelo de análisis a partir del encuentro con pacientes femeninas de todas las edades que presentaban un miedo intenso a ser devoradas, envenenadas y destrozadas por sus madres. Klein atribuye este miedo a la proyección de los propios impulsos sádicos contra la figura materna. La psicoanalista inglesa también postula la

²⁵ Ver entrevista a Irene Meler, Anexo.

²⁶ Gualtieri, Liliana, *Anorexia y bulimia (de madres a hijas)*; en Revista Actualidad Psicológica, Número 226, Buenos Aires, 1996.

existencia de un super yo más arcaico y cruel en la mujer que amenazaría de manera terrorífica.

Por su parte, Lacan, citado por Gualtieri, considera devastadora y hasta mortífera la ligazón con la madre, más especialmente la relación entre madres e hijas, ya que concibe a la imago materna –no a la madre real- como más castradora que la paterna.

Según Gualtieri, existe una coincidencia entre estos autores respecto de la idea de hijas capturadas en un vínculo con sus madres que aparece como devastador y castrador. Y es esta modalidad de vínculo el que permite a la autora hablar de una “anorexia femenina”, a partir de entenderla como un terreno fértil para la aparición de trastornos orales.

Siguiendo a Lacan, Gualtieri sostiene que la distinción entre necesidad, demanda y deseo permite entender a la anorexia mental desde la perspectiva de la niña que come nada, no que no come. Es decir, quien padece de anorexia no soporta que sus demandas simbólicas sean interpretadas como necesidades biológicas, y por ello se resiste a alimentarse, porque cree que así dejará un espacio a su demanda y logrará salvaguardar el deseo. Para comprender mejor estos conceptos, podemos decir que la necesidad es aquello que puede satisfacerse; y la demanda, lo constitutivo del ser humano, distinto a las meras necesidades y que tiene que ver con el desvalimiento con que el cachorro humano viene al mundo. La demanda implica una petición del bebé, cuyas características dependerán del modo en que esta solicitud sea significada por el otro que le hace de sostén.

La joven que padece de anorexia demanda algo más que atención, y por esto come nada, es decir, se llena de símbolos; y la que sufre de bulimia, se come todo, todo el tiempo, sin dar posibilidad a que su demanda sea interpretada por el otro, porque el atracón y la purga no dejan lugar a la simbolización, son puro acto. Una quiere llenarse y la otra no quedar vacía.

Según Gualtieri, se trata de dos formas de responder a la demanda materna. Para la niña que padece de anorexia, comer significa ceder a la

omnipotencia materna que impone un objeto real²⁷, la comida, y reduce el ser alimentario a un ser de necesidad. Creemos que el comer no tiene que ver sólo con poner fin a la sensación de hambre, sino que se trata de una práctica que varía con las culturas y las épocas. La comida es un sistema de signos, con reglas que prescriben diversos modos, formas y modalidades de prácticas alimentarias.

En el rechazo a los alimentos, la niña-mujer expresa una demanda de palabras que le permitan inscribirse en una historia como ser de deseo y no de necesidades. En la huelga de hambre llega a poner en peligro su vida, pero de esta forma surge como persona deseante más allá de la madre que la atiborra con comida.

Para el discurso médico, la niña estaría “curada” si se regularizara su ciclo menstrual, su peso o su vida, en la misma línea. Pero lo que las concepciones sociales o normativas de los médicos desconocen o no registran, es que esta adolescente se resiste a adaptarse a un orden establecido y se encuentra en plena búsqueda de sentidos que la impliquen como mujer distinta a la figura materna, es decir, a las representaciones heredadas sobre la feminidad.

Siguiendo a Melman²⁸, esta madre fusionada a su hija, soporta mal la idea de ser incapaz de proveerla de todo lo que desea, y por ello la niña no tiene necesidad de dirigirse a ninguna otra persona más que a su madre. La mujer posee todos los bienes y está dispuesta a darlos, en un espíritu de sacrificio, a su niña, como si el objeto pudiera pasar sin solución de continuidad. De esta forma, no es necesaria la mediación de un hombre, pues el amor materno no la privaría tampoco del objeto fálico.

Según Gualtieri, en la anorexia podemos ver al cuerpo escondiéndose y/o exhibiéndose. Mientras la anoréxica muestra al mundo su delgadez extrema, la bulímica se esconde para comerse todo y luego vomitar. El secreto, lo privado, lo escondido, el cerrar la boca y comer nada, son intentos de escapar de ese otro intrusivo que viola la intimidad.

²⁷ Esquemáticamente, Real en Lacan es aquello inasible, inabordable, que vincula al ser humano con su animalidad, como la sexualidad y la muerte.

²⁸ Merlan, Ch., *La oralidad*, en Gualtieri. Op. cit.

La figura materna es percibida como voraz, oracular, portadora de un saber certero que no conoce límites ni respeta puertas. Por ello, la hija se defiende comiendo nada –“no come para no ser comida”, dice Gualtieri-; y prefiere incluso morir antes que ceder a la omnipotencia materna. La niña se aísla para salvaguardar su deseo. En esta escena, el padre aparece como desdibujado, no pudiendo hacer lugar al deseo de su hija, y empujándola a ubicarse como objeto de goce de la madre.

Las historias de muchachas con perturbaciones alimentarias están atravesadas por la figura recurrente de docilidad y dulzura, no problemáticas, que no molestaban siendo niñas. Pero esta aspiración a “no ser” sólo se advierte más adelante, en la adolescencia; durante la niñez, las familias ven con buenos ojos –y no como señales de alarma- su flexibilidad, su capacidad mimética y su conformismo. Estas niñas solitarias y conformistas, son, sin saberlo, y sin que lo hayan sabido los que las rodeaban, portadoras de un ocultamiento inconsciente que estalla estrepitosamente en el momento en que la realidad de su cuerpo les impone que la reconozcan.

El adiós a la infancia

Más allá de las interpretaciones de la etiología infantil respecto de la dinámica separación-individuación, y de la relación edípica infantil en la niña, es para las adolescentes que la anorexia constituye una solución a los dilemas asociados a la experiencia de devenir mujer. La paciente anoréxica es una joven que intenta asumir su genitalidad, y su estrategia da cuenta de la precaria posición en la que se encuentran los adolescentes.

Quien padece esta dolencia está frente a la disyuntiva de que si debe renunciar al deseo genital y permanecer fiel al pasado, o si ha de dirigir sus deseos fuera de su familia y abandonar la idealización del pasado infantil.

La anorexia quiere afirmar su independencia, pero en su caso el pasado – que aún en condiciones normales no resulta fácil de abandonar- es particularmente tenaz e insiste en su exigencia de ser reinstaurado. En consecuencia, la chica intenta encontrar una salida a esta encrucijada, buscando el modo de serle fiel al pasado, y al mismo tiempo afirmando su individualidad y autonomía. Sin embargo, la solución anoréxica, aunque ingeniosa, llega a ser atroz y terrorífica.

La anorexia representa un intento desesperado por lograr un sentido de identidad personal, una necesidad urgente de tomar posesión del cuerpo y la mente propios para convertirse en un sí mismo autónomo. La niña anoréxica está tratando de independizarse de su familia, pero las fuerzas que se oponen al desarrollo de la autenticidad personal son más tenaces e incontrolables que cualquier otra adolescente. El ayuno constituye el paso final de un trastorno de larga duración, precedido por otros síntomas como la ambición y el perfeccionismo excesivos de la niña. La anorexia es una forma patológica de los problemas comunes de la transición adolescente. Por ser el nexo entre la infancia y la edad adulta, la adolescencia siempre es el campo de batalla en el que combaten el pasado y el futuro.

Según Kaplan²⁹, la anorexia primaria casi nunca se inicia antes de los 11 años y es poco frecuente en mujeres de más de 25 años. Desde su primera infancia, la niña predispuesta a la anorexia tiene un desarrollo físico e intelectual relativamente precoz; y en su caso la pubescencia suele comenzar uno o dos años más temprano que el promedio. Sin embargo, la solución anoréxica a los problemas de la adolescencia surge hasta que la niña se enfrenta con el dilema de devenir mujer. El inicio de la pubescencia saca a la niña del ámbito escolar, y la exhorta a separarse de un mundo familiar organizado y armónico, pero sofocante. La pubertad le concede la oportunidad de rectificar el curso de su vida. Sin embargo, la libertad de opción que la sociedad moderna le presenta a la niña-mujer, la abruma. Gracias a los movimientos feministas y las luchas posteriores, las adolescentes han sido libres para emplear sus talentos y dar lugar a sus inquietudes intelectuales, así como para concretar sus deseos sexuales con quien quieran y cuando lo deseen. Algunas niñas, sobre todo aquellas en quienes la batalla entre el pasado y el presente aparece como conflictiva y las fuerzas del pasado son inflexibles, experimentan como bruscos aquellos cambios y excesivamente demandantes estos desafíos. La anoréxica es una niña cuya primera infancia se organizó en torno a las exigentes reglas del diálogo infantil, respondiendo a éstas últimas con una obediencia y una sumisión absolutas. Para el momento en que esta niña llega a la pubertad, sus lazos familiares son tan fuertes y ella es en tal grado la extensión de su madre, que debe librar una batalla mucho más decidida y valiente que lo normal frente a sus deseos incestuosos. La sensación de no ser lo suficientemente digna y virtuosa como para combatir la lujuria que está invadiendo su cuerpo, le provoca un arranque de pánico en donde la chica apela a todas las estrategias adolescentes para vencer al deseo. De esta forma, el ascetismo corporal, ideales intransigentes, escape de la familia, reversión del amor-deseo en odio, son las armas que tiene más a mano en esta batalla. “Lucha por protegerse de las tentaciones del cuerpo, y la vitalidad del despertar genital la induce a desempeñar todos los papeles en la comedia humana, pero no se atreve a asumir ninguno que no sea la extensión de otra

²⁹ Kaplan, Louise, *Adolescencia. El adiós a la infancia*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1986.

persona. Sólo oye las voces de la primera infancia y la niñez, que exigen la limitación de los papeles, el renunciamiento y el sacrificio. El papel para el que está mejor dotada es el de santa”³⁰.

La niña se vio privada de las ventajas narcicistas cuando bebé y de la autoridad interior para regular sus propios deseos. Estas privaciones se deben, entre varios motivos, a la facilidad con que la niña se convirtió fácilmente en la extensión reflejante de su madre; y a la relativa ausencia, durante su primera infancia y comienzos de la niñez, de una presencia paterna.

Según Kaplan, “es como si la niña nunca hubiera avanzado, en cuanto a su noción del bien y del mal, más allá de la necesidad de controlar satisfactoriamente la ingestión y la evacuación de alimentos, pero sin experimentar que su cuerpo y su mente le pertenecían”³¹. La niña sólo podía complacer o disgustar a la madre, y el padre no ofreció ninguna alternativa al diálogo madre-bebé, no hizo reconocer a su hija la alteridad del orden social. Fue así que la niña se quedó tan sólo con las prohibiciones y los permisos propios de la moralidad infantil.

Podemos decir que el dispositivo de género contribuye a que los padres acepten y toleren en mayor medida las travesuras, agresividad de sus hijos y la actividad exploratoria en los niños que en las niñas. Durante la infancia, en pleno proceso de diferenciación, el principal rol del padre consiste en ayudar a su hijo a diferenciarse a sí mismo de la madre. La masculinidad paterna completaría la incipiente feminidad de la niña, pues la presencia activa del padre en su vida cotidiana le permite a la niña empezar a experimentar la posibilidad de tener una identidad femenina fuera de la relación exclusiva con la madre. Descubre que el ser niña o mujer no está necesariamente vinculado a la maternidad.

Ante la ausencia del padre, las diferencias entre masculinidad y feminidad se desdibujan. La niña, para hacerse femenina, se convierte en una versión caricaturizada de la madre. Al haber sido privada de su padre, encara cada acto como si estuviera bajo las órdenes de un tirano. La autoridad paterna no le permite regular sus apetencias, y por ello se convierte en esclava del deseo y la perfección.

³⁰ Op. cit. Página 229.

³¹ Op. cit. Página 232.

El estereotipo de niña ejemplar se convierte en un ideal rector, por lo que se espera que complazca a sus padres, que logre lo que ellos desean y que cumpla con las prerrogativas sociales sobre cómo ser niña. Este rol resulta fácil de aprehender si no se es demasiado agresiva y si es capaz de captar lo que quiere el otro para luego reflejarlo fielmente. Se trata de observar el rostro del otro para después emular lo que éste espera de la niña. En general, está ausente la omnipotencia infantil y la posibilidad de amor corporal es exigua –un mandato materno le exige a la niña que no demande demasiadas caricias-, situación que tras eliminar el deseo hace que se fomenten la rebeldía y el egocentrismo narcicista. Pues el niño que no ha vivido el diálogo madre-bebé con sensualidad y los sentimientos normales del amor parental, puede ver su sentido moral corrompido, o su omnipotencia exagerada y los deseos sobregratificados.

Para la niña que apunta a la perfección, la infancia es un período de prueba en el cual se le exige estar a la altura de las expectativas ajenas, pero nunca se llega a sentir lo suficientemente buena al compararse con los demás. La capacidad de emular lo que el otro espera de ella, convierte en inútil la función de los reproches y reprimendas parentales.

Sin embargo, la adolescencia presenta una nueva escena. La aplicación de las reglas al pie de la letra ya no le sirve en este episodio. Los juicios severos e inflexibles que dirigiera a su propia persona durante la infancia, en la adolescencia van dirigidos hacia los otros y sólo la aíslan de los demás.

Lo que distingue a las jóvenes que inician una dieta de la anoréxica, es la intensa ambición de esta última. Los cambios de rutina, las decepciones, los rechazos o un simple comentario acerca de su aspecto, tienen una influencia decisiva sobre esta niña en extremo ambiciosa y perfeccionista, pues se dan en un momento de la vida en que está tratando de enfrentar las modificaciones biológicas y los dilemas psicológicos de la adolescencia. La idea de que es momento en que debe convertirse en mujer, representa para la niña una terrible constatación de que, por más fuerte, astuta y buena que sea, no puede controlar los cambios que experimenta su cuerpo. La pérdida de control la desespera y por ello trata de esforzarse en todos los aspectos de su vida. Y es en ese sentido que

llega a manipular la ingesta de alimentos, porque hacer régimen es para ella un acto virtuoso, que parte de la firme decisión de convertirse en una mejor persona, fuerte, autosuficiente, admirada y superior. Luego de unos meses, la dieta para adelgazar se convierte en un semiayuno, y la niña se encuentra en camino de la emaciación. Nada puede doblegar a esta artista del ayuno; su soberbia autosuficiencia y su intimidad con la pasión la han transformado en una persona muy distinta a lo que se esperaba de una “niñita ejemplar”. De una obediente niña se ha convertido en una amenaza para la sociedad, al vivir, con un cuerpo esquelético, al borde de la muerte.

Sin embargo, y paradójicamente, la joven no deja de sentir hambre, sino que la invade un deseo continuo de comer. Así es como aparece la bulimia aparece como una estrategia para engañar o aplacar el deseo, aunque sea momentáneamente. Mientras la adolescente que padece de anorexia se aparta de la comida, la bulímica encuentra en ella un modo de aliviar su ansiedad; y le representa algo seguro, reconfortante y con lo que puede contar. “Las grandes comilonas anestesian sus temores y adormecen su angustia y soledad”³².

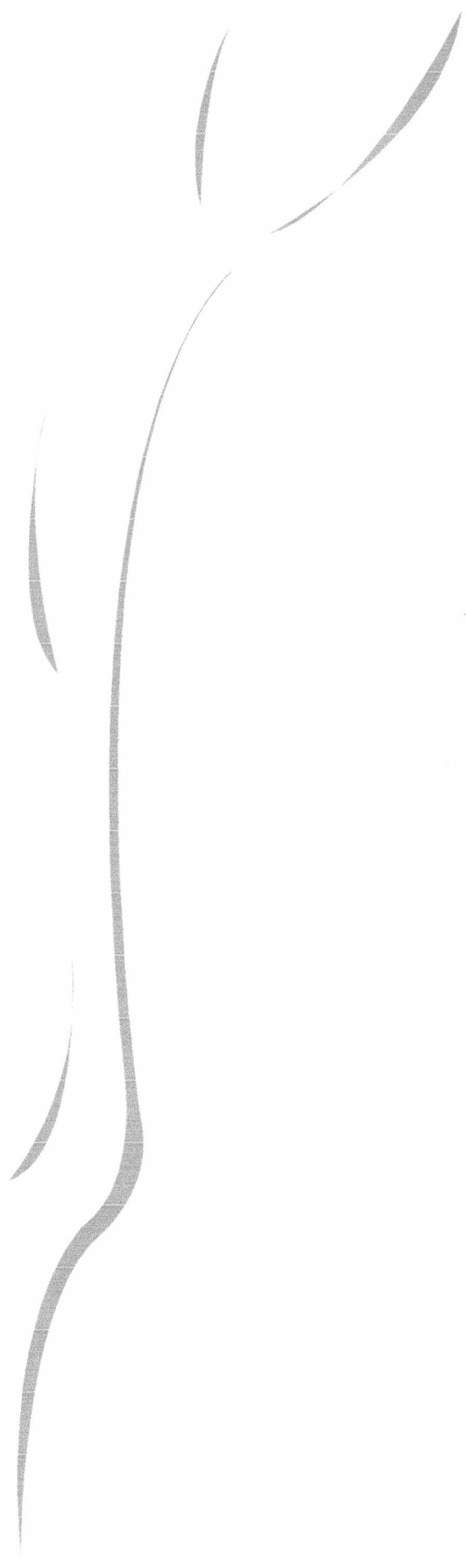
Pero este consuelo emocional no dura demasiado, pues sobreviene el terror a engordar, que pone freno al deseo de comer, pues el miedo a la desaprobación de los demás es más fuerte que la necesidad de dar rienda suelta a este apetito voraz. Y es allí cuando apela a la purgación, que llega a convertirse en casi una adicción. Mientras las anoréxicas parecen haber vencido las ansias de posesión y apetito genital, las bulímicas sólo consiguen apaciguar el deseo.

El deseo en las jóvenes que padecen de anorexia provoca temor, porque en realidad su batalla contra aquél es un engaño. Aunque parecería haber erradicado todas las tendencias sexuales y eróticas, la niña ha logrado estar embargada de erotismo. Enfrenta constantemente el deseo, y su conciencia –jamás aplacada por las lealtades grupales del período de latencia ni por las apasionadas amistades de la adolescencia- es un tirano implacable. Al silenciarse el debate entre el deseo y la autoridad, el narcisismo progresa sin restricciones.

³² Op. cit. Página 240.

La niña se preocupa por la comida y el sexo, pero están ausentes la ternura y el afecto. El amor-deseo se convierte en odio-deseo, y ella dirige sus apetitos casi exclusivamente a su propio cuerpo. Lo flagela para hacerlo perfecto, y lo sacrifica; porque la omnipotencia que le fue vedada durante la infancia –y que cediera a cambio de admiración reflejante-, ahora se hace presente, pero de manera exagerada. Por lo que puede no morir aunque su cuerpo se destruya. Es como si dijera: “Ya ven lo obediente que soy. No como de más, no exijo nada, tengo control sobre mis apetitos. Es lo que ustedes querían: la niña perfecta con su cuerpo perfecto. Aquí lo tienen”.

La niña ejemplar sacude sus cadenas, y encuentra en este sacrificio la oportunidad de vengarse de la imagen de aquella a quien se ligó de un modo asfixiante: su madre. Por ello las características del cuerpo femenino son el enemigo.



Capítulo Tres

Anorexia - bulimia
la escena de la adolescencia

La metamorfosis

Situada entre los momentos finales de la niñez y el inicio de la adultez, la adolescencia aparece como una época ambigua, que incluye la pubertad y se caracteriza por las incertidumbres inherentes al crecimiento emocional y social.

A pesar de las diferencias teóricas, los investigadores acuerdan con que se trata de un proceso psicológico vinculado a la pubertad, pero que varía según cada persona, familia y sociedad.

Françoise Dolto³³ la define como una fase de mutación. El adolescente atraviesa una muda de la que nada puede decir, objeto de cuestionamiento para los padres y adultos en general, que puede significarles a estos últimos un momento cargado de angustia o pleno de indulgencia. A lo largo de esta fase de mutación, el adolescente reproduce la fragilidad del bebé recién nacido, sumamente sensible a las miradas y palabras de los otros. El estado de adolescencia se prolonga según las proyecciones que los jóvenes reciben de los adultos y de acuerdo a lo que la sociedad les impone como límites de exploración. El paso a la adultez, según Dolto, ocurre cuando la angustia de los padres no les produce ningún efecto inhibitorio.

En la antigüedad y en las sociedades occidentales, los ritos de iniciación marcaban esta época de ruptura y contribuían a aliviar el sufrimiento que implicaba la separación del seno familiar. Las pruebas colectivas ayudaban a los jóvenes a liberarse del sentimiento de culpabilidad del pasaje, pues éste era vivido como una transgresión. Luego, la sociedad convertía esa transgresión en entronización del joven iniciado a la vida en comunidad. Las sociedades antiguas suavizaban la angustia de los jóvenes al fijarles el límite de la prueba –el final del túnel que representa esta etapa de cambios- en los ritos de iniciación. Los rituales de pasaje contribuían a romper con el aislamiento del adolescente.

Kaplan (1986) describe las mutilaciones corporales realizadas en los ritos en las distintas sociedades y culturas; y explica que el cuerpo humano era tratado como “un pedazo de madera cuyas superficies pueden ser pulidas, atravesadas,

³³ Dolto, Françoise, *La causa de los adolescentes*, Seix Barral, París, 1998.

marcadas, y cuyas prominencias irregulares se pueden cincelar o moldear hasta que adquieran la forma, cualquiera sea ésta, que la sociedad considera propia de la mujer o el hombre adultos”.

En las sociedades modernas, sólo han quedado resabios de esos ritos de pasaje, carentes del valor simbólico adjudicado a dichas experiencias de paso. A partir de este acontecimiento, los jóvenes que lograban superar las distintas pruebas, se convertían en miembros de la comunidad. En cambio, los adolescentes actuales no son conducidos juntos y solidariamente de una orilla a otra, dice Dolto, viéndose obligados a conseguir este derecho de paso por sí mismos.

Díaz y Hillert³⁴ mencionan aquellas características que encuentran comunes en los ritos iniciáticos. Hablan de la incidencia, en el sentido de que la sociedad en su conjunto participa de la ceremonia, de un mecanismo de segregación-inclusión (se excluye al iniciado de su familia, para incluirlo como miembro de la sociedad); de la transmisión de un oficio, ejercicio o saber; y de la realización de una marca en el cuerpo como símbolo de la adultez. En estas sociedades, la categoría del adolescente está ausente.

En cambio, en nuestra cultura, el pasaje de la niñez a la adultez no está reglado, sino que se trata de un tiempo que cada uno transita como puede, con las marcas que la sociedad escribe sobre el cuerpo de los adolescentes. En definitiva, estamos ante un proceso universal de cambio, de desprendimiento de un cuerpo infantil y del fin de las identificaciones de la niñez y las figuras parentales ideales de la infancia, pero que se tiñe con los sentidos peculiares de cada cultura, que favorecerán o dificultarán el crecimiento, según las circunstancias.

Dolto toma como referencia histórica la segunda guerra mundial para darnos un concepto de adolescencia, pues cree que dicho acontecimiento “enterró” el universo cultural y simbólico del siglo XIX, por lo menos en la literatura. Para la psicoanalista francesa, antes de 1939, la adolescencia era contada por los escritores como una crisis subjetiva, en la que el púber se revelaba contra los padres y obligaciones de la sociedad, al mismo tiempo que soñaba con ser adulto

³⁴ Díaz, Guillermina; Hillert, Rebecca, *El tren de los adolescentes*, Pág. 34.

como ellos. Luego de 1950, este período de la vida ya no es considerado como una crisis subjetiva, sino como un estado. De esta forma, se institucionaliza un momento de transición convirtiéndose en una estancia más o menos prolongada en el tiempo.

Según Dolto, el hecho trascendental que marca una ruptura con el estado de la infancia, es la posibilidad de disociar la vida imaginaria de la realidad. El niño comprende que no podrá encontrar su objeto de amor en la familia y por ello buscará modelos y compañeros exteriores que le permitirán medir la distancia entre las realidades imaginadas y las compartidas socialmente.

De todos modos, en términos generales, la adolescencia puede pensarse, de acuerdo a Tubert³⁵, como una estructura o configuración que no comienza ni termina en un momento específico de la vida, como el producto de una historia que se inicia con el nacimiento del niño –y aún antes, con el proyecto de vida imaginado por los padres-. Luego, en esa estructura se reinscribe todo lo construido hasta el momento de su cristalización, para resignificarse posteriormente, de acuerdo a las experiencias del sujeto y sus relaciones con el universo simbólico del que forma parte. Tubert sostiene que las determinaciones fundamentales de esta configuración podemos encontrarlas en un sistema de significaciones o representaciones sociales mediatizado por los vínculos familiares. La adolescencia es, ante todo, intersubjetiva y comunicacional.

³⁵ Tubert, Silvia, *La muerte y lo imaginario en la adolescencia*, Ficha de Cátedra de Psicología del Desarrollo, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Entre Ríos, Entre Ríos, 2002.

El cuerpo, ese extraño

En el comienzo de su adolescencia, el chico o la chica viven un estado de cierta confusión e incoherencia entre lo que les resultaba conocido y familiar durante la infancia, y los cambios que ahora atraviesan. Estas alteraciones corporales se producen en medio de transformaciones afectivas y sociales. A través del cuerpo, el joven puede percibir y expresar los cambios que en general está viviendo. Existe una desproporcionalidad entre la imagen que el adolescente tiene de sí mismo y la celeridad con que se dan los cambios físicos. Además, la imagen corporal es una construcción subjetiva de un sujeto inserto en una trama social. Es decir, la imagen del cuerpo es una elaboración sólo reconocida y aceptada por el sujeto a partir de la mirada y el juicio de los demás. El cuerpo es objeto de un juicio de la sociedad, que le impone sus propias normas de desarrollo y conservación de la salud, así como también criterios estéticos.

A menudo, la imagen corporal idealizada se enfrenta a la imagen corporal vivida, la que puede llegar a no corresponderse con la realidad objetiva, pues las fantasías y distorsiones interfieren en la percepción. El adolescente es muy sensible a su imagen corporal, y por ello manifiesta ansiedad y frustración cuando ella no se adecúa a su imagen idealizada. Por un lado, está el cuerpo que el joven tiene, que no es sólo aquél que le devuelve la imagen del espejo, sino que es un cuerpo que está en relación con el ideal corporal y con la imagen que los demás le devuelven.

Para el psicoanálisis, además del cuerpo organismo de la medicina, existe también un cuerpo erógeno, constituido por los lugares y las zonas donde se produce el placer³⁶. En el caso del adolescente, el individuo percibe su cuerpo como algo deforme, a causa de los cambios profundos que irrumpen en ese período y que le generan un estado de ansiedad. Las modificaciones corporales que provocan mayor ansiedad son las relacionadas con las manifestaciones de

³⁶ En la pubertad, se da un predominio de las zonas genitales por sobre las otras zonas erógenas (anal y buco-labial).

virilidad o feminidad, como el desarrollo de la velloidad y cambio de voz en los varones; o el aumento del tamaño de los senos y el ensanchamiento de las caderas en las mujeres.

Se inicia entonces un complejo proceso de metabolización de los cambios corporales, de significación de estas transformaciones, cuyo resultado esperable es la apropiación del propio cuerpo por parte del adolescente. Los cambios van generando experiencias de extrañamiento y desorientación que, si el continente del joven es adecuado, pueden conducir a la reapropiación de un cuerpo que parecía perdido. Se trata de habitar el cuerpo, reconciliarse con los cambios de modo paulatino y hasta a veces de una forma contradictoria. Cualquier interferencia en esa mutación probablemente sea un obstáculo para la reapropiación del cuerpo, y signifique una sobreexigencia en el proceso de habitalidad corporal.

Al mismo tiempo en que se da un proceso de reapropiación de un nuevo cuerpo, también hay otro tipo de apropiación: la de lo social. El pasaje de lo familiar a lo extrafamiliar hace que lo social no sean sólo las figuras primarias (padres y hermanos), sino que aparecen los amigos, los amores y los distintos actores sociales. Cuerpo y sociedad se interpenetran.

El joven es portador de un cuerpo en plena evolución y la propia aceptabilidad dependerá también de los criterios de legitimación del grupo de pertenencia. La ansiedad y la incomodidad física que caracterizan a esta edad, la presión en los grupos de adolescentes, los sujetos adolescentes que construyen los medios de comunicación y la búsqueda de una identidad, son algunos de los factores que contribuyen a convertirlos en vulnerables.

Los medios y el discurso publicitario producen y hacen circular estereotipos de un cuerpo ideal adolescente. Según Obiols y Segnis de Obiols³⁷, la posmodernidad propone a la adolescencia como modelo social, “adolescentizando” a la sociedad misma. Este modelo supone la eternidad de un modo de ser adolescente y define una estética donde es hermoso lo muy joven,

³⁷ Obiols, G. y Segnis de Obiols, S., *Adolescencia, Posmodernidad y escuela secundaria*, Kapelusz, Buenos Aires, 1995.

metáfora que debe hacerse perdurar a toda costa y a través de múltiples dispositivos de modelización de los cuerpos.

Cada sistema social propone normas de construcción de los cuerpos, modelos corporales y una pedagogía para adquirirlos. El cuerpo y la sociedad se entrelazan cuando cada sujeto gestiona su propia masa corporal para portar un cuerpo social. En el caso del adolescente, la irrupción de los cambios puberales conducirá a que el joven pueda disimular lo que siente o piensa, pero lo que no podrá esconder será su cuerpo.

La travesía adolescente se caracteriza por su vulnerabilidad. Dolto describe el proceso con una metáfora. La psicoanalista francesa toma como modelo la langosta de mar o el bogavante, que en un determinado momento pierden su concha y se ocultan bajo una roca para protegerse mientras segregan una nueva. Si en ese lapso reciben un golpe, las heridas quedan para siempre, y reconstruirán su caparazón, pero éste sólo cubrirá las cicatrices que no se borrarán nunca.

Los jóvenes son vulnerables porque, precisamente, siguiendo a Dolto, están cambiando de caparazón y la sociedad les ofrece muy pocas rocas para facilitar el proceso. Mientras realiza esta operación, queda a la intemperie, y las heridas afectan todo el andamiaje sobre el que se fue construyendo su estructura, incluso el caparazón en formación.

Además, la metamorfosis sexual enfrenta al joven con la idea de muerte como reversible y definitiva, en virtud de las pérdidas que suponen estos cambios: pérdida de la imagen de sí mismo, de la imagen de niño ideal, tanto para el adolescente como para los padres; y pérdida de los padres como sustento del ideal del yo infantil. El joven se siente atacado en su propio cuerpo y en las relaciones primordiales con los otros. Sin embargo, estos duelos no implican necesariamente una abolición del pasado infantil, sino, precisamente, una resignificación de la propia historia y una postulación para el futuro.

Es este escenario de cambios el que permite poner la mirada en los adolescentes como los sujetos más propensos a padecer enfermedades como la anorexia y bulimia nerviosa, o por lo menos los más proclives a expresar a través de la restricción alimentaria la crisis subjetiva que atraviesan. Se puede establecer

una relación entre los conflictos inherentes a la adolescencia, el tipo de adolescencia promovido por la sociedad actual y los dilemas específicos de los trastornos alimentarios.

Como mencionamos, el cuerpo ocupa la mayor parte de los conflictos de este período, por las transformaciones corporales que en general se sufren. Siguiendo a Guillemot y Laxenaire³⁸, el cuerpo se convierte en un punto de referencia para una subjetividad en busca de lugares de identificación y que aún no tiene una imagen de sí definitiva. El adolescente utiliza su cuerpo como medio privilegiado de expresión, y a modo de defensa, necesita sentir que ejerce un dominio sobre él. Sus cambios le producen angustia; y el control deriva en un ascetismo llevado a la caricatura en la anorexia nerviosa.

Por otra parte, como vimos, una de las tareas esenciales de la adolescencia es lograr liberarse de la autoridad paterna y de los objetos infantiles, atravesando un proceso de duelo. En los trastornos alimentarios, la problemática autonomía-individuación es un factor central para comprender estas patologías. El adolescente debe elegir nuevos objetos, pero también necesita elegirse a sí mismo como objeto de interés y de estima. Es así como la adolescencia crea las condiciones para un posible conflicto entre la necesidad de nuevas investiduras y la salvaguarda de la integridad narcicista. Este antagonismo puede conducir, cuando la amenaza narcicista es vivida demasiado peligrosamente, a la sustitución de un modo de relación narcicista por un tipo de relación objetal; es decir, a la elección de objetos sustitutorios que den la sensación de existir, como las drogas, las preocupaciones por la imagen corporal y los regímenes de alimentación.

³⁸ Guillemot y Laxenaire, Op. Cit., Pág. 128.

Juventud, divino tesoro

Así como los conflictos inherentes a la adolescencia tornan al sujeto que atraviesa ese período más sensible a los distintos discursos y concepciones que sobre él circulan socialmente, las prácticas y disposiciones corporales de los jóvenes también expresan la tensión existente entre dichos discursos sociales.

Las nociones de joven y adolescente han variado históricamente según la forma de atribución de sentido de las distintas sociedades y períodos históricos. Pierre Bordieu³⁹ señala que las relaciones entre la edad social y la edad biológica son muy complejas, porque intervienen modos culturales de constitución y clasificación de los sujetos. Las distinciones según la edad, sexo o clases vienen a ser, para Bordieu, una forma de imponer límites, de producir un orden en el cual cada uno debe mantenerse, donde cada quien debe ocupar un lugar.

Algunos autores sitúan la emergencia del término adolescencia en la Europa del siglo XIX, como consecuencia de las nuevas condiciones demográficas que exigían retardar el acceso a la vida adulta, concepto que luego sirvió de fundamento para la prolongación de las obligaciones escolares. Pero la adolescencia también estuvo asociada a la violencia, a la brutalidad y al sadismo, porque además de despertar interés como una nueva franja social, los jóvenes generaban temor y eran acusados de propiciar diversos males.

“El adolescente es un vagabundo nato, loco por viajar, por moverse, y profundamente inestable. Realiza fugas análogas a la de los histéricos y los epilépticos (...) La adolescencia es una enfermedad en potencia (...) De allí la necesidad de vigilar este estado mórbido”, decía Duprat en 1909⁴⁰. Por un lado, la creación de un concepto por necesidades demográficas y de organización laboral, y por otro, una forma de demonización en base a fundamentos psiquiátricos.

³⁹ Citado por Efron, Rubén, *Subjetividad y adolescencia*, en Konterllniky, Irene; Jacinto, Claudia (compiladoras), *Adolescencia, pobreza, educación y trabajo*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1996, UNICEF, Página 31.

⁴⁰ Citado por Efron, R., Op.cit. Pág. 30.

La adolescencia como concepto adquirió diferentes sentidos a lo largo de las distintas épocas y sociedades, porque fue investida socialmente de acuerdo a las necesidades y expectativas de los grupos e instituciones respecto de quienes llegarían a convertirse en adultos.

Así como el significante fue demonizado para poder controlarlo, unas décadas después, más precisamente luego de la segunda guerra mundial, durante los años ´60 y ´70, bajo la influencia del movimiento hippy, los jóvenes se convirtieron en aquellos que se rebelaron contra la obscenidad de la guerra y la explotación, y contra un orden institucional depravado por el sistema capitalista. Apelaron a la desnudez como medio de retornar a lo que consideraban un estado casi natural de pureza, y como forma de redescubrir una cierta inocencia corporal.

Muchos autores señalan al hippismo como el movimiento decisivo para el surgimiento de una cultura de los jóvenes, donde se hace primariamente visible una hegemonía corporal. El cuerpo era el territorio y símbolo de la liberación social mediante la experimentación de los sentidos, la búsqueda erótica y el tatuaje como marca identificatoria.

Pero gran parte de esta pretendida rebelión juvenil, en los años que siguieron, fue acogida por los medios de comunicación en todas sus modalidades expresivas. La sociedad industrial y el mercado lograron capitalizar en su provecho la cultura de estos movimientos, hegemonizando una particular construcción social de lo joven. La nueva cultura juvenil logró difundir modelos estéticos adolescentes, donde los ídolos de aspecto juvenil, delgado y desenvuelto comenzaron a hacer furor entre las masas.

La adolescencia fue significada como coronación del ideal social. En especial, el cuerpo adolescente se transformó en el ideal estético por excelencia, y pasó a ser percibido como la imagen de un momento en el cual se logra cierta perfección, imagen que hay que mantener el mayor tiempo posible. Lo joven moderno fue ligado a lo fresco, lo espontáneo, lo informal, características que convergieron en una sobrevaloración del cuerpo. Lo joven se convirtió en el imaginario de un cuerpo sano y bello, ágil y atractivo. El concepto se liberó de la edad y obsesionó, en tanto ideal, a jóvenes y viejos; y una inversión de sentido

hace que hoy no sean los adolescentes quienes imitan a los adultos, sino los adultos los que sueñan con parecerse a los jóvenes. En los tiempos actuales, la juventud se ha convertido en una estética de la vida cotidiana. La cirugía plástica, los regímenes adelgazantes, las técnicas de gimnasia y hasta técnicas que desde lo psíquico prometen mantenerse joven en cuerpo y alma, contribuyen a mantener el ideal de un cuerpo sin marcas de historicidad, de un cuerpo ideal uniforme y estereotipado. La hegemonía del cuerpo fue capturada por el mito de la sociedad capitalista y derivó en una obsesión por la salud y la belleza, movilizadora desde el campo del deporte, los aeróbicos y las dietas, y potenciada por la moda al estilizar los cuerpos.

Una de las dimensiones del concepto de lo joven es esta configuración corporal que define una estética y ciertas prácticas, y que otorga a la imagen de un cuerpo joven un alto valor de cambio en el mercado identificador. Los modelos corporales propuestos son jóvenes, porque en este contexto sociohistórico la exigencia de la eterna juventud se presenta como imperativo de vida.

Por otra parte, la cultura juvenil ocupa un lugar central en la cultura de masas, estrechamente vinculada a la industria cultural con sus potencialidades de penetración en la cotidianeidad de las personas jóvenes. Los medios de comunicación han tomado a la juventud como signo para construir y hacer circular el modelo de sujeto al que asemejarse, y esto produce en los adolescentes efectos vinculados a la construcción de su propia identidad social y de su imagen corporal.

Los medios masivos fueron invadiendo el campo de las modalidades de comunicación social hasta obtener el poder simbólico suficiente como para ocupar el lugar donde en otros tiempos se situaban los vínculos interpersonales. Los medios, y especialmente la televisión, se convirtieron en codificadores de aquello que resulta más o menos deseable, perfecto, preferible, emulable y aceptable. Y en ese sentido aparecen como determinantes tanto en el proceso de constitución de lo joven como en la búsqueda identitaria de los jóvenes, porque ponen en escena, muestran, modelos ideales de individuos considerados legítimos para vastos sectores sociales, sin distinciones de clase. Los medios de comunicación y

el mundo del espectáculo, en tanto soportes del consumo, ofrecen al adolescente un espacio de fantasía donde construir fuertes identificaciones.

Dijimos que en la pubertad el cuerpo experimentaba cambios, y aparecía una preocupación acerca de la imagen que los jóvenes proyectaban a los demás o que los demás tenían de ellos. Es por eso que los medios pueden ejercer una mayor influencia entre los jóvenes, porque en su discurso se evidencia una marcada presencia del cuerpo en tanto imagen a partir de la construcción de estereotipos corporales. La belleza femenina, por ejemplo, es presentada a través de cuerpos esbeltos y delgados, con movimientos corporales armónicos, sin rasgos de temporalidad, fragilidad, deterioro o precariedad. Cuerpos bellos y dóciles.

En la adolescencia, el cuerpo es el soporte de la búsqueda identicatoria y el medio privilegiado de comunicación, especialmente para afirmar la pertenencia a un grupo social que momentáneamente ofrece respuestas en medio de tanta incertidumbre. El cuerpo en las jóvenes que padecen de anorexia nerviosa o bulimia, justamente, es percibido -en varios casos clínicos abordados por investigadores (Losino, Vera)⁴¹-, como un conjunto cerrado de tuberías donde no entra ni sale ningún objeto, pero también como un cuerpo máquina, eterno, inmortal, sin agujeros, que pueden controlar a su gusto. Nosotros diríamos que esta representación corporal se acerca a los estereotipos que sobre el cuerpo adolescente circulan socialmente: un cuerpo perfecto, de belleza perfecta, de perfecta armonía. Y aquí podría pensarse una articulación entre el capital simbólico adquirido por el cuerpo joven en las sociedades occidentales y la ocurrencia de los trastornos alimentarios. Porque la anorexia y la bulimia ponen en escena el imaginario de una posibilidad de control del propio cuerpo, en una búsqueda sin límites de la perfecta armonía; así como el mito de la eterna juventud y un modelo de belleza perfecta hegemonizan la concepción actual sobre el cuerpo. Y los adolescentes se miran en ese espejo.

Específicamente, las jóvenes se encuentran con un universo simbólico que da gran valor a la experimentación de una sexualidad activa. La revolución sexual

⁴¹ Losino, Horacio; Vera, Graciela, *El cuerpo en anorexia nerviosa y bulimia*, Revista Actualidad Psicológica, Número 264, 1999, Pág. 25.

de los ´60, derivó en la legitimación y mayor acceso a la sexualidad, y en el derrumbe de las sanciones morales y las penalizaciones legales que recaían sobre la vida sexual de las mujeres. Pero la irrupción de los caracteres sexuales, junto a los efectos psíquicos que esto implica, además de la percepción del cuerpo como ajeno y extraño, no dejaron de existir como conflictos específicos de la adolescencia⁴². Las jóvenes que transitan el pasaje de niña a mujer, se sienten compelidas por una valoración social de la exposición del cuerpo sexuado femenino, y a veces esto tiende a inhibir la puesta en acto de la sexualidad, y de ese modo interferir en el proceso de apropiación del cuerpo. Muchas adolescentes resuelven la angustia que les generan estos cambios, apoyándose en una imagen construida socialmente de un cuerpo delgado, que les otorga una posibilidad de autovaloración, y reequilibra, al menos imaginariamente, el desbalance provocado por las transformaciones corporales. Buscan un bienestar psíquico por medio del reconocimiento interpersonal de la belleza de sus cuerpos, o de la delgadez del mismo, que en esta sociedad y esta época histórica funcionan como equivalente. El alto valor de cambio de un modelo corporal genera, inevitablemente, efectos en la subjetivación y la apropiación del cuerpo de las adolescentes.

Por otra parte, las jóvenes se hallan sumidas en una de las paradojas de la feminidad actual, que implica una creciente liberalización de la censura respecto de la exposición del cuerpo y, simultáneamente, una normativización dada por imperativos extremos de delgadez de las formas del cuerpo. La necesidad de ser admiradas, deseadas y aceptadas, entra en contradicción con las posibilidades de autonomía de la mujer actual.

En la época victoriana, el ideal femenino era la envolvente y distante suavidad de la honorable mujer que mantenía la sexualidad bajo control, pero que con una vital necesidad de protección. Durante este período, la adolescencia como concepto no había aparecido en escena, y las niñas pasaban a convertirse en esposas y madres a muy temprana edad. Los cuidados dedicados al aspecto físico se centraban en la obsesión del rostro, guiados por una lógica decorativa, que se traducía en el uso de productos de maquillaje, en los artificios de la moda y

⁴² Aunque Obiols y Segnis de Obiols sostienen una teoría contraria.

del peinado. Ya en el siglo XX, el ideal giró a una silueta controlada por la dieta y la tecnología, y a la defensa de la autonomía y de la liberación de las condiciones impuestas por el patriarcado. Las prácticas femeninas de belleza instituyeron la primacía de la relación con todo el cuerpo, desplazando al rostro como soporte metonímico de la belleza.

Algunos autores⁴³ sostienen que tanto la histeria en su época como la anorexia/bulimia en la actualidad, podrían ser consideradas expresiones de profundos conflictos que los imperativos de la feminidad demandan a las adolescentes. En los dos cuadros, los casos clínicos sobresalientes corresponden a mujeres jóvenes. Gran parte de las adolescentes actuales se enfrentan a la tarea de inventarse su propio modelo de feminidad, ya que la línea generacional se quiebra o se diferencia notablemente de la anterior por los profundos cambios que se han dado en las últimas décadas en torno a la identidad de las mujeres. La ruptura o cambio con los modelos de feminidad de sus madres redobla la crisis de la adolescencia, de manera que a los conflictos de la relación madre-hija se suman los que provienen de la expansión del género. Según Dio Bleichmar⁴⁴, los conflictos con la madre y/o con el otro sexo contienen un reclamo a la falta o carencia de respuestas de los adultos hacia las adolescentes para nuevos dilemas en la genealogía de la feminidad.

Las muchachas tendrían la posibilidad de rebelarse contra el modo patriarcal de responder a la pregunta por la feminidad: ser madre. Otras figuras de identificación se proponen en este nuevo esquema, aunque, según algunas intelectuales feministas, la cultura patriarcal devaluaría los modelos que se alejan de la maternidad, lo que interferiría en la subjetivación de las adolescentes. Pero además, entre las nuevas configuraciones de sentido alrededor de la feminidad, ocuparía un lugar destacado, como mencionamos, la liberación de las presiones que otrora condenaban a las mujeres a censurar su cuerpo y ocultar la desnudez. Esta vez, el ideal estético no sólo exige formas y medidas más extremas de delgadez respecto a la ropa que cubre el cuerpo, sino especialmente con relación

⁴³ Dio Bleichmar. Emilce, *Anorexia/bulimia. Un intento de ordenamiento desde el Enfoque Modular-Trasnsformativo*, Revista Aperturas Psicoanalíticas, Número 4, 2000.

⁴⁴ Op. cit.

al cuerpo desnudo. Y la belleza femenina es contemplada por un espectador masculino que la juzga. El cuerpo femenino ha sido soporte de expectativas sociales diferentes a través de la historia, pero nunca como en la actualidad, el cuerpo de las mujeres fue más expuesto a la mirada del otro; y por medio de ese otro, mirándose a través de él, nunca estuvo más sujeto a la propia autoobservación. Y de allí deriva el mandato a desvestirse, que en las adolescentes se traduce en la capacidad de mostrar el cuerpo desnudo, de no tener complejos y de animarse a vivir un cuerpo y una sexualidad diferente a la vivida por sus madres. Podríamos decir que la demanda hacia los adolescentes consiste en que el ideal de cuerpo que habita en ellos, el cuerpo que creen tener, coincida con la imagen que le devuelven los demás. De esta forma, las imágenes sociales ideales estarían atravesando los cuerpos, impidiendo, en el caso de quienes se enferman de anorexia y/o bulimia, que estas adolescentes puedan producir sentidos en común poniendo en juego su propio cuerpo. Hay un intento de hacer imposible la comunicación*, entendiendo a este proceso como una puesta en común con otros, porque se desconoce la alteridad y se cristalizan ciertos sentidos. Las adolescentes, en la afanosa búsqueda de respuestas acerca de cómo ser mujer, y con qué elementos construir una identidad propia, pueden encontrar, en las imágenes corporales construidas socialmente, respuestas a estos interrogantes, que en algunos casos calman la angustia que invade a estas jóvenes mujeres, pero que en otros genera ansiedad, porque la imagen corporal no coincide con la imagen idealizada, con el ideal corporal o con la imagen que los demás le devuelven, es decir, con la mirada y juicio de los otros. En el caso de quienes sufren trastornos alimentarios, la estrategia que da lugar al padecimiento es el intento de ajuste del propio ideal corporal a la mirada de los otros. La sonrisa o el gesto áspero del otro es el parámetro. Y la adolescencia constituye el escenario indicado para que los juicios de los demás tengan cabida.

La cultura ha ofrecido respuestas, en forma de mitos, acerca de cómo ser mujer, que les permiten a las adolescentes construir, al menos imaginariamente,

* Como mencionaremos más adelante, resulta imposible no comunicarse, porque también los silencios, los gestos, las miradas, sostienen esta capacidad de lenguaje inherente al ser humano que lo pone en diálogo con otros.

una identidad que las sostiene en el pasaje de niña a mujer. Sin embargo, no existe una respuesta unívoca; no hay una definición dada de antemano para cada adolescente, que le indique el camino correcto y que logre poner fin a la angustia propia del ciclo vital que es la adolescencia. No comer –o comer y vomitar- da cuenta de un afanoso e infructuoso intento, llevado a las últimas consecuencias, de esta búsqueda de respuestas. Estos padecimientos pueden ser pensados no sólo como afecciones con consecuencias materiales, sino también como acciones simbólicas, por lo que es posible que una relación de estas características con el alimento, exprese un vacío de sentido que las adolescentes perciben cuando no pueden encontrar fórmulas y recetas tranquilizadoras. Las adolescentes encarnan ese vacío significativo, pero se encuentran vencidas desde el inicio, pues intentan ajustarse a modelos prefabricados, creyendo que las identidades están allí para ser tomadas a elección, sin hacer intervenir su propio deseo, su propia historia.

Conviene aclarar que si bien en la última década ha surgido una tendencia a la legitimización de una diversidad de formas corporales, no deja de tener vigencia una tendencia a la mostración del cuerpo que no contempla inhibiciones. Es decir, si bien no todas las formas corporales que se despliegan en la televisión siguen un mismo patrón de belleza, también es cierto que el imperativo de la exhibición de sí mismo, de un modo desprejuiciado, exige una relación armónica con el propio cuerpo. Armonía que no todas las adolescentes son capaces de sostener, sobre todo si la imagen que tienen de sí mismas no coincide con lo que ven en el espejo y con la imagen que los demás se hacen de ellas.

Como dijimos, el fin de la adolescencia se define según los límites de exploración que la sociedad les impone a los jóvenes y las proyecciones que reciben de los adultos. Hoy, la independencia de los hijos en el seno familiar se da más tarde, por las dificultades económicas crecientes que postergan la concreción de proyectos personales y dificultan la culminación de un proceso de autonomización que empezó con la independencia afectiva respecto de los padres. En consecuencia, el crecimiento y el desarrollo personal se ven seriamente afectados, ya que impide la asunción de responsabilidades más amplias, y sobre todo, atenta contra la posibilidad de posar la mirada en un

proyecto lejano, que el joven imagina en un espacio y en un tiempo diferentes de aquellos en que ha vivido hasta el momento. Lo que se posterga es la apertura al mundo, y la constitución de un sujeto cuyo deseo no se inscriba sólo en los que los padres imaginaron para él. Octave Mannoni⁴⁵ dice que los jóvenes son como pájaros desdichados en el momento de la muda, porque, al igual que las aves, las plumas son de prestado y no caen espontáneamente, sino que hay que arrancarlas con dolor. Pero creemos que el dolor es necesario para que las plumas prestadas del otro dejen las raíces de las nuevas. Sin embargo, a veces al nido lo acechan amenazas de peligro que ponen en riesgo el primer vuelo.

No comer -o comer y vomitar- sería también una forma –aunque patológica- de rebelarse contra esta barrera en el crecimiento que la sociedad actual crea a través de obstaculizar aún más la realización de un proyecto personal. La mayoría de los autores sostienen que la joven que padece de anorexia y/o bulimia sufre de una insuficiente constitución del propio deseo, que plasman en el rechazo a la comida. Por lo que estas muchachas pueden volverse más vulnerables a ser lo que el otro quiere, y así dañar la posibilidad de un desarrollo autónomo. Y es allí donde las dificultades de independencia fuera del hogar familiar, conducen a materializar barreras que las niñas ya viven subjetivamente. El pájaro vive en una jaula de oro e intenta sobrevolar por su cuenta, sin éxito.

⁴⁵ Citado en Díaz, G. y Hillert, R., Op. Cit. , Pág. 21.



Capítulo Cuatro

El cuerpo significativo

Cuerpo y sociedad

Quien padece de anorexia, está denunciando que el consumo alimentos destinado a la satisfacción de las necesidades biológicas no es suficiente para el desarrollo del sujeto. Para que la subjetividad se despliegue, el cachorro humano debe alimentarse de símbolos.

La supervivencia del ser humano se da también –y principalmente- a partir de la capacidad de lenguaje, con lo cual construye un sistema de signos que lo introduce en un universo simbólico, y lo habilita para construir el puente entre naturaleza y cultura.

Sin embargo, en la cultura, no hay necesidad que se satisfaga de modo absoluto, de una vez y para siempre. Siempre quedará un resto sin satisfacer, un hueco desde donde desear, que hace posible la función simbólica. El sujeto siempre podrá imaginar infinitas formas posibles de acceso a los objetos, o encontrará modos diversos de respuesta a sus demandas de acuerdo a las posibilidades de simbolización que ha tenido. Lo que en definitiva lo convierte en sujeto de deseo. El juego del fort da⁴⁶ muestra cómo un par de significantes configuran una cadena allí donde hay una ausencia de objeto, instalándose la función simbólica.

“Yo no quiero ser una boca, quiero ser otra cosa”, expresa D., de 24 años, que atravesó un padecimiento anoréxico. Y, C. de 20 años, que sufrió de bulimia, dice: “No me gusta que me condicione nada de mi vida, no me va a estar condicionando la comida, algo tan ridículo e insulso, pero me condicionaba y me tenía muy atrapada”. Ambas adolescentes cuestionan que la satisfacción de

⁴⁶ El juego del *fort da* fue planteado por Freud como aquel juego por medio del cual un niño puede renunciar a la pulsión (a la satisfacción de la pulsión), haciendo tolerable el distanciamiento de la madre. Con un repetido balbuceo de *fort* (afuera)-*da* (dentro), interviene la desaparición y aparición sucesiva de los objetos. Juego que liga al niño con “la más importante función de cultura”, la función simbólica. Se instala una distancia entre el sujeto y el objeto, necesaria para que se introduzca un sentido, se produzca significación. (Freud, S. *Más allá del principio del placer*; en *Los textos fundamentales del psicoanálisis*, colección Grandes Obras del pensamiento, Editorial Altaza, Barcelona, 1997, Pág. 280-284).

necesidades y el consumo reemplacen la función simbólica inherente al ser humano, intentando llenar un hueco allí donde es imprescindible que se mantenga el lugar abierto por una pregunta, que se sostenga el deseo.

En el caso de quien sufre de bulimia, se atasca de comida, vive para comer; consume consumiéndose. No hay hueco a partir del que desear, sino sólo el intento de llenarse para tratar de tapar cualquier falta, porque, en realidad, todo agujero es vivenciado como un vacío de sentido.

“Para mí, mi problema es que nunca me pusieron límites. Yo siempre hice lo que quise; entonces, con la alimentación, lo mismo. Mis padres vivían a un ritmo muy loco, y en vez de escucharte o prestarte atención cuando lloraba y qué sé yo, me daban plata, y yo me iba y compraba comida. Esa era mi manera de ponerme bien siempre... ”, plantea E., de 24 años. Y S., de 19 años, relata: *“Siempre decía ‘ah’, y ella (la madre), con tal de tapar la ausencia de mi papá –yo perdí a mí papá cuando tenía un mes-, nos daba todo”*. El conflicto se plantea cuando no hay posibilidad de introducir una pregunta, de poner en juego un deseo propio -distinto al deseo materno- que organice una cartografía deseante singular. E. y S. tapan ausencias y dibujan un diagrama que no las incluye como sujetos deseantes. El trazado de límites –y por ende de las líneas de fuga- se lo adjudican al otro; ellas sólo pueden disponer de aquello que tienen más a mano, su propio cuerpo, sobre el que, también sin límites, operan intentando tapar cualquier agujero, conjurando la posibilidad de introducir un sentido organizador de otra escena.

Langsdorff (1985) cree que quien padece un trastorno bulímico, desea en realidad estar saciada. “Su hambre no es necesariamente de alimentos, sino de contenidos, tareas y reconocimiento. Busca amor, sentimientos y un sentido más profundo para su vida. No es el cuerpo el que tiene hambre, sino el alma”⁴⁷.

Nosotros diremos que en realidad el cuerpo es protagonista de esta historia, pero no sólo aquél que se confunde con el organismo biológico con necesidad de ingerir proteínas; sino el cuerpo en tanto territorio de deseo, el cuerpo erógeno, el que da existencia al sujeto, junto al cuerpo femenino construido por la cultura.

⁴⁷ Langsdorff, M. *Die heimliche Sucht unheimlich zu essen*; citado por Lorz, Astrid, *Polaridades extremas, equilibrio integrador*; en Tisera López, Gregorio, *Anorexia/Bulimia. Musicoterapia y otros aportes terapéuticos*, Homo Sapiens Ediciones, Rosario, 2000, Página 119.

En los llamados trastornos de la alimentación, se da un rechazo a que la satisfacción de necesidades biológicas se confunda con la necesidad de símbolos, y esta resistencia se expresa a través del cuerpo. Mediante el cuerpo se representa un conflicto que no puede decirse de otro modo, porque en realidad implica al cuerpo mismo. ¿Por qué puede el cuerpo ser vehículo de expresión de este tipo de padecimientos, más allá de la presencia de un cuerpo de mujer adolescente? ¿De qué hablamos cuando hablamos de cuerpo? ¿Cuál es el lugar del cuerpo en la constitución subjetiva? ¿Qué pasa con el cuerpo en la anorexia y la bulimia?

El sujeto es tal en tanto habita un cuerpo, que a su vez es una superficie material donde se inscriben sentidos producidos socialmente. Puede pensarse al cuerpo como vehículo del ser en el mundo, tal como lo define Merleau Ponty⁴⁸, es decir, que realiza la existencia y la actualiza en cada hábito. El cuerpo no es un objeto más entre los otros, sino el medio de comunicación con el mundo en tanto horizonte de nuestra experiencia. Habitar un cuerpo implica para un sujeto conectar con un medio definido y participar de ciertos proyectos, siempre sosteniéndose en sus relaciones e interrelaciones.

El propio cuerpo sólo puede experimentarse por la mediación de la experiencia corporal con el prójimo. Más que corporeidad, intercorporeidad; es decir, relaciones intersubjetivas que definen lo que somos.

Pero aquí no entendemos, como apuntábamos más arriba, al cuerpo sólo desde su condición biológica en cuanto organismo vivo; por el contrario, creemos, con Gagnetten⁴⁹, que el cuerpo excede los límites de lo corpóreo. Constituye la condición material de la subjetividad. Es una entidad compleja que supone, a la vez, rasgos fisiognómicos, actitudes posturales, expresiones, implicancias en las miradas, huellas de relaciones sociales a través de determinados gestos corporales. En el cuerpo se condensan una multiplicidad de significaciones que desbordan la estructura anatómica y fisiológica, pero que sólo pueden tener

⁴⁸ Merleau Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Grandes Obras del Pensamiento Contemporáneo, Editorial Altaza, Barcelona, 2000, Pág. 100.

⁴⁹ Gagnetten, Estela, *Anorexia y Bulimia, sus relaciones con el discurso social y la estructuración subjetiva*, Tesis de la Maestría en Salud Mental de la Universidad Nacional de Entre Ríos, Entre Ríos, 2001.

registro a través de lo corpóreo. Así, se presenta como una superficie discursiva en la que podemos reconocer la historia, las tendencias de época, los procesos de constitución subjetiva, y hasta los procesos de institución hegemónica de ciertas estéticas y discursos sociales.

Sobre la carne humana se realizan múltiples operaciones de sentido; sobre la superficie del cuerpo los discursos sociales han escrito distintos mensajes, de acuerdo a las relaciones de producción de sentido de cada sociedad y época histórica. Se construyen cuerpos míticos que tienen efectos simbólicos sobre los cuerpos singulares.

En el mito de Occidente, por ejemplo, el cuerpo para el cristianismo medieval fue la cárcel del alma, la prisión de lo espiritual, cuyo abandono, castigo y sacrificio de las pasiones llegaron a ser condición indispensable para alcanzar la vida eterna. Fue así que el camino a la santidad en la mayoría de las mujeres – única posibilidad de visibilidad social-, requirió de una violencia sobre el cuerpo - habitáculo del pecado- para domeñar las pasiones y purificar las impurezas, porque principalmente el cuerpo femenino era considerado débil y un lugar proclive a la posesión diabólica y al peligro de caer bajo los efectos de la brujería. De esta forma, se conjuraban los peligros de lo que en realidad aparecía como fuente de deseo, el cuerpo femenino. Los cuerpos se borraban de un modo ritualizado, en virtud de un Cuerpo-pecado. Como el caso de una muchacha relatado por Tomás de Brabante en *Del libro de las abejas*, donde el autor cuenta que fue testigo –“yo vi y escuché”- de la “confesión de una virgen revestida de hábitos religiosos, quien al comienzo dijo que nunca había consentido en participar en una fornicación, pero al mismo tiempo me dio a entender que había sido tratada de esa manera. No pude creerlo, y la insté y exhorté con energía, y con los ruegos más solemnes, a que dijese la verdad, para no poner en peligro su alma. (...) Ningún recurso pudo librarla de un demonio íncubo, ni siquiera por el Signo de la Cruz, ni por el Agua Bendita, prescriptas en especial para la expulsión de los demonios... Pero luego de muchos años de oraciones y ayunos, quedó liberada”⁵⁰. Los rituales que tenían como objeto al cuerpo obedecían a un

⁵⁰ Brabante, Tomás de. *Del libro de las abejas*, en Méndez, L. y Méndez, A., Op. cit., Página 90.

imaginario social sobre la purificación y la persecución de las manifestaciones diabólicas.

Más tarde, con el advenimiento de la modernidad, el discurso de la medicina –de algún modo, el saber oficial acerca del cuerpo en las sociedades occidentales- planteó al cuerpo como un organismo con entidad biológica, y se acercó a éste como cuerpo muerto, cuerpo cadáver; imagen necesaria para la disección y la observación científica. El cuerpo quedó reducido a una suma de órganos conformando una máquina perfecta, y en donde cualquier falla habría de ser mecánicamente reparada, para así reestablecer un pretendido equilibrio natural, de carácter orgánico.

En suma, los cuerpos singulares debieron asumir y padecer lo que estos discursos establecieron como usos y prácticas legítimas. El cuerpo funcionó como coagulador simbólico de los diferentes discursos que lo atravesaron y condicionaron, pero que también lo hablaron y construyeron.

Es por ello que podemos entender al cuerpo como el lugar donde se condensan las interpretaciones culturales, en tanto realidad material localizada y definida dentro de un contexto social. Al mismo tiempo, lo corpóreo soporta, bien o mal, la experiencia de ser el punto de pasaje de una extensa red de circulación de sentidos producidos socialmente, no la fuente o emisor o receptor de mensajes, sino el tercer término de una cadena significativa. Lo corporal, los cuerpos en su singularidad, se encuentran ante la aventura de asumir, una y otra vez, lo que los discursos sociales dicen sobre el cuerpo. Se plantea una heterogeneidad que fragmenta, y que hace que en un mismo sujeto convivan varios cuerpos, es decir, diversos sentidos acerca de lo corpóreo. La corporeidad puede contemplarse como la condición material de la subjetividad; esto es, el sujeto es tal en tanto habita un cuerpo, que es una superficie material donde se inscriben sentidos producidos socialmente. Hasta el cuerpo sexuado es un cuerpo construido.

El cuerpo se convierte en soporte y materia expresiva, producto y origen del proceso ininterrumpido de la semiosis social. El sujeto no sólo padece o asume los significados sociales, sino que se convierte en agente que sólo existe en un cuerpo, y desde allí soporta y resignifica las normas recibidas.

Lévi-Strauss⁵¹ cree que lo “físico” (o fisiológico), es también un elemento de significación de un simbolismo que lo desborda, pero, al mismo tiempo, el único medio de verificación de una realidad cuyos múltiples aspectos no pueden captarse fuera de él, en forma de síntesis.

Por otro lado, las diferentes concepciones sociales sobre el cuerpo implican regímenes de verdad con respecto a la legitimidad de los usos y las prácticas relacionadas con lo corporal. Mauss⁵² plantea que cada sociedad impone al individuo –al que nosotros llamamos sujeto- un uso rigurosamente determinado del cuerpo. Dice Mauss que se enseña a los niños a dominar sus reflejos; se inhiben ciertos miedos; y se seleccionan los movimientos y también aquello que los detendrá. Y agrega que ninguna sociedad deja librado al azar las capacidades de excitabilidad, y que además los límites de la resistencia son diferentes en cada cultura. Por eso es que los esfuerzos “inalcanzables”, los dolores “insufribles”, los placeres “extraordinarios”, están menos en función de las particularidades individuales que de los criterios sancionados por la aprobación o la desaprobación colectiva. En otras palabras, también nos enfermamos y padecemos, en gran medida, en virtud de una metáfora social de la enfermedad, que prescribe el alcance y los límites de un padecimiento, según la cultura de la que se trate. En el caso de la anorexia y la bulimia, se trata de trastornos exclusivamente occidentales y cuya entidad como patologías recién fue definida por la psiquiatría moderna, aunque los ayunos y abusos alimentarios, así como el autoflagelamiento, no constituyen prácticas extrañas a la historia del dominio sobre el cuerpo. Sin embargo, la metáfora social sobre estos trastornos hoy se vincula a los valores de individualidad, éxito y consumo, típicos de la modernidad occidental; y a la fantasía de controlar las necesidades y los deseos corporales para diseñar un yo a medida de las circunstancias y de la mirada de los otros.

Según John Fiske⁵³, el cuerpo y sus placeres siempre han sido el lugar de confrontación entre poder y evasión, disciplina y liberación. La confrontación por el

⁵¹ Mauss, M., *Técnicas corporales*, en Lévi-Strauss, *Introducción a la obra de Marcel Mauss*

⁵² Mauss, M. Op. cit.

⁵³ Fiske, John. *Understanding Popular Culture*, en Azcarate, Andrea, *Modalidades de producción y circulación social del sentido en torno a la semantización del cuerpo en adolescentes de sectores populares*, V Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación, Paraná, Entre Ríos, 2000.

control de los significados y los placeres del cuerpo se vuelve crucial, porque, explica, es en el cuerpo donde lo social aparece más convincentemente representado en forma de individuo y donde la política puede disfrazarse de naturaleza humana.

En otro capítulo nos referíamos a las mutilaciones corporales en algunas sociedades como parte de un rito de iniciación, de entrada de los jóvenes a la sociedad adulta, y decíamos que el cuerpo era tratado como un pedazo de madera cuyas superficies se pulían, eran atravesadas y marcadas. Las prominencias corporales irregulares se podían cincelar, hasta que adquirieran la forma, cualquiera sea ésta, que la sociedad consideraba propia de la mujer o el hombre adultos. Aquí la comunidad moldeaba los cuerpos logrando materializar sus normas en la figura de un Cuerpo legítimo.

La feminidad y el cuerpo: en busca de un cuerpo andrógino

“Yo creo que buscaba que me quieran, que me acepten y que me quieran; tener una pareja estable”, dice E., y encuentra un sentido donde inscribir su experiencia de padecimiento bulímico.

Ser aceptada por otros fue vital en su historia, sobre todo con el advenimiento de las transformaciones de la pubertad y los cambios que trajo la adolescencia como tiempo subjetivo. E. se negaba a habitar un cuerpo femenino singular y buscaba en modelos de cuerpo –del Cuerpo legítimo- respuestas a esa pregunta angustiante de cómo ser mujer, pero sólo para lograr la aceptación de los otros significativos. No hubo allí una oportunidad de introducir un espacio virtual entre ella misma y los otros, una distancia necesaria para la irrupción de un sentido, la significación de la propia experiencia y, en definitiva, el reconocimiento de la diferencia. Los otros aparecen como intrusivos y amenazantes, porque no se ha logrado establecer una distancia; y se termina siendo juguete-objeto del deseo del otro. De esa forma, la carencia de un sentido organizador de una escena propia, hace que también el cuerpo quede deshabitado, porque no hay nada escrito en él. Así, a las mujeres, en el transcurso de la historia de Occidente, le ha sido negada la posibilidad de escribir una narrativa propia, desde la diferencia sexual.

Cuerpo objeto de deseo, para la mirada masculina, pero también para las mismas mujeres, que se han identificado en las figuras femeninas dibujadas por la cultura occidental, viviendo sus historias en función de ciertos mitos.

Ser deseadas por otros, ha sido considerado un aspecto de la erótica femenina, como una de las prerrogativas para alcanzar visibilidad social. Posición de objeto más que de sujeto deseante, que ha promovido tendencias a la pasividad y pérdida de subjetividad en las mujeres, en determinados períodos históricos más que en otros. Y por ello aparecen como más proclives a tomar al

pie de la letra los estereotipos que hablan sobre cómo ser una mujer. Intentos de ajuste a una belleza en serie, no singular, que contribuye a generar procesos de desubjetivación, como es el caso de algunas jóvenes que han padecido de anorexia y/o bulimia. Una tendencia a ser lo que el otro quiere hasta límites insospechados.

“Yo creo que buscaba que me quieran, que me acepten y que me quieran”, y la voz de E. se afina, mientras la joven se inclina levemente hacia delante, como si acabara de confiar algo importante, quizás el nudo de su síntoma.

E. sigue diciendo que, en el tiempo en que atravesó este padecimiento, le parecía estar actuando todo el tiempo. *“O sea, yo tenía que estar hecha una pinturita, desde depilarte hasta pintarte, todo”,* pero no como una forma de contribuir a una integridad narcicística, sino en función de la mirada del otro, *“para que así me acepten”*.

Se plantea un deseo de reconocimiento que le permita a E. la organización de una identidad propia, sólo que esa búsqueda de identidad no incluye la alteridad, la singularidad, la diferencia en su ser adolescente, sino que precisamente se sacrifica esa alteridad en pos de un cuerpo ideal y uniforme, de una imagen femenina que no le es propia. Lo que sucede es que sólo a cambio de este sacrificio E. cree que puede lograr ser reconocida por los otros.

Contradicción entre la uniformidad y cuidado de una imagen ofrecida – *“hecha una pinturita”*– y el nivel de conflicto de los procesos internos que atraviesa una niña que está adviniendo mujer, pero que teme asumir dicha posición y adquirir protagonismo.

Las imágenes de las que disponen las mujeres entre los símbolos acerca de la feminidad ofrecidos por la cultura occidental, les ha permitido dar a los demás la impresión de hallarse frente a una figura armónica, sin contradicciones ni tensiones; pero al mismo tiempo ocultar sus propios conflictos generando una escisión interna, un desdoblamiento. Han tenido a mano un disfraz bajo el que ocultar las vicisitudes de la experiencia subjetiva. El cuerpo de las mujeres como

máscara táctica pero a la vez disciplinado por el diseño de una imagen social legítima.

Lipovestky⁵⁴ dice que la estética femenina, el diseño de un cuerpo de acuerdo a normas y prescripciones sociales, es aquello que pone límites a la tendencia creciente de una igualdad entre los géneros. La espiral de los valores igualitarios no incluye la menor posibilidad de que desaparezca la desigualdad sexual de los roles estéticos. Asistimos a un tiempo de manifestaciones de reivindicación de las diferencias, y a la vez, de reafirmación de las identidades –de nuevas necesidades identitarias–, considera Lipovestky. Y la dimensión estética participa en estos procesos a la hora de codificar las diferencias sexuales. La preeminencia estética de la imagen corporal femenina cumple la función de un marcado de la diferencia sexual. Por ejemplo, la moda femenina, en virtud de las formas cambiantes que ofrece a la mirada, modela un nuevo cuerpo para ser visto. Uno de sus artificios es cubrir una zona corporal para, precisamente, atraer la atención sobre ella. Porque la moda femenina oculta para mostrar; lo que indica un modo social de concebir el cuerpo femenino: construido y modelado para ser visto, en tanto objeto erótico que se reconoce en el deseo del otro.

Es que las imágenes femeninas no sólo proporcionan a la mirada masculina una posibilidad de acceder a un objeto de deseo, a través de un signo puesto allí para ser mirado y con el cual procurarse placer; sino que también interviene aquí una operación de reconocimiento de las propias mujeres en esas imágenes, que les permiten crear las condiciones para hacerse de una identidad, o para reafirmarla.

C. es una joven que atravesó un padecimiento bulímico, modelo de pasarela. Ella explica: *“Mirá, cada mujer tiene lo suyo. Está en ella explotarlo o no. O sea, yo lo tomo...yo soy modelo. Mi jefe me dijo: ‘Querida, engordá unos kilos, porque vos no sos arriba del escenario lo que eras antes (antes de padecer bulimia)’. Vos tenés que despertar curiosidad, que vos salgas y te miren, llamar la*

⁵⁴ Lipovestky, Gilles. *La tercera mujer*, Anagrama, Barcelona, 1999.

atención, y eso no significa ser una tabla. Tener por ahí vida, que vos con los ojos mires, y digas acá estoy yo; o te pares y digas acá estoy yo”.

Una posibilidad de diferenciarse y autoafirmarse que le ofrece una imagen de mujer –“yo lo tomo...yo soy modelo”-. Ella toma una cualidad de un signo disponible en una cartografía social de imágenes femeninas. Así como veremos en un capítulo siguiente que sucede con la natación en la experiencia de esta joven, deporte que practica desde la infancia, el modelaje también la ha ubicado siempre en situaciones de exposición pública. Ser mirada y deseada, hacer que piensen en una misma, lograr transmitir una imagen digna de ser recordada y respetada –“llamar la atención”-. Ser mirada es “tener vida”, cobrar existencia social legítima. Saber “explotar” las potencialidades para ser reconocida simbólicamente, aunque en este caso C. está convencida de no haber sacrificado su alteridad en virtud de un modelo uniforme, sino haber “tomado” las cualidades femeninas disponibles en el imaginario social. Pero ello igualmente la ubica en un lugar de extrema vulnerabilidad, porque se expone al riesgo de intentar compensar ilusoriamente una herida más profunda, u obtener placer de manera inmediata con sólo mirarse al espejo –al propio y al de los otros-, placer ligado a una fuerte ganancia narcicista a través del disciplinamiento del cuerpo y sus expresiones, y del constante reconocimiento en la mirada ajena. Algo que no debe interpretarse como una pretendida esencia de la feminidad –esto de necesitar del reconocimiento masculino porque la posición que ocupa es la de objeto de deseo-, pero sí de la imposición de una “debida feminidad”, una identidad femenina centrada en su existencia en el cuerpo diseñado por la cultura, identidad en la que las propias mujeres se han reconocido.

Apelar a una imagen para ser más aceptada, querida y deseada, para parecer inaccesible, para conseguir una posición profesional. Imagen corporal femenina que se vuelve imperativa, por lo que impone a los cuerpos como demanda: estar en pose para no descuidar la posición de objeto de la mirada y del voyeurismo hegemoníicamente masculinos.

C., cuando se refiere a las marcas que la experiencia de padecimiento bulímico le dejó en el cuerpo, dice que *“hoy por hoy, sí llamo la atención, pero te tenés que poner un buen escote, un buen corpiño que te levante las lolas, y... hay que trabajar, o sea, es difícil”*. Es difícil el trabajo de construir-se una imagen cuando el diseño está ligado a un imperativo. Ella ha bajado de peso con su padecimiento, pero le conviene no descuidar esa posición de objeto de la mirada. *“Falta algo, que tal vez un par de kilos (...) lo hagan”*. Su jefe le ha sugerido que debe engordar unos kilos, porque aduce que así no puede mostrar a los otros, arriba del escenario, *“lo que eras antes (antes de padecer bulimia)”*⁵⁵.

Con el envejecimiento, es el cuerpo femenino –en mayor medida que el masculino- el que resulta más fuertemente estigmatizado, relegado, confinado a una suerte de exilio del campo simbólico. Además de no poder cumplir, en rigor, con el rol materno –su cuerpo está ya maduro para fecundar-, ya no provoca deseo, ya no seduce, por lo que ha perdido su valor social. La mujer anciana pierde socialmente una seducción que se debía fundamentalmente a la frescura, a la vitalidad, juventud, es decir, los valores centrales de la imagen femenina impuesta por la modernidad. Es que la vejez marca desigualmente al hombre y a la mujer en el juicio social; pues al primero se lo considera un sujeto activo cuya apreciación social está basada no tanto en la apariencia, sino más bien en la relación que establece con el mundo, y la imagen femenina se confunde con un objeto que se degrada con el paso del tiempo. Y allí es donde se pierde feminidad. Es que a la condición femenina se la ha ubicado junto a la naturaleza, la pasión y el cuerpo biológico. Pero no a un cuerpo que se desgasta, sino a un objeto seductor maravilloso; cuerpo que es negado cuando está presente el intento de metamorfosarlo en un cuerpo joven, que no envejece, que no muere. Se invisibiliza lo corpóreo del cuerpo: la enfermedad, el envejecimiento, las formas, las proporciones y medidas indeseables. En definitiva, la muerte.

Con la modernidad, y a través del puritanismo y el higienismo, se buscó reprimir y regular el cuerpo sexual femenino, educándolo y racionalizándolo, construyendo de esta forma una imagen de mujer andrógina. Se renunciaba al

⁵⁵ El destacado es mío.

cuerpo y los placeres, y se condenaban los vicios renacentistas de la lujuria y la glotonería, simbolizados por la gordura de la carne corrupta. Este proceso de androginización imponía la preferencia por la delgadez, la dureza de las formas, proponiendo una imagen enérgica, estrecha o lisa. En definitiva, una imagen racionalista y moderna. El proceso de adelgazamiento y asexuación de la imagen femenina, promovido por el puritanismo moderno, se convirtió en imperativo estético a partir del siglo XVIII, e instituyó la delgadez como signo de distinción clasista, excluyendo a los sectores definidos como bajos, rústicos y groseros. Esta cruzada puritana se vio reforzada –como ocurre en nuestros días– por el predominio de la ideología médica, con un culto obsesivo de una vida sana y salva. Adelgazar para salvar la vida del cuerpo, además de la vida del alma.

Pero el factor que más influyó para hacer de la delgadez femenina un valor sinónimo de excelencia y distinción, fue precisamente el miedo a envejecer. La imagen de la mujer premoderna se asociaba exclusivamente con el ejercicio de la maternidad, con su condición de hembras reproductoras al servicio del sistema patriarcal y propietario; y por ello la menopausia marcaba una suerte de muerte civil de la mujer-madre. Jubilación carnal, retiro físico, amortización humana; motivos del terror a envejecer. La mujer moderna, de los sectores medios y altos, en cambio, se abocó a la tarea de intentar detener el paso del tiempo, apelando a una imagen andrógina, que caduca más lentamente, y deteniendo el reloj en el momento de la adolescencia, cuando el cuerpo es ágil, flexible y floreciente. Y esto en virtud también de la creciente independencia de las mujeres, del abandono de su reclusión doméstica, para compartir con los hombres el ámbito público y empezar a separarse de la maternidad como mandato. Este movimiento fue modificando progresivamente la situación de hegemonía de la imagen de un cuerpo materno –que envejece– a uno más ágil, andrógino, rectilíneo.

Es que la imagen femenina valorada por la cultura occidental es aquella con la capacidad no tanto de provocar atracción sexual, sino de generar admiración, despertando un permanente deseo imposible de saciar. Los objetos de deseo son siempre resultan inaccesibles, impracticables e impenetrables, lejos de cualquier alcance. De allí la representación de la pureza inmaculada que se atribuye a la

Virgen María en la cultura occidental: una madre adolescente y prematura que conserva intacta su condición asexuada de doncella virginal. Objeto de deseo inaccesible. Y es en ese sentido que un cuerpo andrógino –como el de las niñas y púberes- tiene un alto capital simbólico, porque conserva el imaginario de un cuerpo puro y perfecto, todavía intacto y no contaminado por las relaciones intercorporales del cuerpo sexuado, materno o de la mujer madura.

Una imagen asexuada no presenta aberturas corporales, aparece como lisa, cerrada e imposible de abrir nunca. Sin embargo, la mirada se sostiene en los signos ficticios de feminidad, sin ninguna referencia física, y por ello con un mayor grado de efectividad simbólica.

De esta forma, en la imagen femenina configurada en la cultura occidental, siempre asociada al cuerpo, lo que se resiste es el paso del tiempo, y se busca una figura incorpórea o descorporeizada, que niega lo carnal. Se controlan sus entradas y salidas, sus fronteras, en suma, lo corpóreo del cuerpo. Por ello la virginidad de la Mujer-Niña es una adecuada metáfora para imaginar cómo deberían ser originalmente los cuerpos femeninos, autosuficientes y exentos, cuando aún no han contraído relaciones corpóreas capaces de contaminarlos.

Las mujeres occidentales apelan a lo que Gil Calvo⁵⁶ denominaría “rituales de purificación” para lograr esa imagen, es decir, reglas de control corporal orientadas a ocultar aquellos procesos corporales que, de exhibirse, serían involuntarios e improcedentes; y que diseñan una imagen evanescente, espiritual y descarnada que se pretende autónoma, autorreferente y autosuficiente, instaurando un abismo entre lo corpóreo del cuerpo y los signos que exige su puesta en escena.

“En el aspecto externo, hay lugares y lugares donde ser femenina; yo, con mis amigas no soy femenina, con todo lo que hace a la feminidad. Yo estoy a los gritos, a las puteadas, ando hecha una bruja; y me pongo lo que venga, Ahora, en otros ámbitos, trato de hablar correctamente, muy pausada, arreglarme el cabello,

⁵⁶ Gil Calvo, Enrique, *Medias Miradas. Un análisis cultural de la imagen femenina*, Anagrama, Barcelona, 2000.

pintarme las uñas, vestirme acorde a los parámetros de la sociedad. Por ahí no tengo ganas de vestirme de esa forma, pero yo sé que en la calle, hecha una china, no puedo salir, y más en el ambiente donde yo me manejo", explica R., que atravesó un padecimiento bulímico. Una imagen femenina que oculta y vuelve a mostrar, en una puesta en escena a través de rituales específicos de presentación de sí misma: el tono de voz, el arreglo del cabello, la pintura en las uñas, la vestimenta adecuada. R. sabe que para "ser mujer" debe adherir a un tipo de fachada personal con una dotación expresiva de signos ligados a la feminidad –al discurso social sobre la feminidad–, manteniendo ciertas normas de conducta y apariencia que siempre dependen del grupo social al que pertenece –*"... en el ambiente donde yo me manejo"*–.

"Es una cuestión de postura, yo no lo haría (emborracharse en público). Sí, está bien, tomarse un trago de más, pero ya perder la noción, que te caigas, que vomites, y que andes a las puteadas, fuerte, adelante, sobre todo, de los chicos", continúa, haciendo intervenir la mirada masculina como juez y auditorio de la imagen presentada. Mirada que evalúa la apariencia corporal, la manera de mover el cuerpo y de mostrarlo, y que a su vez le ofrece la posibilidad de reafirmar su identidad personal. Pero no siempre ese juicio crítico, en las mujeres, es tomado para sí, para construir-se una imagen autosuficiente de la que estén convencidas: en el caso de R., la mirada masculina, y de los otros en general, la lleva a fundar su propia identidad en la experiencia de ser para otro.

"En esa época yo no me daba cuenta, yo pensaba que por el hecho de ser flaca podía llegar a conquistar a una persona (...) Yo creo que me recuperé por la otra persona, por la persona que tenía al lado en ese momento, porque cambié de novio, y el otro quería que yo fuera gorda. ¡Estamos todos locos!".

Y en este ser para otro, los artificios de la puesta en escena de la feminidad no da lugar a la significación del propio cuerpo como cuerpo singular, como punto de pasaje de una circulación de sentidos. El cuerpo corre el riesgo de convertirse sólo en un fetiche, porque en el caso de las jóvenes que padecen anorexia y/o bulimia, se tiene hambre, pero un hambre que es negado.

El cuerpo de las mujeres se pretende sin encarnadura, sin significación de la experiencia corporal, sin reconocimiento de la caducidad de la materia. El cuerpo femenino que funciona como ícono en la Modernidad es el que se pretende liso, llano, sin aberturas corporales, puro e incontaminado.

El cuerpo descarnado en la anorexia y la bulimia

Las jóvenes que sufren de trastornos alimentarios portan un cuerpo que no puede ser habitado, apropiado. La niña está deviniendo mujer, pero se resiste a hacer ese pasaje porque en realidad no puede desligarse de los lazos que le aseguraban, en la infancia, una estabilidad afectiva sin rodeos, un amor materno sin fracturas, la presencia de un otro omnipotente y omnisciente en las respuestas a sus exigentes demandas, la aspiración a constituir y ser un cuerpo único junto al cuerpo materno.

La adolescente que padece de anorexia y/o bulimia, se enfrenta al dilema, cuyo soporte es el cuerpo, de devenir mujer, y lo hace de una manera que le ahorra el trabajo de construcción de una identidad⁵⁷ propia, de un pensarse a sí misma, de reconocerse una y ella misma. Evita la tarea de conquista de un cuerpo propio y femenino diferente del materno, si pensamos que el cuerpo se relaciona con la constitución subjetiva, con el armado de una identidad. Como decíamos más arriba, el cuerpo da existencia al sujeto –el sujeto es tal en tanto habita un cuerpo-, es su condición material.

De allí la importancia de la conquista de propio cuerpo como objeto separado con rasgos propios; con una materialidad de actitudes posturales, expresiones, gestos, afectos y sensaciones, que son huellas de la propia historia a la vez que marcas de la cultura. La tarea de recortar-se/diferenciar-se subjetivamente de la figura materna es vital para una adolescente que está diseñando un propio modo de ser mujer, instancia en la que el cuerpo participa directamente.

⁵⁷ Aquí “identidad” se entiende en tanto diferencia, en tanto identidad diferencial, que está en permanente construcción y cambio de acuerdo a los avatares de la experiencia subjetiva. La identidad no es algo cerrado y estanco, sino múltiple.

En el caso de la joven que se enferma de anorexia y/o bulimia, lo que se evita es el crecimiento, lo que se pierde es la autonomía, porque está presente el miedo a la pérdida de lazos que le resultaban indispensables cuando niña, y que ahora la jovencita se resiste a abandonar para iniciar un camino propio.

Estamos ante una adolescente que no puede asumir los cambios inminentes de su cuerpo, y por ello trata de resistirlos hasta que no encuentre certezas sobre qué significa ser mujer, y cómo serlo. Persistencia de un régimen de signos despótico, que se opone, justamente, al devenir de la condición femenina.

Hay una renuncia a la diferencia sexual, al reconocimiento de su ser mujer en tanto diferencia. De allí que la joven se vea compelida a tomar prestada una imagen de cuerpo que es hegemónica en el espacio social, pero a la que no significa subjetivamente. Aquí el cuerpo resulta ajeno y enajenado. La relación es de extrañeza y amenaza al control que la niña ejerce sobre sí misma y sus deseos, al autogobierno que ha podido lograr a duras penas.

“A mí me pasó que al principio (cuerpo y psiquis) iban juntos; creo que (la relación) se quebró cuando no pude ver cuál era objetivamente la figura de mi cuerpo, ya no me pude ver (...) Me sentía peleada con mi propio cuerpo, que tenía que empezar a reconciliarme, a conocerlo, a saber cómo era. (...) Y yo sentía que era la cola y un pie de una enferma, y no podía notar que eran míos, porque al tener los ojos cerrados, no me parecía que eran míos, sino que sentía que eran de una persona que estaba en la cama”, dice D.

Un cuerpo que es extraño, desde sus contornos, y que no funciona como continente. Los límites se diluyen y las partes del cuerpo aparecen disociadas. No hay reconocimiento de uno mismo, de la mismidad, de una identidad diferenciada; de un yo corporal cuyo límite sea la piel en tanto envoltura corporal protectora del espacio interior. La mirada de los otros es la única que puede nombrar al cuerpo, no el contacto con la propia superficie corporal.

“Me bañaba rápido, y eso mi mamá lo notó, y se lo comentó a Leticia (la terapeuta). Leticia me preguntó por qué me bañaba rápido, y yo le dije que primero, porque me dolía, y segundo porque era como que yo, era como un darme

cuenta de lo que estaba pasando, y no me podía tocar, me daba como... era como un darme cuenta”.

Palpar las propias formas corporales es anoticiarse del límite, notar que la envoltura corporal no funciona como continente; y eso es algo que desorganiza a D., la retira de la escena que hasta el momento la sostiene. Un “*darse cuenta*” de aquello que no puede ver en el espejo, que dista de la imagen por ella figurada, y que llega a ser intolerable cuando se palpa a sí misma. Intento fallido de apropiación del propio cuerpo.

Directamente se desplaza al cuerpo del trabajo de construcción de una identidad; no interviene en el armado de un sí mismo, porque se presenta como amenaza, como un ente desfigurante y vulgar, como un lugar cargado de ambivalencia y de afectos ingobernables. En cambio, lo que sí aparece sosteniendo a la mayoría de las adolescentes que sufren de anorexia, son sólo aquellos aspectos ligados al pensamiento, a la inteligencia afinada, a la actividad intelectual. Como el cuerpo es vivido como amenazante, se pretende un control sobre los propios deseos, a través de la privación. Así se cree lograr el acceso a un mundo ideal de cuerpos asexuados y carentes de deseo, que niega la diferencia y le ahorra a la joven el trabajo de subjetivación. Se trata de la fantasía de seguir siendo niña, sumisa y obediente, sin intervención de un deseo propio, donde tampoco está presente el desafío de lanzarse a la conquista de un cuerpo sexuado, habitado por fantasmas y marcado por los relatos de la historia personal y colectiva.

En otro capítulo decíamos que se neutraliza la erogeneidad genital, porque no se pueden simbolizar los cambios corporales que impone la pubertad, y se termina construyendo un cuerpo estético sublime o contracuerpo⁵⁸. Se niega el cuerpo porque no se puede asumir una identidad sexual diferencial, alteridad que le permitiría ser reconocida por otras vías, y que cuando niña, fue hecha posible por la intervención del padre en tanto reconocimiento de su ser niña; de su feminidad como valor oposicional al significante paterno.

⁵⁸ Rodolfo, Marisa, *Muñecas dietantes anoréxicas, una cuestión de género*, Revista Actualidad Psicológica, Número 226, noviembre 1996.

Para que lo masculino no sea vivido como amenazante ni ocupe el lugar de un juez severo y autoritario –que delimite el espacio femenino a un puro ser objeto-, es preciso que, como dijimos, la niña pueda encontrar en la figura paterna una vía de acceso al reconocimiento de su diferencia sexual, para afirmarse a sí misma e intentar armar su propia identidad femenina. Aquella niña que no pueda encontrar un espacio donde dibujar-se una identidad diferencial, o articular sentidos ligados a lo femenino para armar una propia estructura de representación de lo femenino, se turbará tanto ante la inminente genitalización que intentará neutralizar la erogeneidad corporal, y negará de esta forma lo corporal del cuerpo. Es por ello que se presenta como casi un imperativo en la socialización, la construcción discursiva de una feminidad en tanto oposición a una masculinidad –metafórica- hecha presente por la figura paterna.

La adolescencia -en tanto momento de pasaje- es la escena en la que el infante debe encarnar un papel entre varios propuestos por un sistema de significaciones sociales. En el caso de los sentidos ligados a la diferencia sexual, este sistema aparece vehiculado por los vínculos familiares.

En la niña, la figura paterna se presenta como decisiva para la constitución de la subjetividad femenina, porque a través de aquélla se vuelve posible un reconocimiento de la diferencia, y la entrada de la jovencita al universo simbólico de lo masculino, no ya desde el modelo de feminidad propuesto por la figura materna.

Sin embargo, esta demanda –que es una demanda de amor- por parte de la niña, a veces no es reconocida por el padre –o el sustituto paterno-, porque la cultura tiende a prohibir cualquier tipo de manifestación erótica entre padres e hijas, por la interdicción que introduce la prohibición del incesto. Esto conduce a los padres a retroceder asustados ante esta demanda de amor, dejando a la niña abandonada a su reclamo de identificación. En el lugar del padre –en tanto metáfora-, sólo queda un vacío emocional y corporal, porque al padre mismo le han sido negadas, en la cultura, las posibilidades de erotización corporal que no

sean las de una sexualidad vivida desde el dominio, la neutralización de las diferencias y la posesión del otro.

De este modo se propone, desde la figura paterna, un modo de relación desligado de todo vínculo con la propia corporalidad, que en realidad deriva de la renuncia a una relación profunda con el propio cuerpo por parte del hombre. La masculinidad se presenta como un discurso que evita, porque se vive como amenazador, la experiencia corporal. De allí la renuncia a una relación cuerpo a cuerpo con una niña-mujer demandante, porque no se concibe un vínculo erótico-amoroso que desorganice y ponga en cuestión la posición masculina conquistada.

La adolescente, ante la falta de reconocimiento y negación de su demanda de identificación, termina dañada en su ser sexuado, y opta por buscar esa legitimidad corporal femenina por otras vías. En el caso de quien padece anorexia y/o bulimia, esta negación conduce a la neutralización de la erogeneidad genital, a la renuncia a la apropiación del cuerpo.

Como en la metáfora de la mujer moderna que mencionábamos, con un cuerpo que se pretende puro e incontaminado, sin aberturas corporales, quienes padecen de anorexia nerviosa o bulimia también intentan mantener el control del cuerpo a través del cierre de los agujeros corporales. Lo que se conjura es el terror a una invasión externa que fisure un sistema que se procura cerrado, cuya inaccesibilidad es condición necesaria para mantener la fantasía de una mujer-niña inabordable, renuente a significar los cambios corporales de la adolescencia y a asumir la condición carnal de su cuerpo femenino.

Los sentidos vinculados a lo masculino son los que se presentan como extraños, cargados de una amenaza de invasión, de irrupción violenta a un sistema corporal que se pretende cerrado; porque no se ha podido significar la diferencia ni incluir al otro –en tanto otro- en la configuración de la feminidad.

Deleuze y Guatari⁵⁹ se refieren a la joven como aquella a quien le roban el cuerpo –antes que al joven- para fabricar organismos oponibles en la máquina

⁵⁹ Deleuze, Gilles; Guatari, Félix, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, Valencia, 1998.

dual de lo femenino y lo masculino. En el devenir-mujer, la joven escucha mandatos como: “no pongas esa postura”; “ya no eres una niña”; “no seas marimacho”; y de esta forma le es impuesta una historia y adjudicado un lugar como sujeto de la enunciación. Pero, al mismo tiempo, estos autores sostienen que la producción de una mujer molecular⁶⁰ implica el encuentro de la joven con partículas de feminidad, con intensidades, con la combinación de átomos, que contaminan a los hombres y los atrapan en su devenir. O lo que en esta investigación podría pensarse como la configuración de una subjetividad femenina no en tanto lugar estanco, de puro mito, sino siempre en función del reconocimiento de la propia alteridad. Y de un devenir-mujer ligado sobre todo a identificaciones múltiples.

Quienes padecen de trastornos alimentarios, sólo se reconocen en un Cuerpo Ideal que les impide lograr la apropiación significativa de las formas corporales; en definitiva, lo que se suspende es una vivencia de la experiencia corporal y se posterga la relación de las jóvenes con sus cuerpos singulares, femeninos y diferentes.

En la anorexia, como ya hemos señalado, hay un cuerpo descarnado, que se pretende des-historizado, es decir, despojado de aquellas marcas ligadas a la historia singular y a la configuración de un sí mismo diferente de los otros. La búsqueda del Ideal –que toma la forma de Cuerpo Ideal- conduce a una relación enajenada con el propio cuerpo; más bien, no hay relación, sólo extrañamiento. Porque ante el fracaso identificatorio que implica no ser reconocida por la figura paterna –con la dificultad para ligar los sentidos vinculados con lo masculino que esto implica-, la niña se lanza a la búsqueda de otras vías de reconocimiento, como las imágenes ofrecidas por la cultura, en un desplazamiento de sentido que termina ahogando la posibilidad de una subjetividad afirmada en su ser niña, y le ahorra el trabajo de conquista del propio cuerpo.

En la bulimia, el cuerpo sólo aparece como soporte del desencadenamiento de un puro acto, como la comilona y el vómito, porque no se han podido lograr los

⁶⁰ Organización molecular: por movimientos de flujos y reflujos, partículas que impregnan el campo social, actuando en el detalle y pasando por pequeños grupos. En Deleuze y Guatari, op.cit.

cambios que se querían producir en el cuerpo para alcanzar un Cuerpo Ideal. En la compulsión a comer, que luego se intenta anular a través de las purgas, hay una pérdida de control que no está presente en quien padece de anorexia, que sobreviene de forma inminente ante la imposibilidad de cumplir con el Ideal. Como esta empresa, ligada a lo imaginario, es simbólicamente imposible, la joven siente que ha perdido el control, y esto desencadena el episodio bulímico, donde el cuerpo termina expiando la culpa de no haber tomado la forma que se pretendía.

El yo –que en otro capítulo denominábamos junto a Zukerfeld⁶¹ “un pobrecito yo”-, no alcanza a mediatizar, a simbolizar los mandatos acerca de lo femenino producidos por el discurso social y el imaginario cultural; ni tampoco logra relacionarse con el propio cuerpo de un modo que no sea el ligado al cumplimiento de un Ideal.

“Pasé mucho hambre, a mí me encanta mucho comer, es una de mis pasiones, como me gusta fumar, me gusta comer. Da la casualidad que para esa época me puse de novia con un pendejito al que le gustaban las minas flacas. Yo no quería comer con él, porque sentía que se me estaba yendo de las manos todo el sacrificio que yo había hecho. No lo vi en ningún lado, o sea me salió, fui al baño, las primeras veces era un espanto y lloraba. Después se hizo un hábito: era una galletita, una vomitada; un chupetín, una vomitada; así por mucho tiempo. Me peleé con él incluso y seguí, o sea que no fue la excusa”, dice R., acerca de su compulsión a comer y vomitar, en el contexto de un trastorno que, como vimos, puede ser comprendido como una adicción.

R. continúa: *“Uno se autoexige en todos los sentidos de su vida, es una tan autoexigente con una misma, no con una en sí. Yo soy muy autoexigente. A mí me tiene que salir todo bien siempre, porque no soporto que los demás me vean mal, no soporto fracasar, no soporto caerme (...) Por ahí, yo porque he estado hablando con chicas así, y como que las familias de esas personas, de determinadas... quieren que sean perfectas, en el colegio, que sean unas señoritas en la calle. Entonces, llega un momento que es más que vos. No le estoy echando culpas a nadie, la única culpable soy yo, de mis locuras*

⁶¹ Ver capítulo 1, página 10.

galopantes, pero por ahí tienen demasiadas expectativas y vos tratás, a toda costa, como sea, de cumplir esas expectativas. Entonces, para tu novio, si él quiere una delgadita, vas a cumplir esa expectativa a como de lugar. Si tu padre quiere que vos estudies y progrese y quieres que seas el día de mañana: ¡ah! ¡vas a llegar, a como de lugar!”.

En el relato de R. aparece una necesidad de alcanzar un Ideal que se presenta como ajeno, pero cuyo cumplimiento a la vez se vuelve inminente. Adquiere la forma de una “exigencia” inaplazable, a la que R. responde efectivamente “*¡a como de lugar!*”, pero sin dar lugar a su propio deseo, ni reconocer su existencia en un cuerpo femenino singular. Imperativos que niegan su alteridad, desencadenando una ingestión desenfrenada de alimentos y una posterior purga para retomar el control perdido. En el medio, el cuerpo aparece olvidado; lo corporal es más bien un obstáculo para intentar cumplir con el Ideal. Y dar un lugar al deseo, apropiándose de esta forma de su cuerpo, se interpreta como “un lujo que no me puedo dar”. El Ideal no puede sostenerse, pero “*te la callás, te la comés*”, aunque luego “*reventás*”. La joven se atasca de comida, intentando llenar el hueco que le dejan las exigencias ajenas, para tapar lo que ante los otros puede aparecer como una falta. Faltar a los otros, a la mirada de los otros, implica para ella una pérdida de control, un vacío de sentido.

El armado de una identidad aparece ligado a la mirada de los otros, a lo que los otros definen como deseable, a las exigencias ajenas; y esto es algo a lo que apela constantemente para referenciarse y construirse un sí mismo, aunque implique una situación de dependencia, una respuesta a una demanda excesiva.

“*No me puedo ver con granos en la cara como ahora, no puedo estar de mal humor, no me permito salir mal, no me permito un montón de cosas*”, dice R., y de nuevo el cuerpo que se pretende es puro, incontaminado, casi sublime que no caduca y que termina siendo negado. R. define como un “*autoflagelarse*” esta experiencia de desconocimiento del propio cuerpo que atravesó durante su padecimiento; el castigo que el cuerpo se merece por no responder al Ideal y a las expectativas ajenas –que se convierten en propias-, por no mantenerse puro, por convertirse en un cuerpo femenino sexuado, por crecer.



Capítulo Cinco

Comer nada

Los sentidos del ayuno

El ayuno es una práctica de privación de alimentos ligada simbólicamente a la cura y la purificación; al mantenimiento de la pureza corporal y el logro del “bien del espíritu”. Lo que aquí entendemos por ayuno se vincula con el rechazo a los alimentos en tanto negación de lo corporal del cuerpo, de aquello que lo pone en contacto con su degradación, con el dolor, con la enfermedad; con la muerte, y por ende, con la vida.

Cuando Hades, dios de los muertos, raptó a Perséfone, en el universo mitológico griego, su madre Deméter, diosa de las cosechas, se negó a volver al Olimpo hasta que su hija no regresara a su lado. En todo ese tiempo, se resistió a probar la ambrosía, alimento de los dioses, como un modo de protesta ante la arbitrariedad divina. Y luego provocó una terrible sequía que amenazó el orden humano y divino. Zeus, tutor olímpico de ese orden, convenció a su hermano a Hades a que devolviera a Perséfone, no sin antes forzar a la joven diosa a tragar un grano de granada, fruto de los muertos, para que siguiera ligada a los infiernos. Perséfone fue condenada a vivir entre dos mundos, el de los hombres y el de Hades, comprometiendo su cuerpo con los infiernos a través de la ingestión de un alimento. Deméter permitió que la tierra volviera a renacer, y luego regresó al Olimpo, pero antes relevó sus ritos a los humanos, inaugurando de esta forma los Misterios Eleusinos.

Los ayunos formaban parte de los ritos de control de la muerte y la fecundidad. Representaban un intento de dominio sobre la continua e imprevisible alternancia entre privación y abundancia de la naturaleza. Sacrificios, ofrendas a los dioses, privaciones, penitencias, y todo tipo de rituales referidos a la alimentación como símbolo de un control posible sobre la vida y la muerte, constituyen un elemento esencial tanto de los primitivos ritos paganos como de las posteriores religiones monoteístas.

En las primeras alusiones que el cristianismo hace sobre el ayuno, aparecen referencias a un medio de purificación del alma y de alejamiento de los malos espíritus; a una forma de penitencia, o de expresar respeto a Dios y de

confiar en su misericordia; y también un modo de seguir el ejemplo de Cristo en el desierto y en la cruz como forma privilegiada de la caridad cristiana.

El hilo que teje la trama no es sólo el valor nutritivo de los alimentos, sino su función primordialmente simbólica como medio principal de intervención sobre el cuerpo, y por ello, como práctica ligada al control sobre la vida y la muerte.

Para Platón, el cuerpo es la cárcel del espíritu, que sólo puede liberarse a través de la negación de todo lo carnal. Inspirándose en esa tesis, el cristianismo adoptó el ayuno como pilar de la vida ascética, además de la abstinencia sexual y otras formas de control y castigo corporales, a fin de debilitar la carne y fortalecer el espíritu.

En la Edad Media, el auto control del apetito estaba ligado a la piedad y a la fe, porque por medio del ayuno se luchaba para alcanzar la perfección ante los ojos de Dios. La disciplina y la tortura del cuerpo fueron considerados modos de participar de lo divino, y eran prácticas más frecuentes en las mujeres que en los hombres. La experiencia religiosa ponía al cuerpo en el centro de la escena como cuerpo ligado al pecado, cárcel del espíritu; y por ello, afanarse en la búsqueda del modelo de santidad a través de su negación, sobre todo si se trataba de un cuerpo femenino –“receptáculo del pecado”-, era la única posibilidad de adquirir una visibilidad social como mujer. El cuerpo servía de escenario simbólico para expiar los pecados, y el control de la alimentación era el recurso más próximo –junto a la flagelación- para conjurar aquello que alejaba del ideal divino.

A partir del siglo III dC, se introdujeron reglas en el ayuno, como la disposición que establecía, según la tradición bíblica, que durante los cuarenta días previos a la Pascua, los fieles debían abstenerse de probar alimento alguno. La difusión de la nueva religión y el fin de las persecuciones al cristianismo, a partir del Edicto de Tolerancia del año 313 en Milán, obligó a las autoridades eclesiásticas a hacer algunas concesiones. En el siglo V, el ayuno se limitó a la abstinencia a la carne, permitiéndose poco después su reemplazo por el pescado.

Un mito aparece conjurando lo demoníaco entre los pueblos babilónicos. Ante el temor que algún demonio pudiese penetrar en el cuerpo por medio de los alimentos, se ayunaba para contrarrestar estos peligros, o bien se evitaban

aquellos alimentos que se suponían más ligados a lo demoníaco, sobre todo la carne. El ayuno era una defensa contra los malos espíritus y las fuerzas oscuras del más allá.

Más tarde, la religión católica acusó a todos aquellos que sostenían un ayuno prolongado –fuera del control que hacía la Iglesia de las prácticas de abstención de alimentos-, de estar poseídos por Satanás. El ayuno sólo podía ser un modo de purificación legítimo si se trataba de una práctica surgida del discurso religioso. En el caso de las mujeres que entendían a la abstinencia como una forma de participar en la comunión con Dios, por la purificación que especialmente exigía su cuerpo femenino, los religiosos veían allí un pacto del demonio con estos cuerpos más propensos al pecado.

Según el *Malleus Maleficarum*, *El martillo de los brujos*, un libro donde se enumeraban aquellas cualidades que permitían definir un fenómeno o práctica como “brujería”, publicado en 1486 por los monjes dominicos alemanes Heinrich Kramer y Jacob Sprenger -nombrados inquisidores por Inocencio VII-, aquellas mujeres consideradas “brujas” se habían confabulado con “el príncipe de las tinieblas” para destruir la Iglesia. Acusadas de brujería, y por ello torturadas, muchas fueron condenadas a morir en la hoguera. Se suponía que para poder volar, las brujas debían tener un peso inferior al resto de los mortales, que se verificaba pesando a cada una de las sospechadas de pactar con el maligno. En el *Enchiridium*, un manual de exorcismo del siglo XVIII, se afirmaba que si alguien presentaba, entre otros síntomas, dificultades en la deglución e ingestión de alimentos y debía vomitar con frecuencia, se podía asegurar que estaba poseído, habiendo caído en el poder de una bruja.

A partir del siglo XII, aumentó la participación de las mujeres en la vida eclesiástica, y el ayuno se convirtió en un componente esencial de sus experiencias místico-religiosas.

Caroline Walker Bynum⁶², estudiosa de las costumbres medievales, sugiere que posiblemente las mujeres tuviesen que acentuar la importancia de la

⁶² Bynum, C. W., *El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media*. 1990; citado por Ruztein, Guillermina, *El aspecto central de la anorexia*, Artículo de *Investigaciones en Psicología*,

experiencia de sufrimiento de Cristo, porque carecían de la posibilidad del oficio clerical y no contaban con autorización de la institución eclesiástica para hablar. La Iglesia, en ese momento, monopolizaba el capital simbólico que daba sentido a todas las prácticas. Si se mantenía dentro de ciertas reglas, el clero alentaba tal conducta en las mujeres porque el ascetismo femenino, la devoción eucarística y los trances místicos, conducían a estos sujetos más rigurosamente a la supervisión de los directores espirituales, y era, para los hombres, un modo de conocer la voluntad de Dios. La experiencia corporal femenina se entendía entonces como una unión con Dios.

Los cuerpos de las mujeres eran más propensos que el de los hombres a verse expuestos a grandes cambios corporales, y se les otorgaba un significado religioso cuando eran leídos como episodios semejantes a momentos de la vida de Cristo, o del ritual de la misa. Una manera de demostrar la fe religiosa entre las jóvenes, ante la falta de otros recursos culturalmente legítimos, era no alimentarse y exponer al propio cuerpo a torturas extremas.

Pero los representantes de la Iglesia siempre vieron con desconfianza estas prácticas de ayuno y flagelación, porque precisamente con esos ayunos extremos y sin solución de continuidad, las santas pretendían conocer por sí mismas la voluntad de Dios, o el poder del Diablo, sin intervención alguna de la Iglesia. El poder detentado por la curia corría peligro porque estas fieles participaban de la experiencia religiosa a través del único recurso con el que contaban: el propio cuerpo. Las ayunadoras arremetían contra el orden cultural al darles un sentido particular a las mismas prácticas que la Iglesia había instaurado para controlar los cuerpos. A diferencia del poder eclesiástico, ellas no tenían nada para perder aparte de la vida, y todo –la sublime santidad- por ganar.

El ayuno que acostumbraban a practicar las santas se iniciaba como un medio de purificación espiritual, y, en algunos casos, el amor a Dios las impulsaba

a alimentarse tan sólo de la hostia. Las autoridades eclesiásticas estaban preocupadas por determinar si el ritual del ayuno hasta el límite de poner en riesgo la vida era obra de Dios o se debía a algún mandato diabólico. Se trataba de hechos que escapaban a las reglas de la verdad de la fe –y más tarde de la ciencia-, y que desafiaban un orden religioso protagonizado por hombres. La fe no era cuestionada, sino los mecanismos para acceder a ella en el terreno de los excesos de los ayunos. Lo que se ponía en cuestión en ese camino hacia Dios eran las mediaciones institucionales sobre las que se había asentado la Iglesia y que había perpetuado su existencia. Luego, la Reforma tomaría esta misma senda para enfrentarse al catolicismo.

Aquello que escapaba al discurso de la fe era nombrado como diabólico o vinculado a la herejía y al pecado. Algunas ayunadoras fueron acusadas de herejes o de practicar brujería y debieron afrontar los juicios de la jerarquía eclesiástica. Sólo un pequeño número logró convencer a sus familias y a las autoridades de la Iglesia de que su comportamiento extraño a los ojos de los clérigos no lo era así a los ojos de Dios. Es más, otorgaban sentido a su práctica al explicar que la fuente de inspiración era el mismo Todopoderoso; y, por ello, las que lograron el perdón de la Iglesia fueron muy respetadas y se transformaron en objeto de reverencias. La ayunadora –que por ello fue nombrada como “santa”- se comunicaba directamente con Dios, prescindiendo de los mediadores, y alcanzaba –a través de sus privaciones- autonomía y autoridad. Ser la sierva de Dios significaba, en definitiva, no estar sometida a la autoridad de ningún hombre.

Según J.J. Brumberg⁶³, las crónicas y hagiografías de esa época, particularmente entre los años 1200 y 1500, cuentan numerosas historias de santas que sostenían que eran incapaces de alimentarse. Pero cuando a fines del siglo XIV, la jerarquía eclesiástica modificó los procedimientos oficiales de canonización, y, por lo tanto, el modelo de santidad femenina, el número de mujeres ayunadoras consideradas santas disminuyó notablemente.

⁶³ Brumberg, J. J., *Fasting girls: the mergence of anorexia nervosa a a modern disease*, en *El aspecto central de la anorexia*, Artículo de *Investigaciones en Psicología*, Año II, vol. 1, Buenos Aires, 1997, Instituto de Investigaciones de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Buenos Aires.

Entre el siglo XVII y XVIII, científicos de la época comenzaron a interesarse por esta abstinencia alimentaria, tan común entre las mujeres de la Alta Edad Media, que denominaron *anorexia mirabilis*, una pérdida del apetito inspirada milagrosamente.

El ayuno que acostumbraban a practicar estas mujeres de la Edad Media se iniciaba como un medio de purificación espiritual promovido por la Iglesia, y finalmente terminaba siendo un ayuno excesivo, en pos de un Ideal, que las jóvenes ya no podían controlar.

De todos modos, aquí queremos aclarar que no nos estamos refiriendo a entidades clínicas que trascienden el tiempo y el espacio, sino a una particular relación con el alimento y el cuerpo que aparece como mítica del universo discursivo de lo femenino. O, en otras palabras, en aquellos mitos, creencias, significaciones, que toman como objeto al cuerpo y al alimento, los personajes femeninos son protagonistas centrales.

No se pretende aquí una mirada transhistórica de estos padecimientos. Lo que sí creemos es que las huellas de discursos pasados persisten en el lenguaje cotidiano, aunque su significación originaria se haya perdido. Los mitos sobreviven en forma de palabras sueltas, imágenes fragmentadas; y dejan rastros que muchas veces descubrimos en los decires y en los cuerpos de los sujetos contemporáneos.

El cuerpo cristiano

Con el advenimiento del cristianismo, el sufrimiento corporal adquiere un particular valor espiritual, porque hasta ese momento rara vez aparece, en el mundo pagano, como una práctica ligada a lo humano. A partir del cristianismo, superar el dolor tiene mayor trascendencia que rechazar el placer, porque el dolor es más difícil de soportar, según la lección que Cristo había enseñado con sus propios sufrimientos.

En sus inicios como doctrina, la religión cristiana entiende que el cuerpo puede ser abandonado sin inconvenientes en provecho de un alma inmortal, destinada a proseguir sola su camino por los vacíos de la eternidad, en la búsqueda de una felicidad absoluta. El alma es prisionera de un cuerpo-cárcel, del que hay que evadirse buscando una salida; cuerpo-cárcel como primer responsable de la caída del pecado original, que es un pecado de la carne. El rechazo a la comida de los místicos simboliza el rechazo a la sexualidad, pues en el disfrute del alimento se condensan todos los placeres humanos. La pureza del alma tiene el precio de una austeridad y un ascetismo sin límites, y se trata de un estadio que sólo se puede alcanzar mediante el control consciente de los sentidos y el rechazo a cualquier forma de sexualidad. Las necesidades corporales pasan a un segundo plano y el sujeto cristiano debe sostenerse en el ideal de participar de "la pureza de los ángeles"; y por ello la concepción del cuerpo como accesorio y banal permite la liberación del alma.

El viaje cristiano por la vida adquiere sentido al trascender todos los estímulos físicos, y un cristiano tiene la esperanza de acercarse más a Dios en la medida en que se hace indiferente respecto del cuerpo, cortando los vínculos con el espacio. Este viaje cristiano plantea exigencias heroicas a sus seguidores; les pide que encuentren en sí mismos una fuerza sobrehumana, para sostener una religión que se dirige a los más pobres y débiles.

La identificación con el cuerpo de Cristo implica un esfuerzo por enfrentarse al dolor y vencerlo, que adquiere un mayor valor que la acción de sólo abstenerse del placer.

Así se comprende que Orígenes, en uno de los primeros intelectuales cristianos, que en un arrebatado de éxtasis religioso se castrara con un cuchillo. Sus escritos tenían por objeto demostrar que el cristianismo había revolucionado la experiencia pagana del cuerpo. La automutilación de Orígenes tiene implicancias en otros mitos paganos, como la extirpación de los ojos realizada por Edipo; o en cultos monoteístas como el primitivo zoroastrismo, cuyos seguidores contemplaban el sol hasta quedarse ciegos. Los guiaba la idea de que, a medida que sus cuerpos se transformaban, comenzaban a sentir a Dios.

Para Orígenes, el cuerpo cristiano debía atravesar los propios límites del placer y del dolor, para de esa forma no sentir nada, de anular la sensibilidad, de trascender el deseo. Con sus argumentos, este pensador se oponía a Celso, un romano que había comparado a Antínoo –amante del emperador Adriano- con Cristo, y que consideraba a la autodisciplina cristiana como una forma de autoflagelamiento sin sentido. Había acusado a los cristianos de extraviarse “por los malos caminos” y vagar “en una tiniebla más perversa e impura que la que quienes celebran orgías en honor de Antínoo”.

Orígenes, por el contrario, se oponía fervientemente a esta acusación, encontrando fundamentos para el arduo y corporal viaje cristiano. De esta forma, se sentaba las bases de la doctrina cristiana en la igualdad de los seres humanos, y la alianza con aquellos portadores de un cuerpo vulnerable.

A los ojos de Dios, todos los cuerpos humanos eran semejantes: no había distinciones entre hermosos y feos, superiores e inferiores. Las formas se desdibujaban en su singularidad para dar lugar al cuerpo de la comunidad cristiana. El valor de la igualdad daba sentido a la invisibilización de las diferencias sexuales, y aunque San Pablo había establecido un código estricto para el acuerdo que separaba a hombres de mujeres, el apóstol también sostenía que en los profetas y las profetisas “habitaba el mismo espíritu”, y que por ello no estaban determinados por las diferencias genéricas. Sin embargo, esto no derivó en una

democratización posterior de la participación de hombres y mujeres en las actividades religiosas, ni mucho menos en la consideración de prerrogativas y derechos para ambos sexos. Estos conceptos tenían como marco el cristianismo primitivo, y su efecto fue la construcción de un sujeto andrógino. Así como el cristianismo había permitido a los creyentes liberarse de las cadenas de la riqueza y de los bienes terrenos, también los hacía “libres” de los placeres sexuales.

Por su parte, el compromiso con los más pobres y oprimidos daba cuenta de una alianza con todos aquellos que eran portadores de un cuerpo vulnerable: los pordioseros, las prostitutas, los niños, las mujeres. La igualdad de los humildes y el poder de la pobreza eran valores sostenidos en la representación del cuerpo de Cristo como un cuerpo martirizado cuyo padecimiento se fundamentaba en la dignificación de los que, como Jesús, eran humildes. El discurso cristiano ponía énfasis en la vulnerabilidad universal del cuerpo, y en la anulación de las diferencias entre los considerados “vulnerables”. Lo que pretendía dignificar terminaba siendo conjurado en pos de una universal igualdad.

Según la doctrina cristiana, la persona no nacía cristiana, sino que se convertía en tal, en una autotransformación que implicaba el cuerpo. Consistía en la transformación de los deseos corporales, a fin de poder apreciar esa fuerza invisible que llenaba el mundo, en un proceso de dejar el cuerpo para entrar en la luz o participar de la gracia divina. La experiencia de conversión exigía que todos los estímulos sensoriales cesaran, para que el cuerpo dejara de desear, tocar, gustar, oler; hasta llegar a ser indiferente a su propia fisiología, a fin de no sentir nada. Lo que se pretendía era anular la sensibilidad, trascender el deseo. La renuncia corporal podía expresarse de diferentes modos, como la castración de Orígenes; sin embargo, esta automutilación exigía un valor físico extraordinario, lo que sólo era posible por la vigencia de un discurso que daba un sentido particular al sufrimiento y a la muerte.

Entre los primeros cristianos, la reunión en torno a una mesa funcionaba como una prueba, que consistía en resistir la energía física que aportaban el pan y el vino. El alma triunfaba cuando los sentidos no percibían nada. Así, la Eucaristía

daba significado ritual a la sentencia bíblica de “despojarse del hombre viejo” y “revestirse del nuevo Cristo”.

Más tarde, durante la Alta Edad Media, la unión del sufrimiento humano y del divino atravesó la concepción del cuerpo, de la experiencia corporal; y aparecieron movimientos que dieron cuenta de esta identificación fundados en la “Imitación de Cristo”. Estos grupos renovaron la experiencia cristiana de compasión por el prójimo, que consistía en considerar como propios los sufrimientos ajenos. La identificación apasionada con el sufrimiento de Cristo se sostenía en que los padecimientos del Hijo de Dios parecían imitados por los sufrimientos del cuerpo humano.

Y la preocupación por el cuerpo del prójimo, por su sufrimiento, hizo que el propio cuerpo fuera la medida ética para juzgar las reglas, derechos y privilegios de la sociedad, porque cuanto más dolor se causaba, mayor era la sensación de que los cuerpos eran injustos. El despertar moral era posible a través del sufrimiento. Esto propició la meditación sobre las causas del sufrimiento humano y acerca de los secretos de la gracia divina.

Por otra parte, la medicina inspirada en la Imitación de Cristo, en lugar de aceptar sin discusión la supuesta debilidad biológica de las mujeres respecto de los hombres, resignificó el cuerpo femenino, y comenzó a considerar el corazón, su sangre y su colocación bajo los pechos, como una zona del cuerpo relacionada con los poderes de la Virgen María. Esta mirada que parecía romper con las barreras misóginas, se articulaba con el cuidado maternal, y la compasión expresada en las imágenes del culto mariano. La incipiente dignificación que ahora rodeaba al cuerpo femenino se asociaba, sobre todo, a la idea de la capacidad de nutrición, a través del amantamiento.

Volviendo al dolor como capital simbólico, el dolor de Dios en la cruz también resignificó la dignidad del trabajo, pues el esfuerzo físico se interpretaba ahora con el prisma de las relaciones entre la carne y el alma, pero se trataba de un esfuerzo y una conciencia del trabajo que no portaba el sentido moderno del esfuerzo individual, sino la idea de una tarea al servicio de la comunidad. El cuerpo era uno con los hermanos de Cristo, en esta religión de los otros.

Para el cristianismo medieval, el cuerpo era tan sólo prestador del alma. El abandono, castigo y sacrificio de las pasiones que implicaba el cuerpo, constituían los requisitos centrales para transitar el camino hacia la morada eterna. Fue considerado causante y hasta habitáculo del pecado por tratarse de un instrumento privilegiado por donde circulaba el poder.

Santas ayunadoras

A partir del siglo XII, aumentó la participación de las mujeres en la vida eclesiástica, siendo el ayuno un componente esencial de sus experiencias místico-religiosas.

Durante la Edad Media, muchas mujeres, dentro y fuera de los conventos, trataron de lograr la unión mística (*unio mystica*) con Dios, a través de un ayuno purificador. A partir del siglo XIII y hasta el siglo XVII, muchas personas comenzaron a rechazar las formas tradicionales de la devoción. Buscaron, por lo general formando grupos, la salvación de su alma por vías no prescritas por la Iglesia y en ocasiones incluso prohibidas por ésta, prácticas que fueron entendidas como herejías e incluso perseguidas. Este movimiento, que se extendió por todo el continente europeo -especialmente en las ciudades económicamente más desarrolladas de Italia, Francia, Flandes y a todo lo largo del Rhin- tenía varios objetivos, pero sobre todo preconizaba la necesidad de una renovación religiosa de la cristiandad y la vuelta a ciertos valores ascético-apostólicos como la pobreza, la humildad, la castidad, y, finalmente, el trabajo.

La exaltación de la ascesis y las efusiones místicas, a partir de los últimos años del siglo XII, se convirtieron en los principales criterios de apreciación de la santidad. Fue una oportunidad para que las mujeres se hicieran oír, y de manera continuada, pues la nueva espiritualidad se dirigía a quienes querían liberarse de las obligaciones conyugales y familiares. Al mismo tiempo, esta espiritualidad evitaba la exclusión a una vida marginada, ya que las mujeres querían afirmar su proximidad a Dios precisamente en el seno del mundo, buscando la unión mística.

Nacía así un lenguaje propio en que el cuerpo hablaba con el mismo derecho que la voz; una sintaxis nueva en la que la que el cuerpo y los sistemas afectivos se fundían con las palabras⁶⁴.

La instancia mística era la comunión con Dios sin mediación, e implicaba la desnudez del alma. El “fondo del alma” excedía toda palabra y todo concepto. La experiencia mística superaba el poder de la razón, de la palabra, de la evidencia de la visión. De esta forma era posible construir un lenguaje nuevo, con términos referidos al cuerpo y a las sensaciones que el éxtasis procuraba. La expresión del acontecimiento espiritual apelaba ampliamente a los sentidos y a una dinámica febril de la vida sensorial. El “interior” se manifestaba en un estado de hambre insaciable; o de embriaguez.

Se trataba de una búsqueda de la unión divina, que se expresaba a través de los sentidos. La mística vivía inmersa en una tensión del deseo que se asociaba a una estética de conocimiento de lo sagrado (bello y trágico).

El cuerpo femenino participaba por entero en el acontecimiento espiritual: los estados que precedían al éxtasis eran de languidez y de ebriedad, seguidos de un agotamiento físico. Después de haberse “extasiado en Nuestro Señor”, Marguerite d’Oingt no comía, no bebía ni dormía, cayendo en una debilidad que la hacía aparecer a los ojos de sus congéneres como una muerta. El cuerpo era el lugar de la enunciación. A través de un lenguaje corporal, se construían metáforas y la riqueza de las percepciones sensoriales se invocaba para expresar la infinitud del goce o el sufrimiento indecible.

Hildegarda describe la exaltación previa a la visión y las alternancias de sensaciones entre la fragilidad y la fuerza física. Otras místicas posteriores se sentían lugares de paso de un sufrimiento que se expresa a través de las tensiones del cuerpo y la voz desgarrada de los clamores.

Siguiendo a Walker Bynum (1990), las prácticas y metáforas alimentarias de las mujeres a lo largo de la historia, han sido centrales en la devoción religiosa. El alimento es un motivo mucho más característico en la devoción femenina que

⁶⁴ Duby, George; Perrot, Michelle (comp.) *Historia de las mujeres en Occidente*, Volumen 1, Taurus Minor, Madrid, 2000.

en la masculina. El *degustar a Dios* en la hostia permitía a las mujeres la experiencia más íntima del anonadamiento de sí en la *fruitio*, en la unión mística.

Para Beatriz de Nazareth, las imágenes asociadas al acto de beber, son a la vez imágenes de la unión con el cuerpo de Cristo.

“La hostia que tenía en la boca comenzó a crecer de tal manera que tuvo la boca completamente llena. Y, en la gran perplejidad que experimentó al sentir la boca llena, acercó la mano y no consiguió retirársela de la boca. Pero le pareció que quién sabe quién la tiraba hacia atrás y que ella le encontró un sabor de carne y sangre. Nadie se atrevería a contar el inmenso miedo que sentía”.

La saciedad se daba a través de símbolos; lo que existía era un hambre de palabras. Barthes⁶⁵ describe al discurso poético como “lleno de agujeros y lleno de luz, pleno de ausencia y de signos sobrenutricios”.

El discurso místico enuncia una relación excepcional con el tiempo: decir lo indecible del goce y la emoción estética. La mística enfrentaba la invención de una palabra, que puede expresar una relación nueva en el mundo y en lo sagrado. Denunciaba lo Ausente (Dios) al intentar explicar y expresar una fusión que desbordaba los límites de cualquier código lingüístico: la comunión con Dios. Duby y Perrot hablan de “feminización de la palabra”. Estas mujeres soñaban con encontrar una lengua original que instaurara una convención con el destinatario. Tarea imposible, pero a la que las místicas se dedicaban especialmente, y cuyo producto era la pérdida del sujeto en una palabra que expresaba el grado cero de la escritura, fuera de la racionalidad, sin sentido, y que daba lugar a un Yo desvalido, sin recursos, aplastado por la fuerza imaginaria de la idea de un Dios con quien intentaban la pesada experiencia de comunicarse. El “diálogo” construía un destinatario ideal, complejo, sin fallas ni fracturas, perfecto y omnipotente; y por ello el lenguaje era una invención, porque escapaba a la organización simbólica que impondría un código. Lo divino es inasible e inclasificable, sobre todo si se trata de mujeres que han osado a atreverse a la experiencia de diálogo directo con Dios, sin mediaciones de la Iglesia masculina.

⁶⁵ Barthes, R. *El grado cero de la escritura*, Siglo XXI, México, 1973.

Las místicas intentaban una lengua original que fundara el gesto verbal para quienes no tenían acceso a la palabra; e instauraban un lugar, desde donde hablar, no legitimado por ninguna instancia, que no pueda ser apropiado por nadie más que por ellas. Sin embargo, por el rpto sofocante de la palabra, la mística no podía expresarse, “y su palabra íntima es un clamor que atraviesa el tiempo”.

Santa Catalina de Siena

Catalina de Siena fue una considerada como santa a pesar de las sospechas de herejía que pesaban sobre ella, debido a sus prácticas alimentarias de ayuno y vómitos frecuentes. Fue canonizada 80 años después de su muerte (1461) y reconocida como doctora de la Iglesia –teóloga- en 1970 por Paulo VI. El pensamiento y la vida de Catalina fueron relatados por quien fuera su guía y confesor durante cuatro años, Raymond de Capua. Luego de su muerte, Capua juntó sus notas y las del anterior confesor, así como los escritos y cartas de Catalina, y recogió los testimonios de todas aquellas personas que habían mantenido algún tipo de relación con esta mujer-modelo.

En ese texto biográfico se describen las vicisitudes de sus prácticas alimentarias, que la enfrentaban a la Iglesia. Capua relata que Catalina no podía comer; y, si lo hacía, sufría de insoportables dolores. Tampoco podía digerir cuando la obligaban a comer, debiendo autoprovocarse vómitos para sostener el ideal que daba sentido a su vida. Ella decía nutrirse del “alimento de los ángeles”, como denominaba a lo que imaginariamente los cristianos consideran la “sangre de Cristo”. Es que esta metáfora le permitía comunicarse directamente con Dios, sin intermediarios. El culto por la sangre remite a la tradición católica: la sangre vertida sobre el calvario permanece unida al Verbo divino y por ello resulta digna de ser adorada. Esta devoción, que circula como discurso sobre todo en el siglo XIV, tenía como antecedente otro símbolo: las cinco heridas de Jesús crucificado.

Catalina contó a su confesor que había visto a Jesús mostrándole la herida de su costado y que había bebido de su sangre. También relató que Cristo había introducido en esa misma herida un trozo de pan que ella estaba a punto de comer

luego de un largo ayuno, adquiriendo éste el sabor de la miel y de la leche. Catalina privaba a su cuerpo para recibir el alimento de los ángeles.

Los que la rodeaban le exigían que se alimentara, ya que, sobre todo temían que ese extraño mal tuviera su origen en la presencia del demonio. Desconfiaban de esta santa virgen que sólo tomaba un poco de agua fría y comía algunas hierbas amargas.

Los ayunos de Catalina habían comenzado a los 16 años, en una época en que entre las jóvenes era frecuente el combate contra el pecado de la gula. Luego perdió totalmente el apetito.

“Con el objeto de evitar el escándalo, a veces tomaba un poco de ensalada y un poco de otras verduras crudas; las masticaba, y luego se alejaba para escupirlas. Y si llegaba a tragar la menor partícula, su estómago no la dejaba en paz hasta tanto no la hubiese vomitado. Pero he aquí que vomitar le resultaba tan penoso que todo su rostro se hinchaba. En esos casos, se apartaba con una de sus amigas y se hacía cosquillas en la garganta con un tallo de hinojo o con una pluma de oca, hasta conseguir liberarse de lo que acababa de tragar. Es lo que ella llamaba hacer justicia. `Sentemos en el banquillo de los acusados a esta miserable pecadora’, acostumbraba a decir”, relataba Francesco Malavolti acerca de la santa.

Estas prácticas de ayuno extremo se contradecían con las prescripciones de la Iglesia católica acerca de cómo estas jóvenes debían alimentarse. Si bien los Evangelios, para contrarrestar el pecado, proponían un modelo de dieta sana, equilibrada, moderada y hasta regida por cuidadosos criterios de salud física y espiritual, nunca admitieron la idea de que el ayuno extremo fuera un modo de alcanzar la santidad.

Quienes rodeaban a Catalina no dejaban de recordarle que debía respetar los mandamientos de Jesús: “Comed y bebed lo que se encuentre en la casa de quienes os hospeden” (Lucas 10,7)”⁶⁶.

Estas mujeres se resistían a alimentarse aduciendo una imposibilidad de ingerir alimentos y una necesidad de recibir, de este modo, a Cristo en su seno.

⁶⁶ Citado por Rimbault, Ginette y Eliachef, Caroline, *Las indomables figuras de la anorexia*, Edit. Nueva Visión, Buenos Aires, 1989.

Capua relata que a partir de la visión en la cual Jesús la invitaba a beber la sangre que manaba de sus heridas, ella no volvió a experimentar la sensación de hambre, explicando que “no sólo no necesitaba comida, sino que su estómago no podía absorber ningún alimento, y si lo hacía sufría mucho y tenía que vomitar”. Catalina decía que sus vómitos eran un castigo adecuado a sus pecados, y que prefería recibir esa penitencia en el mundo terrenal que en la vida trascendente.

La joven se imponía restricciones alimentarias que iban mucho más allá de las reglas seguidas por las personas más devotas. En esa época, el problema consistía en determinar si la posibilidad de vivir sin comer era una obra de Dios o del Diablo, sospecha que teñía todas las prácticas que quedaban fuera de la cosmovisión religiosa y que recae sobre Catalina.

A lo largo de toda su vida, su santidad fue cuestionada por sus prácticas alimentarias, acusaciones que se veían fortalecidas por el hecho de que, a pesar de las restricciones que se imponía, nunca se la notaba cansada. Su no comer era el modo de darle un sentido a su vida.

“Si por ayuno excesivo expusiera mi cuerpo a la muerte, ¿no me prohibiría ayunar para impedir que me muera y ser homicida de mí misma? ¿Acaso no es más grave exponerse a la muerte comiendo que ayunando? Dado que la experiencia le ha demostrado que la comida me hace enfermar, ¿por qué no me prohíbe comer del mismo modo que me prohibiría ayunar en el caso inverso?”. Morir a la vida terrenal a través del ayuno era más dignificante y purificador que exponer el cuerpo a la muerte a través de la ingestión de alimentos, una práctica asociada a lo infecto y ajena a lo virtuoso.

Catalina, luego de sus fallidos intentos de evitar el cisma religioso de la Iglesia Católica —ella había insistido para que el papa Gregorio regresara a Roma y fuera considerado el papa legítimo—, decidió dejar de alimentarse, hasta su muerte.

“Mi cuerpo no toma ningún alimento, ni siquiera una gota de agua, sus sufrimientos son más intensos que nunca y mi vida sólo depende de un hilo”. Un anónimo poeta escribió, en aquellos tiempos, sobre Catalina: “Piensa tanto en la salvación de los hombres que nunca toca ningún alimento terrestre”.

A lo largo de más de dos siglos, muchas mujeres apasionadas por la santidad se inspiraron en el pensamiento de Catalina y en relato de su vida, identificándose en una figura que les habilitaba la palabra como mujeres.

Vivir sin comer

Al tiempo que se daba una cacería de brujas por parte de la Iglesia en el siglo XVII, el naciente discurso médico comenzaba a negar el carácter milagroso del ayuno. Para los médicos, no se trataba de una virtud de santas o brujas, sino que en realidad empezaba a delinearse una nueva y extraña enfermedad. Esta nueva entidad clínica se fundaba en un mito –que aparecía como teoría científica– acerca de la fermentación de ciertas sustancias dentro del cuerpo femenino que impedían la entrada de alimentos, pero que al mismo tiempo contenían algunos elementos nutricios que mantenían al organismo con vida. La teoría servía para explicar que fueran las jovencitas las principales afectadas, pues los fermentos guardaban una estrecha conexión con la sangre menstrual, que al no seguir su curso normal –o sea al fermentar–, funcionaba como reserva alimenticia y así preservaba la vida.

Los médicos siguieron interrogando esta pretendida facultad de vivir sin comer que se arrogaban algunas adolescentes, siempre buscando explicaciones orgánicas, por lo que se dedicaron a vigilar los cuerpos y sus reacciones. La sospecha siempre recaía sobre las niñas, porque, en tanto mujeres, portaban un cuerpo débil, vulnerable, fuente de diversos males.

Como mencionábamos en otro capítulo, en el siglo XIX, el psiquiatra francés Ernest Lasègue nombró a ciertas formas de privación alimentaria como anorexia nerviosa, en el mismo momento que el psiquiatra William Gull lo hacía en Inglaterra. Las protagonistas de esta dolencia eran las jovencitas victorianas de la burguesía y de la clase alta, también llamadas, ya fuera del discurso científico, *fasting girls* (niñas ayunadoras), lo que daba cuenta de la vigencia del mito que inscribía al fenómeno en una serie de manifestaciones milagrosas.

El debate entre ciencia y religión hacía centro en casos que cuestionaban las leyes científicas de la causalidad, porque se trataba de jóvenes que podían prescindir de alimentos durante días, y que evocaban tradiciones populares que el discurso científico pretendía desterrar. Sobre todo si quien rechazaba los alimentos era, como ocurría en el mayor número de casos -por lo menos los que aparecen registrados-, una joven y frágil mujer. El cuerpo femenino seguía invitando a los demonios al banquete.

Sobre Sara Jacob, una joven hija de una pareja de granjeros galeses que en 1867 prácticamente había dejado de alimentarse, los médicos decían a la opinión pública:

“Una niña en un frágil estado de salud, con una organización emocional altamente impresionable, que ha sido indebidamente estimulada y alterada por las lecturas religiosas así como por la simpatía de sus visitantes, y viendo su vanidad gratificada por regalos, ofrendas, flores, adornos, puede contribuir a simular y estimular casi cualquier tipo de engaño. Y este caso nos conduce a afirmar que las Perversiones de la Voluntad, similares a las que se observan en la Histeria, no son nada infrecuentes entre las jovencitas”⁶⁷.

Y advertían a los padres acerca de la necesidad de vigilancia y cuidados especiales hacia sus hijas, que abarcaban desde una dieta adecuada hasta lecturas, ejercicios físicos y formación moral. Al igual que los clérigos, consideraban la lectura de novelas como potencialmente peligrosa, porque inflamaba a los frágiles espíritus adolescentes. También advertían que la primera y principal forma de manifestación de la histeria en las jóvenes era la dificultad para ingerir alimentos, sobre todo en público. Según los médicos, la capacidad simuladora de estas muchachas hacía que se presentaran a los otros como pudiendo subsistir sin alimentarse, pero, para ellos, en realidad comían en escondidas, por las noches.

⁶⁷ Brumberg, J.J., Op. cit., en Frenndrik, Silvia, *Santa Anorexia. Viaje al país de Nuncacomer*, Corregidor, Buenos Aires, 1997, Pág. 107.

Los fenómenos milagrosos fueron categóricamente negados por el discurso científico, atribuyéndolos a la “superstición, el fanatismo y la ignorancia” medievales. Ahora ya se sabía que las santas ayunadoras habían sido sólo histéricas, enfermas, mentirosas avaladas por la ignorancia. Para la medicina moderna, los ayunos considerados “milagrosos” eran tomados como una prueba de la irracionalidad asentada en la fragilidad del sistema nervioso femenino.

El discurso médico comenzó a hacerse cargo, a partir de los siglos XVI y XVII, de los pacientes con enfermedades venéreas y sus secuelas neurológicas, buscando atender la afección orgánica e indicando un tratamiento. Se intentaba de esta forma diferenciarse de la causalidad divina y de la concepción de estos padecimientos como castigos de Dios. Pero al mismo tiempo, se instalaba un castigo a aquellos que infringían el nuevo orden moral del capitalismo naciente. Los desocupados y mendigos, los jóvenes rebeldes, los ancianos, y las mujeres “descarriadas”, eran los desterrados en este nuevo orden, apartados por ello a lugares de confinamiento.

Entre las jóvenes internadas en la Salpêtrière, un hospital de París destinado a las mujeres con conducta “irregular”, la psiquiatría le dio forma a una nueva enfermedad, la histeria, pero advirtiendo que en la mayoría de los casos se trataba de una “simulación”, “falsa enfermedad” o ausencia de la misma, propia de la debilidad del carácter femenino, portador de un cuerpo frágil. De la misma manera que las posesiones diabólicas o las experiencias místicas femeninas habían sido atribuidas al espíritu engañoso de las mujeres, las manifestaciones de la histeria fueron colocadas del lado de lo falso para la verdad científica. Así, se confinaba al silencio lo que la histeria como síntoma podía denunciar; esto es, la represión de la sexualidad fuera de los ámbitos permitidos y de cualquier otro código que apareciera como subversivo para el orden social, la ausencia del cuerpo y el enclaustramiento de las mujeres en el ámbito doméstico, con la institución de su rol de madres y esposas como única posibilidad de reconocimiento social. Las *histéricas* apelaban al cuerpo como el ámbito más propicio de una protesta que no les era permitida expresar de otro modo.

Un suceso ocurrido en 1782, en Morzine, fue retomado por los médicos a fines del siglo XIX, para afirmar sus estudios sobre la histeria. Un grupo de jovencitas, y luego más de la mitad de la población femenina de esa localidad británica, comenzaron a ser víctimas de ataques en los que insultaban, se arrastraban por el piso y se resistían a ingerir alimentos, vomitando si las obligaban a comer. Las mujeres decían estar poseídas por el diablo, y por ello reclamaban la atención del cura, exigiendo una pronta exorcización. Lo particular de este caso fue que la Iglesia se negó a admitir la existencia de cuerpos femeninos endemoniados, y convocó a los médicos para que intervinieran ofreciendo una explicación fundada científicamente. También apeló a las autoridades civiles y militares para que cercaran a las mujeres, y aplicaran medidas punitivas. En plena constitución de los Estados modernos, y en medio de una tensión entre el discurso religioso y el saber médico, éste último logró por primera vez imponer su “verdad”, racional y moderna, ante las verdades que hacía circular el mito religioso. Los médicos diagnosticaron una enfermedad, la *histerodemonopatía*; y prescribieron un tratamiento. Diez años más tarde, el psiquiatra francés Charcot comenzaría a hacer pública su teoría sobre la *histeria* ante sus alumnos de la Salpêtrière, en París. Y un discípulo suyo, Bouchet, abordaría los sucesos de Morzine en su tesis de psiquiatría en 1899, clasificándolos como un cuadro de *gran histeria*.

Las jovencitas que apelaban al ayuno como medio de expresión habían obligado a las instituciones de la época a responder ante lo que se presentaba como un ataque al orden social, a través de la resistencia a someterse a una pretendida ley natural, la de alimentarse.

Numerosos casos de niñas que se negaban a alimentarse fueron difundidos por la prensa y revistas especializadas, en Inglaterra y Estados Unidos, hacia fines del siglo XIX. Estas jóvenes desafiaban el discurso médico atravesado por las nuevas ideas sobre el funcionamiento de la conducta humana, y además ponían en cuestión los valores burgueses en ascenso. A los médicos de cabecera les intrigaba que estas enfermedades tomaran como víctimas a jovencitas con una posición social acomodada, hijas de la oficial familia burguesa, ámbito privado

identificado con la armonía y que proporcionaba seguridad a los individuos. Por lo que no había otra explicación para los ataques de estas niñas que una deliberada práctica de simulación y engaño, con bases neurológicas y hereditarias, para llamar la atención de sus padres, motivada entre otras cosas por lecturas licenciosas. Casi siempre se trataba de una jovencita que no trabajaba, a la que se educaba esmeradamente durante la infancia y la adolescencia a los fines de transformarla en un buen partido para el futuro casamiento. Su cura era abordada por el médico de la familia que aconsejaba descanso, baños, masajes, hidroterapia, viajes, y por supuesto el alejamiento de las lecturas perniciosas para el espíritu femenino. Si este tratamiento no daba resultado, la niña era derivada a un especialista que, con frecuencia, ordenaba el alejamiento de la familia y la internación en establecimientos especiales para su recuperación.

Lasègue fue uno de estos especialistas que en el siglo XIX nombró como *anorexia* la negativa de las jóvenes a ingerir alimentos. Y prestó especial atención a los movimientos que esta particular huelga de hambre generaba en el ámbito familiar. Lo que la joven con su práctica de ayuno cuestionaba, era uno de los ideales de la tradicional familia burguesa: la comida y su ritual de sentarse a la mesa. Porque los alimentos, junto a su carácter nutricional, eran símbolo de prosperidad entre las familias acomodadas; y la práctica de sentarse alrededor de la mesa se relacionaba con la unión familiar, garantizando un espacio de encuentro y armonía. Los conflictos no estaban previstos, o pertenecían a un ámbito público ajeno a la privacidad de la familia.

Sumisas y etéreas, extremadamente delgadas y casi espectrales, lánguidas y enfermizas, las jóvenes de la aristocracia victoriana legaron a sus hermanas de la burguesía una imagen proveedora de status y reconocimiento por sí misma, que no necesitaba de ningún símbolo de prosperidad para pertenecer. Las hijas de la burguesía deseaban diferenciarse de sus madres, pródigas en carnes, sexuadas y fecundas, para lograr un reconocimiento social distinto del posibilitado por la maternidad.

Y en la construcción de esas figuras etéreas, decorativas, necesarias para la invención de una feminidad coherente con la imagen aristocrática, la prohibición de comer carne, sobre todo carnes rojas, era otra de las prerrogativas de la educación de las niñas –además del control sobre las lecturas, las amistades y las vestimentas. Comer carne era un símbolo de los bajos apetitos de las clases populares, que tampoco se abstenían de perderse en los “pecados de la carne” tan resistidos por las santas ayunadoras de la Edad Media, deseo reprimido por estas jovencitas virginales. Renuncia al cuerpo y a los placeres, tras la condena de los vicios renacentistas de la lujuria y la glotonería, simbolizados por la gordura de la carne corrupta. La distinción clasista exigía una dieta equilibrada, sin excesos. De allí que la extrema delgadez también fuera un signo de distinción, fundante de la concepción moderna –y posmoderna- del cuerpo.

El ayuno-dieta en la Modernidad

Así como el ayuno religioso pretendía el control del cuerpo en términos de vida interior y el rechazo de las voluptuosidades de la carne, las prácticas alimentarias a partir del siglo XIV fueron reguladas por la necesidad de distinción de las clases altas respecto de los sectores populares.

Hasta ese momento, los sectores privilegiados eran los que comían en abundancia, interesados en destacar la opulencia para reforzar su pertenencia de clase, ya que el prestigio y la distinción de cada acto indicaban la distribución del poder en una sociedad de la escasez. Por ello, la gordura era considerada un atributopreciado, al ser un índice de dicha abundancia.

Sin embargo, desde el siglo XIV hasta el XVI⁶⁸, la señal de distinción se trasladó al orden en las costumbres alimentarias como una necesidad de la nobleza para dar fuerza a las formas “reales”, en una época de plena ebullición social. Reglamentación y codificación de los hábitos alimentarios para intentar sostener a través de prácticas de la vida cotidiana, un orden que se caía a pedazos.

Ya en el transcurso del siglo XVIII, se hizo necesaria la construcción de una concepción de cuerpo distinta, acorde a las nuevas ideologías de la eficiencia y productividad, y por ende delineado en virtud de una imagen corporal de esbeltez y fortaleza, ya que la ociosidad y las extravagancias alimentarias que habían caracterizado a la nobleza constituían un peligro moral para los nuevos valores que requería la naciente sociedad industrial. Apetito desmedido, abundancia de la carne y la gordura, eran atributos y símbolos de la cultura alimentaria del Antiguo Régimen; y daban cuenta del poder y la fuerza de la nobleza.

⁶⁸ Valiente, Enrique, *Anorexia y bulimia: el corsé de la autodisciplina*, en Margulis, Mario, (comp.) *La juventud es más que una palabra. Ensayos sobre cultura y juventud*, Ed. Biblos, 1996.

Por otra parte, a partir de que la producción industrial, a mediados del siglo XIX, permitió el consumo masivo de alimentos antes exclusivos de los sectores privilegiados entre las capas amplias de la población –como la carne-, la ostentación no fue ya más un beneficio simbólico que marcara la distinción. Por el contrario, las nuevas formas de prestigio indicaron el comer poco, la maduración y el equilibrio frente a la gula del antiguo régimen y los sectores populares.

Y en para misma época, las formas corporales legítimas se vieron influenciadas por la idea de una vinculación más inmediata entre la conducta pública y los secretos del yo; es decir, se reconocía que la apariencia se fundaba en un significado oculto, inconsciente, que constituía el sentido real de lo que se presentaba como una convención. De allí que la moderación de la fachada personal tendiera a hacer más sutiles las diferencias, porque los signos exteriores podían reflejar verdades profundas, rasgos de personalidad que volvieran al sujeto más dócil e inseguro frente a los demás.

Pero hacia finales del siglo XX, la preocupación por el aspecto adquiere el carácter de imperativo social, pues la identidad personal se despliega y reconoce ahora a través del cuerpo, que se convierte en su soporte. Ahora no sólo las marcas exteriores, a través de los artificios del ropaje y otros dispositivos, señalan la distinción social y cultural del sujeto; sino que la dedicación y el esmero en la modelización del cuerpo son a partir de este momento las normas de la distinción de clase y virtud individual. El cuidado con esmero del cuerpo dan cuenta de una conducta racional, un alto grado de autoestima, capacidad de autogobierno, aplicación, predisposición al sacrificio y la responsabilidad. Aptitudes que quien dedique esas atenciones al propio cuerpo será capaz de trasladar al campo de las relaciones sociales y a otras esferas de la vida cotidiana. Por lo mismo, el sujeto no que ejerza prácticas de autocorrección corporal –categoría que adquiere rasgos morales-, será considerado como más propenso al desorden y al extravío de las normas sociales, que preparado para comprender y actuar orientado por una lógica de competencia, perfección y éxito.

Desde el ámbito de la ciencia, la medicina, a través de la endocrinología, la dietología y los estudios de metabolismo, y la prescripción y promoción de la práctica deportiva, contribuyen a crear dispositivos que dan lugar a limitaciones y un control autoimpuesto por los sujetos –sobre todo las mujeres-, no ya obediente a restricciones externas, sino “emancipado” de anacrónicas contradicciones provenientes de un afuera social ya introyectado⁶⁹.

El cuerpo que este ideal de esbeltez sostiene, según Ewen, “no existe más materialmente”⁷⁰, sino que ha sido abstraído a un ícono –al signo en su relación con el objeto, como evento singular, tal como lo define Pierce-, una línea, un contorno, una pose; modelado por las evoluciones de la arquitectura, el diseño, la imaginaria publicitaria y la moda. “Sin importar la forma que tome el cuerpo, cualquier carne que permanezca es demasiada, la imagen debe liberarse de los inconvenientes de la sustancia”.

De allí que la dieta como método para reducir lo carnal del cuerpo se haya convertido en la práctica fundamental para participar de este juego social. Los griegos entendían la dieta como una práctica general, una forma de organización de la vida por medio de un conjunto de reglas que buscaban instaurar cierto equilibrio a través del gobierno del propio cuerpo. La idea era el gobierno del alma y el control de los apetitos insanos, al igual que el ayuno religioso orientado al control de la interioridad respecto a un afuera corporal. Luego, las prácticas dietantes, a partir de las transformaciones de la Revolución industrial, apuntaron a la construcción de cuerpos para la exhibición.

⁶⁹ La introyección, según Marcuse, supone una variedad de procesos relativamente espontáneos, por medio de los cuales un Ego traspone lo “exterior” en “interior”; e implica la existencia de una dimensión interior separada y hasta antagónica a las exigencias externas, una conciencia individual y un inconsciente individual independiente de la opinión y la conducta públicas. “La idea de ‘libertad interior’ tiene aquí su realidad: designa el espacio privado en el cual el hombre puede convertirse ‘en sí mismo’ y seguir siendo ‘el mismo’.” (página 40).

La producción industrial ha invadido y cercenado este espacio, en un principio privativo del individuo, y reclaman al sujeto de la sociedad de consumo en tanto tal. Y el resultado de estos procesos de introyección, no es una adaptación sin más, sino lo que Marcuse llama mimesis, que es una inmediata identificación del sujeto con sociedad, “y, a través de ésta, con la sociedad como un todo. (Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*.)

⁷⁰ Valiente, Enrique, *Anorexia y bulimia: el corsé de la autodisciplina*, en Margulis, Mario, (comp.) *La juventud es más que una palabra. Ensayos sobre cultura y juventud*, Ed. Biblos, 1996.

Sin embargo, así como hoy se promueve un control de lo que hace al cuerpo ganar peso y adquirir una materialidad que desborde las dimensiones del ícono en que se ha transformado lo corporal, también y contradictoriamente, se fomenta el consumo impuesto por la cultura de la dieta. Se sublima el deseo de comer “lo prohibido” a través de la gratificación que implica portar un cuerpo flaco, pero el mercado continúa ofreciendo exquisitos platos que no necesariamente conllevan un beneficio nutricional, sino un puro deseo de consumir, de encontrar un objeto que complete o llene. Paradójicamente, lo que gusta no es lo “sano”, fenómeno que puede comprenderse como un modo de mantener la dimensión del deseo a costa de incluso de las prerrogativas biopolíticas de la ciencia de la salud. Se difunden, a través de los medios de comunicación, infinitos tipos de dietas, pero al mismo tiempo aumentan las mercancías ofrecidas, como una forma de probar las capacidades de autocontrol de los sujetos y reforzarlas.

Marcuse señala que la libertad en la sociedad de consumo que puede convertirse en un instrumento de dominación, ya que la amplitud de la selección – de bienes de consumo- no implica un mayor grado de libertad humana. “La libre elección de amos y esclavos no suprime ni a los amos ni a los esclavos. Escoger libremente entre una amplia variedad de bienes y servicios sostienen controles sociales sobre una vida de esfuerzo y de temor, esto es, si sostienen la alienación. Y la reproducción espontánea, por los individuos, de necesidades superimpuestas no establece la autonomía; sólo prueba la eficacia de los controles”⁷¹.

Entonces, el sujeto de la sociedad de consumo enfrenta una multiplicidad de opciones, pero que al mismo tiempo hace imposible la elección, porque no hay criterios para ella. En una sociedad de la abundancia predomina un desconcierto alimentario que conduce a una desorganización simbólica respecto a los alimentos considerados “saludables” en comparación con aquellos “deseables”. Para hacer “deseable” un producto comestible “saludable” se hace necesario que se produzca una identificación con los valores capitalizados simbólicamente en la construcción y la concepción de lo corporal en la sociedad actual: un cuerpo delgado, permanentemente a dieta y eternamente joven.

⁷¹ Marcuse, H. Op.Cit.. Pág. 38.

De esta forma, se propicia una regresión hacia un modo arcaico de práctica alimentaria, poniendo a disposición del individuo todos los alimentos posibles. El destino final es un conflicto a nivel de la oralidad, pues, así como aquella madre que responde a todas las demandas del niño con alimento, perjudicando el destete y la separación objetal, en la sociedad actual se promueve una relación de conflicto con los objetos, de imposibilidad de despegue y de pérdida, porque la propuesta es tenerlo todo. Desde el psicoanálisis, se sostiene que no hay adecuación de la pulsión con el objeto; es decir que la satisfacción plena es imposible porque el sujeto está atravesado por una falta constitutiva, y, por ello, la amplia disponibilidad de objetos promueve un consumo sin sentido y una propuesta de gratificación, propia del discurso capitalista, imposible.

A esto se agrega la demonización o sacralización de ciertos alimentos considerándolos como “buenos” y “malos”, según se ajusten o no a las prácticas orientadas a modelar un cuerpo-ícono. Así, los objetos se fetichizan y adquieren potencialidades de dañar o provocar el bien, sin que se reflexione en realidad acerca de la relación de los sujetos con estos objetos. Se deposita en ellos un conflicto que se halla a nivel de los lazos sociales debilitados.

Si bien puede decirse que el problema es propio de aquellos que tienen mayor poder adquisitivo -porque han satisfecho ciertas necesidades esenciales-, el deseo sostiene a todos los sujetos, y más cuando los productos que se ofrecen circulan como significantes de una promesa –aunque fugaz- de bienestar.

Marcuse considera que los medios de transporte y de comunicación de masas, los bienes de vivienda, alimentación y vestuario, entre otros bienes y servicios, prescriben hábitos y actitudes, y ciertas reacciones emocionales e intelectuales. Sostiene que “los productos adoctrinan y manipulan, pues promueven una falsa conciencia inmune a su falsedad. Y a medida que estos productos son asequibles a más individuos en más clases sociales, el adoctrinamiento que llevan a cabo, deja de ser publicidad”⁷². Hoy podemos hablar de una sociedad de la abundancia a partir del desarrollo capitalista y del proceso

⁷² Marcuse, H. Op. Cit. Pág. 42.

de producción a escala industrial, no en relación con los actuales índices de desnutrición y de mortalidad infantil, o con el nivel de concentración de la riqueza que hace que un sector cada vez más reducido monopolice la propiedad de los medios de producción y tenga un acceso casi exclusivo a los bienes de consumo.

En lo que respecta a las prácticas alimentarias, la diversidad de las mismas y las innumerables variedades gastronómicas –no sólo a lo largo de la historia y de las culturas, sino en el seno de una misma sociedad- indican que aquello que se ofrece como apto para el consumo, no depende de la fisiología de la digestión, sino de la implicancia cultural del acto de comer, y de la producción ideológica de “necesidades” en el seno de la cultura. La comida es el punto de pasaje de determinaciones estéticas, de estilo, distinción y de poder, que en definitiva participan en la formación de subjetividades en tanto regulaciones culturales.

El cuerpo delgado

A fines del siglo XIX, la ciencia intentó la disección minuciosa del cuerpo en categorías susceptibles de fundamentar diferencias morales a través de la antropometría: la evaluación rigurosa de la economía corporal condujo al diseño de una tipología de la desviación asentada sobre caracteres físicos. A partir del siglo XX, la clasificación de las cualidades corporales ya no se propone justificar las “diferencias”, sino crear un universo de similitudes a través del establecimiento de ciertas medidas, parámetros, prototipos de lo humano, para responder a las exigencias del proceso serial y productivo del mercado.

Hoy, un cuerpo cuidado con esmero da cuenta de una racionalidad ascética, de un alto grado de “autoestima” –categoría operacional para definir la funcionalización del principio del placer y la satisfacción controlada por el campo de la producción y el intercambio-, así como de la capacidad de autogobierno y del dominio de sí mismo. Un cuerpo que se aleje de estas normas identificará a quien lo porte como desaliñado, con escasa predisposición a la responsabilidad. Autocorrección como categoría moral, cuya desatención conduce al desorden y la subversión de la lógica de la competencia, la perfección y el éxito.

“Las atractivas secretarias y verdaderas, el ejecutivo joven y el encargado de ventas guapo y viril, son mercancías con un alto valor de mercado”⁷³, dice Marcuse, al intentar dibujar el escenario a que da lugar el sentido otorgado al cuerpo y las determinaciones culturales en las prácticas de quienes lo encarnan.

El cuerpo delgado es una de las características de la configuración corporal legítima, que es hegemónica en cada época. A la significación social del cuerpo hoy la atraviesan tecnologías de planificación y reparación de lo modificable en el cuerpo, y la universalización de esquemas uniformes de lo deseable y apetecible, con estrategias cada vez más radicales para la pérdida de peso. Sin embargo, en el mercado de los bienes simbólicos, el sujeto alcanza un alto valor de cambio cuanto mayor es su status corporal –según los parámetros anteriormente descritos-, pero ello el cuidado obsesivo de la imagen conduce paradójicamente

⁷³ Marcuse, H. Op. Cit. Pág. 31-48.

a la destrucción de lo que se quiere realzar, por medio de la agresión y el daño al propio cuerpo.

Como mencionamos, la gordura, antes del siglo XVIII, era un atributo apreciado, pero la necesidad de reforzar el distanciamiento entre una nobleza en decadencia y una burguesía en ascenso, dio lugar a un cambio en la codificación de las costumbres alimentarias y en la forma de concebir al cuerpo. Contra el “viejo orden”, alcanzó legitimidad un cuerpo disciplinado para la eficiencia y la productividad, y por ello guiado por una imagen de esbeltez y fortaleza.

Fue así como ciertas reglas para moldear y modelar el cuerpo –de acuerdo a un conjunto de presiones morales y económicas-, hicieron de éste un objeto de cuidadosa regulación y restricción. Y las mujeres, cuya apariencia ha sido históricamente la más sujeta a un modelado social, no podían escapar a las nuevas pautas alimentarias y estéticas que señalaban la distinción, y que obligaban a comer poco y bien, y a modelar un cuerpo acorde con los criterios sobre lo que se consideraba valioso y respetable.

El cuerpo, sobre todo el femenino, fue objeto de una cuidadosa regulación y restricción, que produjo discursos, prácticas y dispositivos tendientes a diseñar un modelo corporal legítimo. Una imagen corporal desplegada con holgura, con libertad de movimientos podía expresar una conducta licenciosa.

Y el corsé fue el dispositivo más adecuado de la pedagogía corporal del siglo XIX para moldear gestos, usos y comportamientos. Las rígidas varillas metálicas en la espalda fueron parte de un conjunto de técnicas correctoras para diseñar un cuerpo con suficiente capital simbólico como para competir en el mercado matrimonial. En realidad, el rígido y ajustado corpiño –*cotte*- definió al nuevo ideal de esbeltez a comienzos del siglo XIV, cuando las mujeres abandonaron las túnicas sueltas que ambos sexos habían llevado hasta ese momento. En el siglo XV, los españoles inventaron el “corps” o “cuerpo”, una estructura parecida a una coraza con dos piezas que se juntaban por los lados. Para mantenerlo rígido, se introducía en el centro una varilla de madera, marfil, hueso o metal –fabricada por artesanos especializados y a menudo grabada con

versos amorosos- que luego se convirtió en un objeto erótico. Montaigne escribió sobre el dolor de las mujeres que usaban aquellos corps. “Para obtener un cuerpo delgado, al estilo español, ¿qué torturas no deben soportar, ceñidas y atadas, hasta el punto de padecer profundas estrías en los costados hasta alcanzar la carne viva? Sí, a veces hasta morir por ello.”

Para 1670, cuando proliferaron los talleres en toda Europa, los corsés distinguían a las damas burguesas y nobles de las asalariadas o campesinas que no podían adquirírselos por su alto precio y porque su uso les dificultaba el trabajo. Ellas llevaban sólo un corsé diminuto, que se ataba por delante en vez de por la espalda, y que no requería ayuda de una criada.

Con el advenimiento de la Ilustración, aparecieron ideas más instrumentales acerca de la producción de transformaciones humanas basadas en los progresos de la razón. La perfección racional de un individuo podía depender de una correcta administración. Si bien se apuntaba a un perfeccionismo humano basado en la libertad y autonomía individual, y en el progreso de la razón, también se creía que los cuerpos podían ser entrenables y regulables para distintos fines. Una política de control de los cuerpos que Foucault llama “anatomo-política” y que se ocupaba de fabricar cuerpos sometidos y ejercitados; cuerpos dóciles.

En el siglo XX, el cuerpo se va convirtiendo paulatinamente en el territorio donde se ancla la identidad personal; y se trabaja y modela “la naturaleza en nosotros”, para reprimirla, silenciarla y sublimarla. Así como el alma había sido la prisión del cuerpo en la teología cristiana, con el advenimiento de la Modernidad y el rechazo a la dualidad cristiana, según Foucault, este alma “se vería como el correlativo actual de una cierta tecnología sobre el poder del cuerpo (pero) que no ha nacido en pecado ni está sometida a castigo, sino que nace más bien de métodos de castigo, suspensión y control”.

Una anatomía política organizó dispositivos que hicieron depender la constitución subjetiva de la identificación con prerrogativas estéticas, junto al conjunto de disposiciones establecidas por la ciencia médica.

Hoy el cuerpo ocupa gran parte de la escena; se trabaja para hacerse el propio cuerpo, un cuerpo automodelado, recreado en función de modelos. Los dispositivos de regulación y control son más que nada discursivos; a través de los cuales se propone el ideal de un cuerpo consagrado al narcisismo.

Imágenes de narcisos

Ante la ausencia de símbolos de identificación tradicionales, por el desmoronamiento de grandes comunidades de creencia como las ideológicas y religiosas; y el rechazo a los sistemas de pensamiento universales, el sujeto se ha vuelto individuo. Según Castoriadis, en el mundo occidental hemos visto desarrollar un tipo de individuo no de una sociedad democrática ni dispuesto a la lucha por la conquista de la libertad, sino a alguien que está privatizado, “enfermo dentro de su pequeña miseria personal y que ha devenido cínico a consecuencia de la política”⁷⁴.

“El sujeto –dice Castoriadis- ha pasado de ser un ciudadano y productor, a ser un consumidor. Su mira está en buena medida en la adquisición de más bienes, más diversión, más sensaciones, más viajes. Se encuentra pasivizado y capturado en una inundación de ofertas”. La privatización y el conformismo son meros detalles respecto al protagonismo de la insignificancia como efecto de que el capitalismo haya quedado sólo en el escenario.

Los objetivos colectivos tienden a desaparecer y los individuos han quedado reducidos a su existencia privada. Y con la crisis de las instituciones mediante las cuales los individuos podían constituirse como sujetos -en tanto que dichas instituciones debían transmitir significaciones imaginarias sociales que les daban justamente un sentido a la vida social-, Castoriadis habla de una crisis del proyecto identificadorio. La consecuencia es que ya nadie sabe cual es el lugar que

⁷⁴ Castoriadis, Cornelius, *De la autonomía en política. El individuo privatizado*, Buenos Aires, Página 12, Traducción de Yago Franco.

ocupa en la sociedad; y tampoco está claro qué se espera de un hombre, una mujer, de un profesional, de un obrero. Entonces, podría hablarse de sujeto sólo cuando los individuos son capaces de reflexionar sobre sí mismos y su sociedad, cuando tienen un “nosotros” e instituyen un campo de significaciones imaginarias sociales.

La subjetividad tiende a desvanecerse en la fase actual del capitalismo, pues los sentidos que “sujetan” a alguien a una estructura social han sido severamente cuestionados y han perdido capital simbólico. En lugar de referirnos a un sujeto, más bien se podría hablar de un individuo socializado, replegado a sí mismo, protagonista de una serie de cambios culturales profundos que provocan un “malestar difuso e invasivo, un sentimiento de vacío interior y de absurdidad de la vida, una incapacidad de sentir las cosas y los seres”⁷⁵.

La búsqueda de nuevos sentidos conduce a una posición narcicista generalizada como medio de defensa, para hacer frente a la pérdida de legitimidad de sentidos anteriormente articulados a determinados significantes que la crisis de las instituciones productoras de sentidos y vehiculizadoras de lo que Castoriadis llama “las significaciones imaginarias sociales”, ha desarticulado.

El narcicismo es un recurso a través del cual la libido depositada en los objetos se descarga sobre el yo. El narcicismo primario representa un estado precoz en el que el niño descarga toda su libido sobre sí mismo, y el tipo secundario da cuenta de un “retorno sobre el yo de la libido, despojada de sus investiduras objetales”⁷⁶. No se trata de aversión por los demás, de egocentrismo, de que se quiera todo para sí, sino de un enamoramiento de sí mismo con una constante búsqueda espejos en que admirar y cotejar la propia imagen.

Movimiento estratégico en medio de una precariedad permanente, búsqueda de espejos tranquilizadores que engendran narcisos, como una forma de suplir la pérdida de legitimidad simbólica de determinadas representaciones sociales. La pérdida del capital simbólico de ciertas consignas conduce a los

⁷⁵ Lipovestky, Gilles, *La era del vacío*, Edit. Anagrama, Buenos Aires, 1983.

⁷⁶ Laplanche y Pontalis. *Diccionario de Psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1996.

individuos a buscar en sí mismos sentidos legítimos, proceso que tiene como una de sus expresiones fundamentales al modelado del cuerpo cual escultura, rechazando lo corporal del cuerpo.

“Vivimos en una época que venera el cuerpo, valora el acto y emite permanentemente mensajes paradójicos (...). El cuerpo se ha convertido en un objeto de culto, culto que comporta sus prohibiciones y sus imperativos. Es el cuerpo reformado, depurado y modelado, el que representa el ideal a alcanzar (...). Debe ser liso, esbelto, musculado y en movimiento”, explica Westplal⁷⁷. Entonces, puede decirse que el narcicismo es un recurso que funciona como mecanismo de defensa contra la fragilidad del yo, donde el cuerpo ocupa un lugar central. Es permanente la búsqueda de la plenitud en términos corporales, pero a través del recurso de valores como la autosuficiencia y la independencia de todo aquello que funciona como signifiante de lo afectivo, como una forma de evitar el compromiso que implica una relación social. Como Castoriadis pensaba, se puede hablar de individuos socializados más que de sujetos. Proliferan los narcisos.

Ante la incertidumbre reinante, se apela al individualismo y a procurar el placer a través de los ejercicios físicos y una multitud de disciplinas corporales, para evitar la angustia que generan los cambios. Y la amenaza que implican los cambios, se resiste moldeando el cuerpo, destemporalizándolo, borrando las marcas que deja el tiempo y cualquier tipo de indicio. El mito de la eterna juventud se alimenta con la estética recreada desde los medios de comunicación y prácticas cotidianas como la moda, el uso del tiempo libre, las dietas, los consumos. La imagen del cuerpo que se refleja en el espejo social es la de un sujeto eternamente joven, esbelto, activo, pasatista y sin capacidad de crítica. Cuerpos dóciles, sin peso, sin marcas, sin historia.

⁷⁷ Citado por Guillemot y Laxenaire, *Anorexia nerviosa y bulimia, El peso de la cultura*. Edit. Masson, 1994, Barcelona. España, Pág. 106.

Alimentos del alma

Está visto que el alimento condensa toda una serie de operaciones simbólicas vinculadas al ritual de las comidas, a la elección y preparación de ciertos productos propios de una cultura, y a una relación con el propio cuerpo.

La actual sociedad de consumo propicia un modo arcaico de práctica alimentaria: una alimentación continua, un continuo picoteo, a través de una obtención rápida y repetida de placer oral. Una “alimentación fetal continua”, dice Aimez⁷⁸.

Pero vemos cómo se van definiendo las prácticas alimentarias en la constitución subjetiva.

La primera fase del desarrollo sexual infantil y que se corresponde con la primera de las organizaciones pregenitales, es la oral o caníbal. En ella, la actividad sexual no está separada de la absorción de alimentos y el fin sexual es la asimilación del objeto. La fuente es la zona oral, y el objeto se encuentra en estrecha relación con el de la alimentación, siendo su fin la incorporación. El modo de relación, más allá de la zona erógena –con una excitación y un placer específicos-, es la asimilación, que más tarde desempeñará un importante papel psíquico: el de la identificación. El chupeteo aparece como una manifestación de esta organización pregenital, donde la actividad alimenticia ha sustituido el objeto exterior por uno del propio cuerpo. Freud considera a las fases pregenitales como regresiones, en términos míticos, a primitivos estados zoomórficos.

Los labios del niño se conducen como una zona erógena y la excitación producida por la cálida corriente de la leche se convierte en la causa de la primera sensación de placer. En un principio, la satisfacción de la zona erógena aparece asociada con la del hambre, para luego separarse de ella y buscar otros fines sociales. La actividad sexual que Freud reconoció en la niñez, se apoya

⁷⁸ Citado por Guillemot, A. y Laxenaire, M. Op. Cit. Pág. 97.

primariamente en una de las funciones puestas al servicio de la conservación de la vida, la de ingerir alimentos. La comida es el primer objeto externo con el que se encuentra el recién nacido; el alimento modela y modula los primeros cambios relacionales y determina la comunicación del sujeto durante el resto de la vida.

Según Abraham, pueden diferenciarse dos tipos de relación en el período oral. Una fase precoz de succión preambivalente, y otra oral sádica, que comienza con la aparición de los dientes y donde la actividad de mordedura y devoramiento implica una destrucción del objeto. En esta última, el niño se encuentra con el fantasma de ser comido, destruido por la madre.

Está claro que lo central en esta primera posesión de objeto-alimento es el modo en que el niño se vincula con la madre, relación indispensable para la madurez y crecimiento del ser humano, que nace sin defensas y necesitado de un “útero social” que lo alimente, apoye y le proporcione seguridad y estímulo. En última instancia, no es materialmente importante si la alimentación ha sido manufacturada artificialmente o es de origen natural –leche materna-, sino la forma en que se ofrece el alimento. El cachorro humano nace desvalido respecto del resto de los mamíferos, pero por ello más abierto a las posibilidades de advenir sujeto de una cultura a partir de las relaciones sociales que esta falta constitutiva le exige establecer, para permanecer con vida. Sin la figura materna –o un sustituto-, sin sus cuidados, el hombre está rápidamente condenado a no sobrevivir.

La leche, el alimento, es algo más que un objeto con valores sustitutivos; constituye en realidad el objeto de una comunicación que se establece en la diada madre-hijo. El pecho o la piel de la madre o de un sustituto materno, comunica al bebé una cercanía convincente, seguridad y protección. Estando aislado, un ser humano no puede asegurar su propia existencia. Aquellos que en su primera infancia no han vivenciado la calidez y estimulación adecuada, necesaria para el desarrollo y la autonomía, vivirán con la casi siempre vana esperanza de lograr esa experiencia intensa y tierna que echan de menos; pero al mismo tiempo tendrán expectativas tan altas con respecto a todas las personas con las que se

relacionen, que habitualmente permanecerán ávidos y hambrientos de un afecto insondable.

Esta experiencia puede ser vivenciada tanto en aquellas personas que no han experimentado suficiente calidez y establecido un vínculo con un otro primordial que lo sostenga, tanto como en aquellos que han recibido demasiada atención y por ello se han sentido frustrados secundariamente. Un hambre que nunca puede ser satisfecho; una imposibilidad de encontrar una falta en el otro que permita la separación del objeto, la autonomía. Se anhela la vivencia de un objeto total, y sin embargo, nada ni nadie podrá reemplazar las tempranas vivencias de estos niños consentidos y mimados.

Hasta una corta separación de la madre –que dure sólo unos pocos días– durante los dos primeros años de vida, puede tener serias consecuencias si no hay nadie que llene la brecha y responda, de alguna manera, a las necesidades del bebé. Se puede rechazar los alimentos o volverse ansiosos cada vez que la madre no está donde ellos suponen.

En la anorexia, las jóvenes expresan un hambre simbólico privándose físicamente de alimentos. Se rechaza el rol femenino adulto porque, por un lado, nunca han vivenciado el cuidadoso amoroso que esperaban –que ellas esperaban, sin la introducción de un límite– de parte de su madre; y, por otra parte, de esta manera pueden demostrar que han quedado hambrientas. La desnutrición conduce a que escasamente tengan aspecto femenino y puedan desplegar su trastorno de hambre en un mundo de abundancia. Dicho hambre, según Silvia Fendrik⁷⁹, se corresponde con un hambre de símbolos, pues quienes padecen estas dolencias están ávidas de respuestas a conflictos inherentes a la etapa que atraviesan –la adolescencia– y en búsqueda de una identidad que les solucione el problema de cómo ser mujer, el dilema de la feminidad. Hambre es también “necesidad” de estructuras narrativas que sostengan al sujeto, que le den un sentido a sus elecciones, a sus preferencias. Un hambre que por cierto nunca se satisface, porque tiene que ver con la dimensión del deseo. Por ello entonces, las pacientes anoréxicas y/o bulímicas se aferran a su no comer o comer sin medida –

⁷⁹ Fendrik, S. Op. Cit.

en definitiva, a un deseo sin límites- cuando su demanda es interpretada como pura necesidad, habiendo sido ya colmada su necesidad biológica. Lo que se busca es un sentido que complete.

Para Langsdorff, lo que se da es un “hambre que consume”, ya que tanto las anoréxicas como bulímicas están hambrientas de sentido, de tareas y de reconocimiento, de amor, de sentimientos y de un sentido más profundo para su vida. “No es el cuerpo el que tiene hambre, sino el alma”⁸⁰.

Las mujeres que sufren de estas dolencias no sólo se fusionan con los objetos, sino que también desean incorporar y tomar posesión de los mismos.

Pero volviendo a la primera relación de objeto en la díada madre-hijo, en esta escena se desarrolla la vivencia afectiva básica de confianza o desconfianza primigenia. Y en el proceso de las comidas, se recrea este primer vínculo, esta primera relación diádica en la que cobra importancia el sentido de cada gesto o contacto táctil, de cada cuidado o estímulo, los cuales constituyen indicios de atención cuidadosa o con seducción, de actuar concediendo, otorgando, avasallando o sometiendo.

La maternidad ha fijado culturalmente las posibilidades de las madres, entre otras prerrogativas, a su carácter de suministro del sustento, siendo al mismo tiempo, el significante que le permite responder a ciertos conflictos en la relación con su bebé, brindándole seguridad para establecer orden y suministrar las cantidades de alimento que considere adecuadas. Una de las instituciones de la esfera cultural occidental, la familia, garantiza un contacto y unas relaciones estrechas entre el infante y una sola figura maternal durante todo el primer año de vida.

Dar de comer, función asignada a la madre nutricia, significa no sólo apaciguar el sufrimiento asociado a la falta de saciedad; al mismo tiempo es responder a la demanda de calidez y realización emocionales.

⁸⁰ Citado por Bateggay, R., *El fenómeno del hambre*, en Tisera López, G. (comp.), *Anorexia Bulimia, Musicoterapia y otros aportes terapéuticos*, Edit. Homo Sapiens, Buenos Aires, 1996. Pág. 36.

La subversión alimentaria

En condiciones normales, los mamíferos superiores sufren periódicamente variaciones físico-metabólicas, que están reguladas biológicamente y que implican para el sistema nervioso la señal de hambre. Señal que a través de complejos mecanismos determina el desarrollo de aquellos comportamientos destinados a conseguir alimentos (la conducta alimentaria).

El animal obtendrá alimento específico según sus propias características genéticas y de acuerdo a las posibilidades ambientales. De esta forma, modificará su estado nutricional, que implicará un nuevo cambio físico metabólico, el cual se integrará en el cerebro como señal de satisfacción de la necesidad y significará el cese de la conducta alimentaria. La saciedad es el período que media entre la satisfacción de la necesidad y la próxima señal de hambre, durante el cual no se busca alimento.

En el ser humano, este circuito biológico sufre una serie de transformaciones de orden nutricional, porque la conducta alimentaria no está solo regulada por la satisfacción de la necesidad, sino que el deseo surge aquí a partir del placer que el alimento brinda como un elemento más en la relación entre la madre nutricia y el niño. Aquí se da el vínculo con el objeto alimentario, con su especificidad e influido por variables históricas y culturales. Lo que “gusta” no se corresponde siempre con lo que el organismo “necesita”.

Una segunda subversión nutricional opera en el vínculo con el alimento, relacionado con el cambio corporal. Las transformaciones producidas a nivel corporal influirán en las prácticas alimentarias independientemente tanto de la necesidad nutricional como del placer alimentario. Es en esta instancia donde los procesos culturales participan en la representación del propio cuerpo, que puede determinar desde hábitos sociales hasta conductas patológicas. Como ya se ha dicho en este trabajo, en los trastornos del hambre el objeto alimentario no es el objeto de la necesidad ni implica placer alguno.

Sin embargo, todos los seres humanos, sobre todo las jovencitas anoréxicas o bulímicas, no sólo comen para sobrevivir; el qué, cómo, cuándo, cuánto, dónde y con quién, son factores esenciales al momento de ingerir un alimento. Muchas ansiedades y angustias se expresan a través de la comida; los estados de ánimo tienen una influencia decisiva en la pérdida o aumento del apetito. Por ello es imprescindible conocer el valor simbólico de la comida tanto en el aspecto cultural como pulsional de estas mujeres, teniendo en cuenta costumbres, religión, tradiciones. Pues el hambre y los alimentos –tal como lo hemos considerado en este capítulo- no siempre se complementan exactamente. El hambre no se satisface exclusivamente con comida cuando hay un vacío de otro orden, de carácter simbólico, para el que es preciso encontrar –o al menos apoyar en la búsqueda- otras vías de resolución, otros sentidos. También el hambre puede estar indicando un lleno, una saturación que a nivel inconsciente da cuenta de una búsqueda de placer, o de un señalamiento de su ausencia. En realidad, en el rechazo a la comida está presente un rechazo a que esta sea significada sólo como deber y no se experimente como placer, a las significaciones simbólicas culturales y a las cargas pulsionales con las que el cuerpo y el alimento están investidos.

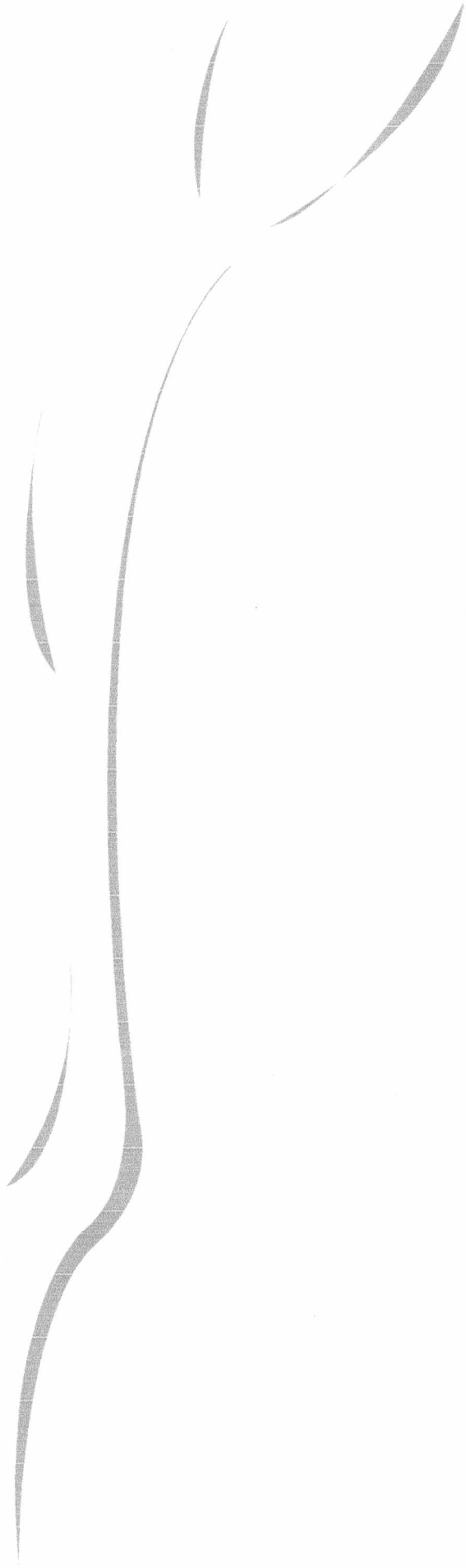
Porque comer es mucho más que alimentarse, para el ser humano constituye también una forma de relacionarse consigo mismo, con quienes lo rodean y con el mundo en que vive. En el momento de comer también se ingiere un enunciado cultural, vinculado a la mitología familiar y cultural que asigna a cada elemento, a cada sujeto, un lugar determinado.

Una constante interacción entre lo biológico y lo cultural, hace que lo que constituya a un sujeto no sea sólo lo genético sino el programa simbólico y cultural, que funciona a través del lenguaje. El lenguaje permite la simbolización, la creación mental de mundos posibles. Para Lacan, el sujeto, desde antes del nacimiento, está sumergido en un baño de lenguaje común a cada cultura, pero también específico del discurso particular que vehiculiza cada historia familiar.

Según el enunciado cultural transmitido de generación en generación, los pacientes con trastornos del hambre constituyen su propia metáfora alimentaria y

dividen las preparaciones, las comidas y los alimentos en “buenos” y “malos” para comer, dietéticos y engordantes, prohibidos y permitidos. Los agrupan y asocian de manera insólita, sosteniendo que determinadas mezclas o combinaciones alimentarias resultan “pesadas” o “super engordantes”. Poseen gran dificultad para distinguir entre “mucho” y “poco”, “grande” y “chico”, “pesado” y “liviano”, “rico” y “feo”. La ambivalencia se expresa en la imposibilidad de decidir si algo les gusta o no, si quieren o no comer. Hay alimentos que no probaron jamás y otros que repiten hasta el hartazgo. El desafío es desmitificarlos, de acuerdo a la historia singular y al lugar que la alimentación tuvo en el seno de cada familia. Se trata de construir una nueva historia alimentaria. Pero esto no se logra alejando los alimentos, reglando qué comer, cuándo y cuánto, premiando y castigando los aciertos y errores. Por el contrario, a los alimentos hay que tocarlos, conocerlos, mirarlos, olerlos, degustarlos, sentirlos, empezar a simbolizarlos.

En definitiva, una particular relación con los alimentos da cuenta de una constelación alimentaria, de una red de significantes que sostienen, en este caso patológicamente y en silencio, el rechazo a probar bocado. Como dijimos, esta resistencia da cuenta de una imposibilidad más profunda, vinculada a significaciones simbólicas culturales.



Capítulo Seis

Historias de padecimientos

El lugar del cuerpo y lo femenino
en el discurso de jóvenes con
anorexia y bulimia

La mujer andrógina

Soledad, tiene 18 años. A los 12, empezó con las primeras prácticas bulímicas, y a los 13, coincidiendo con su ingreso en la escuela secundaria, le diagnosticaron la patología. Esta historia de padecimientos para la joven comenzó *“porque miraba el canal de TV Fashion, y ahí veía que las mujeres eran hiperflacas; y al mirarme al espejo me veía cada día más gorda. Y eso me llevó a que cada vez que comía algo, vomitaba”*.

Luego empezó a *“dejar de comer”*, consumiendo sólo *“chicle y mate”*, pero siempre, al cabo de una semana de restricción, terminaba dándose atracones a los que seguían vomitonas, *“porque me sentía mal”*. Además, ingería laxantes y pastillas para adelgazar, al tiempo que concurría al gimnasio *–“y hacía en forma exagerada abdominales”–*, con el mismo objetivo de evitar engordar.

Soledad confiesa que ocultó estas prácticas a su familia hasta los 15 años, cuando su hermano la encontró en el baño, vomitando. A partir de allí, inició un camino por distintos centros de atención terapéutica, pero interrumpió el tratamiento varias veces, por diferencias con los profesionales. En todo ese tiempo, tuvo dos intentos de suicidio, y dice que todavía no ha podido *“superar del todo las enfermedades”*.

La joven vive con su madre, policía de profesión; la pareja de su madre, y su hermano. El padre de Soledad murió cuando ella tenía un mes.

Con la joven nos encontramos tres veces, en su casa, luego que ella accediera a la solicitud de su terapeuta de entrevistarse conmigo.

En la primera reunión, y luego de contarle los objetivos de esta entrevista, ella me propuso contestar por escrito las preguntas que yo le había planteado para comenzar el diálogo, aduciendo que la palabra escrita era el medio de expresión privilegiado en su caso. Acordamos que ella produciría un texto que luego sería discutido por ambas en otro encuentro (Ver Anexo).

Cuando nos vimos por segunda vez, leímos el escrito, y lo comentamos. Las preguntas orientadoras buscaban rastrear en su discurso el lugar que ocupaban, y de qué modo operaban en él, las categorías de feminidad y cuerpo. De allí que en principio se interrogara sobre los atributos asignados por el sistema sexo-género a hombres y mujeres en virtud de la diferencia sexual.

“La mujer es mucho más fuerte, mucho más sensible; y la parte espiritual, que siempre se decía que la mujer nació de las costillas del hombre; y eso les daba mucho poder para..., y por eso no coincido en la parte espiritual”. Fortaleza y sensibilidad aparecen como atributos de una misma imagen femenina.

Al sugerirle que relacionara esto con lo que ella había citado en el texto, sobre la admiración que le provocaba su madre -porque *“es una mujer que siempre luchó por lo que quiso, y principalmente logró que sea feliz”*-, Soledad dice:

“Sí, porque yo de chiquita perdí a mi papá, cuando tenía un mes, y ella tuvo que (...) ponerse en el plan de mujer y en plan de hombre. Entonces, por ahí más que como mi mamá, siempre de chica lo dije, para mí fue mi ídola y lo va a seguir siendo”. Pone en el lugar del ideal a su madre, porque debió asumir roles distintos y hasta opuestos, ofreciéndole una figura femenina ambigua.

“Hay mujeres que son mucho más maduras, más fuertes que el hombre, porque por ahí el hombre dice: ‘Sí, yo soy fuerte’, y a lo mejor son los más débiles también”.

Lo femenino para Soledad se relaciona con atributos de fortaleza y madurez, a diferencia de la masculinidad encarnada por algunos hombres, en quienes la valentía y la fortaleza -ligadas a la masculinidad- funcionan cual mascarada, cual fachada para presentarse en la vida cotidiana. A partir de aquí, es posible inferir que si Soledad considera que en determinadas ocasiones la virilidad y la fuerza varonil constituyen formas que los varones tienen de construir ficcionalmente una imagen de sí mismos, la fortaleza y la madurez en su representación sobre la mujer aparecen ligadas a una esencialidad.

Aquello que Soledad critica en algunas mujeres es precisamente la falta de esto que ella considera ligado a su propia concepción de la feminidad y de cómo ser mujer. Ella denuncia la ausencia de una esencia despojada de atributos en la feminidad de ciertas mujeres. Y prefiere una mujer andrógina, sin rodeos ni ciclos.

“... en el sentido de que algunas se muestran tan... se hacen todas las así, que no, todo lindo, y capaz que se muestran tal cual es; capaz que hay cosas que de la otra persona le están molestando y con tal de no hacerlo sentir incómoda, dicen no, no, está bien. Yo por ahí tengo muchos amigos que dicen: `Nosotros por ahí preferimos a la mujer mucho más masculina, así... que no tiene problemas en hacer las cosas, que no todas las que no, que esto no, que esto no me gusta, que esto no”. A través de los amigos habla Soledad; la configuración de sentido acerca de lo femenino en Soledad desplaza al mito de lo femenino en Occidente en tanto ser sexuado, como una de sus dimensiones significativas.

Para Soledad, la mujer está atravesada por una esencialidad.

“En alguna parte de las respuestas vos decías que a vos misma te costó mostrarte tal cual eras. ¿Es así o se me ocurrió a mí?

-¿Vos sabés que se te ocurrió a vos?- dice Soledad.

-Ah, entonces no.

-Se te habrá ocurrido, porque yo estoy en contra de eso, porque la persona tiene que ser tal cual es.”

Ella admira en los hombres aquello que significa positivamente en determinadas mujeres, pero que no encuentra en la mayoría de ellas. No tolera las diferencias.

“Las mujeres somos iguales que los hombres”; “las mujeres tenemos mucha más fort... capacidad, que podemos ser igual que el hombre, pero por ahí eso no se entiende”.

Simone de Beauvoir se refiere a la teoría del eterno femenino, diciendo que en la medida en que la mujer fuera considerada “como el Otro absoluto... es imposible mirarla como otro sujeto”⁸¹. Y en una nota a pie de página sostiene:

⁸¹ Beauvoir, Simone de, *El segundo sexo*. Cátedra, Madrid, 1998, Pág. 97.

“Las épocas que miran a la mujer como el Otro son las que se niegan más áasperamente a integrarla a la sociedad a título de ser humano. Hoy en día ella no se convierte en otro semejante si no es perdiendo su aura mística”.

La sociedad actual construye imágenes que siguen hablando de un eterno femenino: aquél constituido por los atributos de cuerpos de mujeres esbeltas, seductoras, eternamente jóvenes, y como en otras épocas, sin palabra. Al tiempo en que hagan propia una palabra o intenten construir un discurso, sobreviene la articulación con lo banal, lo superfluo, lo inútil, lo que no interesa. Porque la concepción del cuerpo femenino en Occidente, las fija en una pose y las imposibilita a hablar.

Soledad, en su búsqueda infructuosa de respuestas acerca de cómo ser mujer y de qué se trata ese territorio nebuloso del pasaje de niña a mujer, encontró lugares para frenar una inquietud angustiante en las imágenes de las modelos de pasarela que aparecían en la televisión.

“Ya empezaba a ver que en todos los canales era todo para las flacas, y yo me veía rollos. Buscaba esos canales y veía que las mujeres eran hiperflacas y decía: `Yo quiero ser así, yo quiero ser así; quería ser como ellas. Vi que comiendo podía vomitar, que me era fácil. Porque hacía todas las dietas y las dejaba capaz. Me costaba y... a mí, uno de los factores fue la misma sociedad que me llevó, salir al centro y ver que la ropa es para flaquitas.”

Soledad se refiere al mandato social que define un modo de ser mujer, fijando este concepto a un mito de un cuerpo extremadamente delgado, androginizado.

Ella rechaza las redondeces como forma predominante en una representación del cuerpo. Puede decirse que la anorexia y la bulimia expresan un rechazo cultural a las formas femeninas de otras épocas, sexuadas, maternas, contaminadas por las relaciones con los otros. Ser bella y lánguida implica reconocimiento, y ofrece una salida a adolescentes en búsqueda de identificaciones. La historia ha forjado, labrado, minuciosa y deliberadamente el llamado “carácter femenino”. Es posible modificar una configuración histórica, pero esa transformación compromete el modo en que los seres humanos se han

inscripto en tales significantes; e implica desestabilización y crisis. Y quienes padecen de trastornos alimentarios expresan, en algún sentido, una subjetividad, un modo de ser ligado a estos cambios. Se puede pensar que son el índice de un rechazo a un tipo de ideal femenino que está haciendo crisis.

Soledad cuestiona la figura femenina que funciona como un ideal que direcciona, que la historia y el androcentrismo se han encargado de articular significativamente con lo superfluo, lo corpóreo, lo irracional; con una mujer recluida en el ámbito doméstico.

En el texto, Soledad escribió: *“(...) Soy femenina porque me gusta serlo. Pero también me gusta defender los derechos de la mujer”*.

“-(...) ¿Por qué te interesa defender los derechos de la mujer?

-Viste que por ahí a la mujer se la re disminuye, cuando están reunidas todos varones y hay pocas mujeres, empiezan porque la mujer esto, porque la mujer lo otro. La dejan por el piso, y por eso yo, en ese momento, siempre voy a defender las cosas, no es que me voy a estar peleando a muerte, pero si sé que es cierto lo voy a defender. (...) No es tanto feminista, pero algo así. No tanto de decir me peleo con todo el mundo, pero también me gusta defender las cosas, porque las mujeres somos iguales que los hombres.

-¿Vos ves que en la sociedad eso le resulta difícil a las mujeres?

-Sí; si vos por ahí lo tomás en el trabajo, vos mirás y es ‘se busca hombre’ (refiriéndose a los clasificados); se busca al hombre.”

Ella tal vez encarnaría una crítica al androcentrismo, que ha puesto a la mujer del lado de la naturaleza, la pasión, el cuerpo, la fragilidad, la necesidad de cuidado y protección, al punto de identificarse con una mujer con atributos masculinos. Tal identificación le impediría portar un cuerpo femenino, representándolo como *“algo cuadrado, ¡horrible! Y hoy capaz, yo directamente no tenía aceptado nada de mi cuerpo, ni nada de mi cara, y hoy capaz lo que más me cuesta es la panza, y para los demás es normal tener un rollito; es propio de una mujer, pero no... es lo único que me preocupa. Digamos, no veo mal esa parte, pero después todo lo otro, gracias a Dios, no. Ya lo superé un montón... Era todos*

los días llorar, mirarme en el espejo y mirar cualquier cosa. Yo no me veía tal cual era”.

Para Soledad, las mujeres son iguales que los hombres, no hay diferencias, y el cuerpo tampoco las expresa. El conflicto se sitúa al nivel del cuerpo; no puede ser apropiado por Soledad precisamente porque hay una distancia entre la imagen de cuerpo que ve en el espejo y aquella que ella se ha formado como Cuerpo-Ideal, andrógino, rectilíneo, sin aberturas corporales, y descarnadamente bello.

Ella dice “*admirar*” a su mamá, considerándola como “*ídola*”, a la inversa de la mayoría de las jóvenes que tienden a cuestionar el modelo de los padres, precisamente para separarse de ellos y forjar una identidad propia. Ella admira a su mamá, “*que se puso en el papel de mujer y en el papel de hombre*”, y que trabaja como policía, profesión ligada a lo masculino en el imaginario social. Entre otras figuras, ella también ubica a la Madre Teresa de Calcuta como alguien digno de reconocimiento, ante la pregunta acerca de los personajes femeninos que admira, “*porque dedicó toda su vida a ayudar, principalmente a los más necesitados*”, considerándola como “*una mujer realmente, que siempre se pone por tratar de ayudar; pierde capaz su propia vida por estar ayudando al otro*”. Aquí el sacrificio y abnegación como características femeninas terminan de configurar su idea de feminidad. Una mujer beatificada por la cultura occidental y judeocristiana, adulada por su ascetismo y disciplina, en tanto madre y esposa.

La figura del sacrificio es una constante en el discurso, apareciendo en varios lugares tales como el “*papel de madre y padre*” que debió encarnar la madre a partir de la muerte del papá de Soledad; en la disposición casi extrema a ayudar a los otros –“*capaz de dejar de hacer mis propias cosas por...* ”-; en la elección de una carrera universitaria –“*porque me gusta ayudar mucho a las personas necesitadas*”-, y en la concepción de la dolencia –cruz adecuada y suficiente-.

El sacrificio también atraviesa la concepción acerca de lo femenino, uno de los mitos que funcionan en el discurso de Soledad. “*El papel que ocupa la mujer en una pareja es el de establecer una comunicación fluida, brindando constante apoyo al hombre y conducirlo en momentos de debilidad y desorientación,*

induciéndolo a superar los obstáculos". La mujer es guía y orientación, fortaleza y escucha, secundariedad y servicialidad.

El sacrificio caracteriza a las figuras femeninas que ella admira, desde su propia madre hasta la Madre Teresa de Calcuta. Por ello, se opone, en parte, a la concepción de la feminidad como atributo que transforma a la mujer en un ser débil y frágil; y considera que lo masculino se caracteriza por una fortaleza superior que es ficcional. Es así como, en un *lapsus*⁸² que comete al referirse a los obstáculos que deben sortear las mujeres en la sociedad actual, dice acerca de su concepción sobre la feminidad:

"... por la fortaleza que por ahí tiene el hombre. En cambio, las mujeres tenemos mucha más fort... capacidad, que podemos ser igual que el hombre, pero por ahí eso no se entiende".

En su apreciación comete un equívoco en el habla; la fortaleza adjudicada a los hombres se confunde con la "*capacidad*" de las mujeres; hombre y mujer; masculinidad y feminidad; asociación que da lugar a la metáfora de una mujer androginizada.

El cuerpo interviene en la medida en que es significado como "*algo cuadrado*", sin las formas de un cuerpo de mujer —"*¡horrible!*"—. Dijimos que el género es la forma de los modos posibles de atribución a los individuos, de aquellas propiedades y funciones que aparecen —imaginariamente— como dependientes de la diferencia sexual. Puede entenderse al género entonces como un conjunto entrecruzado de prácticas de género, cuyo significado depende del modelo en que los individuos se inscriben, histórica y culturalmente. El cuerpo, entonces, y las metáforas que de él se construyen tienen el substrato de las relaciones de género y de las conductas que se consideran como masculinas o

⁸² *Lapsus*: equivocación en el habla en forma de acto fallido. Sigmund Freud, en *Psicopatología de la vida cotidiana*, demostró que todos los fenómenos de la vida psíquica cotidiana que se consideran casuales, en realidad están determinados por leyes del dinamismo psíquico. Los actos fallidos son una paralización momentánea y pasajera de la atención, que permite que ciertos contenidos inconscientes encuentren una salida, desfigurados, a lo consciente. Entre las tendencias opuestas de la represión y de la expresión, el acto fallido surge como fórmula de transacción mediante la cual el individuo expresa, contra su voluntad y en forma desfigurada, lo que en el fondo quería callar y encubrir.

femeninas; o sea, de los estereotipos de lo masculino y lo femenino en determinada época. ¿Qué sentido le da Soledad a lo femenino?

“Lo que hace femenina a una mujer es la sensibilidad, su forma de actuar y mostrarse frente a los demás, la manera de comportarse en ciertas situaciones, sus conocimientos, la forma de vestirse, etcétera (...) Además de la simpatía (...) Soy femenina porque me gusta serlo. Pero también me gusta defender los derechos de la mujer.”

Una mujer que es sensible, pero que puede ser fuerte, como el hombre. Porque para Soledad, *“las mujeres son iguales que los hombres”*; o pueden serlo. La fortaleza femenina se funda en su sensibilidad y madurez, no en la máscara que a veces puede ser la masculinidad. Sin embargo, Soledad dice que para ser femenina también hay que prestar atención a la puesta en escena de una fachada personal femenina, pero considera que este modo de ser, donde se *“es”* presentándose a los demás, define unas relaciones marcadas por la competencia, la envidia. Por eso prefiere una mujer andrógina.

“Yo al hombre lo veo mucho más sincero, porque la mujer es capaz de... No es mi caso, pero conozco chicas que con tal de no lastimarte no te dicen, por ejemplo, que te queda mal lo que tenés puesto. Para el hombre, o te queda bien o te queda mal.” No hay medias tintas en lo masculino, aunque también exija una construcción escénica.

La feminidad además depende de la *“forma de actuar y mostrarse frente a los demás”*, de una pose. Aquí la contradicción respecto a su idea de lo femenino la hace pensar también en la construcción escénica de la feminidad, en una imagen que le permite ser reconocida ante la mirada ajena.

La *“manera de comportarse en ciertas situaciones”*, cuidando ciertos modos, actuando un personaje, define una identidad frágil; y opone esta actitud a *“defender los derechos de las mujeres”*. Parece que, a diferencia de la masculinidad, Soledad debe salirse de la escena para reconocer-se por y para ella misma; en un movimiento que la pone frente a una figura femenina grácil, *“sensible”*, en pose, que *“nació de las costillas del hombre”*, abnegada, direccionada por una ética del cuidado; y otra que debe asumir un *“plan de mujer y*

en plan de hombre". En medio de esta ambivalencia, Soledad no sólo rechaza las redondeces del cuerpo femenino, sino que no puede –o le resulta difícil- inscribir estas formas en su cuerpo. Para ella, modelan *"algo"* –ni siquiera tiene la forma de un cuerpo, sólo es *"algo"* –*"cuadrado, ¡horrible!"*.

Soledad dice que hoy, luego de su experiencia de análisis, lo corporal no es vivido como tan amenazante –*"yo directamente no tenía aceptado nada de mi cuerpo ni nada de mi cara"*-, pero que todavía *"lo que más cuesta es la panza, y para los demás es normal tener un rollito, es propio de una mujer, pero no..."*. Pero no... puede articular la imagen femenina que considera legítima, que le permite ser un sujeto para sí, con esta que tiene *"un rollito"*, y a la que no le cuesta *"tener panza"*, rasgos que son propios de esta figura femenina casi materna.

Cuando le hago una referencia a las chicas de su edad que habitan un cuerpo con *"rollitos"*, y lo muestran, Soledad piensa:

"Capaz que no tienen miedo..."

El miedo es al juicio de los demás respecto de esa imagen con *"rollitos"* de la que ella misma no puede apropiarse. Miedo a encontrarse con un cuerpo sexuado, seductor, que genere deseo; opuesto a un cuerpo puro y perfecto, incontaminado por las relaciones intercorporales.

"Ahora salgo (con sus amigas) todavía, pero ese miedo...Es como una herida que te marca".

Un cuerpo que no puede ser habitado, apropiado, y por ello no puede implicarse en una relación. La vivencia intercorporal es siempre vivida como amenazante, que produce heridas, que conspira contra la integridad corporal. *"No, no, no me gustaba que me acaricien ni que me abracen. Era un rechazo, siempre fue..."*

Esta dificultad de comprometer el cuerpo en los vínculos, la lleva a reflexionar sobre si *"yo no me quiero a mí misma, ¿cómo puedo llegar a querer a los demás? Más en la parte de un chico..."*. Pero lo que Soledad no ha podido aprehender en la historia relatada, es que sólo puede experimentarse el propio cuerpo a través de la mediación de la experiencia corporal con el prójimo en

general; y en su caso, con los hombres en particular, lo que le permite el reconocimiento de la alteridad a partir de la diferencia sexual. *“Más en la parte de un chico...”*, dice la joven.

Y la resistencia a alimentarse o la compulsión a comer y vomitar, aparece como una práctica que participa en este rechazo a lo corporal, porque se niegan deseos que son del orden de la necesidad primordial, la de alimentarse, donde el cuerpo está directamente implicado. La restricción alimentaria coincide con el intento de control de los propios deseos, a través de la privación; control que en la bulimia se cree perdido cuando se produce el atracón, y se imagina que este control puede ser retomado a través del vómito o de otra práctica purgativa.

“Yo quiero ser así, yo quiero ser así; quería ser como ellas. Vi que comiendo podía vomitar, que me era fácil”.

Las prácticas alimentarias son el modo más directo de intervención sobre el cuerpo; y Soledad dice que ha apelado a esta forma particular de relación con los alimentos para poder diseñar un cuerpo a su medida.

“Vi que comiendo podía vomitar, que me era fácil. Porque hacía dietas y las dejaba, capaz. Me costaba y...”

Más adelante:

“Sí, para mí era una manera más fácil; pensaba que capaz haciendo semanas de dieta, yendo a la nutricionista, me llevaba más tiempo que esto, que lo podía ser de un modo mucho más fácil.

-¿Cómo te sentiste durante ese tiempo?

-Primero era algo normal, pero ya después (decía) ‘hay, estoy haciendo esto; no lo voy a hacer más’. No podía; en un momento yo podía manejar si comía o no comía, si vomitaba o no vomitaba, pero en un momento eso pasaba a otro plano y me dominaba a mí. Tomaba un vaso de agua y (decía): ‘Este vaso de agua me va a engordar’, y ya no...

La restricción alimentaria es el recurso más a mano para despojar al propio cuerpo de aquellos atributos que lo convierten en un cuerpo femenino sexuado, provocador de una seducción que en el despertar del deseo del otro también haga lugar al deseo propio. Esta restricción le permite a Soledad fantasear con un

control que se cree perdido en otros ámbitos de la vida cotidiana. Pero luego esto que aparece como una posibilidad termina adquiriendo el valor de un imperativo, generando una esclavitud hacia el objeto alimentario, donde la niña pierde autonomía. El pretendido control adviene en descontrol, porque no se puede cumplir con el ideal, que obedece a una fantasía de cambio corporal. No es posible introducir una palabra propia en esta relación asfixiante con los alimentos.

“En un momento pasaba a otro plano, y me dominaba a mí”.

Ella cuenta que habló de su dolencia con sacerdotes jóvenes, porque no encontraba respuestas –esas respuestas certeras, que evitan la aventura riesgosa de una experiencia singular- en la terapia.

Acudía a ellos *“más que todo cuando me siento así mal, que no doy más, que no aguanto más, porque a veces me siento como muy sola, y me hacen ver que yo soy misma la que me estoy aislando de todo, que ya no es lo mismo de antes. Un sacerdote de ahí, de la escuela me decía: ‘Vos, hasta quinto año siempre fuiste la niñita mimada por todos, la payasita, y no podés entender que la facultad no es así’. Por ahí eso mismo me lleva a la depresión; últimamente, de la facultad venía y decía: ‘Yo no quiero seguir porque me siento sola, me siento sola’. Tengo amigas, amigas que hablan conmigo diríamos, pero era yo misma la que me ... culpa de ellas, que me costaba contarle algo. Entonces, lo que tiraban era: ‘Vení, ¿estás sola?, llamame’. (...)”.*

La dolencia se vuelve intolerable cuando en esta esclavitud hacia los alimentos, se reconoce un aislamiento respecto de los otros, una vivencia de soledad, una imposibilidad de poner en palabras un padecimiento y darle así un sentido. Lo que los sacerdotes le advierten es algo que le resulta insoportable. La *“niñita mimada”* se siente *“sola”*; no puede aceptar los cambios que le impone el crecimiento así como no logra apropiarse ni encarnar la madurez que forma parte de su concepción sobre la feminidad.

La *“niñita mimada”* vive en una jaula de oro, y no encuentra otros modelos de identificación femenina –distintos de la figura materna- que los ofrecidos por los medios de comunicación, que justamente dibujan el mito de un cuerpo andrógino y de una mujer sin palabras.

La posibilidad de un decir, de un “*contarle algo*” a alguien, y de contar-se como sujeto, se cierra para Soledad, porque ella prefiere, en medio de esta dificultad para pensarse como un sujeto autónomo, respuestas certeras, objetos que llenen lo que ella vivencia como un vacío.

“Tengo amigas, amigas que hablan conmigo diríamos, pero era yo la que no...culpa de ellas, que me costaba contarle algo. Entonces, lo que me tiraban era: ‘Vení, ¿estás sola?, llamame?’”. Pero no alcanza, porque la demanda es de otro orden, de un reconocimiento imposible y de un vacío inllevable.

Los alimentos no están ligados al disfrute, sólo se significan como formando parte de una obligación, de un imperativo. No hay allí un deseo propio que invite al banquete.

“Para mí es una obligación. Muchas veces como para que mi mamá no se preocupe.

-¿No hay comidas que te gusten?

-Sí, como por ejemplo, comer todos los días carne no me gusta, entonces te hago todos los días verduras y fideos, y no pasamos de eso. Porque yo, una sola vez por semana, que sí o sí el médico me mandó... Y pescado te como una vez por semana, he llegado a comer salmón, pero también estoy cansada porque es pescado de río. La carne no la puedo ver; la salsa me hace mal... me hace mal. Son muchas comidas, que capaz que a mí me gustaban. Te doy un ejemplo, la carne picada era una forma de devolver la comida. Por eso le decía a mi mamá que me hiciera hamburguesas de arroz, porque al vomitar era lo que menos me dolía, por ser tan chiquita. Entonces por ahí trato de... o capaz que... ¿Qué vas a comer? Porque a mí la comida aparte siempre, tanto mi abuela, mi mamá, tienen que hacer lo mismo.”

En otro capítulo decíamos que comer es mucho más que ingerir alimentos; en el ritual de las comidas se expresan desde las cargas pulsionales con que el cuerpo y el alimento están investidos –derivadas del primer vínculo madre-hijo– hasta las significaciones simbólicas culturales que determinan qué comer y cuándo hacerlo. La ingestión de alimentos toma la forma de un ritual –las comidas– en el que se comparten tradiciones y costumbres.

Soledad vive este ritual como una obligación; no hay allí trabajado un significante que le permite poner en una serie algo que de otro modo no sería del orden de lo humano, sino de lo animal (desligado del deseo que permite vincular a los alimentos con el placer o el displacer; y del valor simbólico de los alimentos en una cultura). Como lo que ella trata de evitar en su cuerpo.

“Yo me iba al baño a escuchar música, o me bañaba; buscaba muchas excusas, siempre a la hora de comer. Por cualquier cosa... me enojaba porque alguien me miraba feo y decía: ‘No, ahora no como’. O porque llegaba cansada de la escuela; siempre evitaba el almuerzo, siempre. Pero más que nada cuando estaba con anorexia. Cuando estaba con bulimia, era más fácil disimular. Es peor con la bulimia que con la anorexia, porque todo el daño te lo hacés adentro. La bulimia puede llevar muchos años.”

Con la bulimia, además del daño generado en el sistema digestivo por los vómitos autoinducidos y los laxantes, lo que también resultaría afectado es la posibilidad del sujeto de llevar adelante un proyecto deseante autónomo, porque el vínculo con los alimentos –y con los objetos en general, incluso aquellos que quien padece de bulimia toma como objetos- sería de sujeción y sometimiento.

La doncella virginal

Marcela tiene 18 años, y cuenta que unos meses después de su cumpleaños número quince, empezó a dejar de comer, coincidiendo esto con la separación de un novio que había decidido terminar con la relación para comenzar una nueva historia con otra chica. Más tarde, luego de que fuera atendida por unos médicos, comenzó a vomitar, a escondidas de sus padres por unos siete u ocho meses. Su familia se enteró de tales prácticas cuando una amiga de la joven, junto a sus padres, les comentaron a los padres de Marcela sobre lo que habían observado en ella. La mamá acudió a la nutricionista que la atendía desde poco antes que cumpliera quince, por problemas de sobrepeso, quien decidió comunicarse con el médico clínico de la familia de Marcela. Éste, a su vez, derivó a la joven a un par de psicólogas que trabajaban en trastornos de la alimentación.

Conocí a Marcela a través de sus terapeutas, que le propusieron que compartiera algunas palabras conmigo. El primer lugar donde nos vimos fue en el consultorio donde ella se atiende, y después de ahí nos encontramos otra vez. De todos modos, el diálogo se produjo luego una serie de encuentros frustrados debido a inconvenientes personales de Marcela, entre los que figuraban una descompostura estomacal, la visita de parientes, y el olvido de la cita que habíamos programado. También, otro de los factores había sido el poco tiempo disponible de parte de Marcela, debido al inicio de clases.

Finalmente, nos encontramos en la plaza lindante a la facultad de Trabajo Social, donde ella estudia. Nos sentamos en un banco y empezamos a charlar.

La joven cree que esta historia en relación con la anorexia y la bulimia empezó como consecuencia de un desengaño amoroso con su primer novio. La

relación duró sólo tres meses, y al principio Marcela atribuyó el alejamiento del chico a que ella “era gordita”, por lo que decidió empezar a dejar de comer.

Luego, llegó a la conclusión de que la relación no había funcionado porque ella no había accedido a mantener relaciones sexuales con su ex novio. Para Marcela, la joven que es hoy pareja de este chico, es delgada, y además ha consentido a las demandas de orden sexual a las que ella se negaba.

Para la joven, las redondeces del cuerpo femenino, así como su carácter sexuado, son un obstáculo en la relación con los otros, sobre todo si esos otros son varones. Según Marcela, lo que ellos buscan es algo que para la joven aparece ligado a un “*signo de pregunta*”, a un “*territorio*” inexplorado, en el que ella no se ha “*metido*” por no tener la “*madurez suficiente*”.

Un cuerpo femenino sexuado aparece como una amenaza a su integridad, y la posibilidad de acceder a la exploración de su sexualidad, al encuentro con su genitalidad, es experimentando como un cambio brusco, amenazador, desestabilizador de lo que para ella, hasta la entrada en la adolescencia, era ser mujer.

“(...) La mujer piensa más con el corazón; y el hombre con la cabeza y demás. O sea, no razona. La mujer es mucho más sensible. Son muchas cosas las que las diferencias; pero yo creo que una de las más importantes es la sensibilidad que las caracteriza, después el carácter. Hay mujeres que tienen mucho más carácter que un hombre; son más intuitivas.

-¿Vos sos así?

-No, intuitiva, no. Por ahí, puede ser que me de... que conozca a una persona y diga: `mmm... me parece que. Sí, y termina siendo así; pero no es de decir: oh, tengo... Sino que la conocés a la persona y te das cuenta como es y decís: este te va a joder. A mí me vive pasando eso; por eso te digo que soy intuitiva (risas). Qué sé yo. Yo, particularmente, soy muy vulnerable. Hay mujeres que también son muy vulnerables. Yo soy muy vulnerable; o sea, cualquier cosa me toca, no me molesta, sino que me hiere. Me importa mucho suponer cuando... lo que dicen los demás. No sé; eso viene a raíz, después de todo lo que me pasó

a mí. Como que quedé... , no sé, como que quiero hacer todo bien y me sale todo mal, qué sé yo.”

Sensibilidad y vulnerabilidad son atributos inherentes a su concepción de la feminidad. A ella, *“cualquier cosa”* la *“hiere”*, atenta contra la *“cajita de cristal”* que dice habitar o haber habitado hasta la irrupción de los trastornos alimentarios; lo que la lleva a preguntarse si tiene *“una coronita”* que le permite reinar en un mundo sin cambios, donde no pasa el tiempo ni existen conflictos. Un universo infantil armónico, idealizado y organizado para posponer el crecimiento, donde no existe la diferencia sexual ni la inscripción de la castración que supone esa diferencia.

Para Marcela, no hay diálogo posible con los hombres porque las demandas de orden sexual son excesivas, y funcionan como la única condición de posibilidad para el inicio de una relación.

La joven está convencida de que el alejamiento de su ex novio se debió a que *“sabía que conmigo no iba a haber cama, y por eso me dejó. Aparte fue como decir: bueno, nena, si vos estás enamorada de mí, me arreglo un par de meses con vos y después chau. Una cuestión así fue. Que eso lo entiendo hoy y por ahí me sale decir, ah, por qué, pero ya está. Me costó dos años cerrar la herida, y después de eso yo tenía miedo de volver a salir con otra persona, porque me parecía que me iba a pasar lo mismo. Y bueno, salí con otras personas y me pasó lo mismo, y bueno será que...”*

A Marcela, la sexualidad le viene a perturbar la *“cajita de cristal”* que es su cuerpo y el universo simbólico desde el que plantea las relaciones con los otros.

“El que se acerca a mí, primero te chamulla, te pinta un mundo re lindo y después te quiere llevar a los bifes. Y a mí no me gusta eso; o sea, yo en primer lugar...yo todavía soy virgen, aparte no tengo la madurez suficiente como para meterme en ese territorio.”

En el *“mundo re lindo”* –que es el que Marcela preferiría mantener- no está comprometido el cuerpo, queda fuera del vínculo porque hay un temor a la herida narcicística que rompería la imagen que se ha hecho de su cuerpo femenino –

“todavía soy virgen”-. Implicación del cuerpo que perturbaría el modo en que piensa las relaciones con los otros. Reconocimiento de un deseo que la haría encarnar un papel en la “película” que dice ser su vida.

“(...) por momentos, es de a tiempos, me agarra, por ahí, que voy caminando, que me miro al espejo y veo cualquier cosa, y me tira abajo. O me pasa algo y ya me tira abajo. Es como que mi vida es una película: todo organizado, todo así (gestos, tratando de dibujar en el aire la serie de imágenes fotográficas que forman una película)”.

El espejo no le devuelve la imagen que ella intenta reflejar. Su cuerpo es “cualquier cosa” cuando reconoce en él aquello ligado a la sexualidad, al erotismo de las formas femeninas, a unas caderas “anchas” que la llevan a identificarse con “una vaca”. Lo que es resistido en el cuerpo es aquello que éste tiene de corpóreo, que lo vuelve ajeno respecto de la imagen de cuerpo que se hace Marcela, sin heridas ni fisuras, una “cajita de cristal”, con “coronita”.

“Sí, yo me veía y decía: soy una vaca, no salgás de tu casa porque era para pasar papelones. Yo salía a bailar y me sentía incómoda, que me saltaba un poquitito acá. Mi trauma son las caderas anchas, pero como me dijeron las chicas, serruchar no las podemos serruchar, así que aguantátelas...”.

Ella dice que a partir del padecimiento anoréxico/bulímico, y de su posterior experiencia de análisis, comenzó a “aceptar” un poco más su cuerpo, a aprender “convivir más con él”; en definitiva, a habitarlo.

Pero hasta ese momento la imagen de su cuerpo aparecía totalmente disociada de su experiencia corporal, y de la imagen que el espejo y la mirada de los otros le devolvían. No toleraba siquiera mirarse al espejo.

“Hubo tiempos en que el espejo estaba tapado. Yo tenía un espejo de 1,20 centímetros que estaba tapado con una sábana porque yo no me podía mirar. (...) me pesaba de espalda, tanto mi mamá en la farmacia como la nutricionista...”

Más adelante: *“No me podía ver, no sé, pasaba por delante del espejo y no me podía ver. Un día le pequé un zapatazo, casi lo rompí en cuatro pedazos. ¿Viste cuando no podés hacer algo? Bueno, yo no me podía mirar; la solución era taparlo con una sábana. No era solución, había que enfrentar la realidad.”*

La realidad que se le impone a los adolescentes cuando éstos advierten las transformaciones que experimenta el propio cuerpo; realidad ineludible, que no podrán ocultar. En otro capítulo decíamos que la irrupción de los cambios puberales hace que los jóvenes puedan disimular lo que sienten o piensan, pero lo que no podrán esconder será su cuerpo. Pero además, en el caso de Marcela, esta operación de “tapar” el espejo coincide con un proceso de ocultamiento de su cuerpo, que impide o dificulta la apropiación de éste en plena búsqueda identicatoria. Más aún, lo que no encuentra vías de elaboración es la reappropriación de un cuerpo perdido: el cuerpo infantil.

“Yo creo que es un rechazo al cuerpo que tengo; a lo mejor tengo algo lindo y yo no lo veo. O me lo dicen y no... para mí, me entra por acá y me sale por acá.”

-¿Qué cosas dicen los otros de tu cuerpo?

-Sí, ahora el que no me ve hace mucho tiempo, y me ve me dice que estoy más alta, que estoy más flaca, que nada que ver a lo que era antes. Mi papá me dice que pura carretilla; bueno, la ropa me queda grande. Tengo esa negación encima; ya está metida adentro mío, ya está como incorporada. Los jeans que me compraba y me quedaban apretados, parecía matambre, ahora me prenden y me quedan bolsudos, y me enoja porque me hace más grandota porque me quedan todo sueltos. Pero ahora yo veo que bajé de peso, porque grande me quedan. Los pantalones que por ahí se me reventaban, por ahí me quedan sueltos.

-¿Pero eso qué provoca en vos? ¿Enojo o satisfacción?

-Y al no tener en claro bien quién sos, es todo un desastre. A mí me pasa eso, problemas de identidad, no sé que tengo. ¿Qué tenés?”.

Un cuerpo que es negado; una negación que se in-corpora en un intento de armado de sí mismo que termina siendo “un desastre” porque depende exclusivamente de la mirada de los otros, y no de una búsqueda singular que permita construir un proyecto personal.

La desestabilización que provoca en los adolescentes las transformaciones corporales –sobre todo si se trata de un cuerpo femenino–, hace que generalmente busquen respuestas tranquilizadoras a un proceso que no puede ser sino singular, en un reconocimiento de la propia alteridad. Una experiencia que le permita

inscribir los cambios que atraviesa como formando parte del proceso de armado de una identidad.

“Cuando yo me enfermé, como que tenía miedo de salir a la calle. Cuando yo salía a la calle, como que tenía todas las miradas encima mío. Que yo caminaba, y sentía que hasta el más viejo me estaba mirando, diciendo: uy, mirá, ahí va la gorda, esa vaca, que no pasa ni por la parada del cole, una cuestión así.”

La mirada de los otros respecto de su figura, de sus contornos, parece darle existencia a una percepción del cuerpo que luego hace suya. Su “ser” depende de esa mirada, la toma para poner fin a la angustia que le genera la construcción de un sí mismo autónomo, cargado de ambivalencias y expuesto a las vicisitudes de la condición humana. La dificultad es a expresar y sostener un deseo propio, porque lo que arriesga allí es la “*cajita de cristal*”, ese mundo donde las emociones ambivalentes, las pulsiones y los afectos están anestesiados para que no amenacen un sistema que se ha logrado sostener a duras penas, librando una batalla contra el cuerpo y los cambios que impone la escena de la adolescencia.

Ella se piensa como -“es”- una “vaca” porque “*todas las miradas encima mío*” parecen decirle y confirmarle lo que ve en el espejo. Hay una coincidencia entre la imagen corporal y las miradas de los otros. Otros que entran en escena para definir esta identidad sólo en tanto miradas, sin intervención de la palabra. Sólo cuando los otros pronuncian una palabra, se vinculan simbólicamente, socialmente –es decir, a través del lenguaje- la imagen de “vaca” tiende a desvanecerse:

“Mi trauma son las caderas anchas, pero como me dijeron las chicas (las terapeutas), serruchar no las podemos serruchar, así que aguantátelas.”

O puede introducirse una diferencia en esa imagen congelada que no la deja apropiarse del cuerpo:

“Yo creo que es un rechazo al cuerpo que tengo; a lo mejor tengo algo lindo y yo no lo veo. O me lo dicen y no... para mí, me entra por acá y me sale por acá.”

Como la comida, las palabras no pueden digerirse.

Pero lo que le resulta más difícil es lograr una palabra propia, que le permita plantear una escena distinta a la trama que propone la “*película*” de su vida, que la

incluya como protagonista de sus propias decisiones, habitando un cuerpo sexuado.

La relación con los otros es definida como de “dependencia”, no en tanto lazo social que pueda proporcionar autonomía; o bien en términos de competencia o conflicto. Y en esta modalidad de vínculo lo que siempre se excluye es el cuerpo erógeno y deseante, porque en la relación con lo masculino la sexualidad aparece reducida a la genitalidad; y en la relación con los otros semejantes, la afectividad es vivida como dependencia, sin que medie la apropiación de un cuerpo diferenciado de los demás, sostenido por un deseo singular.

“Me dijeron el otro día, las chicas, que tenía que ser más espontáneo, más... que si se da así, bueno, se da así. Da vuelta la página y hacé otra cosa.

-Pero te cuesta.

-Pero me falta todavía, me cuesta. Hay muchos puntos que yo todavía no los tengo bien definidos; cosas que por ahí hago, y que no tendría que hacer. Y si no, soy muy dependiente; para tomar una decisión, necesito que alguien esté al lado mío para decirle: ¿Qué te parece? ¿Voy? No. Ah, no, bueno, no voy. Capaz que tengo ganas de ir, o cuestiones así. Me ha pasado que tengo que tomar una decisión, y no tengo a quien agarrar, y entonces agarro y la llamo a Dorita. El otro día me retaron. Porque no puede ser. Claro: cada cosa que yo tengo que hacer, o que me siento mal, y las llamaba... No, no puede ser (con culpa): tratar de tomar decisiones propias, mías, ¿no es cierto? Porque son cosas que voy a hacer yo. Ellas me pueden aconsejar, pero a la vez no me están ayudando. Entonces, esa es una de las cosas que estamos tratando de rever; de tratar de valerme por mí misma. O sea, por mis actos: cosas mías, nada más. No dependiendo de... Está bien, a veces se puede necesitar del otro, pero no como lo hago yo que... voy a salir y ¿qué me pongo? Y bueno, y buscame y decime que me queda bien. Cosas así. Y no... voy al placard y digo esto me gusta, esto me pongo y así salgo. Siempre necesito la opinión del otro, la opinión: ya sea para la ropa, para lo que sea. Hay cosas que cambiaron un montón, que yo noto que han cambiado mucho, pero hay otras que, que están, que están iguales(...).”

Lo que se busca es un Otro del que “agarrarse” para poder “ser”; otro que aparece como completando, llenado de respuestas a interrogantes planteados por Marcela, pero que ella no puede tolerar. En definitiva, ofreciendo reconocimiento a un deseo que no parece encontrar otro modo de expresarse que no sea el de una demanda excesiva a un Otro que se piensa completo, consistente, sin fracturas. La relación con los otros singulares, como con la comida, es de exclusividad; a través de un vínculo especial, intenso, despótico, de sujeción.

“Siempre necesito la opinión del otro, la opinión: ya sea para la ropa, para lo que sea.”

La opinión del Otro le suministra palabras, significantes, sentidos de lo que vive como una fragmentación, una escisión entre el yo y el cuerpo. El cuerpo se percibe como fragmentando; los “*cuatro pedazos*” con que fantasea haber roto el espejo, evocan esta imagen corporal que no logra diferenciarse para armarse de un yo, de una identidad que incluya al cuerpo, y por ende, al deseo. Imagen especular que “*casi*” se parte en “*cuatro pedazos*” porque no le devuelve una imagen suya, en la que se pueda “*ver*” y reconocer un ser en cuerpo. De allí que tapar el espejo y ocultar a los demás esta imagen que no puede delimitarse, sean operaciones semejantes. Porque si no puede encontrar una imagen propia, tampoco logrará ponerla en relación con los otros, ni diferenciarse.

Pero además, la imagen que le devuelve el espejo no coincide con lo que ella ha configurado como Imagen Ideal, de la que ha hecho depender la búsqueda y construcción de una identidad y de un cuerpo propios.

“No puedo verme en el espejo”. Marcela no puede “*ver*” aquello que precisamente busca: una imagen ideal del cuerpo, que aparece postergando el deseo.

Como dice Emiliano de la Cruz García⁸³, “podemos pensar que la desacomodación con la imagen, la alteración de la imagen corporal, tiene que ver con las dificultades que tiene el sujeto para relacionarse con el deseo, para hacer semblante de falo. Esa imagen que la devuelve el espejo como un exceso tiene

⁸³ Cruz García, E., *La anorexia o el apetito de un cuerpo descarnado*, Psicolex, Centro de Mediación Familiar.

que ver con esas dificultades con el deseo, con ese tapar la castración, con esa negativa a situarse como ese sujeto deseante, faltante”.

A Marcela le incomoda aquello que *“le sobra”*, que aparece como un exceso de una imagen que se pretende ideal, pura, incontaminada, y desligada de los avatares del deseo. La joven se resiste a apropiarse de los rasgos eróticos del cuerpo femenino, a encarnar un cuerpo sexuado.

Podemos decir que esta resistencia es solidaria de aquel rasgo del sistema sexo-género que designa al cuerpo femenino como un cuerpo modelado para ser visto, preferentemente delgado y esbelto, sin curvas ni redondeces, conjurando todo aquello que pueda revelar algo de lo corpóreo del cuerpo. El cuerpo femenino en la cultura occidental en tanto purificado de aquello que lo liga a la muerte y a la vida, y anestesiado en su deseo. Cuerpo maniquí de cartón piedra que el personaje de la canción de Serrat⁸⁴ prefiere antes que un cuerpo real, por el riesgo que éste puede implicar en lo que el hombre pretende como una existencia – imposible- sin dolor ni desengaños.

Ideal de cuerpo imposible, cuya imposibilidad desestabiliza a Marcela, la *“tira abajo”*, le genera angustia y la conduce a evitar el contacto de ese cuerpo que no puede reconocer como propio y singular, con el cuerpo de los otros.

Lo que a ella le *“sobra”* en su cuerpo, no se ajusta al cuerpo que Marcela idealiza.

“Yo siempre me vi doble, y dos juntas conmigo. Siempre así, siempre...”.

Aquello que aparece como un exceso podría estar dando cuenta de una dificultad para reconocer en ella una falta, un cuerpo atravesado por el deseo, ya trabajado por el significante en la operación que nos permite el lenguaje y el encuentro con otros. Un cuerpo ideal, imaginario, como Marcela pretende el suyo, va a desacomodar a la joven cuando ésta intente *“verse”* en el espejo. Porque va a *“sobrar”* lo que no puede significarse como formando parte de este cuerpo que Marcela es, no aquel que quisiera tener.

“-¿Cuál era la parte de tu cuerpo que te disgustaba?

⁸⁴ *Cartón piedra*. Joan Manuel Serrat. Antología.

-Qué sé yo. Mi problema dramático era las caderas anchas y un poco los flotadores; después chau.

-¿Y qué cosas te gustaban?

-No, nunca me gustó nada. Por eso te digo, yo no tengo una plena aceptación del cuerpo.

-¿De qué cuerpo?

-A lo mejor lo idealizo en el cuerpo de otra persona. Si a lo mejor me gustaría tener el cuerpo de otra persona, sí.

-¿De quién?

-Qué sé yo, como 'la gente', como digo yo en términos vulgares. No sé cómo explicarte. No te digo Nicole Neuman, una modelo 90-60-90, porque no me gusta, pero ser formadita. Vos decís estás bien, flaquita, normal, como cualquiera. Qué sé yo; yo me considero una grandota, grandota. Me gustaría sí ser más chiquita, formadita, o sea, ni que te sobre ni que te falte, estar bien."

Lo que "sobra" o "falta" en su imagen de cuerpo genera angustia, porque no se corresponde con este ideal que la direcciona, porque le susurra que ella está atravesando el pasaje de niña a mujer, y que en esta travesía algo se pierde y algo siempre falta. Lo que entre otras cosas se pierde es el universo infantil que la mantenía a salvo de los deseos sexuales. Y por ello, lo que "sobra" es parte de esto que la niña-mujer no puede inscribir como propio de este cuerpo femenino singular en que deviniendo.

"(...) yo me considero una grandota, grandota", pero sin poder registrar esta característica como algo que la diferencia de los otros cuerpos femeninos en singular, y de los otros cuerpos masculinos en plural.

El único lugar donde dice encontrarse con este cuerpo que es, donde *"me encuentro conmigo misma, ahí tengo contacto con mi cuerpo, donde me aprendí a aceptar un poco más"*, es cuando practica acuaerobics, sumergida en el agua, o en el momento en que lleva adelante su rutina de aparatos.

"Ahí hacemos acuaerobics, aeróbica en el agua, relajación. Ahí yo me olvido de todo, es como un mundo aparte, es un lugar diferente donde encontrás

lo que buscás. Entonces, yo me siento bien adentro del agua, trabajando con lo que trabajamos; las clases son dinámicas. Ya te digo, cruzo la puerta y me olvidé de todo. Entrás en el agua y... no sé me siento tranquila, bien, pero tampoco te digo que por ahí me siento Claudia Schiffer. Yo soy la más chica, porque son todas de 30 para arriba hasta 70. Así que soy la más chica del grupo, pero ahí es uno de los pocos lugares donde siento que yo me encuentro conmigo misma. Después, en los otros lugares, tengo miedo de salir, de cómo me ven. Ahí me siento como que es un lugar diferente, donde encuentro lo que busco. No me puedo ir a vivir allá, pero ahí me siento bien, por eso estoy todo el día metida allá adentro. Y ahora acá por el tema de la facultad, preparando las cosas, pero si no, ya no sé... ”

Este mundo maravilloso se asemeja al universo infantil del que Marcela teme ser exiliada. Es un lugar donde *“encontrás lo que buscás”* y donde al atravesar su puerta uno *“se olvida de todo”*.

En ese mundo, Marcela no es diferente de otros, sino que se piensa única, la más joven y la más linda, como pensaba la bruja del cuento de Blancanieves, y como piensa el niño respecto de la relación que mantiene con su madre durante el Edipo.

“Bueno, ahí te puedo decir que me digo y me contradigo. Porque ahí yo llego, me saco mi ropa, me meto al agua, me quedo hablando con las señoras, que son mucho más grandes que yo; salgo de la pileta, me ducho, normal. No estoy pendiente de “me está mirando”. Yo creo que porque son viejas, son macanudísimas todas, pero tienen todo caído, como que no se van a poner a ver, que si fuera distinto, que si fuera todo juventud. Distinto es si fuera una persona grande; yo creo que por eso me siento cómoda, porque son todos grandes.”

En ese momento no *“sobra”* ni *“falta”* nada; se siente *“entera”*, completa, sin una falta que le posibilite un deseo. Las mujeres –no asisten varones a las clases de gimnasia- que las rodean en ese mundo que dura unas horas, son *“viejas”*, *“tienen todo caído”*, y lo que es más importante, *“no se van a poner a ver”* lo que a Marcela le *“sobra”* o le *“falta”*. No van a hablar, ni a cuestionar esa imagen que la

joven cree tener por un instante, así como no dañarán la *“cajita de cristal”* en la que dice vivir.

Marcela admite que sería *“distinto (...) si fuera todo juventud”*. Esa sería la posibilidad de introducir una diferencia, de enfrentarse a cuerpos sexuados distintos del suyo, y de dar lugar al deseo a partir del encuentro con la alteridad de lo masculino.

Hasta ahora, éste, el deseo, se ha fundado en un rechazo: a la comida en un principio, pero más que nada a lo que el otro le ofrece en tanto otro, alter, porque su demanda siempre ha sido excesiva en relación con lo que este otro puede brindarle. Porque ha pensado al otro como consistente, completo, sin falta, y se ha demandado vorazmente, sin las mediaciones hechas posibles por la palabra. El otro ha tenido un estatuto imaginario que lo hace pensar sin falta, capaz de responder a la demanda voraz.

Como dice Marcelo Hekier, sobre el caso clínico de una paciente con bulimia, la sujeto “mantiene una particular relación con el Otro –de la que dice estar ‘total-mente atravesada’-, intentando recuperar/la; mostrando ésta ‘que no puede dar más’”⁸⁵. Otro en este caso como Otro materno, completo, imaginario.

Volviendo al universo que busca mantener Marcela para sostener su deseo infantil, donde no hay inscripción de una falta, cuando le hago una referencia a los personajes de una película cinematográfica –*El señor de los anillos*–, los elfos, que habitan un mundo de cristal, la joven me interrumpe:

“¡Me encantaría vivir ahí!...”. Lo que este mundo tiene de particular es el “encantamiento” que produce respecto de la postergación del encuentro con la sexualidad, y la conservación de su ser niña.

Este comentario venía de una reflexión que ella había dicho en relación con su *“tendencia”* a encontrarse con personas a las que calificaba de *“desarmonizadas”*.

“Es difícil encontrar a una persona linda con armonía, que sea buena; es muy, muy... O son buenos y son unos guachos, o son feos y son unos panes de Dios, y vos decís ‘pero sos un cuco’.

⁸⁵ Hekier, Marcelo; Miller, Celina, *Anorexia-bulimia: deseo de nada*, Paidós, Buenos Aires, 1995. Pág. 67.

Los chicos que en general vienen hacia, ella son unos “guachos” cuando le demandan algo que la compele a poner en juego un deseo propio y un cuerpo sexuado; y son “unos panes de Dios”, cuando la relación que plantean no exige de ella más que lazos de amistad, donde el sexo es indiferente o se le presenta como un “cuco”. A los “panes de Dios” sólo se los puede comer o devorárselos, sin que medie lo que éstos puedan oponer o demandar.

“-¿Qué sería lo feo de una persona?

-La primera impresión puede ser que la veas y que sea tremendamente horrible, y sea un recontra re pan de dios; o que la veas y sea el re vago y sea la porquería.”

Los “guachos” y “re vagos” sólo representan aquello ligado a la “porquería”.

Por otro lado, pero en el mismo registro de un universo infantil ideal, en el discurso de Marcela sorprende –por lo que veníamos conjeturando alrededor de su resistencia a pensarse como un ser sexuado- su especial afección por los ángeles, seres imaginarios y asexuados.

“Los ángeles son mi debilidad. Tengo tatuado uno. En mi pieza tengo colgados ángeles, tengo una estatuilla.

-¿A qué te suenan los ángeles?

-Paz, tranquilidad. Yo tengo mi ángel; no sé si estaré loca. Estoy sola, y por ahí siento una musiquita, como la de las cositas largas que cuelgan, cuando vos abrís una puerta, muy vagamente, perdidito así. Y capaz que no tengo la radio prendida, que estoy sola, que tengo la radio prendida, que estoy sola, que no hay nadie en mi casa, que me dejaron, por ahí siento la musiquita esa. Y yo una vez le pregunté al cura, cuando me confesé, y me dijo que eran los ángeles dando vuelta; y yo le dije que cría mucho en los ángeles, que me gustaba leer los libros. Todo lo que representan los ángeles, a mí me gusta mucho, pero fijate que ellos tienen armonía y yo no.

-No tienen sexo.

-¡Yo sí tengo!

-Son armónicos.

-Son transparentes.

-Son armónicos, transparentes, no tienen ningún problema, como los elfos. Los elfos como que encienden una luz, son blancos, radiantes, armónicos.

-A mí los ángeles me apasionan.

-¿Porque representan armonía?

-En sí me gustan; ya sea los de una iglesia como los que tengo en la biblioteca. La tengo llena de angelitos chiquititos, grandes, para pegar en la heladera, por todos lados."

Los ángeles ponen en acto el mito de un cuerpo asexuado y de un universo sin fracturas ni fallas humanas. Marcela anhela la armonía de los ángeles, un aspecto del Ideal que ella sostiene, pero reconoce que a diferencia de estos seres imaginarios, ella porta un cuerpo sexuado, algo que entra en contradicción con la armonía pretendida, que la pone en crisis.

El padecimiento bulímico de Marcela coincide con un discurso donde hallamos dificultades para enunciar categorías que me permitan armar un relato de sí misma como sujeto autónomo, con un cuerpo femenino singular. No hay palabras para nombrarse más allá de lo que ella sostiene como ideal. Lo que Marcela puede decir sobre el cuerpo y lo femenino, aparece atravesado por mitos. Mitos de un cuerpo delgado; de una mujer andrógina, incapaz de sostener un deseo que le confiera autonomía y que no excluya al cuerpo propio; de un cuerpo desligado de la singularidad que puede aportarle el reconocimiento de la diferencia; y de un otro masculino cuya presencia y demanda vive como amenazantes cuando le susurran algo del orden de la sexualidad que viene a romper la "cajita cristal" que se ha procurado.

Modelo de mujer

Carla es una joven de veinte años que practicó natación desde muy chica, llegando a competir en torneos de alto nivel en la disciplina. Hoy es modelo de pasarela. Ambos lugares de gran exposición pública, y con una fuerte exigencia sobre su cuerpo.

Ella cuenta que a los dieciséis años, cuando se preparaba para competir en los Juegos Panamericanos, en natación, debió someterse a un entrenamiento muy riguroso que su cuerpo no toleró, por lo que le indicaron hormonas femeninas para que sus ovarios y útero no se vieran afectados. El ginecólogo le advirtió que estas hormonas podrían hacerla subir un poco de peso, pero Carla, luego de seis meses, se encontró con que había engordado veinte kilos. Un cambio corporal inducido artificialmente que causó graves trastornos en la apropiación de su cuerpo adolescente, y en la relación con los otros. Y además, vino a complicar un proyecto ligado a la actividad deportiva.

Sin embargo, más tarde, cuando ella tuvo la oportunidad de representar a la Argentina en un torneo internacional, interpretó un pedido hecho por su entrenador –quien para Carla apareció por un tiempo sosteniendo la función paterna- como un mandato. Él le exigió a la joven que bajara esos kilos que había subido, y que no le permitían llegar a las marcas de velocidad necesarias para participar de la competencia. *“No importa cómo, pero adelgazás”*, escuchó Carla decir a su entrenador. La hija de éste mantenía una relación de amistad con Carla desde hacía varios años, por lo que la joven había forjado un vínculo con la familia del entrenador.

La joven cuenta que las mujeres de esta familia sostenían prácticas alimentarias ligadas a la bulimia, prácticas que Carla hizo suyas para intentar responder a esa demanda –casi despótica- que había escuchado de su entrenador.

Ella dice que consiguió bajar de peso rápidamente porque podía vomitar lo que comía, pero no pudo volver a nadar porque tales prácticas habían dañado su

cuerpo, volviéndolo vulnerable en relación con las exigencias de la actividad deportiva.

Carla nació en una familia con fuerte reconocimiento social en lo deportivo. Su abuelo fue deportista olímpico, y su casa está adornada con gran cantidad de trofeos, diplomas y distinciones, además de fotografías que registran momentos de premiación de los distintos integrantes de la familia en diversas competencias, e imágenes de familiares deportistas célebres.

Esa cultura deportiva incluyó como una de sus prácticas una situación de dieta permanente, de especial cuidado con el tipo de alimentación y las características de los alimentos. Porque el cuerpo debía conservarse delgado a la vez que con la energía suficiente como para competir en los torneos, y demostrar un buen desempeño.

Carla cuenta que apeló a las dietas para poder bajar de peso, pero de todos modos engordaba, por las hormonas que tomaba. Fue así que comenzó a vomitar, identificándose con el grupo de mujeres que rodeaban al entrenador, para intentar adelgazar de esa forma.

“Entonces, tenía pánico a comer. No comía; entonces, yo pasé de una anorexia plena a comerme todo para poder sobrevivir en algo, si lo vomitaba todo.”

A Carla lo que le preocupa es mantener vivo un deseo que le permita hacerse de un lugar como sujeto, tejer una trama que la incluya por fuera del Ideal cuya búsqueda ha devenido en fracaso. Aunque ese deseo no deje espacio para la autonomía ni para conquista de un cuerpo singular.

“... Comerme todo para poder sobrevivir en algo” es una operación discursiva donde aparece una confusión entre necesidad y deseo. La necesidad, para Lacan, tiene que ver con aquello que puede satisfacerse, ligado al orden biológico, antes que sea tomado por el lenguaje. Cuando, como dice Marcelo Hekier⁸⁶, “las necesidades son filtradas por los desfiladeros del significante, arribamos a la demanda. Precisamente, la demanda es el pasaje de la necesidad por el aparato del lenguaje. Así es como la demanda, al traducir, aliena las necesidades. Más precisamente, al sustituir –vía significante- a la necesidad, se

⁸⁶ Hekier, M.; Miller, C., Op. Cit., Pág. 65.

constituye en metáfora”. Y es allí donde surge el deseo, cuando la necesidad no puede ser del todo satisfecha, porque se ha transformado en una demanda que siempre es de otra cosa. Una demanda de amor, simbólica, que no puede ser del todo colmada, ni siquiera por un objeto alimentario.

Cuando Carla dice que necesita “*comerse todo*” para poder sobrevivir como sujeto, está confiando en que el objeto alimentario –ofrecido por el Otro- pueda satisfacer una demanda que es de otro orden, llenar un vacío ligado a lo existencial y satisfacer un deseo que no puede ser colmado si pretende seguir sosteniéndose como deseo.

Las necesidades pueden satisfacerse, pero en el sujeto humano esto es parte de una operación mítica. Nunca las necesidades son exclusivamente necesidades a partir de que éstas son tomadas por el lenguaje, a partir de que se convierten en un pedido del bebé significado por un Otro que le hace de sostén. La necesidad adviene demanda –significante-, y la demanda siempre desborda a la oferta, porque lo ofrecido no puede sustituir o colmar lo que esta demanda tiene de simbólica y metafórica.

Pero además, esto que aparece como un comerse todo “*para poder sobrevivir en algo*”, termina no pudiéndose inscribir, porque al final lo “*vomitaba todo*”. Como era de esperar, el objeto alimentario no logra tapar un vacío que es de otro orden, ni colmar una demanda que es simbólica, de palabras que le permitan escribir una historia donde poder inscribirse.

Carla aclara que ella no debió esforzarse para vomitar, ni provocó el vómito luego de un atracón, sino que aquel surgía espontáneamente cuando lo ingerido llegaba a no ser tolerado por el cuerpo. Situación que coincidía siempre con una imposibilidad de digerir, metabolizar ciertas palabras que no lograban cobrar sentido en su cuerpo.

Como dice Dolto⁸⁷, “las palabras, para cobrar sentido, ante todo deben tomar cuerpo, ser al menos metabolizadas en una imagen de cuerpo relacional”.

Uno de los episodios que desembocó en una crisis bulímica fue una discusión con su padre –que vive en Salta, y que está divorciado de su madre-,

⁸⁷ Hekier, M.; Miller, C., Op. Cit. Pág. 37.

cuando éste le cuestionó el lugar que Carla le había dado a su abuelo materno, haciéndolo encarnar la función paterna, y desplazándolo imaginariamente a él del ejercicio de la paternidad, haciendo prevalecer el lazo afectivo sobre el vínculo biológico.

Esa operación significativa lo excluía como representante de un poder que lo mantenía presente aún a la distancia, y por ello le reclamaba a Carla el lugar confiado a su abuelo, que su padre se arrogaba como propio en términos de un vínculo biológico.

La discusión en realidad tomó la forma de una lucha por el significado de la paternidad en la historia de Carla, por el lugar de la ley en la constitución subjetiva de la joven. Esa ley que para Lacan es sostén de la función simbólica y que produce una ruptura en el imaginario de completud narcicística en los primeros años de vida del ser humano, instaurando un orden donde esa fractura, ese agujero dejado por el atravesamiento de la ley no puede ser reparado ni llenado. De allí que sea posible la producción significativa, porque no todo interrogante puede ser contestado, y las certezas sólo funcionan como cristalizaciones imaginarias que detienen la cadena significativa en permanente circulación.

“O sea, para mí, mi papá fue mi abuelo, quien estuvo en mi recepción de séptimo, quien estuvo en cumpleaños de quince, quien estuvo cuando yo venía llorando cuando me iba mal en un torneo. ¡Qué hacer abuelo! ¡Yo estoy entrenando y no me da más el físico! Era mi abuelo. Entonces, reconocer que mi papá fue mi abuelo (...) y ahí tuve un encontronazo fuerte con mi padre porque la psicóloga le dijo que para ella el padre fue el abuelo, y a mí me lo preguntó, y yo le dije que sí. Y que él después hablara mal de él, encima que ya estaba muerto, a mí me afectó, pero... porque, o sea, yo no estuve acá cuando mi papá se casó con mi mamá, y él vivió acá; yo no sé lo que hicieron, pero todo el mundo me habla maravillas de mi abuelo, y muy pocas personas hablan (...) Y sí, del abuelo dicen... entonces, es como que... no me coordina, callate, si vas a hablar así, no hablés, callate.”

Para Carla, la construcción de lo masculino estuvo ligada a la ausencia del padre y a la presencia del abuelo materno. Presencia de lo masculino que, sin

embargo, a través del abuelo se manifiesta en tanto que ideal, porque lo que se puede decir de él, lo que puede ponerse en palabras en relación con su figura, es del orden de lo “*maravilloso*”, palabras que salen de la boca de “*todo el mundo*”, y que instituyen un orden imaginario sin fracturas.

Entonces, esto que hablábamos respecto de la ley instaurada por el nombre del Padre, que funciona como ruptura de un orden mítico ideal, en Carla aparece como una ley paterna que instala o re-instala un orden imaginario.

El abuelo de la joven fue además deportista olímpico, y aparece encarnando un Ideal que atraviesa la historia de la familia materna de Carla. Precisamente, su casa está habitada por símbolos de éxito deportivo de varios miembros de esta familia, del presente y del pasado, ligados a lo excepcional, al rendimiento máximo, la competencia y el éxito, a través del disciplinamiento del cuerpo en la actividad deportiva.

“Yo soy de una familia de deportistas. Mi abuelo fue deportista olímpico, mi mamá fue una muy buena deportista. Siempre se comía una comida muy sana, siempre dieta, acá las frituras no existen porque es común, ya nos acostumbramos. Esas cosas no funcionan en nosotros. Entonces, una educación así, ir a un colegio donde sabías cómo era la enfermedad y a lo que te llevaba, entonces era como que vos decías no...”

La práctica deportiva aparece ligada al autogobierno, al control, a la modelización de un cuerpo en permanente exposición, sometido a un entrenamiento riguroso y preparado para competir. Y el control de la alimentación es el recurso más a mano para diseñar un cuerpo a medida, moldeado en función de la búsqueda de éxitos deportivos. Por ello, los alimentos apetecibles en la familia de Carla son aquellos que pueden formar parte de una dieta equilibrada, acorde a las exigencias a nivel corporal.

Y la demanda del entrenador vino a interpelar directamente a esta joven, que escuchó el pedido casi como una imposición, en el contexto de una historia familiar anudada al reconocimiento social vía el logro de éxitos deportivos.

“Y ahí, para tener un buen rendimiento en velocidad hay que ser flaca, hay que tener fuerza, músculos.”

Por lo que el aumento de esos veinte kilos, producido además –y paradójicamente- por un intento de negar en el cuerpo los efectos de este control –la androginización de los órganos sexuales femeninos-, complicó un proyecto que sostenía a Carla como miembro de esa *“familia de deportistas”*.

“Yo soy de una familia de deportistas”; enunciado que aparece proporcionando una identidad a la joven, y que compromete el modelado de un cuerpo esbelto, y con la fuerza suficiente para ser exigido.

Al engordar, es decir, al modificarse bruscamente la imagen corporal ideal, y encontrarse con unas formas corporales extrañas, ajenas a la imagen idealizada; *“fue toda una transformación, o sea, mi objetivo de vida, ese que yo me había dedicado a la natación durante toda mi vida, y que era lo que yo quería hacer, lo máximo que yo podía hacer, no lo logré. Y vida social tampoco, porque cuando quise recurrir a eso tampoco, porque yo no me sentía bien conmigo misma; entonces era como que nada se compagina, todo se... out.”*

Lo que aparecía como una posibilidad de inscripción en un proyecto deseante, se vio perturbada por esta transformación del cuerpo que complicó su apropiación. En Carla, este cuerpo que ella era, se volvió extraño; se alejó de un proyecto identitario ligado a la competencia y al rendimiento físico. Lo que Carla había logrado escribir se *“descompaginó”*; y ella quedó *“out”* de la historia familiar en un tiempo subjetivo –la adolescencia- de búsqueda de identidad.

Relato familiar que a la vez le posibilitaba establecer un lazo social apelando al reconocimiento de esta familia en la sociedad paranaense. Pero que la inducía a escribir su propia historia siempre en relación con esta exigente ley familiar. Portar un cuerpo distinto al “cuerpo familiar” coincidió con los accesos bulímicos en un intento de recomponer esa imagen rota o borroneada en su historia.

Dolto⁸⁸ apela a la figura de la langosta de mar para comprender las vicisitudes del proceso que es la adolescencia, y dice que cuando estos animales pierden su concha, se ocultan bajo una roca para protegerse mientras segregan un nuevo caparazón. Si en ese lapso reciben un golpe, las heridas quedarán para

⁸⁸ Dolto, Françoise, *La causa de los adolescentes*, Seix Barral, París, 1998.

siempre, y podrán reconstruir el caparazón, pero las cicatrices no se borrarán nunca.

Carla manifiesta que engordar súbitamente veinte kilos por el consumo de hormonas significó para ella un *“cambio muy brusco”*, e implicó un *“fracaso en todo sentido”*, porque interfirió en un proyecto donde sólo tenía cabida un cuerpo delgado.

“Claro, quería volver a ser flaca para volver a ser lo de antes en la natación y para sentirme bien yo. O sea, era como que el ser flaca era... volvía a ser mi vida lo que era antes.”

La brusca transformación de un cuerpo delgado en una masa corporal difícil de delimitar, de moldear de acuerdo a una imagen ideal construida desde la infancia; fue para Carla ese golpe del que habla Dolto, que ella recibió sobre la roca de su historia ligada al deporte, haciendo tambalear la piedra sobre la que se apoyaba y dejando a la joven a la intemperie. *“Volver a ser flaca”* significaba acomodar la piedra y reconstruir el caparazón, intentando borrar, al apelar a los vómitos como estrategia, las cicatrices que el golpe había dejado.

“Era como que el ser flaca era...volvía a ser mi vida lo que era antes”, sin poder reconocer las marcas del golpe, y queriendo *“volver”* a aferrarse a una imagen corporal sostenida por un ideal familiar.

“Yo con mis marcas iba, pero en el momento de hacerlas no las hice, estuve muy lejos y provocó un cambio realmente en mi vida; 20 kilos más en menos de 6 meses... ”.

En este momento, el entrenador aparece como una figura masculina trascendental en la encarnación de la metáfora paterna, como representante de la ley, pero de una ley que Carla vivió como despótica, como hubiera estado bajo las órdenes de un tirano.

“Y mi entrenador, digamos -mis padres se separaron cuando yo era muy chiquita- asumió el papel de padre. En un momento dado me dice: no importa cómo, pero adelgazás. Entonces, la hija de él era mi mejor amiga, la hija de él, la madre de él, y la hermana de la madre de la esposa de él, tienen esos hábitos normales de las bulimia, entonces era como que no queda otra: hay que

adelgazar, tengo que adelgazar rápido y bueno... fue ese el método más rápido, pero, o sea, así adelgacé. Pero... ”.

El entrenador demandaba a la joven un control del cuerpo que Carla leyó o escuchó como una exigencia implacable. De allí que la manipulación de la ingesta de alimentos haya sido el recurso más a mano para responder de alguna manera a esa demanda, ya que Carla creía que ese era *“el método más rápido”*. Aunque tal vez una dieta estricta –que tal vez la hubiera llevado a padecer un cuadro de anorexia- habría coincidido más con esta moral ascética que aparece como ideal rector. Una dieta, práctica frecuente en el ámbito familiar, quizás podría haberla convertido en una artista del ayuno, porque, como mencionábamos en otro capítulo, el régimen alimentario es para estas niñas un acto virtuoso, que las ayuda a intentar despojarse del deseo, o apaciguarlo. Deseo que muda de ropaje en este tiempo subjetivo de la adolescencia, y que coincide con el encuentro con un cuerpo sexuado.

Pero Carla vio que las mujeres que rodeaban a este entrenador que aparece sosteniendo o encarnando los significantes ligados a lo masculino, *“tienen estos hábitos normales de la bulimia”*, es decir, apelaban a los vómitos como una forma de mantenerse virtuosas, y esclavas de un deseo más bien ajeno, de un ideal casi despótico. Tal vez la joven haya deseado –esto es sólo una conjetura- *“ser”* una de estas mujeres, y miembro de esta horda donde lo femenino sólo aparece ligado a la obediencia y a la sumisión.

“Esa persona significaba tanto en mi vida, y mi objetivo de vida era ese; entonces, yo quería llegar a ser alguien y él para mí significaba mucho, y sentir que le había fallado a él, para mí significaba mucho.

-“El” era tu entrenador.

-Entonces, era como que bueno, bajá la cabeza por un tiempo, hasta que esto se arregle y bueno...

-La presión era respecto a vos, pero, ¿y el resto del equipo?

-Eramos un equipo, pero no era lo mismo. Dentro de un equipo, siempre hay una cierta preferencia, y yo sé que la había, y que la hay, hoy por hoy. Yo estuve en el enterreriano, y cuando lo fui a saludar, con las otras entrenadoras no

era lo mismo, y cómo andás y que te sigo, qué andás haciendo. Y yo sé que estás haciendo esto, y que sé que estás de novio, o sea fue como que a mí bueno ciertos hechos después, hicieron que se me cayera como ser humano.”

Sólo después, por motivos que Carla no menciona, esta figura masculina perdió sentido y legitimidad para ella.

Carla da más detalles sobre la relación con el entrenador.

“Claro, pero por ahí yo tenía mucha gente muy allegada a mí que en ese momento... digamos, yo estuve la suerte que mi mamá estuvo acá siempre, siempre, toda la vida. Y entonces, él fue una persona muy importante durante toda mi vida. Yo con la hija tuve siempre una relación muy especial, o sea, a la hija la cascaban cada vez que... entonces, cada vez que había problemas, venía a casa. Y acá tenía un guardapolvo, ¿me entendés? Era una relación muy especial, la familia de ella es muy especial. La madre de ella quedó embarazada del hermano mayor a los 16 años, y entonces el hermano la crió a ella, entonces es como que... el padre es entrenador, y entonces ellos tenían que ser buenos, tienen que ser buenos en la natación.

-¡Qué presión!

-Una presión muy grande; entonces, bueno, yo caí en la bolsa, uno más, un hijo más. Y bueno, él para mí significó algo muy importante, y por eso mi papá se fue, mi papá no estuvo nunca al lado mío; o sea, estuvo económicamente, y él está a su manera, yo sé que me adora, pero no es la manera en que yo necesito, o la que yo le pedí, o (...) la que hablamos muchísimo tiempo. Con mi papá no se puede hablar: es una persona muy dura, muy cerrada. Y bueno, así también tuvimos el último encontronazo que a mí me afectó muchísimo.”

Ella dice que el desplazamiento del significante paterno desde su propio padre a esta figura masculina –y paterna- del entrenador, provocó que su padre eligiera no convivir con ella y su madre. *“Por eso mi papá se fue”,* reflexiona Carla, en un acto de habla que la culpabiliza.

Y otra vez aquí aparecen confundidos algo que es del orden de la necesidad con una demanda de amor.

“Mi papá no estuvo nunca al lado mío; o sea, estuvo económicamente, y él está a su manera, yo sé que me adora, pero no es la manera en que yo necesito, o la que yo le pedí, o (...) la que hablamos muchísimo tiempo.”

Lo que Carla *“necesitaba”* no coincide con lo que puede recibir de su padre –*“o sea, estuvo económicamente”*–; y a pesar que ella sabe *“que me adora”*, no tiene certezas de que pueda responder a la demanda que la joven le hace. Carla demanda afecto, cariño, reconocimiento, y su padre le devuelve con algo del orden de la necesidad, que puede satisfacerse *“económicamente”*, pero que no alcanza a colmar un deseo de amor identificatorio. Como mencionábamos en otro capítulo, siguiendo a Rodolfo, la niña desea ser reconocida por el padre porque está luchando por subjetivarse-autonomizarse, es decir, constituirse como sujeto femenino; y por esto dirige su mirada hacia el padre, que representa otro diferente de la madre, en quien puede reconocer su propia alteridad. La figura paterna le permite reconocer su diferencia en tanto niña, porque hace presentes sentidos ligados a lo masculino.

Sin embargo, para Carla, su papá sólo pudo responder desde un lugar sin palabras; y con objetos con los que él, ilusoriamente, creía llenar vacíos simbólicos, de afecto y reconocimiento. Precisamente, la discusión que luego derivó en una crisis bulímica, giró en torno a este desencuentro entre la demanda de Carla y las posibilidades de respuesta de su padre, y alrededor de la operación de desplazamiento que ella se vio obligada a hacer ante la ausencia de la figura paterna que había dibujado tomando como modelo a su padre biológico.

“O sea, para mí, mi papá fue mi abuelo, quien estuvo en mi recepción de séptimo, quien estuvo en cumpleaños de quince, quien estuvo cuando yo venía llorando cuando me iba mal en un torneo.”

Ella debió cambiar de modelo identificatorio donde poder reconocerse en tanto sujeto femenino –haciendo lugar a su diferencia en tanto niña–, porque el abuelo era quien había estado del modo que reclamaba a su padre, es decir, dándole una posibilidad de inscribir su deseo y afirmarse como sujeto. El padre sólo *“está a su manera”*, no en función de la demanda de reconocimiento de su hija, ni acompañando el proceso de construcción de una identidad.

De esta forma, la búsqueda identificatoria fue un proceso sinuoso, atravesado por dificultades que ella asoció a un “fracaso”. En principio, “ser alguien” para la joven se relacionaba con los triunfos que pudiera lograr en la actividad deportiva. *“Mi objetivo de vida era ese”, dice Carla.*

Cuando notó que no podría encontrar lugares de identificación en el deporte, porque su cuerpo no respondía a las exigencias de fortaleza y energía necesarias para este tipo de actividad, apeló a otro espacio donde “ser alguien”, encontrar el reconocimiento tan deseado. El lugar en que buscó afirmarse fue la moda, los desfiles, espacios habitados por modelos de mujer.

“Yo desde muy chiquita me trataron de buscar (para desfilas), y era muy chiquita. Entonces mi mamá dijo no; tenía 13 años. Entonces mi mamá dijo no; lolita no. Y a los 18 años, cuando ya había dejado de nadar, este mismo señor me dijo: por qué no empezás, que yo había dejado, empezó de nuevo, con un grupo, te gustaría, qué sé yo. Vení, probá, hacé un casting, qué sé yo. Y empezamos con las representaciones en las ediciones provinciales, y me gustó.

-Pero, ¿tenías idea de cómo era?, ¿te inquietaba?

-No, o sea, yo desfilaba cuando era chiquita en esos desfiles que hacen, y siempre estuve metida de... yo siempre me metí en alguna cosa, siempre... Entonces, como que siempre estuve subida arriba de un escenario, o en un lugar expuesta, y me gustaba todo eso, y me gusta. Y ahora hay otras oportunidades con otra agencia, y estamos ahí.”

Ser modelo fue para ella una posibilidad de encontrarse con una figura femenina distinta de la materna, que no había podido dibujar-se, porque no había contado con la presencia paterna que Carla demandaba y que podría haber hecho posible el reconocimiento de su alteridad en tanto niña.

Sin embargo, estos modelos de un tipo de mujer delineados por el diseño y la moda, y contruidos por el discurso publicitario, si bien le ofrecieron una modalidad de identificación, fue ligada a un estereotipo de feminidad descarnada, andrógina, es decir, precisamente negada en su diferencia. Cuerpo Ideal como Ideal también sostenido por una historia familiar atravesada por el deporte como significativo organizador de esa trama.

Cuando en la entrevista se le interroga sobre la singularidad de la belleza femenina, en relación al discurso de la moda, dice:

“Y, mirá, cada mujer tiene lo suyo. Está en ella saber explotarlo o no. O sea, yo lo tomo... yo soy modelo, yo, en estos momentos, mi jefe me dijo: “Querida, engordá unos kilos, porque vos no sos arriba del escenario lo que eras antes”. Vos tenés que despertar curiosidad, que vos salgas y te miren, llamar la atención, y eso por ahí no significa ser una tabla: tener por ahí vida, que vos con los ojos mires, y digas acá estoy yo, o que te pares y digas acá estoy yo.”

Si bien Carla apela a esta imagen de mujer disponible en el imaginario occidental –“yo lo tomo... yo soy modelo”- como una posibilidad de identificación narcicística, de autoafirmación, este modelo está ligado a lo uniforme, a un reconocimiento constante en una mirada ajena que no profiere palabras ni brinda afecto. Para Carla, ser “mirada” es “tener vida”, cobrar existencia a través de una fuerte exposición pública, y obtener reconocimiento a partir de un modelo de cuerpo femenino pensado para ser visto y admirado. Nunca una “imagen de cuerpo relacional”, según Dolto⁸⁹, donde las palabras, para cobrar sentido, antes deben tomar cuerpo.

“Vos tenés una tendencia a ser flaca, a la tabla, al cero forma, entonces como que vos tratás de guiarte con la mujer que te parezca linda, tal vez no de relacionarte, pero que la mujer que te parezca linda, te parezca agradable, tenga las mismas características.”

La imagen de mujer con la que “tratás de guiarte”, sin formas, andrógina, dibujada por la cultura occidental –rubia, alta y delgada-, no es la misma con la que ella puede relacionarse, producir sentidos a través de un vínculo, ligarse afectivamente, crear un lazo, comunicarse. Porque aquella enmudece, “tiene vida” sólo imaginariamente, y cristaliza sentidos que no circulan, no permiten el intercambio. “Voz sin cuerpo, cuerpo sin voz”, dice Julia Kristeva⁹⁰.

Lo que dice la joven, que sorprende a su madre y a su terapeuta, en esta tesis aparece como una evidencia. Cuando se produjo aquella crisis bulímica luego de la discusión con su padre, la psicóloga, junto a su madre, decidieron

⁸⁹ Hekier, M.; Miller, C., Op. Cit.

⁹⁰ Citado por Weigel, S., Op. Cit.

internar a Carla en un hospital. Allí la joven conoció a una enfermera con la que se relacionó afectivamente, a partir de los cuidados que la mujer le brindaba.

“Y bueno, de ahí, de un día para otro (...) y costó mucho, o sea, costó mucho asumir problemas que yo tenía, asumir cosas, el tema de no afrontar verdades que no quería afrontar, a darme cuenta de cómo aprendí muchísimo con una de las enfermeras. O sea, mi mamá se asombró muchísimo, y la psicóloga también, porque fue muy gracioso, porque todos pensaban que yo tenía un estilo de mujer y de gente con la que me llevaba bien. Y esa mujer era grandota, medio tirando a obesa, pero, ¡era hermosa! ¡era divina! ¿me entendés? ¡Me contuvo tanto! Era simpática, vos la mirabas... A mí me preguntaban: ‘A vos te parecía, te caía agradable’. No, a mí me parecía linda. A mí me parecía... o sea, yo no tengo problemas, yo (...) a mí me pareció una mujer ¡hermosa! Tal vez físicamente haya sido... , pero vos le mirabas la cara, le mirabas la forma de ser y esa mujer ¡era hermosa!”.

Lo que Carla pudo hacer con esta mujer cuya “belleza” describe ambigualmente, fue dialogar, relacionarse con lo femenino más allá de los estereotipos, y de las imágenes de un Cuerpo Ideal con las que acostumbraba a nombrar los sentidos ligados a lo femenino. Si bien puede decirse que esta enfermera remite muy fuertemente a una figura materna, la operación discursiva que hace Carla le muestra otros significantes de lo femenino, distintos a los modelos de feminidad propuestos por el discurso de la moda, y al cuerpo femenino artificial impuesto en su caso por la medicina.

Carla dice que lo femenino, lo que hace femenina a una mujer, lo que a ella la hace femenina, también le remite al cuidado del otro, al contacto corporal.

“-¿Qué cosas diferencian a los hombres de las mujeres aparte de la diferencia sexual?

-Mirá, en mi caso yo soy muy, muy, lo que yo veo con mi novio, yo soy muy melosa, pero hipermelosa; yo soy lo más pesada que puede haber, yo necesito el contacto físico. Saber que estoy tocando con un dedo, que estoy así, con el dedo de la mano, no. Yo necesito eso. El hecho de dedicarte al otro, de estar pendiente

de él. No, femenina en una mujer es la forma de actuar, va en una. Vos por ahí ves una mujer y decís. `Esa mujer de femenina no tiene nada´."

Ella dice "necesitar el contacto físico", y encuentra en esta "necesidad" –que más bien toma la forma de una demanda- un atributo de su feminidad. Ser femenina, reconocer la diferencia y afirmarse en ella; se relaciona con una demanda de amor, un lenguaje corporal que requiere de la cercanía de un otro para conferir entidad e identidad a quien se comunica. Una demanda de amor que también hace a su padre, por lo menos en el texto de la entrevista, y que aparece definiendo su "ser mujer".

Lo femenino también está ligado al diseño y cuidado de una imagen de cuerpo, a la presentación frente a los demás como "mujer", a los movimientos corporales que toman la forma de "modales".

"Por ejemplo, una mujer que para mí no es femenina, conocida, esa mujer – no sé cómo se llama-, es esa mujer que aparece en Rumores.

-Rocasalvo.

-Para mí, esa mujer de femenina no tiene nada, ¡nada! Yo la veo y digo: "¿Y esto es femenino?". Pero dejala quieta, estática y no la hagas hablar. Es una maleducada y tiene unos modales tan bruscos.

-Entonces, lo vinculado a lo sensible y a los buenos modales.

-A mí, ver una mujer; o sea, todo el mundo dice malas palabras, pero, una mujer ordinaria es lo más antifemenino que puede haber. No, a mí, el cigarrillo, para mí es un horror. ¡Por favor! ¡Una mujer fumando! ¡No! Si fumás, tratá de no hacerlo en público. O por lo menos, decir que estás en un bar, en un restaurante, o cuando están con el cigarrillo arriba para no quemar, y a mí me queman porque son todas enanas."

Los signos de feminidad en una mujer siempre se relacionan con una imagen diseñada para ser contemplada, por lo que deben "educarse" aquellos atributos corporales o diferencias que se distancian de esta configuración de lo femenino, de su puesta en escena. De esta manera, se instaura un abismo entre lo corpóreo del cuerpo y la imagen diseñada.

Pero además, en la historia de Carla, modelar aparece como una vía de facilitación, en este trabajo subjetivo que es la construcción de lo femenino, ofrecida por un dispositivo social de enunciación de lo femenino.

Así como en el deporte, modelar exige un cuerpo liso, esbelto, negado en su caducidad, andrógino, sin curvas y despojado de las marcas propias de una historia singular. Pero sobre todo, modelado para ser expuesto, admirado por los otros, valorado en su puesta en escena; excluyendo la implicación subjetiva y relacional de quien no sólo porta ese cuerpo, sino de quien “es” ese cuerpo. Justamente, la demanda de Carla hacia su padre y su novio, es decir, a los otros masculinos –que deberían contribuir a la constitución de lo femenino en Carla, de su “ser mujer”, por valor oposicional y reconocimiento de la diferencia-; es una demanda de afecto, corporal-relacional, de amor.

“Mirá, en mi caso yo soy muy, muy, lo que yo veo con mi novio, yo soy muy melosa, pero hipermelosa; yo soy lo más pesada que puede haber, yo necesito el contacto físico. Saber que estoy tocando con un dedo, que estoy así, con el dedo de la mano, no. Yo necesito eso.”

Una experiencia corporal que se distancia de lo que sucede arriba de la pasarela, cuando los otros sólo miran el cuerpo, sin implicarse. Cuando el cuerpo se convierte en un fetiche.

“Vos tenés que despertar curiosidad, que vos salgas y te miren, llamar la atención, y eso por ahí no significa ser una tabla: tener por ahí vida, que vos con los ojos mires, y digas acá estoy yo, o que te pares y digas acá estoy yo.”

“Tener vida” es mirar y ser mirada; provocar deseo pero sin prestarse a una relación cuerpo a cuerpo, a un vínculo donde el cuerpo sea más que un objeto a admirar, y donde algo del orden de la palabra se inscriba en él.

“Me divierte estar arriba de la pasarela por el hecho de que soy yo; soy yo, arriba de la pasarela estoy yo. O sea, ¿quién está arriba? Yo. ¿Quién está abajo? Ustedes están abajo. Por algo ustedes están abajo y yo estoy arriba. Porque soy yo, si me estás mirando es por algo y si estás hablando mal o bien de mí es por algo. Porque me estás mirando, si yo no significara nada, ni perderías el tiempo en mirarme, porque, para mí, lo que no significa nada o lo que no vale la pena, ni me

gasto en mirarlo. Si lo critico, es porque lo envidio. Y si lo alabo es porque lo admiro. Si lo critico, es porque tal vez tenga, o sea, no sea de la manera en que yo quiero, pero de alguna forma yo quiero algo relacionado con eso. Y si lo admiro, es porque lo admiro tal cual como está.”

Los otros sólo aparecen alabando o criticando, y en una posición subordinada, porque son sólo espectadores de una imagen ofrecida, en una relación objetivante de ambos lados donde no hay palabra. Así, lo que se muestra, un cuerpo modelado y purificado en lo que tiene de corpóreo, es del orden de lo sublime, de lo inalcanzable. Un objeto seductor maravilloso que lo único que provoca es el encantamiento de quienes pretenden acceder a él. Como las sirenas de Ulises cuyo canto llegaba a ser mortífero para los viajeros que intentaban develar sus secretos encantos femeninos. Objeto de deseo inaccesible e impenetrable, lejos de cualquier alcance; que hace sostener la mirada en una feminidad ficticia, del orden del simulacro. Donde lo carnal se invisibiliza para diseñar un cuerpo perfecto.

Cuando esos otros señalan algún rasguño en la imagen ofrecida, la respuesta de Carla es implacable: quienes critican, en realidad sólo ambicionan formar parte de este mundo de distinciones.

“Te miran, y por ahí te critican, y qué criticás, o sea, te das cuenta por ahí de la decadencia de la sociedad. Vos te das cuenta de que te miran, pero te critican, pero te miran. O sea, están por ahí en una elección, criticándote, muriéndose de frío, en pleno invierno, al aire libre, y están temblando, y criticándote, pero están dos horas muriéndose de frío.”

Sus palabras expresan una altivez aristocrática, un desprecio a quienes debieran aceptar la fascinación que provoca su imagen, sin quedarse en los detalles que revelarían algo del orden de la alteridad y la diferencia.

Una construcción de identidad apoyada en una imagen especular, de carácter exhibicionista, siempre expuesta a la opinión pública, en una renuncia constante a un deseo que proporcione autonomía.

“Arriba de la pasarela soy yo”, dice Carla, abrochando su ser a una apariencia; a la ficción de un cuerpo perfecto, etéreo, incontaminado. Como una

forma de negar lo intolerable de un cuerpo que caduca, que se enferma. Una identidad que hace depender la edificación del sí misma en la mirada ajena, primero en el deporte y luego en el modelaje, ubicándola en un lugar vulnerable, “siendo” para otros.

El padecimiento bulímico aparece aquí ligado a una búsqueda infructuosa de un ideal corporal -que coincide con un ideal familiar-, donde lo femenino se relaciona con una imagen diseñada para ser exhibida. Vomitar resultó en esta historia el medio más adecuado para evitar la renuncia a esa imagen que proporcionaba identidad.

Y también la dolencia se liga a un malentendido en su relación con lo masculino: la demanda de afecto cuando niña –y luego en la adolescencia- fue interpretada en términos de una necesidad, lo que complicó la inscripción de su deseo, porque no hubo espacio –ilusoriamente llenado por objetos de la necesidad- para esta aventura.

Feminidad y diferencia

Elizabeth es una joven de 24 años que atravesó un padecimiento bulímico con períodos anorexia, sin provocarse vómitos, pero ingiriendo laxantes luego de cada episodio bulímico. Ella es oriunda de María Grande, pero vive en Paraná desde hace seis años, cuando decidió estudiar una carrera terciaria que finalmente no terminó. Hoy trabaja y convive con una hermana. Tiene además un hermano que se estableció en el sur argentino; y una hermana mayor, casada, con hijos. Creció sobre todo junto a su madre y sus hermanas, porque sus padres se separaron cuando ella era chica, y su hermano se fue de la casa paterna a edad muy temprana.

La joven cuenta que a los 17 años empezó a manifestarse con más fuerza un conflicto con la comida y los límites, que para ella tiene sus raíces en la infancia. En esa misma época, conoció a una adolescente que había padecido de bulimia, y que la estimulaba a tomar laxantes para disciplinar y dar la forma pretendida –de delgadez- al propio cuerpo.

“Ella me decía: ‘Dale, tomá laxantes’. Y el jueves tomaba laxantes, no comíamos viernes y sábados, para salir a bailar flacas, sin panza.”

Su amiga era quien además definía los contornos de la imagen corporal ideal para ambas, y hacía de espejo a la propia imagen, incluyendo a Elizabeth en su percepción del cuerpo como “gordo”.

El consumo de laxantes derivó en una dependencia de características adictivas hacia ese tipo de purgativos, lo que provocó que Elizabeth no pudiera defecar sin ayuda de estos medicamentos.

Cuando se mudó a Paraná para comenzar sus estudios terciarios, inició una dieta estricta. Pero de regreso a su casa los fines de semana, ingería grandes cantidades de alimentos y luego tomaba laxantes para contrarrestar los efectos de la comilona, según sus palabras. Elizabeth cuenta que había hecho creer a su familia que ella padecía de estreñimiento, por lo que “debía” recurrir a los laxantes como un método para aliviar este trastorno.

Poco a poco, comenzó a aislarse, evitando las salidas con personas de su edad, aduciendo que no toleraba mostrar a los demás un cuerpo “gordo”, por lo que postergaba el encuentro con otros hasta que pudiera lograr la imagen idealizada. *“Y decís: `Cuando esté flaca, voy a salir; ahora no puedo, porque estoy gorda, pero en la semana voy a hacer dieta, y la semana que viene voy a visitar a tal amiga, voy a tal lado”.*

Uno de los momentos decisivos en esta historia fue cuando el consumo excesivo de laxantes hizo que perdiera la goma intestinal, provocándole un bolo fecal, por lo que debió ser inmediatamente internada en una clínica. Fue entonces cuando comunicó algo de su dolencia a quienes la rodeaban, y se convirtió en paciente de diversos tratamientos médicos-psiquiátricos y psicológicos.

Más tarde, otro episodio complicó aún más su padecimiento, y lo que en un principio había sido una decisión deliberada –aunque no del todo consciente- de aislarse socialmente, se transformó en un temor a “*salir sola a la calle*”. Su hermano que había estado de visita en Paraná, la había invitado a trabajar en el sur, a lo que Elizabeth accedió, desconociendo ella misma el estado de vulnerabilidad en el que se encontraba, y no respetando los acuerdos a los que había llegado con sus terapeutas. En el sur se sucedieron las comilonas y Elizabeth subió 10 kilos, lo que desencadenó una crisis que la llevó a reclamar, en la vivencia de una situación límite, una internación urgente, porque creía que era la única forma de poner fin a este padecimiento. Los terapeutas le propusieron, en cambio, que iniciara un tratamiento más lento y progresivo, como una alternativa a sus prácticas compulsivas e impulsivas; y como una aventura donde podría aprender, de a poco, a reconocer sus propios deseos, creándose un espacio propio a partir de la autonomía.

Elizabeth define a la anorexia y a la bulimia –a su anorexia y a su bulimia- como formando parte de una adicción a la comida, a comer en demasía o a no comer; y como producto de un imperativo social de delgadez que determina el reconocimiento o la exclusión social de muchas mujeres en esta cultura. Pero, sobre todo, ella liga su padecimiento a una historia relacionada con la falta de

límites de parte de sus padres cuando niña; y a una demanda de amor interpretada como una necesidad pasible de ser satisfecha con comida. Respuesta de sus padres que ella incorporó subjetivamente como una manera de ser, como una forma de enfrentar los problemas, taponándolos con comida.

“Aparte yo te digo que, para mí, mi problema es que nunca me pusieron límites. Yo siempre hice lo que quise; entonces el tema con la alimentación también. Mis padres vivían un ritmo muy loco, y en vez de escucharte o prestarte atención, cuando yo lloraba y qué sé yo, me daban plata y yo iba, y compraba comida. Esa era mi manera de ponerme bien, siempre, o sea, no me escuchaban; esa era mi manera de...”

En lugar de señalar un límite, para Elizabeth sus padres traducían en dinero un reclamo de otro orden; respondían en “efectivo”⁹¹, con certezas, a un interrogante que la joven intentaba abrir. De allí que Elizabeth buscara en la comida una posibilidad de saciar estas inquietudes, dependiendo de los alimentos para “ponerme bien” y reafirmarse. Una vía que sin embargo no le habilitaba la palabra, los significantes que ella andaba buscando para vehiculizar la demanda de reconocimiento hecha a sus padres. Ni tampoco le permitía seguir sosteniendo un interrogante, una falta necesaria para sobrevivir como sujeto deseante. Porque su búsqueda estaba llena de certezas que no le hacían posible inaugurar un itinerario singular. Así como los padres devolvían certezas cuando el reclamo no había sido hecho para ser respondido positivamente, Elizabeth repetía esa operación cuando apelaba a la comida para calmar angustias, y llenar un vacío. O se restringía como una forma –metafórica- de hacer saber a los otros que los alimentos para ella significaban algo más que su valor nutricional; que para ella habían sido una posibilidad de ser.

“Se empieza a dar, que vos hacés dieta, o a no comer, o a comer cantidades que no te podés controlar. O sea, yo primero, desde los 17 a los 18, que estuve en la secundaria, directamente era anoréxica. Ese fue mi... estaba a

⁹¹ “Efectivo”, según el diccionario, se refiere a la vez al dinero contante; y algo real y verdadero, en oposición a lo dudoso o quimérico. Elizabeth recibía certezas cuando lo que buscaba era dejar abierta una pregunta.

dieta estricta de lunes a viernes, que no me zafaba ni una galletita, o sea así todo, todo.”

Cuando más tarde se mudó a Paraná para estudiar, la relación con su madre, no ya con su padre, seguía siendo de ofrecimiento de objetos que llenaran ausencias de otro orden, de certezas cuando aparecía una pregunta, o cuando una situación problemática le exigía *“valerte por sí misma”*, es decir, dar valor a un deseo propio.

Elizabeth reconoce que no sólo dependió de la comida para ser, sino que también los otros le hicieron de sostén para construirse una imagen de sí misma, en tanto mujer adolescente, aunque esta imagen amenazara su autonomía.

La joven dice haber tomado la imagen corporal ideal que una amiga de su adolescencia antes de viajar a Paraná, había definido para ambas. Esta muchacha había atravesado un padecimiento bulímico, y en ese momento le proponía a Elizabeth modificar las propias formas corporales hasta alcanzar este cuerpo ideal, delgado y uniforme, indiferenciado.

“Yo tuve una amiga, que la conocí ese año (...), y había estado así, había sido bulímica, pero viste, uno re desconoce esa enfermedad, cuando sos chico, aparte en un pueblo... (...) Y entonces ella siempre hablaba de que estábamos gordas, o sea, ella siempre se refería a ella, pero encerraba a la que estaba al lado. Veíamos ropa, y decía: ‘A nosotros no nos va a quedar’, cosas así.”

Elizabeth hizo suyas esas palabras, incorporó el modelo que su amiga le proponía e hizo depender de éste la posibilidad de crear lazos con otros significativos, diferentes. Y para lograr este Cuerpo Ideal, el recurso que aparecía como más próximo era el control de la ingesta de comida a través del consumo de laxantes. Otra iniciativa de esta amiga, que ella escuchó como la única vía posible para armarse de una identidad, y que aparecía –por lo menos en lo que revela el texto de la entrevista- ligada a la estrategia a la que había apelado cuando niña.

Como decíamos en otro capítulo, la adolescencia se presenta como el tiempo subjetivo donde se da el fin de las identificaciones de la niñez y de las figuras parentales ideales de la infancia, cuando el niño o la niña busca modelos y

compañeros exteriores al ámbito familiar, porque se convence de que no podrá encontrar su objeto de amor en la familia.

En ese momento, el modelo se lo proporcionaba o estaba encarnado en esta amiga, y también en el grupo de pares:

“...(en) el grupo de amigos que tenía no había tema de conversación porque era todo hablar de ropa, de la dieta, de estar flaca o de estar gorda. Y ahí, yo, cuando empecé el tratamiento, Leticia (la terapeuta) me prohibió ir a mi casa, juntarme con el mismo grupo de gente. Y bueno, ahora yo voy y las veo, y cuando hablan de eso, digo: qué huecas que son.”

El discurso donde ella inscribía su ser mujer adolescente estaba plagado de imágenes relacionadas con esta muda de ropaje de la que hablábamos en otro capítulo, figuras que en ese momento le servían para hacerse de una identidad socialmente reconocida, legítima y con un alto valor simbólico entre sus pares.

Pero además, de esta imagen ideal dependía el establecimiento de otros vínculos -por fuera de estos otros semejantes que sostenían y se inscribían en el mismo discurso-, por lo que sus posibles proyectos también se relacionaban con el cumplimiento de este ideal.

“Pero yo fui una persona de tener muchos amigos y aislé a todos; aparte hacés muchos proyectos y no los cumplía, porque vivís en un mundo, y decís ‘cuando esté flaca, voy a salir; ahora no puedo, porque estoy gorda, pero en la semana voy a hacer dieta, y la semana que viene voy a visitar a tal amiga, voy a tal lado’. Y nunca llegaba ese día, porque estaba tan enferma que nunca vas a llegar a estar flaca, aunque pesés 40 kilos.”

El reconocimiento de sí, de un deseo propio, se subordinaba al encuentro con este Cuerpo Ideal que postergaba la construcción de una identidad diferencial a partir de la apropiación de su cuerpo femenino y singular. El cuerpo femenino delgado era el único modo posible para ser y de relacionarse con los otros. Imagen corporal que le ahorraba la tarea del armado de un sí mismo autónomo, y el trabajo de conquista palmo a palmo de un cuerpo propio y femenino, distinto del materno. Cuerpo propio como vehículo del conflicto que al adolescente le plantea

el enigma de cómo ser, cuando las identificaciones de la infancia ya han perdido vigencia.

Ante lo arduo de este trabajo de diferenciación subjetiva, de recorte subjetivo, Elizabeth tomó prestada una imagen femenina disponible en el universo simbólico, para afirmarse en ella. Pero se trataba del mito de cuerpo ideal que terminaba negando la diferencia al seguir un modelo uniforme, y sólo le servía para ocultar bajo una máscara los conflictos propios de este pasaje de niña a mujer, y evitar la asunción de una identidad diferencial.

“Un sábado, por ejemplo, iba a un boliche, a vernos ahí, y él (el novio) iba y yo no. Yo me quedaba en mi casa, llorando; bueno, me empezaba a probar ropa, desde las dos de la tarde para salir a las once de la noche. Mi mamá, al principio me escuchaba, pero ya a lo último, cuando pasaba esto, se iba de mi casa, porque yo empezaba a probarme, probarme, y terminaba llorando y gritando, maldiciendo a todo el mundo y acostándome a dormir. Todos los sábados hacía eso; entonces como mi pareja es como que... aparte delante de él no era yo, mostraba todo lo que no era, o sea, me hacía sentir de que no me conozcan como era yo. Era mejor más hueca; me vivía cagando de risa, nunca me vio mal, ni un día; siempre una sonrisa, bien pintada, bien arreglada, bien peinada...”

-¿Era como que si estabas actuando?

-Todo el tiempo; no era yo.

-¿Y actuando qué personaje?

-No sé, una persona hueca, que no tenés ni cinco en la cabeza, porque decía que no me importaba el estudio, que yo estaba acá y sólo me importaba salir, pasar el tiempo. (...) Yo creo que le demostraba todo lo contrario a lo que yo era, o sea, no le demostraba que yo lo quería, porque me parecía rebajarme querer a alguien. Sí, actuando todo el tiempo, todo el tiempo; no sé si en pose, pero qué sé yo, o sea, yo tenía que estar hecha una pinturita, o sea, desde depilarte hasta pintarte, todo.”

Cuando se le pregunta el motivo de esta actuación escénica, Elizabeth dice que interpretaba este personaje de “hueca”, de vacía, para que así “me acepten y me quieran; tener una pareja estable”, es decir, obtener el reconocimiento de los

otros, en especial de los otros masculinos, a partir de posicionarse como objeto de deseo más que como sujeto deseante, ocultando y silenciando el carácter singular de su subjetividad. Posición que por otro lado llenaba de certezas, de sentidos cristalizados contruidos por otros, esta “hueca” que ella decía actuar, que no tenía “*ni cinco en la cabeza*”; ahorrándose el trabajo de armado de un sí misma que la implicara como sujeto encarnado, y dejando a los otros la tarea de recorte subjetivo.

De allí que fingir un personaje apareciera como una estrategia que ella veía como única alternativa para ser y reparar falsamente ese vacío de sentido – existencial- que Elizabeth remite a su niñez, cuando sus padres también intentaban llenarla con objetos, como un modo, sin saberlo, de acallar sus preguntas. Sentidos que ella tomaba prestados de los otros para compensar ese vacío, pero también como una forma de ser aceptada y de ocultar el cataclismo que era su mundo interior. Entonces, cuerpo maniquí que enajenaba la posibilidad de habitar un cuerpo propio reconociendo su condición carnal.

Imagen de cuerpo que ella relaciona hoy con las “*cosas superficiales*” que movilizaba a su grupo de pares en la adolescencia, una superficialidad que ahora aparece vinculada a ese carácter fingido, que por ejemplo puede llegar a disfrazar las vicisitudes de lo que a ella -en este momento y luego de años de terapia- la hace ser, como el trabajo.

Elizabeth cree que la adolescencia es, en general, como lo fue para ella, un tiempo cargado de angustia, inestabilidad, vulnerabilidad e incertidumbre, y en su caso de estallido de un conflicto que fue gestándose en la infancia. Por lo que ser como los demás, tomar prestadas actitudes y modos de ser de los otros, le confirió un grado de estabilidad, aunque precaria y dependiente de la mirada ajena.

“Más se da el índice de edad de toda esta enfermedad en el proceso de crecimiento, cuando vos creés que estás como en una baranda, como en una cuerda floja que no sabés que vas a hacer, que como sos. Entonces todo lo tomás, todo lo que llega, lo tomás, y bueno sí es más la gente que está en un entorno, porque influyó mucho la gente con la que yo estuve, porque o sea mucha gente con la que te relacionás, y si vos estás vulnerable, o estás sensible, o

estás sin personalidad asentada, creo que todo eso vos lo tomás. Me parece que es por eso.”

Ante la “cuerda floja” en la que se sentía haciendo malabarismos, donde percibía que su yo infantil estaba siendo amenazado, la estrategia que aparece como salvaguarda de su integridad narcicista es centrar la atención en la imagen corporal, en una preocupación por la apariencia que le diera una sensación ilusoria de existir. Como vimos en otro capítulo, se trata de un tipo de relación objetual que prevalece frente a un modo de relación narcicista en este tipo de trastornos; es decir, lo que prima es la elección de objetos distintos a los infantiles antes que la elección de sí mismo como objeto de interés y estima.

Interpretar un personaje femenino “*para que así me acepten y me quieran*”, tomando esta imagen delgada, pensada para ser vista, y diseñada en función de una negación de lo carnal en el cuerpo y del cuidado de una apariencia adornada, producto de un camuflaje para encubrir lo corpóreo o lo que pueda revelar algo del orden de la sexualidad, de lo impuro e incontaminado, de lo que se oponga a aquél modelo andrógino y virginal.

Un mandato social impone una “debida feminidad” y propone rituales de purificación del cuerpo femenino, es decir, reglas de control para ocultar los procesos corporales que de otra forma serían impropios y contradictorios con esta imagen evanescente. Este camuflaje bien puede servir para afirmarse como sujeto, pero el disfraz requiere de un espectador que le confiera verosimilitud, y como sucede en este caso, puede terminar encubriendo conflictos ligados a la apropiación de un cuerpo en transformación, como el adolescente.

Elizabeth precisamente critica este modelo de feminidad, luego de haber atravesado un padecimiento que la llevó a cuestionarse sus representaciones sobre la feminidad, acerca de cómo ser femenina.

“O sea, yo buscaba aceptación y que me quieran. Nunca dije: ‘Quiero que todo el mundo diga que linda que es’, porque nunca me importó la gente en ese sentido, porque nunca estuve a la expectativa a ver qué dijo este de mí o qué sé yo. No buscaba ser la más linda ni nada de eso; yo pienso que lo único que buscaba era que me quisieran y que me aceptaran, nada más.”

Apelar a esta imagen camuflada era para ella una oportunidad de demandar afecto, porque se trataba de una figura de mujer-niña ejemplar, sin conflictos, obediente, virtuosa, complaciente con las expectativas del otro y sumisa. Un modelo de feminidad impuesto a las mujeres en la historia de la cultura occidental, y en el que estas jóvenes siguen identificándose –aunque hayan perdido vigencia como representación de la diferencia de género- como una forma de obtener reconocimiento y visibilidad social, de ser queridas y aceptadas.

Decíamos que, en la niña, la figura paterna aparece como decisiva para la constitución de la subjetividad femenina, porque a través de aquélla se vuelve posible el reconocimiento de la diferencia, y la entrada de la jovencita al universo simbólico de lo masculino –y por oposición significativa, al universo de lo femenino-, no ya desde el modelo de feminidad propuesto por la figura de la madre. Si la función paterna no es ejercida por nadie, la niña no encuentra alternativas al diálogo madre-bebé, y no tiene acceso a la alteridad del orden social.

“Yo decía que nunca me iba a casar para no sufrir. Porque a mí me afectó mucho el tema de mis padres separados, yo me crié con una mujer y me costaba relacionarme con los hombres, de hablar nomás. Veía un hombre y me inhibía, por el tema de que en mi casa éramos sólo mujeres. Yo veía un hombre y me inhibía, o no confiaba en ellos ni siquiera un segundo; o sea, era muy feminista porque mi mamá decía que los hombres eran todos iguales. Entonces yo tenía una idea muy distinta.”

Lo masculino en Elizabeth estuvo en su momento ligado a lo autoritario, a lo inhibitorio, a lo amenazante; porque no pudo encontrar en la figura paterna una vía de acceso al reconocimiento de su propia diferencia, para afirmarse a sí misma e intentar armar una identidad femenina singular, distinta a la proporcionada por la imagen materna. De allí que la metamorfosis del cuerpo infantil en un cuerpo femenino sexuado implicara un grado mayor de extrañamiento, porque no había una representación de lo femenino en tanto diferencia que le ayudara a inscribir estos cambios.

Hacer lugar a lo masculino entonces era volverse “*vulnerable*”, “*rebajarse*”, someterse a un tirano implacable, donde no había diálogo ni intercambio posible.

“Mi mamá, siempre lo que me inculcó era que vos tenés que conseguir todo por vos; nunca le tenía que pedir un favor a nadie ni menos a un varón.”

El mandato materno exigía que la imagen con la debía presentarse ante los varones fuera de autosuficiencia, en una operación discursiva que negaba la diferencia. El “varón” aparecía como un sujeto a quien sólo le interesaba perjudicarla, hacerle daño, y la única relación posible era la de competencia, o su reverso, la manipulación del otro.

“Mi mamá es mucho así, muy cerrada, muy... pero sí, mi mamá siempre inculcó eso, de que los hombres eran todos iguales, de que siempre te van a cagar.”

Los padres de Elizabeth se separaron cuando ella tenía dos años, y desde ese momento vivió con su madre y sus dos hermanas –“en mi casa éramos sólo mujeres”. Ella define a la relación con su madre en la adolescencia como “muy de dependencia”, y sostiene que durante ese tiempo esta mujer encarnaba una figura idealizada, sin fracturas ni defectos. Por lo que el acceso a lo femenino, en su caso, como aparece en el texto de la entrevista, está ligado a la presencia de un ideal: en principio, de una madre ideal, y más tarde, de una imagen femenina ideal. Un modelo de representación de lo femenino sin el menor rasguño, de una manera tal que niega la diferencia, la alteridad y la singularidad.

“Cuando yo me iba a mi casa y estaba con ella, siempre... Tenemos relación desde que tenía dos años más o menos: yo le decía mami, comprame esto, vamos allá, y hasta sentarme en la falda y dormir con ella. Muchas cosas que no son típicas de la edad, de una persona de 23, 24 años. Vos lo podés hacer un día a esto de acostarte con tu mamá, pero no todos los días. Yo lo veía normal, pero era una relación muy de dependencia con ella. Y ahora no, tengo una relación adulta. Si hablamos, hablamos bien, como tendría que ser.

-En ese tiempo la tenías como una figura muy importante, ¿la admirabas en algún sentido?

-Sí, la tenía muy idealizada. Para mí mi mamá era lo más grande, no le veía ningún defecto. O yo creía que mi papá era siempre lo peor. Bueno, eso, con el

tema de la psicóloga, mi mamá se me cayó unos escalones bastante más abajo, pero bien, o sea...

-Fue humana.

-Sí para mí era la mujer perfecta, la tenía super idealizada. Y bueno, fueron cosas que a mí no me gustaban, que me hacía ver Leticia, pero bueno, la vi como una persona humana, la bajé del ideal que la tenía. Mi papá subió uno o dos escalones, no mucho más."

Pero antes que se cayera "unos escalones más abajo", si esa figura femenina llegaba a mostrar algo que la hiciera descender del altar en que la joven la había situado, la posición de Elizabeth era la de negación, en un intento de reparación de esa imagen.

Ella cuenta que empezó a salir con un chico que ya tenía pareja, y relaciona esta situación con un intento de reparación de la figura materna, o más bien de negación de cualquier falta en este ídolo que es la madre. La joven encuentra una analogía entre su elección amorosa, y la elección de una nueva pareja por parte de su padre, acontecimientos que ella ubica un mismo orden temporal y en una secuencia lógica. Elizabeth dice haber sostenido una relación donde la única posición posible era la de amante, porque, así como el padre había elegido un objeto de amor distinto de su madre, ella en realidad deseaba ocupar un lugar femenino que la mantuviera alejada de la posibilidad de ver "caer" a la madre del lugar ideal donde la había situado. Elizabeth deseaba ser "la otra" para no ver sufrir a esta madre idealizada.

"Desde que yo me metí con ese chico, mi papá siempre tuvo otra mujer, se fue al tiempo, hijos y demás. Y como yo siempre la vi a mi mamá, siempre llorando, fría, yo creo que quise estar en el otro lado, para no sufrir. O sea, yo soy 'la otra', porque la otra seguro que vive bien con mi papá, no hace nada; y mi mamá está en la cama, no come. Mi mamá vivía siempre depresiva, yo tenía dos años y los fines de semana mami se tiraba en la cama y nosotros nos teníamos que quedar en la cama con ella, mirando tele sábado y domingo. Porque el lunes ella se tenía que ir a trabajar, me cuidaba mi empleada, muchas cosas así.

Entonces creo que yo también busqué el otro lado, pensando que la otra persona no sufría, me fui al otro extremo, que vi que es peor que estar en el otro lado.”

En tanto, la posición paterna era la de una relativa ausencia, haciéndose más visible por momentos desde la satisfacción de necesidades: su intervención en la “*familia de mujeres*” de Elizabeth era de un estricto orden económico. Cuando el trabajo terapéutico de la joven requirió de otro tipo de presencia de parte del padre, la posición fue la misma.

“-¿El participó de algún modo, conoció esto?

-No, para él era maña lo que yo tenía, pero económicamente sí. Cuando hubo que pedirle plata, él dijo: bueno, yo pongo. No aceptaba esto, pero... lo invitamos a varias reuniones y nunca quiso eso. Decía que las psicólogas sólo querían sacar plata, porque es una persona muy autoritaria. Bueno, nosotros sabíamos que no iba a funcionar; aparte íbamos a ser las que estábamos y nada más.”

La representación de lo masculino estuvo ligada a un universo donde no había palabra ni posibilidad de diálogo. Para la joven, la figura paterna aparece como proveedora, que valora a sus hijos desde el campo de la supervivencia. A él sólo se le puede pedir “*plata*”, y ésta es la única palabra que pronuncia en las escasas oportunidades en las que interviene. Las mujeres “*sabían*” de antemano que el padre no “*iba a funcionar*”, que la función paterna no iba a darse con un padre al que no podía demandársele otra cosa que algo del orden de la necesidad. “Saber” femenino casi oracular, que determina la validez de lo masculino en esta familia de mujeres.

Respecto de este otro sujeto masculino en esta historia, el hermano, la única aparición en el relato de Elizabeth se relaciona con el desencadenamiento de una crisis, luego de que, según cuenta la joven, él la invitara a trabajar en el sur argentino, donde el hermano de Elizabeth vivía. Con esta propuesta, que también es del orden de la supervivencia, el joven aparece desconociendo el padecimiento y tratamiento terapéutico en el que su hermana se encontraba. Entonces, la otra posibilidad de representación de lo masculino encarnada en el hermano, también

se presenta como desfalleciente, o incapaz de portar ese “saber” al que las mujeres de la familia sí tenían acceso.

Sin embargo, lo que en el texto de Elizabeth aparece como una reflexión-inflexión, y marca una distancia temporal discursiva respecto del momento en que su padecimiento no había sido elaborado, o dicho; es la valoración distinta que hoy hace de lo masculino.

“Después no, mi mejor amigo es varón; tengo novio, y es totalmente diferente, me relaciono de otra manera y veo que cada persona es como es: no es que las mujeres somos así y los varones son así, tenemos obviamente cada uno ciertas características...”

El reconocimiento de la diferencia, de la alteridad, está dado por el recorte discursivo –y subjetivo- que hace respecto de la figura de la madre. La imagen que para ella era ideal, luego de lograr poner en palabras este mudo padecimiento, se “cayó unos escalones” cuando pudo ver en su madre una falta, un “defecto”, y le concedió una oportunidad para ser “humana”. La operación discursiva que en el texto de la entrevista permite este corrimiento, es la posibilidad de Elizabeth de pensarse como mujer separada de la madre, no como mujer-madre (mujer en tanto madre), como si fuera ésta la única vía de identificación femenina. La joven puede imaginarse también como mujer en el ámbito laboral, y relacionar la maternidad con una elección, con el deseo de tener un hijo y una familia, no con un mandato.

“Yo creo que el proyecto que tengo es seguir trabajando. Bueno, en la empresa me va re bien, soy, de la que vende, la que más vende. Tenés proyectos de ascender a otros cargos, pero hace 5 meses que estoy, no voy a pretender que...”

-¿Tenés idea de hacer algo con tu novio, de casarte? ¿Tenés la idea de la familia?

-Sí, que nunca la tuve. Yo decía que nunca me iba a casar para no sufrir. Porque a mí me afectó mucho el tema de mis padres separados, yo me crié con una mujer y me costaba relacionarme con los hombres, de hablar nomás. Veía un hombre y me inhibía, por el tema de que en mi casa éramos sólo mujeres. Yo veía

un hombre y me inhibía o no confiaba en ellos ni siquiera un segundo, o sea, era muy feminista porque mi mamá decía que los hombres eran todos iguales (...).

Esta diferenciación respecto de la madre también opera cuando en su relato menciona el hallazgo de objetos de amor –de deseo- distintos a la figura materna; y comienza a cuestionar el mandato materno de no demandar ni demostrar afecto a los demás, sobre todo a los hombres. Elizabeth había escuchado de la madre -a quien consideraba un ídolo omnipotente- que hacerle saber al otro que había sido elegido como objeto de amor, era un signo de debilidad y vulnerabilidad, de un ser menos que el otro.

La renuncia a un ideal femenino y a un cuerpo ideal femenino, hizo que la joven se preguntara sobre las posibilidades que abre el reconocimiento de la diferencia, de una alteridad presente en sí misma y a través del encuentro con los otros. Además, pudo pensarse como un sujeto en quien la feminidad “puede darse de muchas maneras”, a través de múltiples identificaciones, a partir del trabajo arduo de diferenciación respecto de la figura materna.

“...por ahí que han hecho como un tipo de persona y yo creo que tendrían que hacer hincapié en que cada persona es diferente a otra, que no seamos todos iguales. Porque, ¿qué es lo más lindo que hay que yo no soy igual a vos, que yo no soy igual a otra? Y eso está re perdido, porque tienen que ser todas iguales, del mismo color, tamaño, todo así, hasta pensar iguales y creo que perdieron el valor de... yo no sé si Dios hizo a todas las personas diferentes, no hizo a nadie igual, y eso se re perdió, o sea, creo que eso cada uno lo tiene que encontrar y sostenerlo uno, como en algún momento se me perdió. Yo creo que ahora ya lo tengo yo: soy así y soy así.”

Sus palabras dan cuenta del movimiento que la experiencia de padecimiento la obligó a hacer; un padecimiento que hizo estallar un modo de representación de lo femenino para dar lugar a otro, más autónomo y singular.

Ser para otro

Romina tiene 24 años, es de Paraná pero vive en Santa Fe, donde estudia abogacía. Cuando viaja a la capital entrerriana, se queda en la casa de su madre, que paga sus estudios. Sus padres se separaron cuando ella tenía unos 13 años. Tiene además un hermano que vive con su esposa e hijos.

La joven atravesó un padecimiento bulímico con períodos de anorexia. Ella recuerda haber empezado una dieta luego que viera su imagen en la televisión, cuando le tocó participar en un concurso de un programa televisivo, representando al quinto año de la escuela secundaria donde asistía. Esa imagen corporal, más precisamente sus caderas –junto a las caderas de la amiga que la acompañaba-, le disgustó sobremanera, por lo que decidió comenzar un estricto régimen alimentario con el que bajó de peso.

En ese tiempo, también inició una relación amorosa con un chico quien, según Romina, tenía preferencia por las jóvenes delgadas. Fue en ese momento cuando comenzó a vomitar como una forma de bajar de peso, y así responder a la demanda de esta pareja, de su ideal corporal. Sin embargo, admite que no fue él quien generó en ella este padecimiento, algo que Romina cree probar cuando recuerda que siguió con esas prácticas alimentarias incluso después de haberse peleado con este novio.

Ella dice haberse “recuperado” en parte gracias a otra pareja que tuvo después, quien a la inversa de aquel novio, “quería” que Romina fuera “gorda”, aunque aclara que su tendencia a la autoexigencia, a la vulnerabilidad respecto del juicio de los otros, junto a sus inseguridades y a su intento de forjarse una identidad a partir de la apariencia, contribuyeron a la aparición de lo que ella llama “esa patología”.

Romina asegura que empezó a dejar de vomitar por una decisión consciente y voluntaria motivada por la aceptación de sí misma por parte de los demás. Recuerda haber padecido de bulimia durante dos años, hasta que decidió

abandonar estas prácticas *“de buenas a primeras”*, aunque luego aclara que este cambio de escena formó parte de un proceso más gradual.

Ella también define el padecimiento que atravesó como una *“experiencia de la vida, como una experiencia más, que Dios me dio la elección de ser bulímica o no”*, y cree que por ello puede ayudar a las personas que sufren de bulimia o anorexia, porque reconoce en ellas ciertas regularidades.

Romina no recibió ningún tipo de atención terapéutica en el transcurso de este padecimiento.

La joven atribuye su padecimiento, entre otras cosas, a su autoexigencia, a su disposición a responder a las expectativas de los demás sobre ella. Y cree que *“toda mujer en algún momento de su vida, sobre todo las chicas, pasan por eso, ¿me entendés? Y ahí está la inmadurez.”*

“Toda mujer” se enfrenta a la experiencia de intentar adecuarse a un modelo ideal, que se plantea como una exigencia pero que a la vez se revela como un rasgo de *“inmadurez”*. La inmadurez tiene que ver con la dificultad para pensarse como un sujeto femenino autónomo, diferenciado y no dependiente de la mirada de los demás como único sostén de su propia imagen.

Romina cuenta que el inicio de una dieta –luego que reconociera su propia imagen, en realidad no hecha propia subjetivamente, en la pantalla de la televisión- coincidió con el comienzo de una relación amorosa con un chico que prefería a las jóvenes delgadas como objeto de su deseo. Y Romina interpretó este deseo como una demanda –de carácter excesivo- hacia ella, que le exigía adelgazar para ser aceptada, para hacer coincidir las formas de su cuerpo con las del modelo sostenido por su pareja en ese momento.

La joven relaciona su *“recuperación”* con el encuentro con otro novio, cuya imagen corporal femenina ideal, era, esta vez, la de una mujer *“gorda”*.

“Yo creo que me recuperé por la otra persona, por la persona que tenía al lado en ese momento, porque cambié de novio, y el otro quería que yo fuera gorda. ¡Estamos todos locos! Pero yo creo que pasa por la inseguridad misma, yo

soy muy insegura en un montón de cosas acerca de mi misma, y más cuando me enamoro.”

Esto que ella nombra como “*inseguridad*” tiene que ver con hacer depender la propia imagen, el armado de una identidad, de acuerdo a las expectativas ajenas, a la mirada de los demás, a lo que los otros definen como deseable, algo a lo que recurre constantemente para referenciarse. Y sobre todo “*cuando me enamoro*”, en tanto este “enamorarse” se funda -en la superficie discursiva del texto de la entrevista-, en el mito del amor romántico, es decir, el amor que se debe al otro y que necesita del otro para ser reconocido. Mito que supone una necesaria fragilización de lo femenino para que el ideal amoroso se realice, que exige una subjetividad femenina vulnerable, pasivizada, dependiente, sumisa; condicionada a la espera de algún gesto, una palabra, una mirada, algún indicio que confirme ese amor casi trágico, y que la reconozca a ella en tanto sujeto. Lo que de este mito se deriva es la posibilidad de la constitución de vínculos extremadamente dependientes con el objeto de amor –en este caso un hombre, pero cualquiera que ocupe una posición masculina- porque, se supone, es necesario el reconocimiento del otro para poder ser.

Justamente, el modelo de feminidad que aparece sosteniendo a la joven es el de una mujer que se debe a los demás, que “*se deja de lado*” por el bienestar de los otros, que se sacrifica por sus seres queridos de cuya integridad espiritual es responsable; una madre cuidadora que encuentra un modo de *ser* al dedicarse a sus hijos y a su familia, haciendo “*a un lado*” el deseo y postergando cualquier proyecto fuera de los límites del ámbito doméstico. Modelo de mujer cuyo poder descansa en los afectos y la emotividad, la comprensión, la abnegación y la entrega; y que por ello requiere de la protección y el reconocimiento masculino.

“Yo pienso que, básicamente, el hecho de que la mujer está capacitada para ser madre, desde ese momento, es como que tiene como más paciencia o como más tolerancia en determinadas circunstancias; el hecho del sometimiento, el dejarse de lado, ya sea por los hijos, o tratar de ayudar en determinadas cuestiones, al varón, o tratar de sentirse ‘el apoyo de’.”

En el discurso de Romina, la posibilidad de ser madre confiere a *“la mujer”*, es decir, al ideal de mujer que la direcciona, unos atributos señalados como *“innatos”*, como la actitud de sometimiento, el cuidado de sus productos (hijos, pareja, familia), el apoyo emocional; en una experiencia de ser para otros y deberse a los otros. La ubica en un lugar simbólico jerarquizado y exaltado en la valoración de la figura femenina.

“Es que toda mujer es así, a la larga, en algún momento de su vida. O sea, dejar muchas cosas por los demás. Depende también de la mujer, o como... pero es un sentimiento innato, pienso yo, de la mujer; el hecho de poder solidarizarse con los demás, y dejarse de lado ella.”

Dejarse de lado; hacerse a un lado; quedar afuera de cualquier proyecto que la incluya como sujeto deseante no pasivizado por el poder masculino; ser extensión del deseo masculino. El modelo femenino sostenido por Romina habilita un lugar de reconocimiento de las mujeres en tanto madres.

“Yo pienso que sí, la mujer de por sí está preparada para ser madre. Hay madres y madres, obviamente, pero yo pienso que ese sentimiento es innato en la mujer, la compasión, el escuchar, el tratar de comprender, de hacer las cosas bien, y despacio, es parte de la mujer. Creo yo que el varón también puede escuchar, también puede comprender, pero un varón, salvo que sea psicólogo, no...”

El eterno femenino reconoce la compasión y la escucha como atributos propios de una pretendida esencialidad en *“la mujer”*, así como el cuidado y la educación de los hijos, o de sus sustitutos. Algunos hombres pueden tener estas características, pero sólo en raras ocasiones; y si se comportan de esa manera, nunca alcanzan a las mujeres en estas *“virtudes”* femeninas.

“No sé, a mí me parece que ese es el sentimiento, que tiene que ver mucho con la maternidad, que la mujer tiene que... está preparada para, en algún momento de su vida, ser madre o no. Hay mujeres que eligen ser monjas, por ejemplo, pero algo de maternal tienen, porque se dedican mucho a los chicos y en algún momento ponen ese sentimiento en juego. Las madres que abandonan a sus hijos, en algún momento de su vida, yo supongo que se deben replantear el

hecho de haber abandonado a sus hijos, que no les es indiferente. Por ahí mi mamá las juzga y dice: "¡Estas mujeres de...! ¡Son malas mujeres!", y que sé yo. Pero yo creo en algún momento de su vida puede ser que vuelquen mucho amor en otras personas por el hecho de haber abandonado a sus hijos. Creo yo que es así."

En el discurso de Romina, se es mujer siendo madre, o con algo de lo maternal jugado en su deseo y en sus proyectos. La representación liga y fija una equivalencia entre la figura de la madre y su identidad femenina. Si una mujer no tiene hijos o los abandona, de todas formas está atravesada o determinada por un deseo maternal que dirige a los niños, a los otros; e indefectiblemente sus prácticas estarán orientadas por una ética del cuidado.

Silvia Tubert sostiene que "la mayor parte de las culturas, en la medida en que se trata de organizaciones patriarcales, identifican la feminidad con la maternidad. A partir de una posibilidad biológica- la capacidad reproductora de las mujeres- se instaure un deber ser, una norma, cuya finalidad es el control tanto de la sexualidad como de la fecundidad de aquellas. No se trata de una legalidad explícita sino de un conjunto de estrategias y prácticas discursivas que al definir la feminidad, la construyen y la limitan, de manera tal que la mujer desaparece tras su función materna, que queda configurada como su ideal"⁹².

La feminidad delimitada por las estrategias discursivas de la maternidad en el discurso de Romina, hace que la joven vea la posibilidad de ser madre como algo esencial en las mujeres, y coloque esta figura en el lugar del ideal. Un ideal que en su caso promete que algo sea "*para toda la vida*", sin que se entrometan el tiempo ni las vicisitudes de la experiencia, así como tampoco el desencuentro con los otros ni las diferencias.

"Yo me siento más capacitada para ser madre, o en el rol de madre, que no en el rol de esposa. Debe ser re difícil ser esposa, porque, desde el vamos vos te casás `para toda la vida`. Esta es la idea y la meta de toda mujer. Por ahí la vida te da experiencias, y la sociedad y los tiempos que corren te dan la experiencia de que no es `para toda la vida`. Yo pienso que estoy más capacitada para ser madre

⁹² Tubert, Silvia (comp.), *Figuras de la madre*, Cátedra, Madrid, 1996. Pág.18

‘para toda la vida’, que para ser esposa. Yo a un hijo le puedo perdonar todo, no sé por qué, pero yo creo que a un hijo le puedo perdonar un montón de cosas, todo en realidad; yo no sé si a un marido le puedo perdonar todo. Es como el miedo a perder, vos sabés que a un hijo no lo perdés; en cambio vos a tu marido en algún momento lo tenés y en otro lo perdés, y listo. Entonces, juega un poco la seguridad y la inseguridad de cada uno.”

Ser esposa también funciona como ideal en el caso de Romina, y contribuye a construir una identidad femenina, pero, a diferencia del ser madre, no promete una imagen *“para toda la vida”*.

Es probable que el alejamiento del padre, luego de la separación de la madre de Romina, haya sido un acontecimiento que la joven todavía se resiste a inscribir, apelando a un ideal para enmascarar lo que resulta intolerable de ser dicho, y reprimiendo fuertemente de ese modo un deseo de ser reconocida por ese otro masculino que las *“dejó de lado”* a su madre y a ella.

De allí que si *“a tu marido en algún momento lo tenés y en otro lo perdés...”*, en esa pérdida, que es también una pérdida de sentido, se *“juegue”* algo de la *“inseguridad y la seguridad de cada uno”*, es decir, de Romina como *una*. Creemos que esta inseguridad y seguridad quizás remitan a la experiencia adolescente de armado de una identidad propia, cuando ella ha intentado afirmarse como *una*, momento que coincide con el alejamiento de su padre.

Para ella, *“la idea y la meta de toda mujer”*, a veces no coincide con la experiencia, por lo que se siente capaz de ser madre antes que elegir a otro como objeto de amor, haciendo legítima esa elección a través de la institución matrimonial. El matrimonio también es un lugar de identificación, desde donde puede definirse un ser mujer, pero su idealización excesiva entra en contradicción con su idea de lo masculino, con lo que ella piensa que puede ofrecerle un hombre.

Romina dice que *“el varón directamente piensa mucho en él, le importa mucho lo que hay a su alrededor, pero piensa mucho en él primero”*, es decir, pone más atención en sí mismo que en los demás, se toma primero a sí mismo como objeto de amor antes que depositar en otro ese deseo. En suma, puede ser

para sí sin que necesite ser para otros. La mujer, en cambio, sólo encuentra una posibilidad de afirmarse a través de la presencia de otro que legitime su deseo, que le ofrezca el reconocimiento necesario para ser novia, madre o esposa.

Por eso es que el matrimonio se desprende por momentos, en su discurso, de la sobreinvestidura con que Romina lo define, porque si el *“varón piensa mucho en él primero”*, puede también pensar en un proyecto distinto a la vida familiar, al cuidado de los hijos, y decidir *“dejar de lado”* a una mujer. En cambio, es poco probable una mujer, en tanto está capacitada para ser madre, se libre del compromiso que la hace ser para otros. Hay un punto donde el deseo masculino y el femenino no coinciden -porque existe una diferencia-, por lo que Romina no confía en que pueda realizar el ideal que también contribuye a definir su ser mujer. Ella considera que estas diferencias no pueden articularse, y por eso no quiere *“apostar a otro”*, porque está siempre presente el temor a la pérdida del otro, al desencuentro. En realidad, hay un temor a la diferencia, a la alteridad.

Aunque una de sus metas es casarse y formar una familia, *“el matrimonio es para mí bastante... como muy alto, está muy allá; y yo supongo que si llego a concretar el matrimonio y fracaso, no sé si me voy a poder levantar tan fácil como en otros aspectos de mi vida, porque lo veo como muy supremo, como algo muy idealizado... Tal vez que por eso yo diga prefiero ser madre que esposa, porque yo veo al matrimonio como muy adornado, como muy... como me lo enseñaron. Por que yo lo veo como lo más lindo y no sé si es tan así.”*

Alcanzar el ideal es central para Romina, en varios aspectos de lo que la hace ser ella misma. Sus prácticas tienen sentido sólo en virtud de estas imágenes ideales que la hacen comprometerse excesivamente, y llega a olvidarse que ella es también un cuerpo que enferma, vulnerable, corpóreo.

“Yo soy muy autoexigente. A mí me tiene que salir todo bien, a mí me tiene que salir todo bien siempre, porque no soporto que los demás me vean mal, no soporto fracasar, no soporto caerme... Yo soy perfecta, yo quiero el perfeccionismo para mí, no para el resto. Me gusta mucho el perfeccionismo para mí, o sea, no me puedo ver con granos en la cara como ahora, no puedo estar de mal humor, no me permito salir mal, no me permito un montón de cosas. Es también una

forma de autoflagelarse; el hecho de estar veinte horas estudiando y morirte de sueño, y empezar con café y aspirinas como en una época lo hacía, es una forma de autoflagelarse.”

Ella dice “*ser perfecta*”, y este *ser* coincide con la búsqueda de un ideal de perfección sin fracturas en el estudio, en su relación con los demás, en su cuerpo. Romina asegura no tolerar en ella ninguna falta, ningún rasguño que atente contra esa imagen ideal que la direcciona; lo que de admitirse sería intolerable, la haría caer en un precipicio. Para ella, cualquier falta implica un vacío de sentido, por lo que busca “llenarse” como una forma de tapar ilusoriamente los agujeros que de todas formas le impone su realidad corporal y un yo singular.

Por ello su discurso está lleno de prohibiciones y prescripciones acerca de cómo ser, lo que deriva en prácticas que Romina define ligadas a un “*autoflagelarse*”, pero a las que sin embargo no puede renunciar, porque ellas forman parte de la forzada empresa por alcanzar el ideal, y sostienen su condición femenina, de acuerdo a lo que la joven define como atributos *esencialmente* femeninos.

Para Romina, la Mujer –el modelo de mujer que la sostiene-, a diferencia del Hombre –su representación sobre lo masculino-, en la mayoría de las familias, único lugar posible –e idealizado- de formación de vínculos subjetivos sólidos, lucha por “*traer el mango a casa*” y “*se despreocupa un poco por lo que es tema hijos*”. La Mujer cumple en este reducido espacio una función doméstica, de cuidado de los hijos, y de transmisión de la cultura –“*lucha porque la criatura tenga lo que necesita y sea una persona de bien*”-; y debe esforzarse por hacer coincidir sus actividades fuera del circuito doméstico con la función que culturalmente le ha sido designada de madre nutricia. Para Romina, la Mujer debe luchar por “*ser mujer y por ser madre*”, porque lo femenino es una condición inestable, frente a lo masculino que no necesita de un plus de sentido para ser definido ni simbólicamente valorizado. El Hombre, según Romina, “*lucha porque le alcance la plata, y por trabajar, y que a la familia no le falte nada. Por el tener...*”, mientras que lo femenino está asociado a “*cosas más profundas*”, que tienen que ver más con el *ser* que con el “*tener*”.

Siguiendo a Alberti y Méndez⁹³, la familia para el Hombre forma parte de la propiedad privada; es la única posibilidad de formación de vínculos, con exclusión de los comunitarios; y constituye el lugar de la afectividad deberá tener siempre signo positivo, donde deben reinar la “armonía” y la “felicidad”. Este modelo de familia, conyugal y monogámica, que supone la prohibición del incesto y el intercambio, es el producto de una cultura particular, la de occidente europeo capitalista, con raíces judeocristianas. Y supone el resguardo del único reducto privado y privatizado, donde reina la armonía, que queda fuera de las luchas que un individuo autosuficiente libra en el mercado. *“Tener esa familia en una casa, que tenga aire acondicionado y...un autito, tener su móvil: todo pasa por el tener más que nada”*, dice Romina.

La noción masculina de familia implica a *“la mujer en la casa, con los hijos, y su auto para salir los fines de semana a pasear”*, es decir, su lugar en ella es la atención de las necesidades que considera “reales”, pero que para Romina son superfluas. La Mujer, en cambio, se ocupa de la filiación simbólica, la socialización, la educación de los hijos.

Pero además, Romina delinea un modelo de mujer, que puede ser desarmado en dos partes: una externa y otra interna. Lo “interior” se corresponde con aquellos atributos que considera más bien esenciales, de su ser mujer para otros, y que se relacionan con *“la comprensión, el hecho de saber escuchar, de ser compañera, el hecho de dejar tus tiempos y tus cosas por la otra persona cuando realmente tenés un sentimiento hacia la otra persona”*. Lo “exterior” se refiere al diseño de una apariencia; de una imagen femenina pensada para ser vista, mirada, contemplada. Se trata de una fachada con una dotación expresiva de signos ligados a la feminidad, que habilitan una puesta en escena con rituales específicos de presentación de sí misma: el tono de voz, el arreglo del cabello y las uñas, la postura, la forma de caminar, la vestimenta adecuada. El “aspecto externo” también está en función de los otros, pero en este caso hace lugar más bien a una mirada que contempla y juzga el cuerpo femenino.

⁹³ Alberti, Blas Manuel y Méndez, María Laura, *La familia en la crisis de la modernidad*, Ediciones Libros de la Cuadrilla, Argentum Editora, Buenos Aires, 1993, Página 14.

Para Romina, una mujer es femenina cuando, desde la perspectiva del *“aspecto interno”*, funda su subjetividad en una sensibilidad afectiva y emocional, cuando *“en determinadas situaciones pone el corazón, y no la razón”*; y en el hecho de *“comparecerse de la persona que está sufriendo, de ayudar a la persona que está sufriendo, de poner todo para que la persona que vos tenés al lado, sea amigo, pariente o novio, lo que sea... para que no sea tanto el dolor”*.

Ser para otro define su modelo de feminidad, sin que esta figura implique la posibilidad de mostrar a los otros una falta, un conflicto o algo que rompa esa imagen armónica, sin contradicciones ni tensiones, diseñada en función de las expectativas ajenas. En su caso, esta máscara le ha servido para ocultar sus propios conflictos, pero a cambio de ser reconocida y lograr una aceptación social.

Romina recuerda haber transformado en *“autoexigencias”* las demandas ajenas, o las expectativas de los demás sobre ella: cuando niña, en relación a los padres; y en la adolescencia, en función de la mirada masculina. En general, el armado de un sí mismo aparece ligado a la mirada de los otros; a lo que los otros definen como deseable, apetecible, esperable; a las exigencias ajenas. Y a ello recurre para construirse una identidad, aunque este modo de vínculo implique una situación de dependencia, una respuesta a una demanda excesiva.

Esa demanda para Romina se tradujo en enunciados como *“portate bien, que qué va a decir la señora”*; *“hacé las tareas porque la señorita se puede enojar, o que la señorita...”*. Enunciados que le definieron un modo de ser, el de una niña ejemplar, sumisa, obediente, dócil y temerosa; siempre dispuesta a complacer al otro y emular lo que se esperaba de ella.

Para Romina, estas exigencias que fueron incorporadas -hechas cuerpo- por ella, organizaron un estereotipo de niñita ejemplar que trató de cumplir a rajatabla, pero que en el momento de la adolescencia no alcanzó a enmascarar las angustias del devenir mujer en la historia de la joven. Ante un ideal que no puede sostenerse, y un cuerpo que no puede alterarse en función de ese ideal, *“llega un momento que hace eclosión..., que hace boom”*.

El ideal no puede cumplirse, pero *“te la callás, te la comés”*, aunque luego *“reventás”*. La joven se atasca de comida, intentando llenar el hueco que le dejan

las exigencias ajenas, para tapar lo que ante los otros aparece como una falta. Faltar a los otros, correrse de la mirada de los otros, implica para ella una pérdida de control, un vacío de sentido y una imposibilidad de traducir en palabras esto que termina “reventándose” en el acto bulímico. Como dice Romina: *“Por ahí, creo yo que esas exigencias llegan un momento que explotan y explotan de determinada forma. Gracias a Dios, a mí se me dio por vomitar. A mucha gente se le da por tomar, a mucha gente se le da por drogarse. Yo creo que es como una adicción”*.

Y ella supone que quienes han sufrido de trastornos alimentarios son chicas que han crecido en familias que *“quieren que sean perfectas, en el colegio, que sean unas señoritas en la calle. Entonces, llega un momento que es más que vos”*. Modelo de niña dócil y obediente que llega a desarmarse frente a los cambios inminentes de la adolescencia, tanto en lo que respecta a la metamorfosis corporal como la búsqueda de nuevos vínculos –y por lo tanto nuevos modelos- fuera del escenario familiar. Aunque en este caso, la maduración sexual, el redondeo de las formas, los deseos eróticos, desestructuran a estas chicas, las desorganizan; pues la maduración tiende a alejarlas del espacio familiar que las resguardaba en tanto niñas, y no resisten el impacto de estos cambios.

En otro capítulo decíamos con Dolto que el hecho trascendental que marca la ruptura con el estado de la infancia, es la posibilidad de disociar la vida imaginaria de la “real” –compartida socialmente-; cuando el/la niño/a comprende que no podrá encontrar su objeto de amor en la familia, y por ello buscará modelos y compañeros exteriores con quienes pueda construir la realidad social.

Sin embargo, este mito de una niña dócil y sumisa, no problemática, en el que se identifican algunas adolescentes, da cuenta de una insuficiente constitución del propio deseo, de la propia subjetividad, y por lo tanto de una dificultad para desarrollar nuevos vínculos. Por ello pueden volverse más vulnerables a lo que el otro quiere o espera de ellas, dañando la posibilidad de un desarrollo autónomo; y también más dependientes de aquellos estereotipos culturales que definen un modo de ser mujer, no logrando encontrar una forma de apropiarse de sentidos ligados a la feminidad.

Romina se ha mostrado una *"imagen de fortaleza"* que a esta altura no puede cambiar, porque se niega a *"fallarle"* a los otros, a quienes ha ofrecido esta imagen.

"Entonces, para tu novio, si él quiere una delgadita, vas a cumplir esa expectativa a como de lugar. Si tu padre quiere que vos estudies y progrese y quieres que seas el día de mañana: ¡ah! ¡vas a llegar, a como dé lugar!"

En el relato de la joven, está presente una necesidad de alcanzar un ideal que aparece como ajeno, pero cuyo cumplimiento a la vez se vuelve inminente. Toma la forma de una exigencia inaplazable, a la que Romina responde *"¡a como dé lugar!"*, pero sin dar un lugar al propio deseo, ni reconocer su existencia en un cuerpo femenino singular. Imperativos que desencadenan una ingestión desenfrenada de alimentos y una posterior purga para retomar el control perdido.

La *"imagen de fortaleza"* es la misma que da forma a su idea de feminidad: una figura en permanente sacrificio, que encuentra legitimidad en el cuidado casi maternal de los otros, en la abnegación y en la disposición permanente a ayudar a los demás. Para ella, lo femenino está ligado a la fortaleza para enfrentar y hacerse cargo de los problemas ajenos, la escucha y a una actitud de servicio hacia los otros.

Romina dice que lo que caracteriza sus prácticas es una continua lucha por algo que siempre aparece inalcanzable, cuyo logro se emparenta con un ideal. Ella cree que su *"vida es una continua lucha por estar bien con Dios"*. Dios aparece como un valor *"primero y fundamental"*, la misma figura que le ordena casarse *"como Dios manda"*; y que le dio *"la elección de ser bulímica o no"* y al mismo tiempo que la ayudó a *"recuperarse"* de este padecimiento. Dios es el responsable de los acontecimientos que a ella le suceden, y *"su vida"*; es *"todo para mí"*.

"En todos los momentos, por eso te decía, (Dios) está conmigo. Y te decía también que por ahí hay nubarrones y no está; está y siempre te pone la luz. Lo que pasa es que también necesitás detenerte y ver dónde está la luz, pero sí, Dios es fundamental, Dios es todo para mí."

Un otro omnipotente parece determinar su deseo, y establecer cuándo y cuánto debe sufrir, o cuándo *“salir”* de un padecimiento. El otro es omnipotente, y también actúa de espejo para saber si su imagen corporal es delgada o si está *“gorda”*. El otro es luz y guía, y alguien por quien luchar y a quien dedicar su vida.

A Romina le interesa *“hacer el bien sin importar las consecuencias”*; *“luchar por la gente que necesita...por los chicos de la calle, que es una de mis metas, por los ancianos en los geriátricos; y por la gente que vive en las playas, acostadas”*. Ella cree que *“la vida es una continua lucha”*, y que si sus prácticas no están atravesadas por un esfuerzo constante, por el sacrificio, *“vas perdiendo, si te quedás así, muy pasiva, perdés”*. Sus prácticas tienen sentido sólo si están fundadas en la búsqueda de un ideal; si no, *“no tiene sentido, ¿por qué vivir? Respirás, nada más”*. No hay mediación simbólica entre la demanda de los otros, a través de lo que ella considera *“las expectativas que pone la gente en vos”*, y el deseo de Romina; no hay un espacio mediador, significativo, de simbolización de lo que aparece como un mandato casi irrenunciable. *“La vida no tiene sentido”* si se atienden las necesidades, o se pone atención en el propio cuerpo, o se piensa en ganarse la vida. Sólo puede ser significativa si está atravesada por una constante renuncia, y si se está en función de un ideal; excluyendo lo que se interpreta como algo del orden de la necesidad, o de lo corpóreo del cuerpo que señala allí una falta constitutiva en el ser humano. Aunque con la búsqueda de un ideal corporal de delgadez a través del vómito, o el recurso a *“café y aspirinas”* luego de estar veinte horas estudiando para aprobar una materia; pueda poner en peligro esta vida que ella dice sostener renunciando a las necesidades.

La idea es hallar un objeto que complete una deficiencia que aparece como constitutiva de lo humano, un objeto ideal; y hasta tanto no se supla esta diferencia, los objetos son resistidos e interpretados como algo superfluo, que no dan sentido a la vida. Para Romina, los hombres se conforman con el *“tener”*, a diferencia de las mujeres que se interesan más bien por el *“ser”*. Por eso, los hombres piensan a la familia como *“la mujer en la casa, con los hijos, y su auto para salir los fines de semana a pasear”*; o *“tenerla en una casa, que tenga aire acondicionado, y tener un autito, tener su móvil: todo pasa por el tener más que*

nada". En cambio, la familia para las mujeres tiene que ver con un modelo ideal, con una meta que les confiere reconocimiento. Lo femenino siempre está atravesado por la búsqueda de un objeto que nunca llega.

La respuesta a una exigencia ajena se repite en la elección de la carrera universitaria que cursa. En realidad, Romina no ha elegido la carrera de abogacía por sí misma, sino que se trata de otra demanda que ella ha interpretado como una imposición ineludible.

"Me gustaría dejar, pero no. No fue una carrera que yo haya elegido por vocación. Pero yo sé que, a la larga, mi carrera me va a ayudar... , me va a abrir muchas puertas, no creo que viva de mi carrera". El ser para otro aparece justificando una elección que debería en principio fundarse en un ser para sí. No ha preferido esta carrera por "vocación" -lo que hubiera sido ideal-, sino respondiendo a la demanda de otro, sin introducir un deseo singular en esta elección.

Para Romina, el ejercicio de la profesión *"me va a abrir muchas puertas para lograr por ahí, otro tipo de metas como, por ejemplo, ayudar a los chicos de la calle, o a las personas que necesita. No sé si me metería en política; por ahí me gustaría meterme en política, pero hay que cambiar muchísimo la política, hay que limpiar toda la mierda que hay ahí adentro, ¿me entendés? A mí me gustaría llegar a mi meta y recibirme, obviamente, pero yo no me veo peleando, sí ayudando a la gente, desde lo que tenga. Por eso te digo, no me importa tener una casa, no me importa"*.

Ella dice estar estudiando "para", *"para poder ayudar, no quiero pasar por mi vida, que la vida se me pase, quiero pasar y hacer algo; no necesito reconocimientos ni nada, pero me gustaría ayudar, ayudar a la gente que económicamente no tiene recursos. O los chicos que vos ves en la calle; a mí me parte el alma. Me da mucha bronca, me da impotencia y lloro. Cuando veo a una criatura que está pidiendo y está lloviendo, y los autos pasan, y nadie le da pelota; como me da impotencia ver gente muy grande tirada durmiendo en la plaza. Vos querés ayudar a esa gente. Una de mis metas es poder ayudar a la gente; no te digo ser ama de casa porque miento, pero una de mis metas es esa,*

ayudar. Por ahí yo le digo a mi vieja que si me saco el Quini voy a poner una fundación, me gustaría poner una fundación para los chicos, o para los chicos de la calle, que sé yo, para los ancianos que han trabajado toda su vida, pero como hay gente que no tiene educación, o nunca un trabajo estable para pagar una jubilación, y no tiene jubilación. Yo no creo que quienes estén borrachos, durmiendo en una plaza, no hayan trabajado ni reventado el lomo. Lo que pasa es que no han tenido un trabajo fijo ni le han remunerado todos los meses. A esa gente yo ayudaría.”

No ser “ama de casa”, pero sí contar con cualidades semejantes, que se relacionan con estar al servicio de los otros, no deseando para sí. Ser para otros procurando sostener esa imagen de fortaleza.

Por eso la figura de Eva Perón (Evita), aparece como ícono femenino de una justicia social que Romina pretende, como otro de los sentidos que fundamentan sus prácticas. Para ella, Eva es “*mi ideal de mujer*”, modelo en el que se identifica desde “*su compasión, su perseverancia, su fortaleza, su lucha por la gente*”, y por su esfuerzo constante de no hacer “*faltar nada*” a los otros. Un “*faltar nada*” que sigue sosteniendo a través de esta figura en la que se identifica, como intentando mantener una imagen sin rasguños, sin agujeros, sin faltas.

Y además, el mito de Eva, para Romina “*tiene todos los condimentos mismos de una mujer*”, del modelo de mujer que considera legítimo, como “*compasión, ternura, angustia*”. Ella dice “*admirar*” a Eva Perón, sin que “*me lleguen las críticas*”, sin que pueda encontrar en esa imagen una falta que de lugar a un deseo propio; y funciona “*en mi vida como para tenerla de ejemplo, como también me sirvió la Madre Teresa de Calcuta*”. Reconoce en Eva su tendencia a un dar sin límites, a un dar a quienes no sabían qué hacer con el objeto ofrecido, a quienes no “*tenían*”; a partir de quitar a aquellos que no necesitaban una “*ayuda material*”, aunque sí “*espiritual*”.

Una analogía con la demanda de reconocimiento y de atención que, según Romina, las jóvenes que padecen de trastornos alimentarios dirigen a sus padres, recibiendo como respuesta el ofrecimiento de objetos que no alcanzan a llenar un

vacío que es de otro orden: un orden simbólico que ella emparenta con *“lo espiritual”*.

De un cuerpo de otro a otro cuerpo

Débora tiene 24 años en el momento de la entrevista, estudia Psicología y vive con sus padres. Es la única hija de una pareja de edad avanzada, de origen judío. Su mamá es ecónoma y junto a su padre administran un servicio de comidas en un club de la ciudad. Débora está de novia con un joven que vive en Santa Fe, estudia arquitectura y trabaja de paramédico.

La muchacha atravesó un padecimiento anoréxico mientras cursaba el tercer año de la universidad. En ese ámbito, un grupo de profesores le llamaron la atención sobre su extrema delgadez –llegó a pensar 36 kilos-, e inmediatamente inició una terapia.

Ella recuerda que en el grupo de danzas donde bailaba desde niña, una compañera se había enfermado, no hacía mucho tiempo, de bulimia, y por ello había abandonado esa actividad. Débora empezó a manifestar síntomas de anorexia luego de este caso de trastornos alimentarios.

La joven también menciona que la anorexia comenzó a manifestarse después de terminar la relación amorosa con una pareja que le había empezado a hacer propuestas de orden sexual.

En el transcurso del tratamiento terapéutico, la joven recuperó el peso perdido para luego subir excesivamente, porque empezó a comer en forma “desaforada”. Fue en ese momento que los profesionales que la atendían le indicaron una dieta. Débora comenzó a recuperar los kilos que había bajado, según cuenta, cuando murió su abuela, con quien mantenía un diálogo fluido. La joven dice que este hecho le ayudó a darle un sentido a la muerte; a valorarla desde otro lugar, no desde el intenso temor que, según ella, la había llevado a intentar hacerse desaparecer –a través de dejar de comer- antes que enfrentar la desaparición física de sus seres queridos, sobre todo de su padre. A partir de este momento, comenzó a considerar “*la muerte como parte de la vida*”.

Débora dice que lo se le presenta como un temor constante es el miedo a presenciar la muerte de quienes la rodean, especialmente de su padre – posibilidad con la que se encontró una vez, cuando éste sufrió una dolencia en el sistema digestivo. Pero esta idea de muerte aparece ligada más bien a un ser abandonada por los otros, a que no estén en cuerpo aquellos que la sostienen, a que *“se vaya el otro”*. Mientras padecía de anorexia, le era imposible nombrar este significativo “muerte”; apenas lo hacía, rompía a llorar. Nombrarlo era ponerlo en acto.

Ella relaciona su dejar de comer con un intento de hacerse desaparecer en cuerpo –*“irse antes”*–, para conjurar la posibilidad de muerte de los otros, por el miedo a quedar desamparada, sin la presencia de estos otros que le hacen de sostén. Débora trae las palabras de su terapeuta cuando ésta le advertía sobre el deseo inconsciente que la llevaba a dejar de comer: *“Te estás matando; no te das cuenta que te estás yendo”*; o cuando intentaba descifrar ese mismo deseo: *“De qué te estás escapando; a qué le tenés miedo”*.

Débora dice haberle temido a lo ineluctable de la muerte, y no haber podido soportar el carácter inminente de la muerte del otro, pero desde el miedo a ser abandonada, a dejar de ser sin el otro.

Ella cuenta que su tesis de licenciatura aborda el nivel de stress de los médicos en el servicio de urgencias, es decir, que viven en constante cercanía con la posibilidad de muerte de los otros. Débora se pregunta cómo es *“esta cosa que tienen los médicos de estar tan cerca de la muerte y digamos verla como ajena, hacer hasta donde vos podés hacer, y esta cosa de estar fría y decir capaz que se está muriendo, pero yo tengo que saber qué es lo que tengo que hacer”*. Qué hacer si el otro se está muriendo es el interrogante que lleva implícito el trabajo de investigación; saber qué hacer con los recursos que se cuenta si el otro se está yendo. Cómo pensarse uno sin que el otro deba aparecer como sostén; cómo dejar que el otro tenga una vida –o una muerte- propia. Y cómo experimentar la muerte como ajena, desconociendo la posibilidad de la propia desaparición en cuerpo.

“...Y en ese momento es cuando tenés que estar más lúcida y yo tengo terror de abatarme, de no saber qué hacer. Capaz que después ya pasó; después te resignás, y qué sé yo, y un montón de cosas. Pero ese es el momento...”

-De encontrarte con la posibilidad de que el otro desaparezca y que vos tenés que hacer algo en ese lugar.

-Ese momento, es ese momento. La otra vez se había descompuesto un hombre en el club y mi papá estaba, y era un hombre conocido. Entonces, cuando llegó mi papá a mi casa, estaba pálido. ‘¿Qué te pasó?’. Le contó a mi mamá, yo ya no estaba, estaba en Santa Fe, pero cuando llegué lo primero que le dije fue ‘¿y vos qué hiciste?’, y ‘¿cómo hicieron?’. (...) Como que quería saber todo lo que habían hecho. Después que ya pasó, creo que uno tiene que darle para adelante.”

Preguntarse por lo que se debe o se puede hacer ante la muerte del otro, ante su pérdida, es interrogarse por cómo surge una palabra propia que se sitúe en ese lugar vacío que deja el discurso de un otro que está en retirada, discurso que en un momento aparecía ofreciendo todas las respuestas. La falta del otro deja espacio para la introducción de la función simbólica.

Rosemberg señala, en relación a la pérdida de los hijos sufrida por las Madres de Plaza de Mayo, que “porque ellas están con vida y actúan para rescatarlo, el hijo queda en posición de padre: aquél que debe estar simbólicamente muerto para que el sujeto –ellas mismas- pueda acceder a un discurso propio, que lo ubique en la sucesión ordenada de las generaciones”⁹⁴. El otro deber estar simbólicamente muerto, es decir, la muerte-ausencia del otro debe poder inscribirse, para que el sujeto logre acceder a una palabra propia, le sea posible emerger como sujeto.

Por otro lado, Débora dice haber logrado una mejoría, haber recuperado un poco de peso, luego de la muerte de su abuela, cuando pudo pensar a la muerte

⁹⁴ Rosemberg, Martha Inés, *Aparecer con vida. Apuntes sobre filiación, identidad y restitución de los niños secuestrados-desaparecidos, 1976-1982*, en Tubert, Silvia (comp.), Op. cit., Pág. 263.

como parte de la vida, como condición de lo humano; y a ella misma como sujeto que cobra existencia en un cuerpo que vive y muere.

“Yo siempre hablaba mucho con ella (la abuela), y me acuerdo que le decía: ‘Ya vas a ver que pronto vas a salir’, y ella me agarró la mano y me dijo: ‘Y si no salgo, no importa, yo ya viví la vida, ya estoy tranquila, que más le puedo pedir, por qué tengo que ser tan egoísta, mirá las cosas que tengo’.”

Cuando puede hacer esta operación, la muerte también es reconocida como posibilidad no sólo de la desaparición del otro, sino de sí misma en tanto sujeto encarnado.

Hasta ese momento, la idea de muerte había sido pensada por Débora únicamente como posible desaparición de los otros, no en tanto posibilidad de habitar ella un cuerpo que muere, que puede enfermarse; en un reconocimiento que la habría llevado a dejar de pretender no estar encarnada y no pertenecer a la caducidad de la materia.

Débora dice haber registrado como cuerpo desfalleciente y vulnerable únicamente el cuerpo de los otros, no el suyo. Habla de un miedo a una desintegración del objeto amado, elegido como objeto de amor, algo que aparece como la más temible de las destrucciones.

Y al negar la caducidad de su cuerpo, lo corpóreo que hay en él –como lo sexual- llega a construirse-representarse un cuerpo ideal, inmortalizado, inmaculado; pero por lo mismo entretejido de muerte, al excluir de esta representación el universo de los afectos ambivalentes, las pulsiones y el deseo.

Anna Salvo, en referencia a una joven que padecía de anorexia, describe lo que la psicoanalista llama un “enfermedad de idealidad”: “Con esfuerzo, y a veces con desfallecimientos, consiguió sostener y disolver la paradoja que había construido con habilidad de estrategia: la idealización –que debía protegerla de la contaminación de los afectos- la arrastraba, en cambio, hacia una enfermedad de aspectos mortíferos”⁹⁵.

⁹⁵ Salvo Anna, *El cuerpo anoréxico*, en Buzzatti, Gabriella; Salvo, Anna, *El cuerpo-palabra de las mujeres. Los vínculos ocultos entre el cuerpo y los afectos*, Feminismos, Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer, Madrid, 2001, Pág. 141.

Al pretender una representación ideal del cuerpo, de un Cuerpo Ideal, se introducen aspectos de lo mortífero. En tanto el cuerpo es negado en su corporeidad sólo puede parecerse a un maniquí, idea de cuerpo en la que está ausente la vivacidad, la ambivalencia y la imperfección de las cosas vivas. Imágenes de lo ideal que atraviesan el cuerpo, y lo declaran sin necesidades, sin afectos; proceso de sentido en el que el cuerpo surge como sin vida, un cuerpo-cadáver.

Débora dice que no le temía a la enfermedad ni a la muerte propia –lo que se había transformado en una posibilidad cercana debido a la debilidad que presentaba-, porque no podía representarse el propio cuerpo como sufriente, vulnerable, corpóreo.

“Y esto de la muerte, el dolor físico y pensar que podés tener una enfermedad. Mientras estás pasando por la enfermedad, no lo pasás. María siempre me decía que me podía resfriar y no me salvaban más, te podés cortar y te podés quedar ahí. Podés necesitar una operación por un apéndice y te podés quedar porque tenía las defensas muy bajas, estaba pesando 36 kilos. Entonces, estaba muy mal, y sin embargo nunca tuve miedo de enfermarme por nada.”

Mientras estaba “*pasando por la enfermedad*” -que Salvo define como de “idealidad”-, no “*pasás*”, no era posible inscribir una idea de decadencia, de sufrimiento físico, de que el cuerpo pudiera no ser controlado ni dominado, de que pudiera generar el dolor y el malestar inherentes a la condición humana.

Pero, sin embargo, la joven bordeaba la muerte al dejar de comer y sostener un rechazo a lo que le faltaba, a lo que creía que no podría lograr llenarla, porque precisamente su demanda era más bien simbólica.

El temor al que Débora se refiere no era, según ella, a la propia decadencia y desaparición, sino a la pérdida del otro. Pérdida que se presentaba como una ausencia imposible de llenar, con un hambre desmedido de símbolos –no de alimentos; o en todo caso, no de alimentos inscriptos en una red significativa. Lo que ella intentaba era hallar un sentido para un significante precisamente inabordable, como la muerte, que aparecía como más intolerable cuando quien podría llegar a estar ausente-perdido era el padre, el sostén de la función

simbólica. El fantasma de desaparición de su padre era tan temido porque la situaba frente al desafío de sostener una palabra propia, y de reencontrar un cuerpo que parecía perdido, el suyo. Matando simbólicamente al padre, como enuncia Rosemberg, ella quedaba en posición de armar un discurso propio, y pensarse como sujeto femenino autónomo.

El desplazamiento de sentido que se produce en el discurso de Débora en relación a la muerte como significante, va desde un miedo insoportable e indecible a la muerte del otro, a un temor expreso, representable “a perderme yo cosas con el otro”, a registrar como pérdida el vínculo con los otros, reconociendo que sin los otros, pero también sin ella, no habría sido posible el intercambio ni la reciprocidad. Sin una pérdida no podría haber habido una ganancia.

Alberti y Méndez creen, siguiendo a Lèvi-Strauss, que “la humanidad, tal como lo expresan los mitos, soñó con captar y fijar ese instante fugitivo, en el que fue permitido creer que se podría engañar a la Ley del Intercambio, o sea...`ganar sin perder y gozar sin compartir´”⁹⁶.

Débora, al reconocerse encarnada, al reconocer su “ser en cuerpo”, puede agujerear este mito de cuerpo ideal que pretende un cuerpo incontaminado por las relaciones con los otros, sin pérdidas ni ganancias, sin posibilidad de intercambio, y por ende, donde está ausente una inscripción en el orden simbólico.

A partir de allí, lo que sostiene como una preocupación en su discurso es ocuparse “*por vivir, y por vivir bien, y no estar pendiente de la mirada del otro*”.

Lo que enuncia como “*mirada del otro*” aparecía delimitando en Débora una imagen corporal que ella misma no podía construirse. “*Todos me miran por que soy gorda*”, dice que aseguraba cuando estaba “*pendiente de la mirada del otro*”. Y a medida que bajaba de peso, “*iba a la pileta y decía: `Yo no quiero ir a la pileta, porque todos me miran porque estoy muy flaca´.*”

El armado de una identidad dependía de esta mirada casi de vigilancia y control, y no de un encuentro con los otros desde un vínculo posibilitador, que hiciera lugar a la diferencia y a un desarrollo autónomo.

⁹⁶ Alberti, Blas; Méndez, María Laura, Op. cit., Pág. 43.

La mirada de los otros hacía de sostén y dibujaba una imagen de cuerpo a la que Débora, sin embargo, intentaba acercarse, sin aventurarse a una conquista singular de ese cuerpo que ella era o podía ser. La figura era delimitada por esta mirada ajena que ella percibía como despótica, pero de la que igualmente dependía para hacerse de un nombre, de una identidad. Sin embargo, al depositar en esta mirada la tarea singular de un recorte subjetivo, de la conquista de un cuerpo –de una representación de cuerpo- propio; se le hacía difícil el armado de un sí mismo que hiciera lugar a la diferencia, que provocara aunque sea un rasguño en esa imagen ideal que pretendía ofrecer.

La imagen ideal, de un cuerpo ideal, esa que precisamente se ligaba con la resistencia a percibirse como corpórea, sin embargo, tampoco lograba delinearse, porque *“siempre había algo para criticar”* por parte de los otros.

“Yo, en ese momento, estaba muy pendiente de la mirada del otro; todo el tiempo: o que veían algo raro en mí, porque estaba gorda, porque estaba flaca, o lo que fuere, pero siempre había algo para criticar, siempre el otro tenía algo que decir con la mirada.”

Siempre el otro era ese lugar que podía decir, con la mirada, sobre ella; sin que Débora lograra sostener un decir propio, y a partir de allí armar una historia singular, reconociéndose en un cuerpo femenino singular.

La mirada era la que “decía”, a nivel imaginario, sobre su cuerpo y ella misma; y el otro hacía su aparición desde ese lugar de panóptico, sin que mediara una palabra que propiciara el intercambio de símbolos, que hiciera posible la función simbólica.

Lacan sostiene que “la regulación de lo imaginario depende de algo que está situado de modo trascendente..., siendo lo trascendente en esta ocasión, ni más ni menos que el vínculo entre los seres humanos”⁹⁷; donde la relación simbólica define la posición del sujeto como vidente frente al espejo, y también el mayor o menor grado de perfección, de completud, de aproximación a lo imaginario.

⁹⁷ Lacan, J. *Ideal del yo y Yo ideal*. Pág. 213.

Débora recuerda que incluso la interpelación de aquellas miradas “de personas que no eran significativas para mí; porque incluso iba al centro y encontraba gente que ni conocía. Igual me afectaba; si vos decís, bueno, me miraba la gente que me quería, y me decía, bueno, tal cosa, todavía, pero en ese sentido no tenía discriminado: era la mirada del otro en general”.

El otro, en tanto otro imaginario, le devolvía una imagen de cuerpo que no coincidía con el Cuerpo Ideal pretendido. Quien quedaba desplazado era este otro -estos otros- con el que poder entablar un diálogo, hacer circular una palabra que le permitiera regular, balancear, la pesada exigencia de lo imaginario.

“Yo estaba tan ocupada en que si aumentaba, en que si bajaba, o lo que fuere, que no podía brindarme al otro de otra forma. Entonces, claro, la mirada del otro se reflejaba en lo que yo también brindaba; el hecho de que, bueno, miren, estoy flaca. También, mucha culpa de la mirada del otro era mía.”

Débora dice haber estado “tan ocupada” en definir una imagen corporal ideal, en delimitar el peso de esa imagen, que no lograba o no podía estar con el otro de “otra forma”, en un brindarse que permitiera un mutuo reconocimiento. Un reconocer y conocer al otro para reconocerse y conocerse a sí misma. Por lo que, la relación intersubjetiva, la posibilidad de una interacción, llegaba a convertirse en dominación y sumisión.

Relación de subordinación que se profundizaba al existir en un cuerpo femenino, a causa de su representación de la feminidad en ese momento.

“Sí, yo le decía a Leticia que tendría que haber nacido en otra época, donde las mujeres estaban para servir. Me costó posicionarme ante el otro. Las mujeres, en una época, la época de mi abuelo, ellas no necesitaban hacerse su lugar, vivían para su casa, su marido, y punto. No necesitaban decir: yo pienso esto. Yo pienso lo que piensa mi marido. No se preocupaban, vivían como más tranquilas en ese sentido. Hoy por hoy, la mujer necesita pensar, tener sus ideas, sus valores. Y bueno, también es más jugado.

-Más jugado implica un grado de compromiso también. Frente a los demás, frente al otro.

-Para una persona que es insegura y que no sabe qué es lo que quiere y qué sé yo, es todo un tema (...)"

La imagen de mujer incorporada coincide con esta resistencia a posicionarse como sujeto de deseo; a asumir un deseo propio sin desconocer la diferencia; y a pensar al otro en una relación de mutuo reconocimiento. *"Servir al otro"* le ahorra el trabajo de *"hacerse un lugar"* que le confiriera autonomía, en función de una idea de mujer subordinada a un otro imaginario e idealizado.

Una tendencia a *"ser para otros"* antes que para sí misma, fundaba su representación acerca de lo femenino, imagen culturalmente ligada a la pasividad antes que a la actividad en relación con el cuerpo, y a un reconocimiento social de las mujeres en tanto madres y esposas. Un modelo de feminidad que en la cultura occidental ha designado la diferencia, lo "otro" como inferioridad, abriendo las puertas a la justificación de una relación de subordinación.

Valiéndose de una imagen de mujer al servicio de los demás –que Débora asocia con una función de madre y esposa hegemónica en otros tiempos-, la joven lograba disfrazar su renuncia, haciendo depender el deseo exclusivamente de estos otros para ser reconocido. De allí que haya encontrado innecesaria la palabra, porque el otro decía por ella.

"No necesitaban decir pienso esto; yo pienso lo que piensa mi marido". Así describe Débora la actitud de aquellas mujeres que en *"otra época"* fundaban su feminidad en este modelo, figura que ella relaciona con la posición subjetiva tomada durante el padecimiento anoréxico. Esta imagen condensaba su dificultad para sostener un deseo propio y hacerse de una identidad que le permitiera reconocer su singularidad y su diferencia.

"Parece que uno vive todo el tiempo para los demás. Mi abuela, desde que tuve mis hijos, vivía para mis hijos. Vos viste, las mujeres de antes, que estaban en las fotos, descuidadas, evaluando con los modelos de ahora. Mujeres que antes no se vestían y que antes estaban todo el día de batón, diría mi mamá, en la casa, limpiando, cocinando, que sé yo. Hoy por hoy, la mujer sale a trabajar, se tiene que arreglar. La mujer, antes, vivía para los demás. Hoy, la mujer vive para

ella, y también para los demás, pero de otra forma, desde otro lugar. Se brinda a los demás.”

El cuestionamiento de un modelo tradicional de mujer, y la valoración de la independencia de las mujeres, del autocuidado, del desarrollo de sus posibilidades laborales y de una mayor participación en los distintos espacios sociales –sin desconocer la diferencia de género–; en el discurso de Débora se relacionan directamente con un cambio de posición subjetiva respecto de su padecimiento, con el trabajo de exploración y elaboración que debió hacer para descifrar lo que se dejaba ver sólo a través del cuerpo.

Si bien *“la mujer vive para los demás”*, no depende exclusivamente de esos otros para ser ella misma, para fundar una identidad. Los *“demás”*, en todo caso, están allí señalándole una diferencia y la posibilidad de un intercambio.

Esta mujer que ella es hoy no se reconoce en aquella figura con la que se identificó su abuela, por lo que le acarreó la subordinación a un otro imaginario e imaginado.

“En algunos momentos de mi vida, yo nunca pedí que el otro me escuchara, porque nunca hablé”. Según Débora, no hubo una palabra, un intercambio simbólico con el otro que le permitiera regular esta imagen ideal de sí misma, formada por aquellas significaciones imaginarias sociales que todavía hoy, en el siglo XXI, instituyen una idea de feminidad ligada a la pasividad, la escucha, a una actitud sumisa y obediente. Una red de significaciones que desvalorizan a las mujeres como sujetos y que las conducen a una búsqueda de perfección para capitalizar esa imagen devaluada.

Cuando amplía esta imagen de feminidad a la que suscribió durante un tiempo, dice: *“Entonces, a las mujeres les dijeron `vos tenés que estar a la sombra del hombre´, y la mujer se dejaba, porque era lo único que sabía que tenía que hacer. No pensaba en la posibilidad que tenía de poder tener sus ideas”*.

Así como ella intentó dejar de ser *“la sombra”* del otro, a partir de un trabajo de separación-individuación, de un armado de un sí mismo autónomo, al mismo tiempo, y como parte de un mismo proceso, debió enfrentar –no sin consecuencias– el pasaje de niña a mujer que le impuso la transición adolescente.

Movimiento que la condujo, como a esta nueva mujer moderna, a *“tener sus ideas”* y evitar *“dejarse”*.

Aquello que la modernidad occidental instituyó como mito en relación a lo femenino, naturalizando su subordinación a lo masculino, en Débora debía empezar a ser cuestionado; tenía que configurarse un nuevo sentido en torno a lo femenino para que la joven pudiera devenir mujer sin renunciar a un deseo propio, un deseo que no se anudara a aquel mito.

“Antes, la mujer vivía para y por los demás. Yo siempre le decía a Leticia: yo me siento como que no soy de esta época, que yo debería haber vivido en otra época, porque no me hallo.”

Ser para otro no le permitía *“hallarse”*, *“hacerse de un lugar”*, encontrar un espacio de afirmación de sí misma que tuviera en cuenta al otro no en tanto omnipotente –figura que sólo habilita una relación de sometimiento-, sino en tanto otro, diferente. *“Siempre delineando mi vida alrededor de los demás, haciendo ronda para que no me caiga.”*

Débora dice haberse sentido *“evaluada todo el tiempo”* por los demás, y por ello haber comprometido el armado de un sí mismo al deseo de un otro autoritario y omnipotente.

“Yo le decía a Leticia: bueno, en realidad, no sé quién soy, yo sé qué quieren los demás que yo sea, pero no sé quién soy. Es como que me había dado cuenta, muy a pesar, que había construido toda una vida alrededor de los que los demás habían esperado de mí, y no de lo que yo quería hacer. Leticia me preguntaba: qué es lo que te gusta, qué es lo querés. Y por eso me aferré mucho a mi carrera, porque era que yo sabía que me gustaba; la había elegido y había peleado por ella, y sabía que me gustaba, pero siempre muy dependiente de los demás, y siempre que el otro se peleaba conmigo, me costaba horrores. Siempre yo tenía la culpa, por ahí el otro venía y me pegaba, y yo le decía que por qué me pegaba. Por tal o cual cosa. Y yo decía, bueno. Yo siempre tenía la culpa, por más que el otro viniera y me pegara, yo tenía la culpa. Y bueno, siempre terminaba golpeada, y es fácil. Todos venían y me golpeaban y nunca decía nada.”

La elección de una carrera universitaria fue la única decisión que la tuvo como protagonista, porque estuvo fundada en un deseo y un proyecto personal. Pero la dedicación extrema al estudio, casi sin descanso, aparecía como otra forma de sostener y sostenerse en una imagen ideal de niña ejemplar y perfeccionista, de un cuerpo ideal al que obligaba a responder a estas autoexigencias.

En tanto, el cuerpo –la representación del propio cuerpo- tomaba la forma que definía la mirada de un otro autoritario. Sobre todo cuando quien decía acerca de su cuerpo era un hombre.

"Cuando pesaba bastante era la gorda, flaca. Salías con otras amigas y... ¿viste? Era la gorda y la flaca. Son muy violentos para decir las cosas.

-Y después, cuando empezaste a adelgazar...

-Claro, había adelgazado un montón; pesaba 35 kilos, y decían: Che, la trajiste a Olivia".

Las imágenes de cuerpo que llegaban a ella, coincidían con estereotipos que circulaban en el espacio social.

La idea de mujer –así como aquello privativo de lo masculino- en nuestra cultura se fundó en ciertos mitos tendientes a legitimar y conservar un orden, como la equivalencia entre mujer y madre, mujer y esposa, o mujer y prostituta, entre otras. La identificación del cuerpo femenino con la delgadez y la armonía de las formas, dibujó una imagen femenina tendiente a disciplinar los cuerpos y propiciar una sexualidad femenina más objeto que sujeto de deseo, más pasiva que activa, y subordinada al deseo masculino. La modernidad intentó, a través de distintas estrategias –entre ellas los dispositivos del discurso médico-, disciplinar los cuerpos, y reprimir y regular sus deseos.

Lo que escuchaba Débora eran enunciados que para ella tomaban la forma de sentencias, fundadas en esta estereotipia de género que naturaliza ciertas formas corporales y deseos, niega otros y neutraliza las diferencias.

Las imágenes de la mujer “gorda” y “la flaca” resonaban en Débora como un mandato casi despótico, porque no había podido introducir allí un deseo y una

palabra propios, diferenciándose de esos otros a quienes decía deberse, y de quienes aseguraba depender.

Cuando los demás le señalaban lo que ellos percibían como una mejoría en Débora, la joven interpretaba estas palabras como un alejamiento respecto de la imagen ideal pretendida, como una pérdida de control sobre el cuerpo.

De esta manera, se explicitaba una forma particular de entender el cuerpo: una masa corporal escindida de la psiquis, ésta última con las riendas para ajustar los deseos y necesidades corporales, y diseñar un yo a medida de los otros. El cuerpo, como en el discurso del cristianismo, era la cárcel del alma, y su abandono y castigo constituían una condición indispensable para lograr la perfección.

“A mí me pasó que al principio no iban juntos; creo que se quebró cuando no pude ver cuál era objetivamente la figura de mi cuerpo, ya no me pude ver. Entonces en ese momento sí, mi cabeza, mis sentimientos, iban por un lado y mi cuerpo por otro (...) Yo le decía a Leticia que me sentía peleada con mi propio cuerpo, que tenía que empezar a reconciliarme, a conocerlo, a saber cómo era.”

Débora habla de un proceso de habitalidad corporal que la hiciera emerger como sujeto, porque, como decíamos en otro capítulo, el cuerpo es la condición material de la subjetividad, y el sujeto es tal en tanto habita un cuerpo.

La joven expresa la necesidad de recortarse subjetivamente a partir del encuentro con un cuerpo que un principio percibía como ajeno. El propio cuerpo para Débora era un extraño; no lograba habitar el espacio corpóreo ni podía sentirlo como propio; y se percibía a sí misma como disociada entre materia corpórea y procesos psíquicos, y esto la dejaba expuesta al peligro de no consistir, de no poder delimitarse ni definirse –*“no pude ver cuál era objetivamente la figura de mi cuerpo”*. La necesidad era la de que el cuerpo funcionara como continente de esta *“cabeza”* y de estos *“sentimientos”* que parecían haber sido expulsados, dejando al cuerpo como un saco vacío a rellenar, des-erogeneizado, des-habitado.

La mirada de los otros era la única que podía nombrar el cuerpo, no el contacto con la propia superficie corporal.

“Me bañaba rápido, y eso mi mamá lo notó, y se lo comentó a Leticia (la terapeuta). Leticia me preguntó por qué me bañaba rápido, y yo le dije que primero, porque me dolía, y segundo porque era como que yo, era como un darme cuenta de lo que estaba pasando, y no me podía tocar, me daba como... era como un darme cuenta”.

Tocarse, palpar las formas corporales era un “darse cuenta” de este cuerpo que ella era, y empezar a marcar los propios límites, los límites de sí misma en tanto sujeto encarnado. Esta experiencia del baño llegaba a ser intolerable porque la empujaba a percibir la distancia entre la imagen corporal ideal y este cuerpo en el que existía, aunque fuera vivido como ajeno.

“Yo sentía que era la cola y un pie de una enferma, y no podía notar que eran míos, porque al tener los ojos cerrados, no me parecía que eran míos, sino que sentía que eran de una persona que estaba en la cama”.

El cuerpo no podía ser apropiado, habitado; la relación era la de una extrañeza alienante que la desorganizaba, y la enfrentaba a una amenaza de desintegración, de pérdida de un sí mismo autónomo.

Débora cuenta sobre un ejercicio le ayudó a comenzar a reconocerse como un sujeto encarnado -y encarnado en un cuerpo femenino singular. La terapeuta le propuso que eligiera dos fotos, una donde se podía ver extremadamente delgada, y otra imagen que mostraba una pérdida de peso corporal con un límite preciso. Ella debía mirarse todos los días al espejo y decir a cuál de las dos imágenes se acercaban sus propias formas corporales, situarse respecto de estas dos figuras, y reconocer aquellos aspectos que podía identificar como propios, para componer una identidad corporal.

“Y no sabía cómo hacer para estar del otro lado, y me desesperaba; y así empecé a conectarme con mi cuerpo, a descubrirme, a saber dónde está cada cosa, a saber cómo es cada cosa. Y Leticia me decía que... yo tengo las caderas anchas y cuando quedé muy delgadita, tenía las caderas y dos palillitos. Tenía las piernas muy finitas y las caderas. Porque claro, las caderas son huesos y no las podés adelgazar y Leticia me decía: “Empezá a conocer tu cuerpo. Saber que

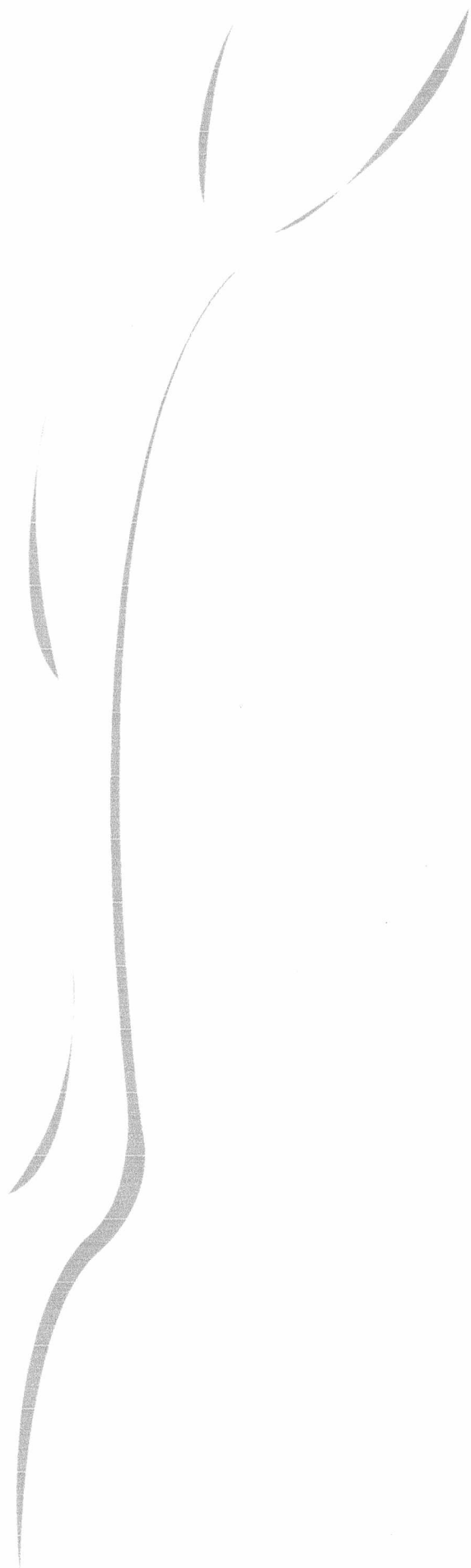
tenés caderas y que por más que... siempre las vas a tener". Qué es lo primero que engordás, adónde te va la comida. Leticia me decía: `Yo cuando como el alfajor se me va acá'. Y a mi también, cuando yo como el alfajor, enseguida se me va a las caderas y al culo."

Reconocer unas "caderas" y una "cola" como tuyas, con características singulares, como formando parte de este sujeto femenino que ella era; significaba comenzar a hacerse de un cuerpo –de una representación de cuerpo- con bordes netos, no escindido o fragmentado, y sobre todo, propio. De lo que se trataba era de habitar el cuerpo, reconciliarse con él, descubrirlo y reconocerlo como corpóreo.

De esta forma, lo que a ella le resultaba "horroroso", pudo investirlo, darle un lugar o simplemente reconocerlo como parte de este cuerpo, en tanto diferencia irreductible.

"Y saber que esas cosas que a mí no me gustaban, o que me parecían horribles, descubrí que hay gente que capaz que sí le gustan. Mi novio me jode mucho con la cola."

Las caderas "horribles", que le advertían que ella existía en un cuerpo femenino sexuado, al apropiarse Débora de este cuerpo que parecía perdido, pudieron ser libidinizadas, y así la joven logró construirse un cuerpo erótico. Ser deseada, pero también desear, reconociendo su alteridad y diferencia.



Acerca de
la comunicación

A lo largo de este trabajo, nos hemos referido a un padecimiento psíquico que toma al cuerpo como vehículo de expresión, y encuentra entre sus víctimas, en mayor medida, a mujeres jóvenes y adolescentes. Hemos hablado de un conflicto de carácter intrapsíquico, pero haciendo intervenir una dimensión intersubjetiva para su análisis, porque algunos autores (Burin, 1998; Kaplan, 1986) nos han hecho notar la presencia de un tipo de relación con los otros que se supone enferma.

Nos hemos aventurado, desde las ciencias sociales, a tomar como objeto de estudio a una patología mental, porque creemos que todo sufrimiento subjetivo está mediatizado por la relación del sujeto con los símbolos que lo unen al mundo, a los otros, y a sí mismo; y porque consideramos que, ante todo, el ser humano es un ser social, sujeto de una estructura social que lo define.

Como comunicadores, trabajamos con representaciones culturales –en este caso, representaciones del cuerpo y lo femenino–; y vemos que éstas no sólo operan como regulaciones prácticas, sino que además constituyen lo “real” –en este caso, el cuerpo viviente y un modo particular de ser mujer. Lo que aquí nos ha interesado destacar es la forma en que determinadas representaciones culturales inciden en la configuración de la subjetividad femenina, y especialmente en la estructuración de los deseos de algunas mujeres; y cómo éstos últimos aparecen ligados a ciertos ideales, son negados o se subordinan a deseos ajenos.

Siguiendo a Tubert⁹⁸, los ideales vinculados a la feminidad hoy todavía hegemónicos en el imaginario social, son en alguna medida responsables del malestar femenino en nuestra cultura, porque contribuyen a la subordinación legal, económica y familiar de las mujeres. Y porque además definen modelos de identidad femenina que nos exigen a las mujeres renunciar, reprimir o alienar deseos, necesidades, aspiraciones o potencialidades personales. Para amoldarse a estos ideales, nos vemos obligadas a recortar algo de nosotras mismas.

⁹⁸ Tubert, Silvia, *Anorexia: emblema cultural del cuerpo femenino*, Fempress. Pág. 1.

Pero además, la modelización de subjetividades desde los ideales en torno a la feminidad, se dirige directamente a la construcción de un discurso cultural sobre el cuerpo de las mujeres, construyendo un cuerpo legítimo.

Según Mary Douglas⁹⁹, el cuerpo es una forma simbólica y puede funcionar como metáfora de la cultura. La antropóloga norteamericana ha observado que el control sobre el cuerpo por parte de la cultura se hace más intenso y evidente en sociedades o períodos históricos inestables, ya que se pretende regular en los cuerpos singulares, las transformaciones que amenazan el cuerpo social.

Y cuando del cuerpo femenino se trata, el control es todavía más rígido y se interioriza con más efectividad, porque son las mujeres quienes han estado sujetas a una histórica subordinación social y familiar, aún hoy en hegemonía. Posición que ha configurado subjetividades femeninas vulnerables.

Desde la definición de un organismo biológico que debe realizar sus funciones reproductoras, normalizando sus deseos, hasta el armado de una imagen estética ideal que diseña una feminidad no maternal, diversas construcciones discursivas han poblado el imaginario social sobre el cuerpo femenino y la feminidad.

Esos discursos contribuyen a despojar al sujeto de sus referentes subjetivos al ignorar la singularidad, y lo vulneran cuando el desafío, en el caso de las adolescentes –quienes experimentan profundas transformaciones corporales-, es el armado de un sí mismo autónomo. La propia definición y delimitación está atravesada entonces por un control social que produce discursos sobre cómo debe ser una mujer –que existe en un cuerpo de mujer-, a veces desconociendo la alteridad, y ofreciendo respuestas a una travesía que no puede si no ser singular.

El estudio de la anorexia y la bulimia nos han permitido acercarnos a unos modelos de identidad femenina, sobre todo los que ponen en escena una imagen corporal ideal y unos medios para alcanzarla -diseñados por la cultura occidental-, que intervienen en la aparición de conflictos subjetivos. Modelos que por otra parte, además de legitimar ciertas formas corporales, ligan la subjetividad

⁹⁹ Citado por Tubert, S., Op. Cit., Pág. 2.

femenina a la docilidad y la obediencia, naturalizando un particular modo de ser mujer.

Este ha sido el modo en que hemos pensado el abordaje de la anorexia y la bulimia, haciendo hincapié en las representaciones sociales sobre la feminidad y en los mitos alrededor del cuerpo femenino, teniendo en cuenta la forma en que estas imágenes inciden en los procesos subjetivos y en el armado de un sí mismo, de una identidad, o, al decir de Töpf¹⁰⁰, de “una íntima convicción de mismidad”. Sobre todo cuando los sujetos implicados son adolescentes en plena búsqueda de modelos extrafamiliares donde identificarse, y que atraviesan una metamorfosis corporal decisiva en la experiencia humana, tiempo en el que se termina de definir el ser sexuado.

La condición humana, siguiendo a Töpf, implica la posibilidad de la representación mental -cuando algo está físicamente ausente- y del pensamiento abstracto; de recordar e imaginar; de pensar y comunicar; y sobre todo, la posibilidad de pensarse.

El hombre puede hacerse una representación del mundo con independencia de las cosas, a través de símbolos, como lo muestra el juego del fort-da, donde un par de significantes son puestos allí donde hay una ausencia de objeto, instalándose la función simbólica.

El ser humano nace desvalido biológicamente, pero por ello con mayores posibilidades de advenir sujeto a partir de las relaciones sociales que esta falta constitutiva le exige establecer, para permanecer con vida. La constitución subjetiva sólo es posible en relación con un Otro que representa las estructuras del lenguaje y el mundo de la cultura (el universo simbólico).

Méndez¹⁰¹ considera que en el pasaje de la naturaleza a la cultura -que es un orden que se rige por una ley de determinación externa, la prohibición del incesto-, la especie humana ingresa a un nuevo orden sin proponérselo, sin ser

¹⁰⁰ Töpf, José, *La memoria arrasada*, Revista Encrucijada, Universidad de Buenos Aires.

¹⁰¹ Méndez, María Laura, *El doble objeto de la antropología*, Cuadernos de Antropología, Número 6. Psicodeia.

poseedora de un saber instintivo –como la especie animal-, con una maduración biológica insuficiente. En ese pasaje, la tendencia de un cuerpo hacia un objeto – que es el instinto animal-, queda coartada en el hombre, se fractura, no tiene una dirección fija, segura y predeterminada. El objeto ya no es único ni satisface sus necesidades plenamente, sino que ocupa un lugar faltante. Y por ello, la especie humana se vuelve productora de objetos infinitos, “símiles que intentan variamente la forma ideal de ese objeto inalcanzable”.

Esa fuerza que funda al hombre como tal y que no tiene una dirección fija, impone la orden “hay que desear”, pero no dice qué, y por ello la cultura será la encargada de fabricar los objetos a los que tenderá el deseo sin satisfacerse nunca totalmente, y de construir los modelos o ideales que se deben alcanzar. Por lo tanto, el objeto siempre deber ser mostrado por otro, “ya que la construcción que los hombres llaman `yo´ no es más que una constante búsqueda de un lugar fuera de él”. El Yo siempre está buscando, fuera de él, en un lugar distinto que él mismo, un objeto que selle su completud. Los hombres se convierten, a partir de la estructuración edípica, en sujetos de deseo, de deseo de otro, por lo que ningún objeto tendrá interés, ninguno lo satisfecerá, salvo que esté en otro.

El psiquismo, entonces, se presenta como el fruto de un desfase entre la posibilidad de percepción de la imagen de nuestro cuerpo como completa y la imposibilidad psicomotora de lograrla. Es así que nuestro imaginario se constituye como “fallado”, y allí es donde se instala la matriz simbólica que intenta suplir la deficiencia.

Por eso el encuentro con otros proporciona al sujeto la posibilidad de suplir la deficiencia originaria, e instaurar de esta forma la matriz simbólica, hecha de corrimientos incesantes.

Es así como se crean mitos que prometen la completud perdida, discursos que puedan dar cuenta de lo real inaccesible en mayor grado. Pero el impacto de las diferencias, de la alteridad, hace que surja la pregunta por el sí-mismo.

Para existir en un mundo regido por una ley externa, la prohibición del incesto, la única posibilidad de superación entre un Yo y el Otro, es la instauración

de la reciprocidad y el intercambio, la puesta en circulación de significaciones para unirse a otras significaciones, la comunicación. Sin embargo, tampoco nada debe ser definitivamente cristalizado; porque de lo contrario, se transformará en obstáculo para esa circulación, “y engendrará en los pueblos la decadencia y la enfermedad en los sujetos”.

Por ello, cuando hablamos de comunicación, no nos estamos refiriendo a una circulación término a término; a la transmisión lineal de un mensaje, desde un emisor que se encuentra en un polo extremo al del receptor, y que recibe aquél sin rodeos, un mensaje cristalizado, sin opacidades, transparente. Es necesario, para la constitución subjetiva, encontrar el momento en que no somos transparentes a la mirada del Otro. Pliegue que le permite al niño utilizar la palabra para separarse, diferenciarse.

Comunicación no se piensa como una mera circulación de información, sino en tanto instancia posibilitadora de producción de sentidos sociales en el encuentro con otros.

Aquí se entiende a la comunicación como una relación, como una dimensión básica de lo humano, un encuentro con otros, entendiendo a los “otros” tanto a los próximos como al prójimo, a los sistemas normativos, a los modelos, a las expectativas puestas en uno; en definitiva, a los otros que están en nosotros.

El diálogo que hace posible la comunicación permite a los sujetos reconocerse, influirse recíprocamente y poner en juego sus valoraciones. Se pone algo en común, se vive algo con el otro -algo que es significativo para ambos y que no niega la subjetividad-, reconociendo diferencias y antagonismos. En la comunicación se juegan las vicisitudes del sujeto, sus identificaciones.

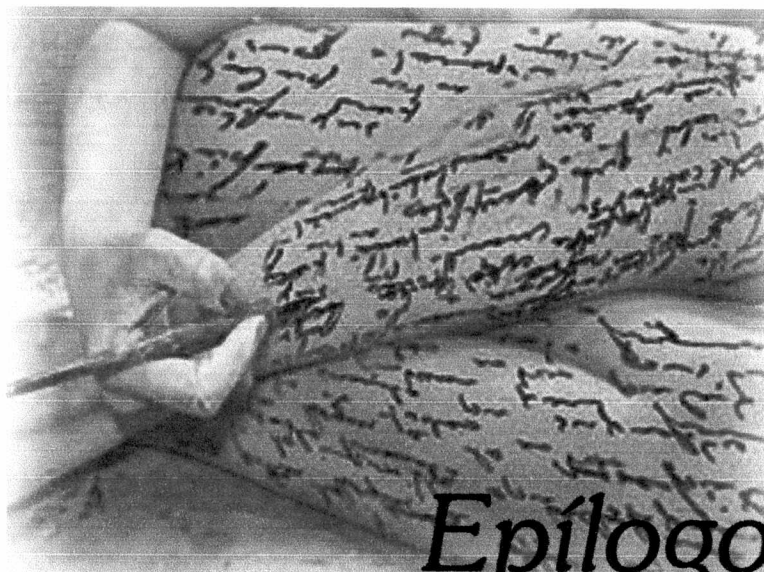
Por otra parte, siguiendo a Piera Aulagnier¹⁰², la relación con el propio cuerpo, así como la forma en que nos vinculamos con los acontecimientos, dependen de la manera en que el sujeto oye, deforma o permanece sordo al discurso social. Si éste último postula unos sentidos que aparecen como legítimos,

¹⁰² Citado por Fernández, Alicia, *La sexualidad atrapada de la señorita maestra, Una lectura psicopedagógica del ser mujer, la corporeidad y el aprendizaje*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2001, Pág. 25.

el análisis del mensaje cultural puede ser una vía para abordar la respuesta que la psique elegirá darle.

Por todo esto aquí nos hemos ocupado de la anorexia y la bulimia, intentando quebrar ciertas cristalizaciones de sentido, y trabajando sobre las representaciones de sujetos cuya relación con el propio cuerpo es de extrañeza, y el vínculo con los otros aparece obstaculizado por aquellas cristalizaciones. La pregunta por el sí mismo en estas adolescentes que sufren de trastornos alimentarios, se hace sin dar lugar a la diferencia, a la alteridad, a la propia singularidad; y las jóvenes creen encontrar respuestas certeras en unos modelos de mujer creados por la cultura, sin introducir allí una palabra propia, un decir que pueda armar un relato de sí mismas, escribiendo una historia singular en la que puedan inscribirse.

Pero en la experiencia de quienes padecen de anorexia y bulimia, no hay palabra porque no hay un otro que esté dispuesto a escuchar. En primer lugar, el orden simbólico vuelve insignificante la palabra de las mujeres: sólo hemos podido decir algunas cosas; y cuando hemos dicho lo que nadie quiere escuchar, hemos pasado por locas o nos hemos enfermado de no decir. Y segundo, porque este orden nos proporciona un lenguaje y unas imágenes que mediatizan la relación singular con nuestro propio cuerpo, sin que podamos inscribir la diferencia.



Epílogo

**Si queréis saber más sobre la feminidad,
podéis consultar a los poetas,
o esperar que la ciencia pueda
procurarnos informes más profundos y
más coherentes.**

Sigmund Freud
"La feminidad"

Los poetas podrían haberle hablado a Freud sobre qué mujer adviene de una disposición bisexual infantil originaria, y qué modelos de femineidad pudieron intervenir en la constitución de la subjetividad femenina de las mujeres que él analizó.

La Mujer a la que Freud se refería en sus escritos, había sido una niña “regularmente menos agresiva”, que “se basta menos a sí misma”, y que parecía tener más “necesidad de ternura, y ser, por tanto, más dependiente y más dócil”; entre otras cualidades.

Sin embargo, y como bien reconocía el fundador del Psicoanálisis, a pesar de hablar desde el discurso de principios del siglo XX, advenir mujer y ser una mujer plantea una situación problemática, porque el género no siempre se establece de manera coherente en contextos históricos distintos, y además, está determinado por “modalidades raciales, de clase, étnicas, sexuales y regionales de identidades discursivamente constituidas”, según palabras de Butler¹⁰³.

A lo largo de esta tesis, lo que se ha hecho es intentar deconstruir el modelo de un cuerpo femenino legítimo, universal, etnocéntrico, despojado de su alteridad, que se ofrece a las adolescentes en plena búsqueda identicatoria; y que además plantea una idea de mujer cercana a una muñeca espectral, plana y angosta, que no come, no menstrúa ni evacua. Una mujer dócil y obediente al deseo de otro, en una abolición radical de sí misma como sujeto de deseo.

De la relectura del trabajo, sin embargo, surge una reflexión en torno a qué otras diferencias, que también intervienen en la producción de género, podrían haberse abordado para ampliar el análisis. Porque en el armado de un sí mismo, de una identidad –que por otra parte nunca es fija ni coherente, y está discursivamente constituida- también participan, como dice Butler, otras determinaciones que en esta tesis no son tenidas en cuenta. Sabemos que quienes se enferman de trastornos alimentarios, en su mayoría pertenecen a un sector social medio, pero además y específicamente, las jóvenes entrevistadas en este trabajo viven en Paraná –una de ellas proviene de un pueblo de la zona-; la

¹⁰³ Butler, Judith. *El género en disputa*. Pág. 35.

mayoría cursa estudios universitarios; una trabaja; algunas son morochas y el resto rubias y de ojos claros; una es judía, entre otras particularidades. Estos son rasgos identitarios que no han sido trabajados exhaustivamente en el análisis; y abren interrogantes acerca de cómo podrían influir en la aparición de estas patologías, si es que intervienen de algún modo.

Por otra parte, lo que desde este trabajo se propone es que el diálogo entre los sujetos, la interacción, pueden posibilitar un mutuo reconocimiento entre los géneros, y provocar la caída de algunas cristalizaciones en relación a la femineidad y la masculinidad. Planteo que puede pasar por ingenuo si no se cuestionan las relaciones de poder que atraviesan y limitan las posibilidades dialógicas.

Porque en la actualidad a las mujeres se les impone que sean “femeninas” pero a la vez que se centren en el ámbito doméstico, en el contexto de una sociedad donde las necesidades y el cuidado del otro se perciben como superfluos; que valoren la competencia y el éxito en los ámbitos social y político donde actúan con desventaja; y que seduzcan y sean atractivas en un espacio público en que esa actitud entraña riesgos. Se prioriza una imagen estética que las mujeres deben hacer coincidir con su Ideal del Yo, y que conduce -sobre todo a las adolescentes- a que se reconozcan en los significantes propios de un orden simbólico que no puede constituir las como sujetos sin alienarlas.

En este trabajo, se ha intentado dar cuenta de la complejidad de un trastorno para cuyo análisis se han puesto a jugar unas categorías centrales: se ha entendido a la **anorexia y la bulimia** como formando parte de una misma **dolencia**, padecida por una **joven**, donde aparece comprometida una particular **relación con el propio cuerpo** que se manifiesta principalmente en las **prácticas alimentarias**.

Al reconstruir esta escena, hemos rastreado los trastornos alimentarios en el discurso del psicoanálisis y la psicología; estudiado la constitución de la subjetividad femenina; establecido relaciones con la experiencia de la

adolescencia; y hemos tratado de identificar la importancia de una determinada representación del cuerpo en estos padecimientos. Además, hemos intentado una genealogía de cada una de las categorías analizadas, incluyendo una mirada histórica.

Y nos hemos encontrado con jóvenes que han padecido de anorexia y de bulimia, con la pretensión de ver, entre otros aspectos, qué representaciones sobre el cuerpo femenino han operado en sus discursos; sosteniendo que existe una vinculación entre la subjetividad femenina y los mitos sobre la feminidad en cada época, éstos últimos producidos por un sistema sexo/género que delimita lo femenino y lo masculino en una sociedad.

Sin embargo, la investigación ha generado nuevos interrogantes, por la complejidad misma del problema, y a partir de las variadas y también complejas dimensiones que se han hecho intervenir.

Lo que hemos intentado es comprender estos trastornos desde una perspectiva amplia, aún corriendo el riesgo de dispersarnos y perder el rumbo.

El proyecto de tesis planteaba un camino antes de iniciar este trabajo, pero la densidad de las bifurcaciones nos ha obligado a tomar algunos atajos. La pretensión ha sido la de trabajar sobre una patología que se ha convertido en un fenómeno social, y abordarla desde varios frentes de análisis, para no desconocer su complejidad, por lo que varios discursos nos han ayudado en esta experiencia de investigación.

El interrogante más fuerte que surge al finalizar la tarea es si hemos logrado realizar un abordaje interdisciplinario del problema, para, a partir de allí, definir posibles prácticas en ese sentido. Trabajo que sólo se realiza al andar, que se desliza en una geografía donde los caminos que tomamos van definiendo nuestro hacer, que es hacer y es pensar.



Bibliografía

Obras consultadas

Alberti, Blas Manuel y Méndez, María Laura, *La familia en la crisis de la modernidad*, Ediciones Libros de la Cuadriga, Argentum Editora, Buenos Aires, 1993.

Barthes, Roland, *El grado cero de la escritura*, Siglo XXI, México, 1973.

Beauvoir, Simone de, *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid, 1998.

Bernard, Michel, *El cuerpo, un fenómeno ambivalente*, Paidós, España, 1994.

Burin, Mabel y Dio Bleichmar, Emilce, *Género, psicoanálisis y subjetividad*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1996.

Burin, M, y otros, *Género y Familia, Poder, amor y sexualidad en la construcción de la sexualidad*, Paidós, Buenos Aires, 1998.

Butler, Judith, *El género en disputa, el feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós Mexicana, México, 2001.

Buzzatti, Gabriella; Salvo, Anna, *El cuerpo-palabra de las mujeres, los vínculos ocultos entre el cuerpo y los afectos*, Feminismos, Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, Madrid, 2001.

Castoriadis, Cornelius, *El avance de la insignificancia*, Eudeba, Buenos Aires, 1997.

Chorodow, Nancy, *El ejercicio de la maternidad*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1984.

Díaz, Guillermina; Hillert, Rebecca, *El tren de los adolescentes*, Lumen Humanitas, Buenos Aires, 1998.

Dolto, Françoise, *La causa de los adolescentes*, Seix Barral, París, 1998.

Deleuze, Giles; Guatari, Félix, *Mil Mesetas, Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, Valencia, 1998.

Duby, George; Perrot, Michelle (comp.), *Historia de las mujeres en Occidente*, Volumen 1, Taurus Minor, Madrid, 2000.

Fernández, Alicia, *La sexualidad atrapada de la señorita maestra, Una lectura psicopedagógica del ser mujer, la corporeidad y el aprendizaje*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2001.

Fernández, Ana María, *La mujer de la ilusión, pactos y contratos entre hombres y mujeres*, Paidós, Buenos Aires, 1994.

Freud, Silvia, *Santa Anorexia, Viaje al país de Nuncacomer*, Corregidor, Buenos Aires, 1997.

Freud, Sigmund, *Psicología de las masas y análisis del yo*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1978.

Freud, S., *Textos fundamentales del psicoanálisis*, Edit. Altaya, Barcelona, 1996.

Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber* (volumen 1), Edit. Siglo XXI, México, 1979.

Foucault, M., *Vigilar y castigar, el nacimiento de la prisión*, Edit. Siglo XXI, México, 1996.

Gagneten, Estela, *Anorexia y Bulimia, sus relaciones con el discurso social y la estructuración subjetiva*, Tesis de la Maestría en Salud Mental de la Universidad Nacional de Entre Ríos, Entre Ríos, 2001.

Gil Calvo, Enrique, *Medias Miradas, Un análisis cultural de la imagen femenina*, Anagrama, Barcelona, 2000.

Guillemot, A.; Laxenaire, M., *Anorexia nerviosa y bulimia, el peso de la cultura*, Masson, Barcelona, 1994.

Gordon, Richard, *Anorexia y bulimia, anatomía de una epidemia social*, Ariel, Barcelona, 1994.

Hekier, Marcelo; Miller, Celina, *Anorexia-bulimia: deseo de nada*, Paidós, Buenos Aires, 1995.

Kait, Graciela, *Sujeto y fantasma*, Edit. Fundación Ross, Buenos Aires, 1996.

Kaplan, Louise, *Adolescencia, El adiós a la infancia*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1986,

Konterllniky, Irene; Jacinto, Claudia (comp.), *Adolescencia, pobreza, educación y trabajo*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1996, UNICEF.

Laplanche, J.; Pontalis, J, *Diccionario de Psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1996.

López Gil, Marta, *El cuerpo, el sujeto, la condición de mujer*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1999.

Lipovestky, Gilles, *La era del vacío*, Anagrama, Buenos Aires, 1983.

Lipovestky, Gilles, *La tercera mujer*, Anagrama, Barcelona, 1999.

Mauss, M, *Sociología y Antropología*, Colección de Ciencias Sociales, Serie Sociología, Edit. Taurus, Madrid, 1971.

Méndez, L. y Méndez, A., *Cultura y locura*, Ediciones Libros de la Cuadriga, Argentum Editora, Buenos Aires, 1994.

Merleau Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Grandes Obras del Pensamiento Contemporáneo, Editorial Altaya, Barcelona, 2000.

Obiols, G. y Segnis de Obiols, S., *Adolescencia, posmodernidad y escuela secundaria*, Kapelusz, Buenos Aires, 1995.

Raimbault, G.; Eliacheff, C, *Las indomables, Figuras de la anorexia*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1991.

Tisera López, Gregorio (comp.), *Anorexia/Bulimia. Musicoterapia y otros aportes terapéuticos*, Homo Sapiens Ediciones, Rosario, 2000.

Tubert, Silvia (comp.), *Figuras de la madre*, Cátedra, Madrid, 1996,

Weigel, Sigrid, *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1999.

Zukerfeld, Rubén, *Acto bulímico, cuerpo y tercera tópica*, Paidós, Buenos Aires, 1996.

Artículos

Aguirre, Liliana, *Hacia una historia universal de la anorexia. La brujita no me come nada, doctor...* Diario Página 12, Buenos Aires, 2002.

Azcarate, Andrea, *Modalidades de producción y circulación social del sentido en torno a la semantización del cuerpo en adolescentes de sectores populares*, V Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación, Paraná, Entre Ríos, 2000.

Bagattini, Cristina, *Trastornos severos de la Alimentación, Anorexia-Bulimia*; UNO, Instituto de Estudios de Salud Mental, Montevideo, 1996.

Bagattini, C, *Tiempo, cuerpo y recuerdos en la anorexia nerviosa*, en *Lo arcaico, temporalidad e historización*, APU, IX Jornadas Psicoanalíticas del Uruguay, Uruguay, 1995.

Buchbinder, *Cuerpo y contemporaneidad*, Revista Topía, Número 23, 2003.

Cruz García, E, *La anorexia o el apetito de un cuerpo descarnado*, Psicolex, Centro de Mediación Familiar.

Coelho, Nelson Ernesto, *Usos contemporáneos del cuerpo, Perspectivas psicoanalíticas y fenomenológicas*, Instituto de Psicología, Universidad de Sao Paulo, Brasil, 2002.

Dio Bleichmar, Emilce, *Anorexia/bulimia. Un intento de ordenamiento desde el Enfoque Modular-Trasnsformacional*, Revista Aperturas Psicoanalíticas, Número 4, 2000.

Fendrik, Silvia, *Seminario sobre los Trastornos del Hambre*, Clase Número 1, www.ambrosia.com.ar.

Florio, Fortunata, *De imágenes y espejos*, Diario La Capital, Rosario, agosto 2000.

Garrido, Miguel Angel, *Acerca de la bulimia*, Revista Entorno Social, Madrid, 1999.

Gualtieri, Liliana, *Anorexia y bulimia (de madres a hijas)*, Revista Actualidad Psicológica, Número 226, Buenos Aires, 1996.

Jeammet, Philippe, *Anorexia y bulimia, Una perspectiva psicoanalítica*, Zona Erógena, Número 18, Buenos Aires, 1994.

Losinno, Horacio, Vera, Graciela, *El cuerpo en anorexia nerviosa y bulimia*, Revista Actualidad Psicológica, Número 264, 1999.

Lacan, J, *Ideal del yo y Yo ideal*, Ficha de cátedra Psicoanálisis III, Licenciatura en Psicología, Facultad de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Entre Ríos, Entre Ríos, 2003.

Lacan, J, *Seminario V, Las formaciones del inconsciente, La metáfora paterna*, Ficha de cátedra Psicoanálisis III, Licenciatura en Psicología, Facultad de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Entre Ríos, Entre Ríos, 2003.

Martínez, M, Fernanda, *Recepción de información televisiva sobre bulimia y anorexia*, V Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación, Paraná, Entre Ríos, 2000.

Méndez, María Laura, *El doble objeto de la antropología*, Cuadernos de Antropología, Número 6, Psicodeia.

Ragatke, Susana Frida, *El lugar de la violencia en la consulta por anorexia y bulimia*, Red Informática FLAPAG.

Rodulfo, Marisa, *Muñecas dietantes anoréxicas, una cuestión de género*, Revista Actualidad Psicológica, Número 226, Buenos Aires, 1996.

Ruztein, Guillermina, *El aspecto central de la anorexia*, Artículo de Investigaciones en Psicología, Año II, vol, 1, Instituto de Investigaciones de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Buenos Aires, Buenos Aires, 1997.

Tubert, Silvia, *Anorexia: emblema cultural del cuerpo femenino*, Fempress.

Tubert, Silvia, *La muerte y lo imaginario en la adolescencia*, Ficha de Cátedra de Psicología del Desarrollo, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Entre Ríos, Entre Ríos, 2002.

Tubert, S., *Psicoanálisis, feminismo y posmodernismo*, Psicoanálisis, estudios feministas y género, Psiconet,

Töpf, José, *La memoria arrasada*, Revista Encrucijada, Universidad de Buenos Aires.

Urribarri, Rodolfo (director), *Anorexia, Violencia, Holocausto*, Revista Psicoanálisis con Niños y Adolescentes, Número 6, Buenos Aires, 1994.

Valiente, Enrique., *Anorexia y bulimia: El corsé de la autodisciplina*, en Margulis, Mario, *La juventud es más que una palabra. Ensayos sobre cultura y juventud*, Ed. Biblos, 1996.

Vallejos, Adriana, *Los cuerpos de las mujeres: saberes y propuestas* (Inedito), Entre Ríos, 1997.

Ventoso, Juan, *La anorexia en los niños, en las mujeres y en la sociedad*, Diario Página 12, junio, 2002.