

El "Santo" poder de la "Santa" Narcótica

Poder y mito en Cristina Cívale

María Martínez Díaz
Universidad de Costa Rica
mariamartinezdi@gmail.com

RECIBIDO: 13 – V – 10 / APROBADO: 17 – VIII – 10

PALABRAS CLAVE:

Cristina Cívale, Poder, Mircea Eliade, Foucault, Voluntad de verdad, Literatura latinoamericana, Modernidad, Posmodernidad.

KEY WORDS:

Cristina Cívale, Power, Mircea Eliade, Foucault, Willingness of the Truth, Latin American Literature, Modernity, Post-modernity.

Resumen

El presente artículo elabora una lectura del cuento "Santa Narcótica" de la escritora argentina Cristina Cívale. El análisis literario propuesto permite contribuir con un acercamiento a la literatura latinoamericana de las dos últimas décadas, con el fin de ir desentrañando temas característicos del contexto de la globalización o lo de que muchos llaman la posmodernidad en el contexto latinoamericano. Pretendemos aproximarnos al sentido del cuento desde lo mítico simbólico y desde una lectura foucaultiana que se muestra pertinente para abordar el tema de la subjetividad del individuo frente a una sociedad que intenta marginarlo a través de sus discursos.

Abstract

El "Santo" poder de la "Santa" Narcótica. Poder y mito en Cristina Cívale

María Martínez Díaz

This article presents an interpretation of the story "Santa Narcótica" of the Argentinean writer Cristina Cívale. The proposed literary analysis contributes to undertake a closer look into the Latin American literature of the last two decades. With the objective of disembowel topics related to the context of globalization, or what many people call post modernity in the Latin American context. We pretend to approach the analysis of the story from a mythical and symbolic perspective, and from a foucaultian point of view. This approach is pertinent to analyze the subjectivity of an individual facing a society that is trying to exclude him through its discourses.

LA CONSTRUCCIÓN DE LO "LATINOAMERICANO" EN LA LITERATURA

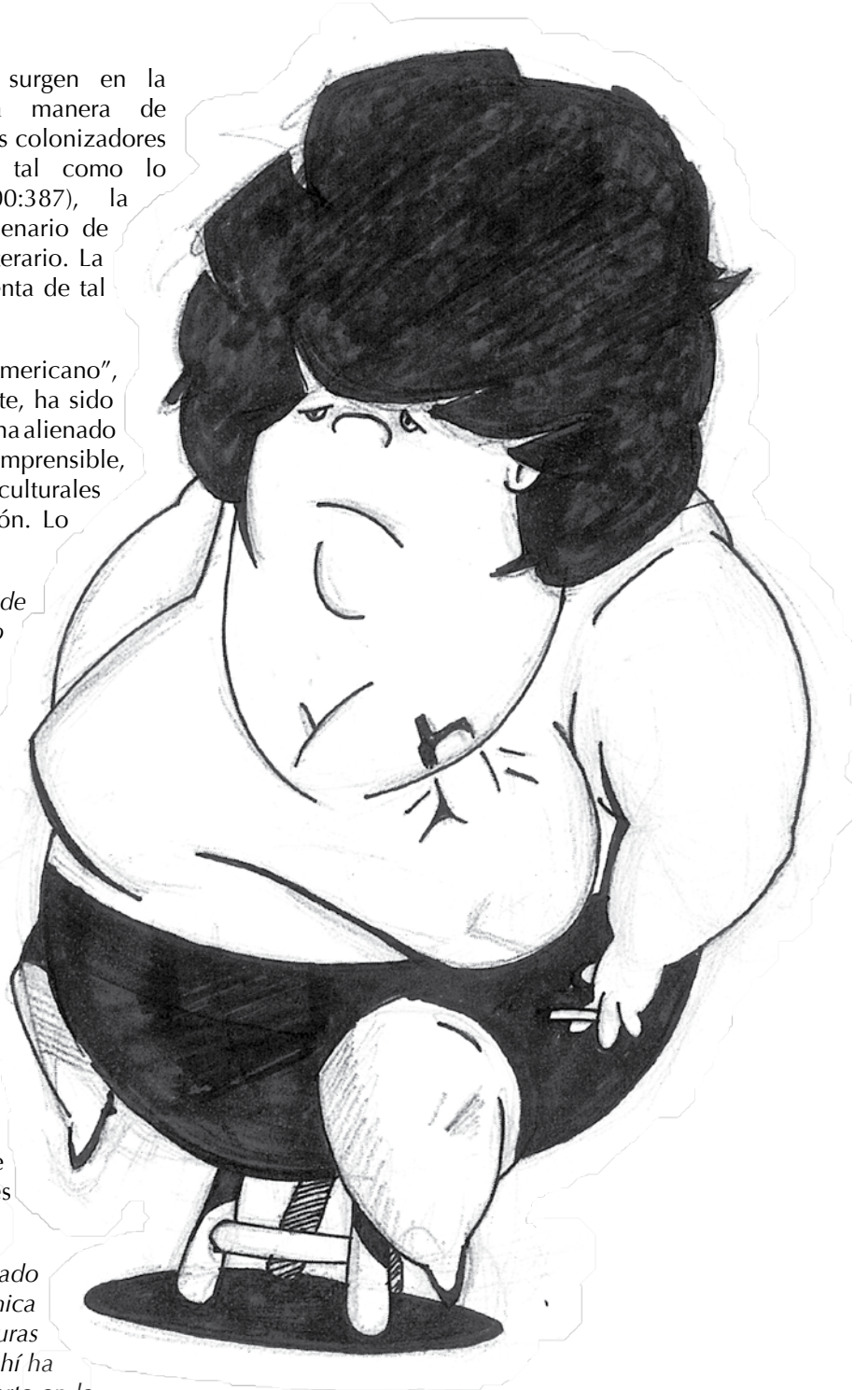
Los estudios poscoloniales, que surgen en la posmodernidad, revolucionaron la manera de entender las relaciones entre los países colonizadores y los colonizados. Sin embargo, tal como lo ha planteado Castro-Klarén (2000:387), la posmodernidad también ha sido escenario de una nueva colonización del canon literario. La literatura latinoamericana no está exenta de tal neocolonización.

Si pensamos el caso del "ser latinoamericano", será evidente notar que, históricamente, ha sido definido desde una mirada ajena que lo ha alienado y lo ha convertido en lo Otro, incomprendible, exótico, esencializable. Sus prácticas culturales no se han salvado de esta enajenación. Lo mismo ocurre con la literatura:

"la fórmula institucionalizada de "literatura latinoamericana" como representación y reproducción del "espíritu del pueblo", sostiene la idea de una identidad homogeneizada y homogeneizadora inspirada en los modelos europeos y establecida por los letrados del siglo XIX" (Caamaño, 2008:116)

Asimismo, la literatura latinoamericana también ha estado al de una construcción de la identidad atrofiada en tanto que se construye para alimentar una relación jerárquica que nos impone una esencia desde el discurso servicio hegemónico. De esta forma, la literatura es también exótica y esencialista, especialmente desde las academias de universidades estadounidenses:

"(...) si los Estados Unidos han estado ejerciendo una fuerza hegemónica creciente en la formación de las culturas y las políticas latinoamericanas, y de ahí ha surgido un concomitante poder del norte en la construcción del conocimiento sobre América Latina,



una INTERRUPCIÓN de nuestras prácticas cotidianas está a la orden del día" (Castro-Klarén, 2000: 399)

Es por eso que Edward Said (1990), en *Orientalismo*, pretende hacer un llamado a los lectores del "Tercer Mundo" a la reflexión acerca de la fuerza del discurso que viene de Occidente, pues este se ha equivocado en tanto se construye sobre una increíble "estructura de dominación cultural" (46).

En el marco de la globalización como fenómeno ligado con la modernidad y la posmodernidad, la reflexión acerca de esa construcción literaria entrelazada con el tema de la identidad se hace más compleja, pues hay una asimetría entre academias, la norteamericana y la latinoamericana, y, por lo tanto, hay un juego de fuerzas y de poder. En este sentido, Santiago Castro Gómez piensa que en tiempos de globalización la identidad latinoamericana debe dejar de responderse a partir de representaciones esencialistas, pues se trata de un contexto en donde las fronteras se borran y se desdibuja la oposición entre lo propio y lo ajeno, se arrebatan bienes de consumo de su contexto originario y se integran en nuevas localidades (1998a: 162).

Sin embargo, siguen existiendo discursos desde la academia del "primer mundo" que continúan homogeneizando la literatura latinoamericana a partir de una voluntad de otredad, como macondismo, como relato de identidad (von der Walde, 1998: 198). Así el macondismo o el realismo mágico (fórmula en la que se homogenizan las representaciones identitarias tercermundistas en la literatura) se convierte en la forma preferida de los europeos y estadounidenses para representar al "otro".

En este marco, las nuevas voces de la literatura latinoamericana reaccionan de manera contundente ante esta voluntad de verdad que viene desde el llamado "primer mundo". Se trata de los escritores protagonistas del quehacer literario latinoamericano actual. Ellos se niegan a ser leídos desde "el paradigma de lo real maravilloso y resienten el que se les quiera imponer dicha visión de mundo y estrategias de escritura, bajo la amenaza de no ser publicados y, por lo tanto, de no ser conocidos" (Caamaño, 2008:122). Entonces, su labor es la de búsquedas subjetivas y de ruptura con los que han querido colonizar las letras latinoamericanas al pretender tener la verdad de su ser.

Tal como lo plantea Julio Ortega, asistimos, ante esta nueva literatura a "una sensibilidad de fin de siglo que da cuenta de las nuevas subjetividades, inquietadas de futuridad" (2002:11).

Cristina Civalé (Buenos Aires, 1960), autora del cuento que analizaremos, se inscribe en este grupo de escritores. Su relato *Santa Narcótica*, nos habla de la soledad en medio de la búsqueda subjetiva del ser humano por reafirmarse, por construirse como persona.

Nos interesa elaborar una lectura de lo mítico simbólico y del fenómeno del poder, para así tratar de acercarnos a una lectura que intente responder interrogantes subjetivas y decisiones a primera vista condenables.

INICIO Y AUGURIO

El Íncipit, como estructurador del relato, nos sitúa en el tiempo: un viernes santo. Se presenta el tiempo marcado por un espacio religioso: el de la Semana Santa católica. Pero, además, la atmósfera ya es pesada y pesimista: el día es "interminable", por lo tanto la sensación es la del tiempo detenido. El sol se hace presente, pero es "hiriente". Le sigue al sol la lluvia, que perdura "hasta la hora del té". El narrador es firme y sin concesiones: "No había que ilusionarse", se anunciaba claramente en esa descripción del día lo que vendría después: "una noche rotunda y sin promesas".

La descripción del tiempo se convierte desde el íncipit en metáfora de lo que la protagonista, Andrea, sufre. En este sentido destaca una oposición en el adjetivo que califica la mañana: "diáfana", que traduce un momento de claridad en donde entra la luz. Esa luz es símbolo de la capacidad que, en ese momento, Andrea tiene para mirar su vida en orden cronológico y entender sus deseos o anhelos. Pero esa claridad provoca también sufrimiento (enfrentarse consigo misma), y por eso es una mañana despiadada. Lo que sigue se anuncia en términos fatalistas: no hay promesas, solo noche, oscuridad.

DIMENSIÓN DE LO MÍTICO SIMBÓLICO

Andrea era atea, por eso la fecha (Viernes Santo) es apenas "un detalle", parece no darle mayor importancia;

no obstante, algo la impresiona y es que esa fecha coincide “con su cumpleaños número veinticinco”. Cumplir años supone una celebración revestida de un simbolismo relacionado con las etapas o ciclos de la vida de una persona (Chevalier y Gheerbrant, 1982: 53). Sin embargo, en el caso de Andrea, ese día puede también vivirse en forma de sacrificio. La fiesta o el sacrificio dependen de la respuesta que espera de alguien a una invitación suya.

La disyuntiva fiesta/sacrificio nos permite hacer un paralelismo con lo que se celebra el Viernes Santo: se conmemora el sacrificio de Jesús. Caamaño explica que es un “día de dolor para los fieles cristianos, especialmente para los católicos” (2008:128). Se trata, en efecto, de un día trascendental en Semana Santa, en el que se manifiestan numerosas expresiones tradicionales de devoción popular. En la iglesia católica se evoca de manera solemne y sobria la Pasión de Cristo. Los fieles ayunan y se abstienen de carnes. El sacrificio de Jesús, dentro de la fe cristiana, es también motivo de regocijo, pues representa la salvación de los hombres.

ACCIÓN Y RITUAL

Ahora bien, la situación de la protagonista, como se anuncia en el *Íncipit*, es dramática, ella está sola, aislada, incomunicada de los demás. Ese día espera que alguien “por fin” le conteste, pues desde hace un año ella trata de establecer ese contacto, sin éxito alguno, aparentemente. A la soledad se le suma el sufrimiento y el cansancio:

“Andrea estaba agotada de la planicie en la que se había venido deslizado, sin querer, de comunidad en comunidad. Por eso, desde el mediodía de ese viernes santo, se metió en la cama, una plaza y media que reinaba sola en el único ambiente que tenía como casa, y se puso un pijama blanco de lino, comprado para la ocasión” (:24)

El narrador heterodiegético describe, pues, el cambio que Andrea decide hacer: toma la decisión de actuar e inicia así el ritual. La primera característica más notable es la vestimenta. Escoge un traje para la “ocasión” y su color es el blanco. Se intuye el sentido del ritual, pues el blanco es el color del “pasaje”, del cambio:

“Le blanc –candidus– est la couleur du candidat, c’est à dire de celui qui va changer de condition (...) Il est couleur de passage, au sens auquel on parle de rites de passage : et il est justement la couleur privilégiée de ces rites, par lesquels s’opèrent les mutations de l’être, selon le schéma classique de toute initiation : mort et renaissance ». (Chevalier y Gheerbrant, 1982: 125)

Ya Caamaño explica la escogencia del blanco desde su simbolismo a partir de Chevalier: “la situación de la joven podría estar a punto de cambiar, ¿será peor o mejor?” (Caamaño, 2008: 130)

Empieza así el ritual: la joven se desnuda, se pone crema, se cepilla el pelo y los dientes, se lava la cara, se perfuma, se pone el pijama blanco de lino. Ella recuerda al hombre arreligioso del que habla Mircea Eliade en *Lo sagrado y lo profano* (1983), característico de las sociedades modernas. Se reconoce como “único sujeto y agente de la historia, y rechaza toda llamada a la trascendencia” (171). Es decir, para el hombre arreligioso lo sagrado es más bien un obstáculo para la libertad, pues debe desmitificarse para reafirmar que él es el único que crea y destruye, que hace y deshace su destino en el mundo. La paradoja que Eliade señala es que a pesar de este rechazo tajante por lo sagrado, este hombre sigue siendo descendiente del *homo religiosus* “y, lo quiera o no, es también obra suya, y se ha constituido a partir de las situaciones asumidas por sus antepasados” (171).

SANTOS SIN RELIGIÓN

De la misma forma, podemos leer en Andrea un rechazo hacia la vivencia espiritual de la religión católica, representada en el contexto de la Semana Santa y, más específicamente, en la celebración del sacrificio de Jesús. Sin embargo, al mismo tiempo vemos que ella busca reconstruir un ritual, un momento sagrado que se quiere agente de cambio y de transformación.

Eliade explica que, al igual que Andrea, las personas que carecen de religión, se siguen comportando religiosamente sin saberlo (1983: 172). Es decir, en las celebraciones laicas que nos parecen cotidianas, como celebrar el Año Nuevo o el primer día en un nuevo trabajo, hay una estructura que es la misma del ritual de iniciación. Y agrega:

"Hay más: el hombre moderno que se siente y pretende ser arreligioso dispone aún de toda una mitología camuflada y de numerosos ritualismos degradados" (Eliade, 1983:172)

De esta forma, el hombre arreligioso repite incansablemente estructuras de ritos que fueron sagrados y en sus acciones diarias y en sus gestos hay imágenes muy claras de rituales iniciáticos. Mircea Eliade analiza en este sentido el valor del psicoanálisis como técnica moderna que conserva la trama iniciática:

"Se invita al paciente a descender en sí mismo muy profundamente, a hacer revivir su pasado, a afrontar de nuevo sus traumatismos y (...) esta peligrosa operación recuerda a los descensos iniciatorios a los "Infiernos", entre las larvas, y a los combates con los monstruos. Al igual que el iniciado debía salir victorioso de sus pruebas, "morir" y "resucitar", para tener acceso a una existencia plenamente responsable y abierta a los valores espirituales, el psicoanalizado de nuestros días debe enfrentarse con su propio "inconsciente", asediado por larvas y monstruos para encontrar la salud y la integridad psíquicas y el mundo de los valores culturales" (1983: 175).

Efectivamente, Andrea en este ritual se está preparando para hacer ese "descenso a los infiernos". Para lograrlo, deberá pasar por los episodios de espanto de su pasado: el padre que la rechaza y la culpa por la muerte de su madre, su deseo incontenible por devorar todo lo que fuera comestible, sus amores dolorosamente frustrados, los castigos físicos y psicológicos de su abuela, el haber tenido que aceptarse toda su vida como una enferma, por imposición de los demás, el haber sido rechazada por un hombre al que amó y quien le explica el motivo del rechazo: su enfermedad. En todo caso el valor de este ritual de iniciación consistirá en enfrentarse con los monstruos de su pasado, para "morir" y "resucitar".

MUERTE, RESURRECCIÓN Y EXORCISMOS

La pregunta que se esboza aquí es acerca de la relación entre este sacrificio y el festejo. Dentro del ritual están íntimamente ligados los dos, pues el sacrificio, que es la muerte, dará de nuevo la "vida", representada en el festejo. Se dice que se celebra la vida y ahí está implícita esta asociación vida-fiesta. De acuerdo con Eliade:

"toda existencia humana está constituida por una serie de pruebas, por la experiencia reiterada de la "muerte" y la "resurrección". Y por ello, en un horizonte religioso, la existencia se basa en la iniciación; podría casi decirse que, en la medida en que se realza, la existencia humana es en sí misma una iniciación" (1983: 175-176).

Andrea, entonces, se relaja y empieza a recordar. El estado de la protagonista inicia su transformación, primero se serena:

"Andrea se relajó y llegó cierto alivio inesperado. Ya estaba cerca de develar el misterio de ese día. Y quizá fue por ese estado de serenidad que empezaron a arrinconarse en su cabeza con la voracidad intermitente de un taladro todos los recuerdos dolorosos que siempre intentó expulsar. Por primera vez, los dejó venir y hasta aceptó los detalles que empezaban a destilarse desde su memoria adormecida. Creyó que si lograba verlos de una vez con su impertinencia microscópica, quizá encontraría alguna posibilidad de exorcizarlos" (:24)

Andrea es la candidata y su ritual inicia aceptando el reto de enfrentarse con los recuerdos dolorosos de su pasado. El ritual toma la forma de un exorcismo: debe expulsar los demonios que la atormentan, a los que siempre había temido y evitado, y a los que siempre había tratado de desalojar. El exorcismo apunta desde ya a una liberación de la candidata, ella se prepara para la batalla, es una lucha a muerte la que tendrá que enfrentar para liberarse efectivamente de los demonios, de los recuerdos, de su pasado. Al mismo tiempo, la voluntad de exorcizar de Andrea, que es de nuevo un ritual religioso en contra de espíritus malignos, tiene que ver con el ritual de iniciación, que implicará un cambio de condición.

Podemos así ver en Andrea el reflejo del "hombre arreligioso" de Eliade, que rechaza lo sagrado pero que al mismo tiempo lo busca, incluso de manera inconsciente. Esto se pondrá en evidencia más adelante en el relato, cuando en el grupo de autoayuda, al que acude por ser adicta al alcohol y a la cocaína, repite "la oración de la serenidad como un mantra" (:26). Andrea, que es atea, reza algo en lo que no cree y, sin embargo, el ritual le ayuda, y evidencia así un comportamiento religioso:

"Todavía le funcionaba. Empezó a decirla y de inmediato se encontró en la noche en la que le dieron

un llavero de plástico negro por haber cumplido seis meses de abstinencia” (:26)

En el ritual de iniciación se vuelve a evidenciar un comportamiento religioso en la invocación de la oración de la serenidad que en ese momento mientras estuvo en el grupo, le ayudó a mantenerse sobria y ahora le ayuda a seguir explorando ese “infierno” y a seguir enfrentando a los “monstruos” que le faltan.

En este sentido, la protagonista refleja el drama del ser humano en la sociedad moderna o posmoderna en el contexto de la globalización, anunciando una situación de vacío, de soledad y de búsqueda por algo que le permita cambiar o encontrar libertad cuando todo se ha desacralizado.

PODER SOBRE LOS CUERPOS

Michel Foucault (1980; 2002) define la voluntad de verdad como esa que se nos ha impuesto y que construye la verdad que quiere. La voluntad de verdad es una maquinaria destinada a excluir, aunque nosotros lo ignoremos. De ahí que los sistemas de exclusión se encuentran en los discursos que ponen en juego el poder y el deseo. Podremos ver funcionando este mecanismo en la vida misma de Andrea, quien se ve acorralada por esta voluntad de verdad.

La protagonista, a quien toda su vida han llamado “enferma”, quiere formar un nuevo “grupo de sanos sin nombre”. La gente la considera una enferma y esto la tiene cansada. Además, esa aseveración contrasta fuertemente con la descripción de su aspecto: rebosante, piel blanca, buena salud.

La opinión de los demás se explica por el hecho de que se pasó la mitad de su vida en grupos de autoayuda. Pero el hecho de que quiera formar un grupo de sanos, es muestra de un intento de dejar el pasado atrás. Ella quiere empezar de nuevo.

AUTOAYUDA Y DISCURSOS DE PODER

Ahora bien, los grupos de autoayuda son una parte fundamental en el cuento. Caamaño explica que para ayudar a los adictos se ha institucionalizado la forma de hacerlo, y así se forman estos grupos en la segunda mitad del siglo XX, en Estados Unidos. El modelo en el que se basan es el de los Alcohólicos Anónimos (basado en los “Doce Pasos”)¹. Caamaño agrega:

“Desde ese país, y a partir del éxito que se dice que alcanza, se extiende prácticamente por todo el mundo. El apoyo de la fe cristiana es un componente fundamental para la recuperación de los adictos” (2008: 131)

Se trata, además, de un lugar que representa un espacio privado y confidencial donde se pueden desahogar las personas. Posibilita que el individuo tome conciencia de que no es el único con ese problema, mitigando así la sensación de soledad. Pero también es el lugar donde se manifiesta la enfermedad, donde se hace visible, es decir, ahí se crea la patología por medio del discurso.

En este sentido Giddens -cuando analiza el fenómeno de los Adictos Anónimos al sexo- reflexiona acerca de sus impulsores quienes en su mayoría no son médicos y, aún así, han medicalizado la adicción y, dentro de esa lógica, lo que los adictos experimentan se convierte en una “condición” (Giddens, 2000: 67), pues se trata de un desorden que debe ser “ordenado”.

En suma, dentro de los grupos de autoayuda constatamos el fenómeno del discurso que traduce sistemas de exclusión. La voluntad de verdad se hace presente por medio de la medicalización de la vida de las personas que acuden a este “tratamiento” y que son así nombradas “enfermas”.

CUERPO SUJETO

Ahora bien, en el cuento, la experiencia que vive Andrea en los grupos de autoayuda se materializa en su propio cuerpo que ha perdido, al parecer, su voluntad:

“Andrea estaba agotada de la planicie en la que se había venido deslizado, sin querer, de comunidad en comunidad (:24) (...) No quería poner su cuerpo alrededor de otros cuerpos y contar miserias y sentir pena de sí misma y pedir perdón” (:27)

Por eso toma una decisión, es decir, recupera de alguna forma su voluntad y ahí es cuando emprende el ritual que analizamos en la primera parte de esta lectura. En ese momento, Andrea empieza a recordar:

“Comía, desahogada, el quinto paquete de galletitas saladas que se había robado de uno de los estantes bajos (...) Andrea pesaba demasiados kilos para sus

ocho años, en realidad pesaba demasiado en términos absolutos (...) Su cuerpo amorfo se esparcía por el piso y en él no se distinguían pecho, cintura o caderas" (:25)

Destacamos en esta cita la imagen del cuerpo de Andrea: se trata de un cuerpo fuera de control y de los límites de lo considerado "normal": Andrea es aquí la imagen de las pasiones descontroladas, del pecado (la gula). Esto le amerita un castigo que se dará a través del control físico del cuerpo.

Nos remitimos a Foucault para comprender lo que en la narración expresa el cuerpo de Andrea:

"El dominio, la conciencia de su cuerpo no han podido ser adquiridos más que por el efecto de la ocupación del cuerpo por el poder: la gimnasia, los ejercicios, el desarrollo muscular, la desnudez, la exaltación del cuerpo bello (...) todo está en la línea que conduce al deseo del propio cuerpo mediante un trabajo insistente, obstinado, meticuloso que el poder ha ejercido sobre el cuerpo de los niños, de los soldados, sobre el cuerpo sano." (Foucault, 1980:104)

El planteamiento foucaultiano argumenta que el poder se manifiesta desde los cuerpos, que son ocupados y dominados por él. En este sentido, el poder tiene mecanismos que se visualizan desde la cotidianidad de la vida de las personas de las sociedades modernas. Un mecanismo que se aprecia aquí es el de la explotación económica del cuerpo, que debe ser bello, agradable a la vista, y en eso se basan por ejemplo los gimnasios y los negocios de bronceado artificial: venden la posibilidad de convertir el cuerpo en lo que se desea.

Efectivamente, podemos plantear que en la narración hay una ocupación del cuerpo por el poder: Andrea es castigada pues su cuerpo ya no lo controla la disciplina, el control, el poder. Todo lo contrario, el cuerpo de Andrea se ha desbocado por el deseo que es, en este caso, el hambre compulsiva. Su cuerpo se convierte así en espacio de lucha, pues se rebela en contra del "poder". Está, además, en el centro de la lucha entre Andrea y Natalia, su abuela.

Andrea desafía así el orden y la disciplina que supone esta explotación económica del cuerpo que debe ser hermoso. Como consecuencia, es castigada: la amarran en su cama y le tapan la boca con una cinta adhesiva. Así, el castigo se manifiesta igualmente en

el cuerpo: el sufrimiento debe ser físico, pues así se expresará el poder sobre el alma. En efecto, en la visión de García el régimen de suplicio de la conquista de América busca la sumisión del individuo a la verdad, y uno de sus mecanismos está en la Inquisición que se encargaba de someter al cuerpo, para así controlar el alma. Para él, el poder sobre el cuerpo implica un trabajo sobre el espíritu (García, 2000: 40; 43). De la misma forma, Andrea debe ser sometida desde su cuerpo, el cual debe sufrir para que todo su ser sea controlado.

Una vez que el cuerpo ha sido controlado en el espacio familiar, su control se seguirá perpetuando en los grupos de autoayuda, reiteramos, como espacio en donde se crea y se sostiene la idea de la enfermedad. Al nombrar a alguien enfermo se le excluye y en ese discurso se manifiesta la voluntad de verdad que dicta cuál debe ser el comportamiento del que se llama "sano"; aquel que no calce en esta definición será el "enfermo" o el marginado, pues falló en construirse dentro de ese control del poder. Las consecuencias serán, inevitablemente, su invisibilización y su incapacidad para tomar decisiones sobre su vida. Al mismo tiempo, la enfermedad se crea desde el discurso.

SED DE AMOR: DISCURSOS Y REALIDADES

Tal control sobre Andrea y su cuerpo, también se ejercerá en el plano de lo sexual y, por consiguiente, de lo afectivo, cuando Andrea conoce al primer amor de su vida: Manuela.

"Vio sus dedos tratando de destrabar su garganta y recordó la primera caricia de su vida, la de una nena, Manuela, que la ayudó a limpiarse la boca. Fueron íntimas hasta que Natalia decidió que ya estaba curada y la sacó de los grupos y le prohibió seguir viendo a Manuela, con quien la había encontrado tanteándose en el baño y dándose besos impúdicos" (: 25).

Se evidencia aquí la voluntad de verdad presente en el discurso de la abuela de Andrea, quien se presenta como una alegoría del poder, en tanto ella encarna su voz, su voluntad de someterla: es quien decide cuándo está enferma y cuándo no.

Al mismo tiempo, el control sobre el cuerpo va a ser también de naturaleza sexual. Michel Foucault, al reflexionar en el ejemplo del autoerotismo, en el siglo

XVIII, y la tendencia de los jóvenes a la masturbación, puntualiza acerca del problema del control y del poder, entonces evidencia que hay un temor que ha llevado a las familias a vigilar la sexualidad; de tal manera, la vivencia de la sexualidad se controla, se objetiviza, pues hay una “persecución del cuerpo” (1980: 105). Efectivamente, la preocupación de Natalia es la de la sexualidad de Andrea. Natalia, quien ya ejercía un fuerte control sobre el cuerpo enfermo de su nieta, ahora debe preocuparse y vigilar su cuerpo erótico y sexual, que se ha atrevido a experimentar y, además, fuera de los límites de la heterosexualidad.

El poder que se manifiesta a través del discurso, en su voluntad de verdad, se vuelve a manifestar en Favio, otro amor en la vida de Andrea. Él la rechaza dura y fríamente, pues ella es una enferma y, así, le dice que necesita ayuda. El narrador omnisciente responde:

“No era cierto. No necesitaba ayuda. Lo necesitaba a él, pero igual pidió auxilio y se acordó de todas las veces en que asistió a grupos donde estaba rodeada de mujeres que lloraban sus amores locos y perdidos y de cómo, de tanto hablar de Favio, lo convirtió en una montaña de palabras aturdidas, en un hombre cargado de adjetivos y, por eso, se le hizo invisible” (:26)

La voluntad de verdad que se ejerce contra Andrea es cruel, dura y fría, está en el discurso, la voz de los seres que ella ha tenido más cerca. En Favio se vuelve a manifestar el poder que quiere domarla. Sin embargo, Andrea resiste, se presenta como ser consciente de esa voluntad que quiere aplastarla y aún en esa conciencia, de que no necesitaba ayuda, se deja mandar y vuelve a pedirla. Es decir, a pesar de su resistencia, ella se vuelve a someter al poder que la califica de enferma y entra así a un nuevo grupo de autoayuda para resolver su carencia de amor.

La narración reflexiona nuevamente acerca del papel del discurso que invisibiliza la realidad: Andrea, a su vez, convierte a Favio en un discurso que toma su lugar, desapareciéndolo. Se evidencia de esta manera que la voluntad de verdad cosifica, invisibiliza, toma el lugar de la verdad, creando una nueva.

Es lo mismo que hacen de ella: un discurso lleno de palabras con la intención de dominarla. Por eso la gente que está a su alrededor le dice:

“Nadie se cura (...) La recuperación no existe. Vivimos en una ilusión (...) Un margen sereno hasta la

próxima recaída (...) Vos todavía estás enferma (...) tu enfermedad es para siempre” (:27)

El discurso es poderoso y amenazante. Andrea llega entonces a una conclusión: “Solo si reconocía que era una enferma incurable iba a tener su lugar en el mundo y ese lugar no le gustaba” (:27). Ese lugar era justamente el del ser dominado, sometido. Andrea tendría por ello que renunciar a sí misma, abandonar su ser en virtud de una voluntad de verdad. Estamos ante una situación que nos remite, en el fondo, a una moral de sacrificio.

SACRIFICIO O SALVACIÓN

En efecto, la moral de sacrificio a la que nos remite el comportamiento de Andrea se asemeja a lo que Nietzsche plantea: es una renuncia de sí mismo: convertirse en un cuerpo ausente del ser (1978: 74). Ese pedir perdón en los grupos de autoayuda es ejemplo de la culpa que carcome y que es propia de la moral cristiana. El abnegarse al pedir perdón, al someterse a la voluntad de otro más poderoso y “divino”, es evidencia de que la culpa ejerce un control sobre uno y es lo que va a lograr la sumisión.

Por una parte, vivir como una “enferma” implica una renuncia de sí y con ello la imposibilidad de autocontrolarse y de empoderarse. Por otra parte, si ella deja esos grupos que la llaman “enferma”, se convertiría justamente en una mujer que cuida de su ser, que no debe ser cuidada u objetivizada como enferma por los demás. Ella se convertiría en su propio fin.

Se plantea, entonces, una disyuntiva fundamental, la del ser y el deber ser. El deber ser, como lo hemos venido analizando, es algo que el poder determina y controla. Desafiar al deber ser implica la invisibilización, el anularse. A Andrea, quien desafió a muy temprana edad la disciplina y el control, no le ha quedado más que ser una “enferma”. Ese es su deber ser, pues ya no puede escapar de esa circunstancia. El poder la ha controlado a través de esa condición que le ha otorgado. Su deber ser es el de una enferma, el de un cuerpo dominado por la enfermedad, sometido y sin voluntad.

Sin embargo, si ella se libera y recupera su ser: el de una persona sana, no “enferma”, no necesitada de ayuda o de grupos de autoayuda, se convertiría entonces en

su propio fin. De acuerdo con Foucault, "en el cuidado de uno mismo uno es su propio objeto, su propio fin" (1996: 63); es decir, para Andrea, ser reconocida como una mujer sana significa ser comprendida como una persona que no necesita el cuidado de los demás, ser capaz de cuidar de sí misma es empoderarse y ser visible a la sociedad. Andrea se liberaría de aquello que la está aplastando y enajenando, para así recuperar su identidad: ser una mujer sana y feliz. Encontraría de esta forma una salvación, si la entendemos en términos foucaultianos:

"(...) salvarse a uno mismo significará librarse de una coacción que lo está amenazando y volver a gozar de los derechos propios, es decir, re-encontrar la propia libertad e identidad" (Foucault, 1996:65)

Ahora bien, al final del relato, ella atraviesa "el rito de su adicción favorita" y muere en su propio vómito:

"con la panza llena y revuelta, así, atragantada y excluida del mundo, pálidamente morada, jadeó hasta que el silencio la desvaneció" (:28)

Andrea muere de una manera dura y grotesca, sin embargo nos permitimos retomar algunos aspectos para interpretar la muerte de la protagonista.

La "enfermedad" de Andrea, que ha sido nombrada desde el discurso de poder, puede interpretarse de otra forma: como una lucha contra el poder (que quiere dominar, ocupar el cuerpo). El cuerpo que es controlado se convierte en lugar de batalla: el cuerpo lucha por liberarse al comer desafortadamente, al vivir su sexualidad fuera de los parámetros establecidos, al beber alcohol, al consumir cocaína.

Andrea encontraría una salvación si se libera del poder. Para Foucault el "que se salva es aquel que está en un estado de alerta, de resistencia, de dominio y de soberanía de sí mismo" (1996:65). Nos detenemos entonces a ver los detalles de la muerte de Andrea, ella muere de manera consciente, es decir, "en estado de alerta"; cuando muere, su cuerpo traduce una lucha contra el poder que quiere un cuerpo sano, un cuerpo bello y, en cambio, Andrea come desafortadamente y luego vomita los excesos, es decir, está en un estado de "resistencia" y, por lo tanto, es dueña de sí misma, se ha empoderado.



HACIA EL FINAL, ¿ANDREA SALVADA O CONDENADA?

La salvación no se entiende aquí en términos cristianos: Jesús se sacrifica para el perdón de los pecados, lo que implica una renuncia de uno mismo: sacrificio para salvar a los demás. Ella no se sacrifica para los demás ni para el perdón de sus pecados, aunque hay augurios que podrían condenar a Andrea desde el punto de vista semántico del relato: "Andrea era zurda", insiste en volver a realizar "sus pecados", ella sabía muy bien lo que iba a hacer y realiza el rito de su adicción preferida que es lo que la mata, por lo tanto, la posibilidad del suicidio es fuerte y eso significaría su condenación desde el discurso religioso (Caamaño, 2008:132).

Foucault plantea que si al final la actividad de salvarse conduce a un tipo de efecto terminal (muerte), "uno mediante la salvación se ha hecho inaccesible a la desgracia" (1996: 66). El ritual de Andrea termina con la muerte, que desde esta lectura conlleva una salvación en tanto que la protagonista se empodera de su ser y de alguna forma gana la lucha en contra del poder a través de su cuerpo, que en sus excesos, encontró una liberación y se hizo, en efecto, "inaccesible a la desgracia".

Por eso Andrea quería formar un grupo de sanos sin nombre: donde nadie necesitase de otro, y así encontrar una "satisfacción que no necesita de nadie más que de uno mismo" (Foucault, 1996: 66), un lugar donde la vida pudiese celebrarse.

Al mismo tiempo esa muerte de Andrea recuerda lo grotesco, según Bakhtine (1970), en donde los huecos del cuerpo ejercen una liberación de las ataduras sociales. La lucha en su cuerpo tiene que ver con lo grotesco, que es liberador, que desafía la oficialidad, es decir, el poder.

Puede tratarse entonces de una muerte que dentro de lo mítico simbólico implica un renacimiento para Andrea. Ese día que anunciaba un final oscuro, terminó significando el escenario de un ritual doloroso y cruel que le permitió enfrentarse consigo misma y así encontrar una nueva vida. En términos foucaultianos la muerte significa una salvación en donde ella se logra empoderar de sí misma, expone la voluntad de verdad y la derrota.

A MODO DE CIERRE

A pesar de todo, para la protagonista el final es incierto. Nos vemos ante la obligación de reconocer que la narración es ambigua en cuanto al destino de Andrea. Por un lado, nos inclinamos a sostener, a través de este análisis del relato, que Andrea se ha salvado, esto es, ha encontrado la libertad de ser lo que ella quiere, una alternativa que le ha permitido desafiar y derrotar los discursos de poder y la voluntad de verdad y, así, ser, por fin, una mujer entera, libre, responsable y no una enferma y discapacitada que necesitaría ayuda y condescendencia toda su vida.

Por otro lado, no podemos, sin embargo, dejar de pensar en la otra alternativa, la de la Andrea derrotada, autoaniquilada, inmolada al dar la vida en un acto que podría ser de resignación, de sometimiento a su condición de enferma, a la voluntad de verdad.

La salida del narrador es la ambigüedad y así nos encontramos ante el clásico relato cuyo final es abierto. Le queda así al destinatario, la tarea de tomar partido, tarea difícil y fácil a la vez: se trata, al final de cuentas, de una Andrea que somos todas y todos, luchando contra lo que se supone que debemos ser -según el poder que es quien lo decide- y, al mismo tiempo, sintiéndonos culpables por hacerlo, pues es desafiar algo que nunca nos enseñaron a retar.

NOTAS

1 Giddens define el modelo como un "método de recuperación en doce pasos de los alcohólicos anónimos, conforme al cual los individuos aceptan en primer lugar que son presas de una conducta compulsiva que no pueden controlar. El primer paso del "Gran libro" de alcohólicos anónimos dice: "admitimos que carecemos de poder en lo que respecta al alcohol y que nuestras vidas se han vuelto incontrolables" (2000: 67).

BIBLIOGRAFÍA

Bakhtine, M. (1970). *L'oeuvre de Francois Rabelais et la cultura populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*. Editions Gallimard

Caamaño, V. (2008). "Rumores del presente: revelaciones y pequeñas historias. Un acercamiento a "Santa Narcótica" de Cristina Civale y "El tibio atajo de la paz" de Naief Yehya". *Revista de Lenguas Modernas*, N° 8: 113-149.

Castro-Gómez, S. y Mendieta, E. (1998a). "La translocalización discursiva de "Latinoamérica" en tiempos de globalización". Introducción en: *Teorías sin disciplina*. México: Miguel Ángel Porrúa. Versión electrónica.

Castro Gómez, S. (1998b). "Latinoamericanismo, Modernidad, Globalización". En *Teorías sin disciplina*. Santiago Castro Gómez, Eduardo Mendieta, eds. México: Miguel Ángel Porrúa. Versión electrónica.

Castro-Klarén, S. (2000). "Interrumpiendo el texto de la literatura latinoamericana: problemas de (falso) reconocimiento". En Moraña, Mabel (Editor). *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*. Santiago: Editorial Cuarto Propio

Chevalier, J. y Gheerbrant, A. (1982). *Dictionnaires des symboles Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*. Paris : Editions Robert Laffont/ Jupiter.

Civale, C. (1999). "Santa Narcótica". En *Líneas aéreas* (pp 23-28). Becerra, E. (Compilador). Madrid: Editorial Lengua de trapo, S.I.

Eliade, M. (1983). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Editorial Labor.

Foucault, M. (2002). *El orden del discurso*. Barcelona: Túsquets Editores.

Foucault, M. (1996). *Hermenéutica del sujeto*. Argentina: Editorial Altamira.

Foucault, M. (1980). *Microfísica del poder*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta

García, R. (2000). *Micropolíticas del cuerpo: de la Conquista de América a la última dictadura militar*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Giddens, A. (2000). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Nietzsche, F. (1978). *El anticristo*. Madrid: Alianza.

Ortega, J. (Compilador). (2002). *Antología del cuento Latinoamericano del siglo XXI: las horas y las hordas*. México: Siglo XXI Editores.

Said, E. (1990). *Orientalismo*. Madrid: Libertarias.

von der Walde, E. (1998). "Realismo mágico y poscolonialismo". En: *Teorías son disciplina*. Castro Gómez, S. y Mendieta E. eds. México: Miguel Ángel Porrúa. Versión electrónica.