

**Universidad Nacional Autónoma de México**

**Facultad de Ciencias Políticas y Sociales**

**La carne doliente.**

**Reflexiones en torno a una sociología encarnada**

Tesis que para obtener el título de  
Licenciada en Sociología

Presenta:

**Amanda de la Garza Mata**

**ASESORA: Mtra. Mónica Guitián Galán**

*Ciudad Universitaria*

*mayo de 2006.*



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## **Dedicatoria**

*A mi mamá y papá, Anastasia y Enrique, a quienes amo profunda e irrenunciablemente, quienes me dieron la oportunidad de vivir una vida llena de posibilidades y de libertad.*

*A mi hermana Ana Viet, por los nuevos lazos que nos quedan por construir, por un amor renovado.*

*A Julieta, mi abuela, de quien solo he recibido amor y ternura.*

*A Mauricio, cuyo apoyo constante fue un aliciente para seguir adelante, por siempre confiar en mí y en nosotros, por el amor que ha surgido.*

## **Agradecimientos**

A mí querida UNAM por haberme abierto sus puertas. Esperando que el sentido de la educación pública rija siempre sus historia, porque permanezca como ese espacio de libertad de pensamiento y expresión de la diferencia.

A Mónica quien me acompañó con paciencia y confianza en la realización de esta tesis, cuyas clases me formaron en el sentido amplio de la palabra. Con quien siempre he tenido un entendimiento casi natural. Por el cariño y respeto que te tengo.

A mis profesores: Blanca Solares, Reyna Carretero, Ambrosio Velasco, Concepción Delgado, Daniel Hernández, Rossana Cassigoli y Armando Martínez quienes animaron mi gusto por la teoría, y que gracias a sus palabras logré sentir en muchos momentos que la reflexión filosófica, antropológica, simbólica, o sociológica tiene dirección y sentido. Y en este mismo espacio del pensamiento y la reflexión a mi padre, Enrique de la Garza cuya huella intelectual ha sido fundamental en mi vida.

A mis sinodales Adriana Murguía, Olga Sabido, Teresa Ordorika y Luis Gómez, por haber leído mi tesis y haberla corregido con dedicación.

## **Dedicatorias**

A Varinia, Marlen, y Zulai con quienes forje una amistad profunda, de quienes tuve el calor de un apapacho, de una llamada, de una plática nocturna y a quienes siempre les he guardado una secreta admiración por diversos y variados motivos. Aunque pasen los años sé que siempre podremos estar cerca otra vez.

A Paty, quien me ha acompañado en los momentos más duros, y en los más felices, por los recuerdos inagotables, y porque la una para la otra hemos representado ese reducto de confianza y permanencia en el mundo.

A Vania, con quien he compartido siempre una amistad llena de escucha.

A Nuria, por habernos reconocido intuitivamente en la soledad, y por que hemos forjado una amistad y una complicidad a partir de ese encuentro

A Canek y a Isaac, con quienes desde lugares muy diferentes e inesperados he construido una amistad sincera y fuerte.

A Rosalba, por acompañarme en los momentos más difíciles, por arrojar luz en los lugares más oscuros, por tu confianza en todo momento.

A Marcela porque siempre acercarse con respeto y afecto hacia nostras.

A Omar, Zazu, Pablo, Gabriel, Mario, Rodrigo, Sofia, Carolina, Lucía, Cynthia y Alfonso; mis compañeros y amigos de la facultad, del fútbol, de fiesta, de clase, de casa, de viaje, de plática, de risa y de muchos otros espacios a los que tengo asociado su amistad y su recuerdo.

A mis amigos del trabajo quienes forman el presente de mi vida, con quienes he compartido esta nueva etapa y a quienes agradezco su amistad y su confianza.

*A mí misma por vencer el miedo y escribir.*

# ÍNDICE

Pág.

## INTRODUCCIÓN

**GENERAL**.....7

### A.

**El cuerpo como objeto de conocimiento. El silencio y el surgimiento del cuerpo**.....11

### B.

**La paradoja entre el *ser* y *tener***.....16

## CAPÍTULO 1

**EL DUALISMO ALMA/CUERPO. SU HISTORIA Y SUS CONSECUENCIAS**.....21

**1. El dualismo epistemológico**.....22

**2. La historia de la fragmentación o la construcción del cuerpo moderno**.....35

**3. Las consecuencias del dualismo**.....60

## CAPÍTULO 2

**LA SUBJETIVIDAD ENCARNADA**.....64

**i) La degradación del misterio**.....67

1. El cuerpo y el mundo. Un punto de partida .....	69
2. La vida en el mundo.....	78
3. La presencia del cuerpo. Los sentidos que nos asombran.....	102
ii) La contraparte de la presencia.....	113

### **CAPÍTULO 3**

EL RETORNO AL CUERPO.....	115
iii) El instante y el cuerpo.....	115
1. Las sociedades descarnadas y el cuerpo.....	119
2. Cuerpo, poder y vida cotidiana (Vigilancia y posibilidad).....	135
iv) Cuerpo y ciudad.....	149

### **CONCLUSIONES**

Reflexiones últimas. Hacia una Sociología encarnada.....	153
--	-----

<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	161
---------------------------	-----

<b>BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA</b> .....	164
--------------------------------------	-----

<b>HEMEROGRAFÍA</b> .....	165
---------------------------	-----

<b>ANEXO. <i>La superación de la paradoja (Reflexiones de lo concreto)</i></b> .....	167
--	-----

## INTRODUCCIÓN GENERAL

### *La carne doliente*

*El amor es lo esencial.  
El sexo es solo un accidente.  
Puede ser igual  
o diferente.  
El hombre no es un animal:  
Es una carne inteligente,  
bien que a veces doliente.*

**-Fernando Pessoa**

La *carne doliente* nombra uno de los problemas ontológicos del hombre, la cuestión de la naturaleza corporal, de la existencia encarnada de los seres humanos<sup>1</sup>. Podemos decir que el cuerpo humano es nuestra realidad más evidente a la vez que la más olvidada. Es la materia que nos sustenta en todas las acciones de nuestra vida, en la comunicación y en la relación con los otros. En la sociedad occidental moderna, en la vida cotidiana, lo hemos olvidado, o bien en su opuesto glorificado como objeto. De igual manera, durante un largo periodo, ha sido silenciado como objeto de estudio de la sociología.<sup>2</sup> La relación de los seres humanos con su cuerpo ha sido abordada bajo dos posiciones, la primera plantea que **somos un cuerpo**, mientras que la segunda, apunta hacia la idea de que **tenemos un cuerpo**. Esta segunda posición se acerca a la noción dualista del cuerpo (dualismo alma/cuerpo)<sup>3</sup>, de la cual hablaremos más adelante.

El cuerpo como objeto de estudio de lo social nos abre un horizonte muy amplio de temáticas, dependiendo de los diversos enfoques teórico-metodológicos a los que

---

<sup>1</sup> Como señala David Le Breton, “La existencia es, en primer termino, corporal”. Le Breton David (2002), *La sociología del cuerpo*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, p. 7.

<sup>2</sup> Cfr Bryan S.Turner, “Recent Developments in the Theory of the Body”, en Featherstone Mike y Hepworth Mike (edit.) (1991), *The Body. Social Process and Cultural Theory*, Londres, Ed. Sage Publications.

<sup>3</sup> Es importante señalar que utilizamos la noción de alma no desde una perspectiva religiosa, sino entendida como aquella parte del ser humano en donde radican sus cualidades mentales, cognitivas y psicológicas (ello pensado bajo la concepción del propio dualismo). Si bien podríamos haber utilizado la distinción mente/cuerpo, nos pareció más pertinente usar la de alma/cuerpo en la medida en que recoge en sus términos el trayecto histórico, en el campo de la cultura y de la filosofía, que ha tenido el dualismo en Occidente.

recurramos. La perspectiva que nos interesa abordar es aquella que nos plantea la idea de una subjetividad encarnada. De ahí, que intentemos reflexionar sobre esta noción, respecto de su potencial explicativo para abordar los fenómenos sociales del mundo contemporáneo, en particular aquellos que están relacionados con los procesos comunicativos, con la intersubjetividad en la vida cotidiana. De manera específica, nos cuestionamos acerca de las posibilidades de la subjetividad encarnada para abordar el problema de la construcción de espacios sociales en la vida cotidiana –entendida esta última como la realidad inminente, es decir, la realidad que corresponde al mundo del ejecutar– en donde puedan construirse y ejercerse visiones del cuerpo que escapen a la mirada canónica del mismo<sup>4</sup>. Miradas en donde los sujetos logren subvertir la relación y el significado objetual con su propio cuerpo, la mirada dicotómica y de ejercicio de poder instrumental sobre él. Sin olvidarnos que dicha relación obedece a una determinada construcción social del cuerpo.

Aunque deberíamos señalar, tal vez un poco anticipadamente, que la relación con el cuerpo no es unilineal, no se conduce en un solo sentido; además que la propia naturaleza de la experiencia impide pensarlo de esa manera, en tanto es fragmentaria y diferenciada. La relación con el propio cuerpo se da de manera paradójica, oscilando pendularmente entre diversas formas de experimentarlo. Baz apunta que, “(...) no nos identificamos plenamente con nuestro cuerpo, ni nos distinguimos del todo de él.”<sup>5</sup>

Para que podamos abordar el problema planteado arriba es necesario realizar, en primera instancia, una reconstrucción de la perspectiva que nos plantea la subjetividad encarnada y las consecuencias teórico-metodológicas que se derivan de la misma. De tal suerte que a partir de ello podamos construir el contexto que nos permitirá abordar los espacios de posibilidad antes mencionados. Ello nos acerca a esbozar el papel que juega el cuerpo en la construcción del entramado social y a su vez como éste es construido socialmente, lo que a su vez nos permite “desarrollar una noción encoporeizada de ser

---

<sup>4</sup> Partimos de lo planteado por Michel de Certeau “Si es cierto que por todo lados se extiende y se precisa la cuadrícula de la vigilancia, resulta tanto urgente señalar como una sociedad entera no se reduce a ella; que procedimientos populares (también ‘minúsculos’ y cotidianos) juegan con los mecanismos de la disciplina y sólo se conforman para cambiarlos (...)”. Cfr. Michel de Certeau (2000), *La invención de lo cotidiano. I Artes de hacer*, México, UIA, p. XLIV

<sup>5</sup> Margarita Baz, (2000), *Metáforas del cuerpo. Un estudio sobre la mujer y la danza*, México, PUEG-UNAM- Miguel Ángel Porrúa. p. 19.

humano como agente social así como de las funciones del cuerpo en el espacio social”.<sup>6</sup> Sobre estas temáticas giran y deambulan los tres capítulos que componen esta reflexión.

La primer parte de esta tesis se aboca principalmente a dos aspectos fundantes de la concepción dualista del cuerpo. Por un lado, el racionalismo y por el otro el dualismo histórico. Nos planteamos el cómo desde dos líneas paralelas se va construyendo ese imaginario dualista del cuerpo, siendo éste origen y marca del dolor de la carne. Pero que al mismo tiempo su análisis permite comprender al cuerpo como objeto de estudio de la sociología, y en general de la teoría social

Precisamente, la reflexión de carácter teórico se plantea en el segundo capítulo. Es en el primer apartado de éste donde nos posicionamos, donde describimos brevemente cuáles son nuestras fuentes; un cuerpo fenoménico, el cuerpo de la experiencia, el cuerpo como misterio. Con estas herramientas tejemos poco a poco la idea de cuerpo sobre la que queremos trabajar, un cuerpo presente en la intersubjetividad, es decir, la existencia de una subjetividad encarnada, atravesada por las relaciones que se establecen en la vida cotidiana; ese lugar en donde se urde lo social. En este capítulo se aborda el núcleo de este trabajo. En él exploramos las posibilidades de la fenomenología para abordar el problema del cuerpo desde un punto de vista teórico. Cómo el cuerpo puede incorporarse como concepto dentro de la formulación fenomenológica, en particular desde la obra de Schutz y Merleu-Ponty, que nos permita comprender su papel en la construcción de la subjetividad y en general de las relaciones sociales.

Por último, en el tercer capítulo, y después del recorrido antes descrito, intentamos contextualizar al cuerpo, dimensionarlo y darle un poco de sustancia y concreción, es decir, lo situamos históricamente, desde donde lo estamos pensando, bajo el contexto de una modernidad radicalizada. En un contexto en donde las relaciones de poder también se esconden y encuentran su referente en el cuerpo. El cuerpo y su innegable relación con el poder. Esta última temática pretende articularse con otros elementos recurrentes a lo largo de la tesis; conceptos tales como el de vida cotidiana.

---

<sup>6</sup> Mike Featherstone y Bryan Turner, “Body & Society: An Introduction.”, en *Body & Society*, Vol.1, Número1, Sage Publications, Londres, marzo 1995, pp. 1-13.

Cabría agregar, en relación a las partes que componen este trabajo que existe una última parte contenida en el anexo. En él se encuentran una serie de imágenes que nos hablan precisamente de aquellos lugares, de aquellas situaciones en donde nos hemos encontrado con el cuerpo, donde el cuerpo está presente no a la manera de un objeto, sino en su reintegración existencial. Son tan sólo esbozos, síntomas, signos, excepciones, de lo que fundamentó nuestra reflexión, en esos trazos se plasma la intuición sobre el cuerpo y sus ramificaciones, sus exabruptos –la intuición como fundamento de la reflexión, es la intuición que surge de la experiencia de vida. Consideramos su inclusión dentro del cuerpo del trabajo ya que permite al lector, en alguna medida, conocer desde donde comenzó este trabajo, cuales fueron esos ejemplos en donde el cuerpo aparecía más concreto y tangible a la reflexión.

A lo largo de este trabajo intentamos siempre ejercer un contrapeso a nuestras propias afirmaciones con la finalidad de cuestionar las visiones que nos conducen tanto a la idea de un cuerpo construido en su erosión por las relaciones de poder y por la modernidad, y por el otro lado, poner en tela de juicio también la idea de un cuerpo armónico, del cuerpo como la vía de salvación epistemológica y ontológica, es decir como nuevo objeto privilegiado de la sociología, y por el otro lado, el creer que éste es el principio y fin de la resignificación de la existencia humana,<sup>7</sup>.

Así, consideramos que pensar al cuerpo implica dirigir la atención sobre los momentos en que éste cobra vigencia en la vida social, en que sale a la luz, dejando su condición de objeto, ante otros y ante sí. Implica también reflexionar sobre los espacios en los que se hace patente, en la radicalidad en la que en determinadas situaciones se hace visible, en el momento en que se inscribe como espacio de reconocimiento e identidad ante uno mismo y ante los otros, en la intimidad y en los lenguajes propios de ese espacio subjetivo, en la expresión de las emociones. Pero sobre todo el cuerpo en la relación con los otros, en la interacción comunicativa, en la mirada, en los gestos, en su contundencia o sutileza para conectar a los sujetos con sus emociones, con sus instintos y a su vez para interpretar a los otros.

---

<sup>7</sup> Como señala Le Breton, “Dado que el cuerpo es el lugar del corte, de la diferencia individual, se supone que tiene el privilegio de la reconciliación posible. Se busca el secreto perdido del cuerpo (...). Este es, al menos uno de los imaginarios sociales más fértiles de la modernidad”. En David Le Breton, *La sociología del cuerpo*, op. cit., p.11.

## **A. El cuerpo como objeto de conocimiento. El silencio y el surgimiento del cuerpo en la sociología**

Para entender al cuerpo como objeto de conocimiento debemos rastrear las preocupaciones fundantes de las disciplinas sociales, impregnadas de la época en la que se constituyeron y desarrollaron como tales. Ahora bien, ¿A diferencia de la antropología, por qué el cuerpo no se consideró del ámbito de competencia de la sociología hasta muy tardíamente? Turner plantea que ello se debe a las preocupaciones centrales –en el momento de su fundación– de cada una de estas disciplinas. Mientras que la antropología se planteó como problema fundamental la relación entre cultura y naturaleza, la sociología, por su parte, se preguntó acerca de la historicidad, el cómo las sociedades entran en la historia.<sup>8</sup> Desde nuestra perspectiva, la sociología se cuestionó, debido precisamente a las transformaciones sociales en las que nació –referidas al tránsito de la sociedad premoderna a la moderna–, sobre el orden social, sobre la cohesión y aquello que permitía la existencia de la sociedad así como sobre sus relaciones cambiantes. Esto es, el por qué las sociedades pueden mantenerse cohesionadas frente a un proceso de individualización exacerbada (frente a las sociedades tradicionales) producto del nuevo orden social, ya sea éste concebido como capitalista o industrial. Podríamos decir, que el problema que anima el surgimiento de la sociología gira en torno a ¿cómo es posible el orden social, cuáles son las condiciones históricas de posibilidad de la vida asociada de los hombres?

De igual manera, Turner señala que la preocupación por el cuerpo no respondía, en los inicios de la sociología, a la intención de construir una ciencia propia de lo social la cual se distinguía por su diferenciación frente a la biología. El cuerpo entonces, se consideraba como un campo propio de las ciencias naturales, y el traerlo a la sociología constituía negar los principios que regían esta nueva ciencia. Turner plantea entonces que “El legítimo rechazo del determinismo biológico a favor del determinismo sociológico, acarrió, no obstante, la exclusión del cuerpo de la imaginación sociológica.

---

<sup>8</sup> Cfr. Bryan S Turner, “Recent Developments in the Theory of the Body”, en Featherstone Mike, Hepworth Mike (editores), *The Body. Social Process and Cultural Theory*, op. cit, pp.1-36.

La dicotomía primaria de la teoría sociológica no era la de naturaleza/sociedad, sino la de yo/sociedad”<sup>9</sup>.

Sobre esto último, quisiéramos acotar no obstante que el problema del cuerpo humano plantea un eje de discusión que se inscribe dentro de los grandes problemas que la disciplina se ha planteado: ¿son los seres humanos, y sus formas de relación e interacción producto de sus determinaciones innatas o son producto de la historia y del desarrollo de las formas sociales? Lo cual implica también preguntarse acerca de la relación hombre-naturaleza. Aunque este tema nos conduciría por otros problemas tales como el de la relación entre lo biológico y lo social, y en que medida lo primero determina a lo segundo. Al respecto hay una amplia discusión, por ejemplo sobre si las emociones humanas son innatas o moldeadas culturalmente.<sup>10</sup> Si bien esta discusión es importante y está en íntima vinculación con los cuestionamientos en relación al cuerpo, no es el tema de este trabajo. En cambio, la reflexión que aquí nos convoca se cierne en medio de una cuestión fundamental para la sociología, esto es, la relación individuo-sociedad. Para el caso del cuerpo, la problemática se redirige cuando nos cuestionamos que tanto nuestros movimientos corporales, nuestra manera de ver al cuerpo, de vivir, recordar y experimentar nuestro cuerpo y el de otros, es producto de un determinismo social –el poder sobre el cuerpo–, y en qué medida existe un tramo en el que puede jugar la individualidad. Intentamos dar una perspectiva de cómo ocurre esta experiencia sobre el cuerpo, cómo se vive y la manera en que se conforma, en que encuentra también otros caminos que si bien no escapan a lo social, no están estrictamente perfilados bajo los muros del determinismo.

Volviendo al tema del por qué el cuerpo estuvo ausente de las primeras reflexiones sociológicas, quisiéramos agregar que hubo otro elemento más que contribuyó a la marginación del cuerpo como objeto de las ciencias sociales, a saber: el racionalismo como presupuesto filosófico, el cual plantea una concepción de los seres humanos como definidos a partir de sus cualidades mentales y morales. Esta corriente filosófica tiene también como uno de sus ejes el dualismo alma/cuerpo que se presenta

---

<sup>9</sup> Bryan S. Turner (1989), *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, tr. Eric Herrán Salvatti, México, Ed. FCE, p. 58.

<sup>10</sup> Sobre la relación innato/aprendido revisar el artículo de Norbert Elias, “On Human Beings and their Emotions: a Process-Sociological Essay”, en Mike Featherstone, Mike Hepworth (editores) (1991), *The Body. Social Process and Cultural Theory*, Londres, Ed. Sage Publications, pp. 103-126.

como un modelo de pensamiento, como un principio desde el cual parte la construcción conceptual de las ciencias. El dualismo epistemológico al que hacemos alusión tiene su contraparte, es decir, identificamos dos dualismos uno de carácter epistemológico y uno de carácter existencial, éste último es vivido, experimentado, representado por los actores en su vida diaria. Ambos se han influido recíprocamente.

Cabe puntualizar que la concepción del cuerpo ha estado influida también de manera determinante por la visión cristiana del mismo. Si bien se reconoce la trascendencia y complejidad de esta mirada, ella no está contemplada en este trabajo en la medida en que los problemas que plantearía su inclusión exceden por mucho los objetivos del mismo. Aun así, consideramos importante indicar su importancia. Un análisis que se plantea una historia del cuerpo, y de una indagación comprensiva de los imaginarios del cuerpo y sus prácticas debe tener en mente el papel que ha desempeñado la religión en su constitución. Sobre ello, quisiéramos rescatar lo que Turner nos señala;

La tradición occidental del cuerpo ha sido configurada de manera convencional por el cristianismo helenizado, para quien el cuerpo era el asiento de la sin razón, la pasión y el deseo. La contraposición en la filosofía entre la mente y el cuerpo es en el cristianismo la oposición entre el espíritu y la carne. La carne era el símbolo de la corrupción moral que amenazaba el orden del mundo; la carne tendría que ser sometida por las disciplinas, en especial por el régimen de la dieta y de la abstinencia.<sup>11</sup>

Partimos entonces de un contexto disciplinar en el que el cuerpo estuvo eclipsado por otros problemas, durante un largo tiempo, como objeto de conocimiento en la tradición sociológica<sup>12</sup>. Sin embargo, actualmente vivimos un panorama distinto, alrededor de hace tres décadas comenzó una revaloración de este tema dentro de las ciencias sociales.<sup>13</sup> El cuerpo es actualmente un problema que está presente de manera innegable en los escenarios de la disciplina, bajo el nombre de una sociología del

---

<sup>11</sup> Bryan S. Turner, *Cuerpo y sociedad. Exploraciones en teoría social*, op cit., p. 63

<sup>12</sup> Aunque para autores como Foucault la presencia del cuerpo vía la sexualidad siempre ha sido un elemento central de los discursos científicos, en ese juego de ocultación-exaltación.

<sup>13</sup> La aparición del cuerpo en esta escena se debió en gran medida al momento social que se desarrolló a finales de los 60 y principios de los 70; nos referimos a la transformación cultural que implicó la revolución sexual. En décadas posteriores, otros movimientos sociales tales como el movimiento gay, aunque de igual manera los avances en la medicina, la tecnología y las implicaciones de éstas en la vida humana y en la interacción social han lanzado preguntas que apuntan directamente al problema del cuerpo y que han permitido su tematización dentro de las ciencias sociales.

cuerpo. Consideramos que ello es producto también de nuevos juegos, nuevas miradas en el que se ha colocado al cuerpo en lo social.

Sin embargo, el aparente silencio sobre el cuerpo dentro de la sociología tiene sus discontinuidades, hay autores como Le Breton<sup>14</sup> que plantean que el cuerpo estaba presente, aunque sólo tangencialmente, ya en los pensadores que fundaron la disciplina en el siglo XIX. Para efectos de ofrecer al lector un horizonte general retomaremos la clasificación que hace David Le Breton sobre la historia del cuerpo como objeto de conocimiento en las ciencias sociales. El autor propone la siguiente clasificación de cómo ha aparecido el cuerpo en las corrientes de pensamiento: a) “Una sociología implícita del cuerpo que no desconoce el espesor carnal del hombre, pero que no se detiene especialmente en él, (...) lo diluye en la especificidad del análisis”<sup>15</sup>; b) Una sociología detallista pero que no logra unir las partes; y, c) Una sociología del cuerpo específica, que se dedica de manera particular al cuerpo; la cual apunta más hacia la idea del cuerpo como una construcción social y cultural.<sup>16</sup>

Dentro de la primera vertiente el autor propone que, ya en los planteamientos que le otorgan primacía a la actividad humana en la construcción histórica, así como en la descripción de las condiciones bajo las que vivían grandes masas de poblaciones obreras, se encontraba inscrito el cuerpo. Aunque éste aun no era objeto de una meditación sistemática y metódica<sup>17</sup>. De igual manera, en esta primera vertiente coloca a la sociobiología, surgida en el siglo XIX, así como al que considera un vuelco precursor, el psicoanálisis, en la medida en que (...) “Freud operó una ruptura epistemológica que sustrajo a la corporeidad del lenguaje del positivismo en el siglo XIX. (...) Mostró la maleabilidad del cuerpo, el juego sutil del inconsciente en la carne del hombre.”<sup>18</sup>

La segunda vertiente incluye los aportes sociológicos así como antropológicos, se refiere sobre todo a los estudios de corte etnológico que daban cuenta de otras maneras de simbolizar al cuerpo. Sin embargo, su gran carencia radica en que estas

---

<sup>14</sup> Cfr. David Le Breton, *La sociología del cuerpo*, op.cit.

<sup>15</sup> *Ibid*, p. 15.

<sup>16</sup> *Ibid*.

<sup>17</sup> Dos de los autores que se encuentran dentro de este campo son Marx y Engels quienes centraron su propuesta en el concepto de trabajo. No obstante, el cuerpo no fue un tema relevante ni primordial dentro de su obra.

<sup>18</sup> David Le Breton, *La sociología del cuerpo*, op. cit., p. 18

posturas no pueden construir una teoría, debido a su especificidad, perdiendo así su vinculación con otros procesos sociales.

En el caso de la tercer y última vertiente, existen un sinnúmero de temas y de tratamientos los cuales se relacionan con el problema del cuerpo, temas tales como la gestualidad, la perspectiva de género (la cual ha sido una de las fuentes más importantes de esta nueva atención sobre el cuerpo), el control político de la corporeidad, la expresión de las emociones, etcétera. Aquí tan solo enunciamos este reducido número de temáticas debido a que cada una requeriría de una extensa explicación.<sup>19</sup>

Ahora bien, para avanzar sobre el problema que nos ocupa, la primera pregunta que nos parece pertinente hacer es; ¿Qué es el cuerpo? En un primer acercamiento, el cuerpo como objeto de conocimiento toca de manera fundamental a la construcción moderna de la idea de individuo en Occidente. Berthelot señala, –al realizar una revisión crítica del abordaje teórico del cuerpo– que sólo se pudo convertir el cuerpo en objeto de conocimiento en el momento en el que la noción de sujeto se inscribió dentro del discurso occidental moderno<sup>20</sup>. El sujeto que surge en el siglo XIX es un sujeto clausurado, más cercano a la idea de individuo, un sujeto cuyos límites están tajantemente definidos. Este viraje conceptual y comprensivo de la realidad humana y subjetiva, determinará una visión del mundo, la cual ha cobrado más fuerza, mayor ímpetu en nuestros días. Probablemente su vigor se puede explicar si consideramos que los efectos perversos, consecuencias, o ventajas que las transformaciones producidas por la modernidad, en todos sus niveles, se despliegan ante nosotros con mayor claridad.

---

<sup>19</sup> Existen diversas fuentes dentro de las cuales se encuentran reflexiones sobre el estado de la sociología del cuerpo, sus fuentes temáticas, discusiones. Aquellas que consideramos nos fueron de mayor utilidad son las siguientes:

Bryan Turner S. (1989), *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, tr. Eric Herran Salvatti, México, Ed. FCE; Bryan Turner S., “Recent Developments in the Theory of the Body” Cap. 1, en Mike Featherstone y Mike Hepworth (editores) (1991), *The Body. Social Process and Cultural Theory*, Londres, Ed. Sage Publications pp. 1-36.; Jean-Michel Berthelot, “The Body as a Discursive Operator: or the Aporias of a Sociology of the Body”, en *Body & Society*, Vol.1, Numero1, marzo 1995, Sage Publications, Londres, pp. 13-25.; Mike Featherstone y Bryan S. Turner, “Body & society: An Introduction”, en *Body & Society*, Vol.1, Numero1, Sage Publications, Marzo 1995, Londres, pp. 1-13. Así como el trabajo de David Le Breton, *La sociología del cuerpo*, op.cit.

<sup>20</sup> Cfr Jean-Michel Berthelot, “The Body as a Discursive Operator: Or the Aporias of a Sociology of the Body”, en *Body & Society*, op. cit, pp. 13-25.

## B. La paradoja entre *ser* y *tener* un cuerpo

Desde nuestra perspectiva, existe en el nivel existencial una paradoja sobre el ser encarnado. La paradoja del ser y tener un cuerpo, que se expresa de la siguiente manera;

El hombre es un cuerpo, lo mismo que puede decirse de cualquier otro organismo animal; por otra parte tiene un cuerpo, o sea, se experimenta así mismo como entidad que no es idéntica a su cuerpo a su disposición. La experiencia que el hombre tiene de sí mismo oscila siempre entre ser y tener un cuerpo, equilibrio que debe recuperarse una y otra vez.<sup>21</sup>

La paradoja bajo los designios de la modernidad occidental vive, desde nuestra perspectiva, una agudización. Se ha dado una radicalización de una identidad escindida, la cual se afila a medida que el cuerpo se construye como un objeto listo para ser mostrado en el juego de imágenes, en el juego de espejos. La paradoja que recae sobre el cuerpo, a la vez que expresa este modo de ser moderno, nos habla de una reminiscencia, es decir, aquella que trata acerca de lo encarnado, de la carne que se muestra, que se conjuga en los deseos, en las pasiones, en los sentimientos, en la expresividad de lo que somos. Y es a lo largo de los capítulos de esta tesis, en particular el capítulo segundo y tercero, que nos planteamos la necesidad de profundizar sobre esta recurrencia, sobre la tensión vivida, la paradoja y su relación con la ambivalencia en torno al cuerpo, es decir, el rechazo-fascinación, amor-odio que éste despierta.<sup>22</sup>

La paradoja es parte constitutiva del ser moderno, de las formas modernas de relación. Ésta es producto de las formas sociales occidentales a la vez que ha contribuido a su formación. Las instituciones occidentales han reforzado la escisión, la naturaleza desagarrada, siempre presente como conflicto existencial, el cual no ha podido ser resuelto ni desde la filosofía, ni desde la religión. Sin embargo, hay elementos que nos permiten pensar que la paradoja no solamente es una condición vivida por los seres modernos sino que se constituyó mucho antes.

---

<sup>21</sup> Peter L. Berger y Thomas Luckman, (2001), *La construcción social de la realidad*, tr. Siliva Zuleta, Buenos Aires, Amorrortu, 17<sup>ava</sup> reimpr, p. 71

<sup>22</sup> Estas tensiones fueron signo también de otros periodos históricos tal como lo plante Jacques Le Goff al realizar una narración de las variaciones, fluctuaciones en el imaginario del cuerpo en la Edad Media. Para el autor la ambivalencia se expresa en dos imágenes contrarias; la Cuaresma frente al Carnaval. *Cfr* Jacques Le Goff y Nicolas Truong (2005), *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, tr. Joseph M. Pinto, Barcelona, Paidós.

A pesar de que la paradoja tiene existencialmente una fuerza atroz, nosotros partimos, como señalábamos antes, de que existe una identidad entre ser y cuerpo, somos seres encarnados, la paradoja entonces es producto de un proceso cultural, el cual en sus trayectos ha intentado negar la encarnación. Así, como sustento de nuestra reflexión hemos adoptado una postura, que desde nuestra perspectiva, nos acerca más a la comprensión del cuerpo en lo social. Tomamos un camino que, desde nuestra perspectiva, nos permitió clarificar lo que entendemos por una sociología encarnada; desde la cual el cuerpo se adentra abiertamente en la formación de lo social, de lo individual, a la vez que éste es revestido, arropado o lacerado en el proceso histórico de Occidente. Retomamos en ello a Gabriel Marcel que argumenta con gran contundencia;

(...) puede preguntarse si esta disociación entre lo intelectual y lo vital, con el desprecio o exaltación arbitraria de lo vital resultantes, no debe justamente rechazarse. Es cierto que es legítimo hacer distinciones jerárquicas en el seno de la unidad de un ser vivo que piensa y se esfuerza por *pensarse*; pero el problema ontológico sólo se plantea más allá de esas distinciones y para ser tomado en su unidad total.<sup>23</sup>

Una visión fragmentaria del ser humano nos impide acercarnos a él en sus matices, en las formas sutiles en que se muestra en la vida social, en las transformaciones que moldean su ser contemporáneo. Empero debemos aceptar que este se presenta como un trabajo fragmentario en el sentido de que no abarca la totalidad de los elementos y relaciones que han construido la subjetividad en Occidente. No se pretende dar un panorama general sino únicamente ofrecer una visión que ponga un vidrio de color al caleidoscopio sociológico. Faltaría incorporar otras vertientes de análisis tales como la economía, la religión (de manera profunda y enfática), entre otras.

Partimos también de la concepción de que el cuerpo está siempre presente de manera velada, oculta en las discusiones en torno a lo social y lo histórico que hay en el hombre. Preguntarnos ¿qué es el cuerpo? nos plantea también la distinción analítica entre tener y ser un cuerpo. Existe un temor hacia concebir la idea de que somos un cuerpo, en tanto esta postura podría ser asociada a la idea de una naturaleza humana fija, cosificante de la existencia humana. O bien, en la medida en que este argumento ha

---

<sup>23</sup> Gabriel Marcel (1987), *Aproximación al misterio del Ser. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*, [1933], Madrid, Ed. Encuentro, p .34-35.

servido para justificar un determinado orden social mediante la argumentación de la determinación biológica, trayendo esto como consecuencia posturas racistas, que han justificado actos atroces en la historia de la humanidad, es decir, se ha hecho un uso político de estas teorías supuestamente científicas. Sin embargo, aquí nos referimos a una identidad entre el ser y el cuerpo que se sitúa en otro nivel, en el de la encarnación del ser humano, en la idea de una subjetividad encarnada. En ella, el cuerpo no es visto como un hecho biológico, abstracto y determinante, sino como un hecho social y cultural a la vez que subjetivo, una construcción cultural, la cual dibuja lo que pensamos acerca del cuerpo, cómo lo vivimos. Tal como David Le Breton apunta; “El cuerpo no existe en el estado natural, siempre está inserto en la trama del sentido, inclusive en sus manifestaciones aparentes de rebelión, cuando se establece provisoriamente una ruptura en la transparencia de la relación física con el mundo del actor (...)”<sup>24</sup> Aunque cabe acotar también que para nosotros el cuerpo no es una mera ficción, sino que el cuerpo si tiene una materialidad, es una realidad física. La dificultad de acercarnos al cuerpo desde las ciencias sociales radica en la complejidad de nuestro objeto. La fuente de su opacidad radica en lo que ya apunta Le Breton; “El cuerpo es la interfaz entre lo social y lo individual, la naturaleza y la cultura, lo psicológico y lo simbólico.”<sup>25</sup> O bien, como en palabras de otro autor fundamental para este trabajo, el filósofo Merleau-Ponty, quien apunta sobre el cuerpo;

No se trata nunca de un encuentro incomprensible, de dos casualidades, ni de una colisión en el orden de las causas y el orden de los fines; sino que, en un revolve insensible, un proceso orgánico desemboca en un comportamiento humano, un acto instintivo vira y se hace un sentimiento, o inversamente, un acto humano cae en sueño y se prosigue distraídamente como reflejo.<sup>26</sup>

Otro de los temores a concebir una identidad entre cuerpo y ser, radica en que ello conduce hacia una metafísica, la más temida especulación para la ciencia, ya que ello implicaría pensar en una identidad entre ser y existencia lo cual por efectos del dualismo representa un problema muy debatido y profundo dentro de la historia de la epistemología. En tanto esta posición ha servido como legitimación ideológica de

---

<sup>24</sup> David Le Breton, *La sociología del cuerpo*, op. cit, p. 33.

<sup>25</sup> *Ibid*, p.97.

<sup>26</sup> Maurice Merleau-Ponty, (1957) *Fenomenología de la percepción*, [1945], tr. Emilio Uranga, México, Ed. FCE, p. 96.

determinadas formas de organización social.<sup>27</sup> No obstante, es necesario plantear la discusión no en términos de una naturaleza humana fija sino de dimensiones de lo humano, siendo una de sus constantes su ser encarnado. Aunque en ello cabría rescatar, en beneficio de la sociología, el planteamiento hecho por Turner quien habla también de la ontología social, es decir, de la socialidad como elemento fundamental e intrínseco a lo humano<sup>28</sup>. De ahí se desprende también la idea de que el cuerpo está investido, y fundado en ésta otra característica humana.

Finalmente, nos proponemos también en este trabajo marcar algunas líneas de lo que consideramos como una sociología encarnada. Dentro de ésta se encuentra presente una sociología del cuerpo, que nos habla acerca de éste como un objeto particular de la sociología entre otros. Dentro de esta sociología, a su vez, surgen una infinidad de ramificaciones. La sociología encarnada, por su parte, nace de la idea de una sociología que parte del presupuesto filosófico de que los sujetos son seres encarnados, lo cual implica en términos concretos, que son seres que viven, que aman, que se expresan de múltiples formas, siendo una de ellas la corporal. A través del cuerpo emana, tal vez no la naturaleza humana, pero sí elementos fundamentales que le dan contorno a las sociedades contemporáneas, es decir, la vía corporal atraviesa y densifica las formas de relación, está presente en las formas modernas de habitar el entorno a la vez que es constituida en ellas, en las maneras de relacionarse conceptual, vivencial, activa y emocionalmente. Ese entorno que es nuestro mundo en términos fenomenológicos. La sociología encarnada es aquella que es capaz de concebir complejamente las relaciones individuo-sociedad, que es capaz de ver sus paradojas, su luz pero también sus lados ocultos, que se plantea de manera multidimensional el problema de la experiencia humana, de la experiencia corporal. Pero quienes leen estas líneas se preguntarán tal vez si lo que aquí se plantea es el cuerpo como objeto absoluto y determinante de todo lo que hay que conocer sobre lo humano. Quisiéramos decir que éste no es nuestro objetivo, simplemente que consideramos que a muchas sociologías les ha faltado y les sigue faltando carne.

---

<sup>27</sup> Un ejemplo de ello han sido los regímenes basados en la segregación racial, tales como el Apartheid en Sudáfrica, en donde el principio de la exclusión racial fue institucionalizado. Ésta estuvo fundamentada en una característica corporal, el color de la piel.

<sup>28</sup> Cfr. Bryan S. Turner, *Cuerpo y sociedad. Exploraciones en teoría social*, op. cit.

# CAPÍTULO 1

## EL DUALISMO ALMA/CUERPO. SU HISTORIA Y SUS CONSECUENCIAS

*¿Para qué escribe uno, sino es para juntar sus pedazos? Desde que entramos en la escuela o la iglesia, la educación nos descuarta: nos enseña a divorciar el alma del cuerpo y la razón del corazón.*

*Sabios doctores de Ética y Moral han de ser los pescadores de la costa colombiana, que inventaron la palabra «sentipensante» para definir al lenguaje que dice la verdad.*

**-Eduardo  
Galeano**

Ya en la introducción nos referimos, de manera general, a la falta de atención sobre el cuerpo como objeto de estudio de la sociología. En este primer apartado queremos hacer algunas reflexiones que nos acerquen a las fuentes de este tratamiento sobre el cuerpo. Adelantábamos, en la introducción, que uno de los ejes que atraviesa al problema del cuerpo, desde un punto de vista epistemológico, es el dualismo alma/cuerpo. De ahí que nuestro punto de partida sea el dualismo epistemológico, siendo la epistemología la que proporcionó el fundamento filosófico de lo que conocemos como conocimiento científico, también de la primera sociología, al menos al momento en que se constituyó como campo de conocimiento, es decir, como disciplina.

El conocimiento científico ha sido determinante en la configuración cultural de Occidente, en la medida en que representó un cambio radical en la forma en que los sujetos construyeron y experimentaron el mundo, un nuevo mundo que discursivamente pretendía desterrar a otras formas de existencia, intentaba confinarlas a la concepción religiosa del mundo. El conocimiento científico en Occidente tuvo como un punto fundamental de su proyecto levantar a la razón como la cualidad fundante de lo humano, con la cual el hombre sería capaz de transformar y dominar al mundo que le rodeaba.

Sin embargo, consideramos necesario no quedarnos en este nivel, de ahí que en el segundo apartado de este capítulo nos hayamos propuesto abordar la construcción histórica del dualismo. Al respecto del primer problema debemos señalar que son múltiples los autores o caminos que se pueden retomar para realizar este análisis. Uno de estos caminos sería la realización de un análisis exhaustivo de la filosofía griega y sus consecuencias. O bien, toda una reconstrucción arqueológica de la filosofía de la ciencia en Occidente. Dado que lo anterior no es nuestro propósito, ni estamos en la capacidad de realizarlo, elegimos a aquellos autores que nos parecieron pertinentes para efectos de este trabajo de investigación. Tal es el caso de Descartes y de Emile Durkheim.

## 1. El dualismo epistemológico

El silencio sobre el cuerpo<sup>29</sup>, obedece parcialmente a la herencia de la visión dualista del hombre, “Desde los griegos nos llega una línea de desprecio por el cuerpo junto con la idealización de un alma metafísica que se consideraba perteneciente al mundo de las esencias (...)”.<sup>30</sup> Si bien es cierta esta afirmación, deberíamos señalar que tanto en la filosofía griega como en el pensamiento teológico existen fuertes diferencias al respecto. Por un lado, está Platón quien plantea una dicotomía alma/cuerpo frente a Aristóteles, quien niega dicha dicotomía en la medida en que plantea la síntesis entre mente y forma. En relación al pensamiento cristiano están las dos vetas de pensamiento, la de San Agustín y la de Santo Tomás de Aquino.<sup>31</sup>

El dualismo consiste en un principio metodológico que abarca un sinnúmero de relaciones entre conceptos, los cuales son entendido como contrapuestos y contradictorios. La visión del dualismo atraviesa otras concepciones arraigadas en determinadas corrientes de la sociología y en las ciencias sociales en general, sobretodo

---

<sup>29</sup> Al hablar del olvido, del silencio, del desprecio pensamos en la renuncia del recuerdo de la experiencia vivida en otros tiempos, en otras épocas. Es el olvido de la idea del cuerpo-cosmos, asociado íntimamente a la experiencia religiosa del hombre arcaico, como lo llama Mircea Eliade. Desde esta visión el cuerpo es pensado como recinto de lo sagrado, asociado a la historia de la fundación del mundo. El cuerpo que comparte la esencia sagrada de quienes lo crearon. El cuerpo como representación microscópica de un orden más amplio. *Cfr* Mircea Eliade (1998), *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós-Orientalia.

<sup>30</sup> Margarita Baz, *Metáforas del cuerpo. Un estudio sobre la mujer y la danza*, *op.cit.*, p.19.

<sup>31</sup> Para una descripción detallada sobre las diferentes posturas y vaivenes de éstas en el pensamiento religioso en la Edad Media ver Jaques Le Goff y Nicolas Torung, *El cuerpo en la Edad Media*, *op.cit.*

en lo que se refiere a la reflexión epistemológica que se ha traducido en la relación sujeto-objeto.<sup>32</sup>

En lo referente al problema del cuerpo, el dualismo ha sido plasmado en la división alma/cuerpo. Ello nos habla de una determinada construcción conceptual que influirá de manera crucial en la mirada sobre los cuerpos, la forma en que estos eran concebidos, la manera en que debían ser tratados, educados, disciplinados.

El dualismo alma/cuerpo<sup>33</sup> tiene su consecuencia y su modificación en el racionalismo, en donde se concibe al ser como un ser racional. El racionalismo, producto del pensamiento ilustrado implicó una fe en la razón y en las cualidades racionales del hombre, como motor del progreso humano. Progreso que sería dirigido por la ciencia, lo cual implicaría también la victoria o supremacía del pensamiento racional por encima del pensamiento tradicional, imperante en épocas precedentes en las que la religión era la que ofrecía las respuestas en relación al mundo humano y al mundo celeste.

El desarrollo de la ciencia moderna está basado y fundamentado precisamente en el racionalismo y en la función del método, como aquel que otorga el *status* de conocimiento científico al saber construido en el campo de la ciencia. René Descartes, filósofo del siglo XVIII, es uno de los pilares tanto del pensamiento dualista como del racionalismo en el pensamiento moderno. Su trabajo se abocó sobre todo a la reflexión en torno al método, un único método que fuera capaz de dar unidad a la ciencia.

La relación dualista entre alma/cuerpo fue también un elemento muy importante dentro del pensamiento cartesiano.<sup>34</sup> Plantea al alma y al cuerpo como dos sustancias propias de la naturaleza humana. La diferencia radical entre ellas reside en la idea de que el alma es pura e inmortal, es decir, no obedece a las leyes de los cuerpos físicos,

---

<sup>32</sup> Cabría señalar que el dualismo no sólo establece sus raíces dentro de la problemática en la relación alma/cuerpo sino que implica una forma de pensamiento que se refiere a otros conceptos.

<sup>33</sup> Es importante señalar que diversos autores trabajan, en lugar del dualismo alma/cuerpo la idea de una dicotomía entre el alma y el cuerpo. También hay otros autores que lo trabajan como equivalente. Sin embargo, no existe una clara diferencia conceptual en su utilización. Por ejemplo, en autores como Le Breton existe una mención a la diferencia cuando señala que la dicotomía es una ruptura total entre alma y cuerpo, mientras que el dualismo sería una forma atenuada de esta separación. *Cfr.* David Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad, op.cit.*

<sup>34</sup> En las *Meditaciones Metafísicas* es donde se plasma con mayor claridad esta línea de pensamiento. *Cfr.* René Descartes (2004), *Meditaciones metafísicas*, en *Descartes. Discurso del método, Meditaciones metafísicas, Reglas para la dirección del espíritu y principios de Filosofía*, [1641], México, Ed. Porrúa, Colecc. Sepán Cuantos N.177

sus propiedades son radicalmente distintas a las de los cuerpos, incluido el cuerpo humano (aunque anota que el cuerpo humano es diferente al resto de los cuerpos en tanto le pertenece al hombre). Mientras que el cuerpo es divisible y tiene extensión, “El espíritu humano carece de extensión y no participa de ninguna cualidad de las que pertenecen al cuerpo”<sup>35</sup>.

Descartes no se pregunta únicamente sobre las cualidades de cada una de estas sustancias sino sobre la interacción entre ambas, lo que lo lleva a estas reflexiones es la búsqueda de la relación entre conocimiento y verdad. Quiere dar cuenta de la manera en que conocemos, y la verdad respecto de lo que conocemos, o suponemos que conocemos. En otras palabras, se pregunta respecto de la vía por medio de la cual podemos asegurarnos que lo que conocemos es verdadero, el cómo llegar a las verdades ciertas e indubitables.

El método que sigue el autor para conocer lo verdadero, es el de la duda metódica. Se pregunta progresivamente, es decir, va hacia los fundamentos del conocimiento, para así poder hablar de aquello que es verdadero, siendo que lo verdadero está fundado en el conocimiento. Éste último es en realidad producto de la mente, es decir, de la introspección racional y analítica. Descartes debe dudar de todo, como principio metódico, ya que en el momento en que algo aparezca como *claro y distinto* entonces mostrará su autoevidencia, podrá así ser considerado como verdad. La evidencia siempre va de lo simple a lo complejo es decir, por el camino de la inducción (aunque es necesario señalar que el método se compone de tres vías, las cuales operan conjuntamente intuición, inducción y deducción).

Para Descartes lo cierto e indudable tiene como representación por excelencia a la geometría analítica –de igual manera los principios de la lógica y del álgebra–, los objetos del mundo se adscriben a ella, a sus reglas. El modelo a seguir se encuentra, para Descartes, en la matemática universal, cuyos fundamentos le darán unidad a la ciencia. Ernest Cassirer plantea que, “lo que aquí se trata (refiere al principio de la duda) de comprender y razonar no es el ser del sujeto pensante, sino el ser del

---

<sup>35</sup> René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, en *Descartes. Discurso del método, Meditaciones metafísicas, Reglas para la dirección del espíritu y principios de Filosofía*, op. cit., p. 82.

pensamiento, no se tiende a probar una *existencia*, sino a crear un *criterio* y una pauta de valores.”<sup>36</sup>

Descartes parte de la pregunta *¿Qué soy?* De esta manera llega a la conclusión de que somos lo que pensamos, de lo único que da cuenta de nuestra existencia es nuestro pensamiento. “Es evidente que yo soy el que duda, el que entiende, el que desea, que nada hay que añadir para explicarlo”<sup>37</sup>, ello en la medida en que no podemos dudar del hecho que pensamos, es la actividad reflexiva, la actividad del pensamiento lo que nos lo muestra. Como plantea Cassirer, la razón no puede comenzar por otro objeto ni por otro proyecto que la razón misma. No obstante, será este principio el que lo conduzca al círculo del cogito, como veremos más adelante.

Al ser el conocimiento el problema que le ocupa a Descartes, se pregunta respecto de la relación entre éste y la percepción sensible. Así es como el cuerpo entra en juego. Se pregunta si lo que vemos, lo que oímos, lo que sentimos, las impresiones que fluyen a través del aparato sensorial pueden decirnos algo acerca de los objetos, de sus cualidades primarias y fundamentales. Descartes analiza la percepción sensorial, la considera como una ilusión que nos desvía de la verdad, nos introduce al mundo de las apariencias, no nos ofrece conocimiento sobre aquellas cualidades primarias, aquellas que nos ofrece el conocimiento de los objetos. No podemos fiarnos de aquellas impresiones surgidas de los sentidos. Radicaliza su posición al plantear que tanto el sentir como la imaginación, son en última instancia facultades del pensamiento; no obstante, éstas no aportan conocimiento verdadero. La duda, una vez instalada como proceder reflexivo, avanza sobre el cuerpo. De esta manera es que a través de la inspección de nuestro espíritu, que implica el seguir la lógica y el razonamiento partiendo de la duda, podemos llegar a la verdad. La conciencia, el alma, la mente es lo único que no es puesto en duda, su verdad aparece como evidente. Entiende lo evidente como aquello que aparece como lo claro y lo distinto como aquello que no requiere un debate en términos de juicio entre lo verdadero y lo falso, es autoevidente.

Uno de los problemas centrales relacionados con el dualismo que ronda la obra cartesiana, es la relación entre el conocimiento y la materia. ¿Cuál es la distancia entre

---

<sup>36</sup> Ernest Cassirer (1979), *El problema del conocimiento. En la filosofía y en las ciencias modernas*, [1906], tr. Wenceslao Roces, México, FCE, Tomo I, 3ª reimpr, p.490.

<sup>37</sup> René Descartes, *Meditaciones metafísicas, op.cit.*, p. 68

el conocimiento construido y la realidad de los objetos?; en resumen, ¿cuál es la distancia que media entre la idea y la materia? Para la resolución de este cuestionamiento, de esta nueva duda, Descartes acude una vez más al procedimiento racional, ya que considera que es el único que nos permite hacer asequibles a los objetos que deseamos conocer. No obstante, siempre habrá una distancia entre la existencia real de los objetos y el conocimiento de ellos, los objetos sólo pueden ser reproducidos conceptualmente. Para Descartes existe una identidad entre verdad y ser pero en términos conceptuales, no en términos de la existencia real. Los principios de la ciencia, en este caso de la matemática, han creado ya un mundo posible de objetos a ser conocidos.

Como señala Cassirer hay en Descartes un círculo del *cogito*, todo parte de él, un eterno retorno hacia el yo. Dentro de la circularidad, la distinción entre alma y cuerpo aparece entonces como principio pero a la vez como consecuencia deductiva del camino que ha seguido Descartes. Las meditaciones realizadas por él en torno al cuerpo llegan a su culminación cuando hace patente el dualismo alma/cuerpo;

Y aún cuando tengo un cuerpo al que estoy estrechamente unido, como por otra parte poseo una clara y distinta idea de mí mismo, en tanto soy solamente lo que piensa y carece de extensión, y por otra parte tengo una idea distinta del cuerpo en tanto es solamente una cosa extensa y que no piensa —es evidente que yo, mi alma, por la cual soy lo que soy, es completa y verdaderamente distinta de mi cuerpo, y puede ser o existir sin él.<sup>38</sup>

*La unidad total de la existencia radica en la facultad del pensamiento, en el pensar, me defino como un ser pensante.* No hay una negación del cuerpo en términos de su existencia material, pero sí en términos lógicos y racionales. La unidad del conocimiento, su solidez radica en el intelecto. La unidad se deriva de la indivisibilidad del espíritu. Los objetos estudiados no ejercen ninguna influencia, no alteran de ninguna forma al intelecto, la luz de la razón los ilumina pero ésta no es afectada por ellos. Esta idea se convierte en un principio metodológico fundamental, la idea de objetividad, detrás de ella ronda el círculo del *cogito*.

---

<sup>38</sup> *Ibid*, p. 96.

El intento de fundamentar la verdad del conocimiento, de encontrar el cimiento último de la validez de éste, lo conduce a Dios; (...) “las únicas dos certezas son la de la existencia y la de Dios”. El principio es Dios, el cual es infinito y perfecto, es el Ser Absoluto, mientras que los humanos, en tanto creaciones divinas, están sujetas a error, su conocimiento de lo verdadero y lo falso no es infinito. Dios nos permite conocer, instaura en nosotros ideas innatas, que encontramos de forma natural en nuestro espíritu. Cassirer considera que ésta es la segunda vía en la cual se bifurca el trabajo de Descartes, el camino que lo conduce a la metafísica, la cual se aleja de la idea de la unidad del intelecto fundada en principios simples e universales, pero no como una salida abrupta de su programa filosófico sino que, para Cassirer, se impone como una necesidad de la propia lógica cartesiana.

Descartes plantea que las cosas que corresponden al cuerpo humano son parte de la naturaleza. Hace alusión a las sensaciones, a aquellas que nos indican estados de hambre, de dolor, etcétera. Las sensaciones corresponden a una categoría diferente a la del entendimiento. Estas sensaciones también forman parte de la creación divina, fueron puestas de tal suerte que el hombre pudiera, a través de ellas, esquivar todos aquellos objetos del mundo externo que nos pudieran causar alguna afectación, o bien seguir a aquello que nos produzca comodidad. La función de estas sensaciones radica en la propia conservación, más no son un instrumento mediante el cual podamos acercarnos a los objetos, por medio de las que podemos conocer su naturaleza y su esencia; las sensaciones no son vías de conocimiento verdadero, ya que lo que sentimos no proviene de las características de los objetos percibidos, sino de las formas ilusorias creadas por el sentir y la imaginación. Esto, en la medida en que los objetos están definidos por propiedades diferentes que no son las sensibles, ya que son cambiantes.

El problema de las sensaciones lo lleva nuevamente hacia el *cogito*. Al abordar esta temática, Descartes se pregunta respecto de la relación entre el conocimiento y la realidad objetiva.

Queríamos cerciorarnos de nuestra existencia independiente, pero la respuesta que obtenemos parece burlarse de nuestra pregunta. Lo que llamamos realidad objetiva de un complejo de sensaciones se revela al profundo análisis como un acto del espíritu. No hay escape al círculo en que el “cogito” nos encierra: el camino que parecía que habría

de permitirnos con mayor seguridad saltar por encima de las barreras del yo, vuelve a llevarnos en realidad al centro mismo de la conciencia.<sup>39</sup>

La razón busca el principio que fundamente, que vincule la relación entre existencia y esencia, el principio irrefutable es Dios, el Ser Absoluto, ilimitado, siendo el “yo empírico un eco de su potencia infinita.”<sup>40</sup>

Por último, creemos necesario apuntar que “La axiología cartesiana eleva al pensamiento al mismo tiempo que denigra el cuerpo (...) Al plantear al *cogito* más que el *cogitamus* Descartes se plantea como individuo; la separación que ordena entre él y su cuerpo es típica de un régimen social en que el individuo prima sobre el grupo.”<sup>41</sup> Una de las consecuencias de este postulado, marcado por el dualismo, por la realización del cuerpo como objeto, implica el despojar al sujeto de su poder de relación, de su potencia en términos de la constitución de un mundo intersubjetivo. La primacía de lo individual será, posteriormente, una de las preocupaciones fundantes de la sociología, inquietudes propias de una sociedad en una transformación histórica virulenta.

## 1.1 Racionalismo y sociología

El racionalismo, como modelo de pensamiento, se arraigó en la reflexión epistemológica, es decir, en la relación sujeto-objeto, en el valor de la objetividad, así como en el proceder investigativo de la ciencia y posteriormente en el de las ciencias sociales. La sociología, como disciplina, surge en el siglo XIX bajo este contexto. Ésta fue concebida como una ciencia positiva. Lo cual implicaba, según Giddens, la tesis de que puede haber una ciencia natural de la sociedad que, cualesquiera que sean las diferencias que existan entre la conducta humana y los sucesos de la naturaleza, implicaría esquemas explicativos de la misma forma lógica que los establecidos en la ciencias naturales (...)”<sup>42</sup>: La sociología debía someterse a los criterios de la ciencias naturales para lograr su *status* de científicidad. Debía por lo tanto explicar<sup>43</sup> los hechos sociales, tal como lo hacían las ciencias naturales sobre los fenómenos físicos.

---

<sup>39</sup> Ernest Cassirer, *El problema del conocimiento*, *op. cit.*, p. 498.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> David Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*, *op. cit.*, p. 61.

<sup>42</sup> Anthony Giddens, “La nuevas reglas del método sociológico”, en Gilberto Silva Ruíz (compil.) (2000), *Metodologías contemporáneas en ciencias sociales*, México, UNAM-FCPyS, p. 68.

<sup>43</sup> La ruptura vendrá más tarde, cuando se introduce la comprensión como método particular para las llamadas ciencias de la cultura. En la historia de las ideas el surgimiento de la comprensión como método surge dentro de la distinción entre explicación y comprensión que se llevó a cabo principalmente por el

Los sociólogos positivistas partían de un principio muy básico, de la idea de que hay un sujeto cognoscente, que es aquel que produce conocimiento, el cual dirige su mirada sobre un objeto para ser conocido (el cual sería la realidad aunque no la realidad como el ser de las cosas, sino como aquello formulado como hechos sociales). La unidad del método era un principio fundamental de todo saber científico, un método que permitiría dar certeza al conocimiento producido. Ello sólo podía ser alcanzado por medio de la luz de la razón. La sociología quiso probar a toda costa su pertenencia a la ciencia mediante la práctica de un método científico. Detrás de estos presupuestos metodológicos y epistemológicos encontramos, como señalábamos anteriormente, una concepción de ser humano, una ontología velada. De la misma forma, con la idea del método científico, se delimitaban los modos de conocer, de acercarse a lo estudiado, y las posibilidades explicativas de la sociología, así como sus ámbitos de competencia y de pensamiento.

Emile Durkheim uno de los padres de la sociología, siguiendo a Descartes, inaugura un dualismo analítico dentro de los elementos fundantes de la disciplina. Asienta el método racional como el camino de la sociología. Dentro de la idea racionalista se encuentra también la idea de desechar las llamadas prenociones a fin de construir un camino de conocimiento libre de prejuicios, concebido como aquello que obscurece el conocimiento. Los prejuicios son, para Durkheim, aquellas nociones propias del sentido común que obstaculizan nuestro pensamiento y nuestra percepción de las cosas. La luz de la razón, su nitidez y claridad deberían tener un camino libre para hacer su labor y no verse opacadas por las prenociones, ya que la garantía del conocimiento está dada, bajo este esquema, a partir de la objetividad. La concreción de esta objetividad se encuentra presente en la idea que plantea Durkheim de tratar a los hechos sociales como cosas, ello en un sentido metodológico.

Mientras tanto, en el nivel ontológico, Durkheim sostuvo la idea de la positividad de lo real, de los datos de la experiencia. El método, para este sociólogo, es el método racional, la primacía del método como articulador de las disciplinas científicas, incluidas a las ciencias sociales, marcaría también el tránsito de la sociología en su historia, dejaría su huella profunda, su propia cicatriz. Ello a pesar de que desde

---

historicismo y el romanticismo alemán. Dichas concepciones fueron retomadas por autores como Weber, el cual intentó realizar una imbricación entre explicación y comprensión.

sus inicios hubiera corrientes, ideas y paradigmas contrarios a esta concepción de la ciencia.

El lazo que une tanto a Durkheim como a Descartes, es precisamente la preocupación por el conocimiento científico. No obstante, el problema del conocimiento tiene ya una larga tradición. Siendo uno de sus puntos clave la relación entre materia y espíritu, la distinción entre la idea y el ser, ¿qué tanto el conocimiento puede acercarse al ser de las cosas?, ¿cuál es la distancia que media entre ambas? Las respuestas en torno a esta piedra de toque de la filosofía, y más tarde de la ciencia moderna, serán variadas y se transfigurarán unas a otras, sufrirán modificaciones, rupturas y retornos. Dos de las respuestas más importantes han sido el idealismo por un lado y el empirismo por el otro. La sociología, por su parte, no ha estado exenta de estos debates. Durkheim se posicionó entre el racionalismo y el empirismo en la medida en que la sociología era considerada como una ciencia empírica, es decir, que requería de los datos de la experiencia, aquellos proporcionados por la observación, para dar cuenta de los hechos sociales. Sin embargo, los datos captados en la observación estrictamente sociológica debían estar alejados de los prejuicios para que de esa manera la razón actuara y los hechos pudieran darse a conocer al observador. Era el principio y requerimiento de cualquier ciencia científica. Asimismo en el rechazo de los prejuicios están los vestigios de la duda cartesiana. El sujeto es, de esta manera, colocado fuera del círculo de la realidad. Lo cual supone, como señala Giddens, una relación pasiva entre el sujeto y el objeto. Ya que el observador científico se coloca, por decirlo de alguna manera, fuera de la corriente de vida, fuera del movimiento de la misma, porque no opera él como sujeto, como individuo sino opera su pensamiento, el cual se dirige sobre los hechos sociales. El observador se coloca frente al objeto como si éste último fuese además desconocido.

Durkheim establece los marcos de la sociología como disciplina positiva y científica. Caracteriza al objeto de la sociología, habla también acerca de la constitución de los hechos sociales, los cuales le aportará a ésta sus marcos, sus límites, sus definiciones. Hará el tan célebre planteamiento de tratar a los hechos sociales *como si fuesen cosas*. Para él no puede conocerse únicamente por medio de la observación, de la percepción sensible, ya que ésta nos conduce a la apariencia, no al verdadero fenómeno. Es el proceso racional que se inicia a partir de la observación lo que nos guía para su

conocimiento. Pero al mismo tiempo no se pueden conocer por medio de la introspección ya que los hechos sociales son externos y van más allá de lo individual, tienen esa característica de síntesis *sui generis*. Durkheim dirá que no se puede conocer lo más complejo por lo más simple, es decir, ir de lo psicológico a lo social. De ahí que se deba llegar a los hechos sociales en blanco, es decir, tratarlos como objetos desconocidos. El rechazo de las preconociones media precisamente el carácter impreciso de la observación. Las preconociones corresponden al nivel de lo subjetivo. De ahí que el sujeto cognoscente deba abstraerse de sí mismo, de su condición de sujeto para poder llegar a explicar los hechos sociales, pero a la vez todo procede como una operación propia de la razón, parte del sujeto. Tal vez sin quererlo Durkheim está aún dando vueltas en el círculo del *cogito*.

Ahora bien, en relación al problema del cuerpo y del dualismo, Durkheim realiza un planteamiento (posterior a *Las formas elementales de la vida religiosa*) respecto del carácter dual del hombre; (...) ‘nuestra actividad presenta dos formas diferentes: de un lado están las sensaciones, la actividad sensible; del otro lado, el pensamiento conceptual y la actividad moral.’<sup>44</sup> Encontramos en él trazos relacionados al tema que nos compete, el cuerpo. En sus apreciaciones el dualismo aparece en el hombre, como naturaleza, como condición llena de sufrimiento. Asocia al cuerpo con lo sensible y con la parte individual, frente a la parte conceptual, asociada a la idea de alma, aquello que anima a lo social y que es opuesto a lo individual. Ambas fuerzas coexisten en el hombre, están en pugna y son contrarias. En este sentido, la dicotomía entre alma/cuerpo atraviesa, marca una línea profunda entre la otra relación que ha sido objeto de la sociología, a saber, la relación entre el individuo y la sociedad. Sobre todo esta distinción está vinculada al problema de la moral; lo social como la expresión del progreso moral de la humanidad, la sociedad como comunidad moral frente al egoísmo pasional de lo individual.

En el artículo referido, “The Dualism of Human Nature and its Social Conditions”<sup>45</sup>, Durkheim hace suya una veta de pensamiento en la cual el ser humano está sujeto a una tensión esencial. ¿Pero no acaso Durkheim está hablándonos de una

---

<sup>44</sup>Emile Durkheim, “The Dualism of Human Nature and its Social Conditions”, en Bellah N. Robert (ed.) (1973), *Emile Durkheim on Morality and Society. Selected writings*, Chicago, University of Chicago Press, p. 151.

<sup>45</sup> En Robert N. Bellah (ed.) (1973), *Emile Durkheim on Morality and Society. Selected writings*, Chicago, University of Chicago Press.

ontología en la que hay un desgarramiento en la propia naturaleza humana? Es la tensión entre el alma y el cuerpo, es la naturaleza contradictoria del hombre lo que le obliga a decidirse por una de las partes del binomio en pos del bien social, a favor de la unidad de lo colectivo. Lo anterior está relacionado con al idea de Durkheim en torno a una solidaridad orgánica, en donde los individuos están ligados a la sociedad en la medida en que dependen de ella, de las partes que la componen, ello en el contexto de una sociedad basada en una alta división del trabajo.<sup>46</sup> Bajo este tipo de organización social la conciencia individual está ya formada y altamente diferenciada de la conciencia colectiva. Sin embargo, el individuo depende funcionalmente de lo social. El hombre tiene dos fuerzas actuantes en él, la conciencia social y su matriz social, las cuales a medida que se apartan tensan los lazos que las unen. Lo cual se contrapone a la solidaridad mecánica, propia de las sociedades tradicionales, en las cuales apenas existe una distinción entre la conciencia individual y lo colectivo, hay un estado de homogeneidad.

Lo planteado por Durkheim nos permite repensar la distinción realizada por Turner<sup>47</sup> en el sentido de la delimitación de los objetos de la sociología y de la antropología. Durkheim, al hablar de la dicotomía entre el alma y el cuerpo está aludiendo a la relación tirante entre civilización/naturaleza. El cuerpo es lo instintivo, lo sensorial, lo burdo, lo pasional. Todas las cualidades de lo corporal se oponen en principio a las cualidades de lo espiritual, es decir, aquello que es impersonal, la moral y el pensamiento conceptual. Lo espiritual es lo que permanece a través de las generaciones, en el tiempo, de ahí su propio carácter impersonal. Ello se opone a la perennidad de la vida individual, de *esta vida*. No son adjetivos que nosotros le imputamos al cuerpo, sino que están presentes en la construcción teórica de esta dualidad entre alma/cuerpo. Se construye conceptualmente un dualismo el cual se convierte en premisa, primero epistemológica y luego sociológica.

---

<sup>46</sup> Cfr. Emile Durkheim (1999), *La división social del trabajo*, México, Ed. Colofón

<sup>47</sup> Cfr. Bryan S. Turner, "Recent Developments in the Theory of the Body", en Mike Featherstone y Mike Hepworth (editors), *The Body. Social Process and Cultural Theory*, *op.cit.*, pp.1-36. Como señalamos en la introducción Turner plantea que la antropología tuvo como una de sus preocupaciones fundantes la relación civilización/naturaleza. Mientras que la sociología se preocupó por la relación hombre-historia. Para él esta distinción disciplinar explica el porque el cuerpo si fue objeto de la antropología y no de la sociología, hasta muy tardíamente.

A pesar de la crítica que podamos realizar sobre las ideas planteadas por Durkheim, y aún cuando no fue propiamente un tema dentro de su obra, podemos rescatar la vinculación del cuerpo –desde un punto de vista analítico– con el problema de la relación individuo-sociedad. El cuerpo, para Durkheim, está asociado a lo individual, por vía de la experiencia sensible, es lo más singular, es el intersticio que distingue al hombre de la determinación social y de lo colectivo, lo que lo hace individuo. Durkheim exponía ya en su reflexión la moralidad investida, depositada sobre la relación alma/cuerpo, es decir, el dualismo asociado a otro dualismo de carácter moral proveniente de la religión, la relación sagrado/profano. El cuerpo era profano, material, perenne, mortal, mientras que el alma tenía la cualidad de lo sagrado, lo inmortal, lo alto. Durkheim plantea estas ideas como representaciones colectivas, las examina y las somete al juicio de la razón para explicar su fundamento, su génesis conceptual. Para él dicha distinción era común a todas las sociedades humanas, civilizadas o primitivas, invariablemente a lo largo de todos los tiempos. Una distinción siempre presente en el hombre debía estar fundada en algo, al menos en parte verdadero. Para el sociólogo positivista, estas concepciones estaban basadas precisamente en el hecho de la naturaleza dual del ser humano, en el desgarramiento que se convertía en una condición de lo humano, en la contradicción generada a partir de esa otra dualidad en el hombre (en el fondo parte de la misma dualidad), la conciencia individual y el carácter moral del ser humano, siempre en pugna.

Otro elemento interesante de su planteamiento radica en la previsión respecto al destino de estas fuerzas, de esta tensión. Para Durkheim la contradicción entre lo individual y lo social, entre lo moral y lo instintivo, entre las pasiones y el pensamiento racional, iría en aumento, se haría cada vez más dolorosa. Representaría en su progresión un sacrificio mayor para el hombre, ello en la medida en que lo social demanda al hombre inflingirse un daño, una herida, en tanto que lo corporal también es intrínseco a su ser. Para él, el mantenimiento de lo social dependía enteramente de ese rito sacrificial que era el que permitía precisamente la continuidad de la sociedad, su progreso moral y material. Lo social siempre se impone frente a lo individual, porque es un valor supremo. La impersonalidad de los valores morales le dan su fuerza coercitiva sobre lo individual, la potencia necesaria para el mantenimiento de lo social. Con estas aseveraciones Durkheim devela ante nosotros su condición positivista y moderna, es decir, el resorte y los fundamentos del proyecto de la modernidad, la idea de la razón, de

la asociación moderna entre razón, moral y progreso. Nos ofrece sintéticamente, en unas cuantas páginas, el modo de pensar que precisamente silenció al cuerpo, que lo excluyó no de la reflexión en general, sino que lo marginó como objeto de la sociología, lo distanció de su vínculo intrínseco con lo social.

La inversión de sentido que queremos realizar en esta reflexión es precisamente sobre el papel que juega el cuerpo en la construcción de lo social y a su vez como el propio cuerpo es también construido socialmente. En ello radica la riqueza del cuerpo, pero ya no bajo una mirada que plantea la relación individuo-sociedad como separada a la vez que unida de manera contradictoria, confrontada e irreconciliable, sino que ponemos el acento en el rescate de la subjetividad, de la constitución de un mundo intersubjetivo. Bajo la óptica de una complejidad en la cual lo subjetivo solo puede darse a través de lo social. En donde el cuerpo juega en la construcción de la subjetividad un papel determinante, en tanto ésta se fundamenta en la experiencia, que es experiencia social, pero que además es experiencia encarnada.

## **2. La historia de la fragmentación o la construcción del cuerpo moderno**

La propia noción de cuerpo que trabajamos aquí parte de un proceso de carácter histórico, es decir, un proceso en el cual se construye la representación contemporánea de cuerpo y por tanto de las formas de relación a partir de dichas representaciones. Nosotros sostenemos que el dualismo se ha configurado históricamente, es decir, que no siempre existió ni como principio epistemológico ni como experiencia. Es un elemento constitutivo de la modernidad occidental.

De ahí que sea necesario ver cómo se ha modificado el sentido de este principio dualista. Es importante hacer al menos un breve rastreo de las modificaciones, deslizamientos, mutaciones que ha tenido esta dicotomía en el desarrollo de la sociedad occidental, lo cual se asocia, sin duda, a la forma que ha adoptado en la modernidad, al tipo de relaciones que se han establecido bajo la misma; la concepción de individuo, la disolución de los lazos comunitarios, la sociedad de consumo, etcétera. Todo requiere ser descrito con la finalidad de poder avanzar sobre las condiciones de esta dicotomía en la sociedad contemporánea, sobre la percepción que los sujetos tienen de su propio cuerpo.

Cabe señalar que no pretendemos hacer una revisión histórica de las ideas, de ahí que nuestro punto de partida sea un tanto reducido. Para comprender el fenómeno, la transformación del imaginario y de las ideas en torno al cuerpo sería necesario remontarse a los orígenes del cristianismo, es decir, tendríamos que realizar una búsqueda exhaustiva sobre las síntesis, sincretismos, relaciones históricas de las cuales es fruto el pensamiento cristiano. Ello, tomando en cuenta que el cristianismo es una raíz profunda de Occidente, sin la cual no se puede comprender la sociedad actual, en la medida en que ha dejado huellas profundas en la sociedad en la que vivimos.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> Al respecto está la obra monumental y erudita de Mircea Eliade (1999), *Historia de las creencias e ideas religiosas* (tres volúmenes), [1978], tr. Jesús Valiente Malla, Barcelona, Ed. Paidós-Orientalia. (en particular *Historia de las creencias e ideas religiosas. De Guatama Buda al triunfo del cristianismo*, volumen II)

Esta transformación en la concepción social del cuerpo, es decir, del tránsito hacia la constitución del cuerpo moderno, parte del propio proceso de individualización, como forma de socialización de las sociedades modernas. Precisamente en este apartado abordaremos el problema del cuerpo histórico; la manera en que las representaciones en torno a cuerpo sufren importantes modificaciones. Para ello, hemos resuelto trabajar con grandes imágenes<sup>49</sup> históricas del cuerpo, es decir, cuatro cuerpos. Nos referimos a ellas como tales porque como señalábamos antes, no pretendemos hacer un trabajo de corte histórico ni siquiera un resumen de la historia del cuerpo, sino únicamente proyectar esos puntos de quiebre, esos contrastes que están presentes, como pasado, como historia en el cuerpo moderno, pero cuyos resabios aun pueden sentirse y percibirse. Es una genealogía del cuerpo a través de sus imágenes (nuestras imágenes).<sup>50</sup>

Los cuerpos a los que nos referimos son los siguientes: el cuerpo arcaico, que es el cuerpo-casa-cosmos<sup>51</sup> (propio de las sociedades arcaicas); el cuerpo del carnaval que contrasta con los inicios de un cuerpo civilizado. En el transcurso de esta historia del cuerpo está, sin duda, una imagen fundamental y decisiva, el cuerpo moderno, cuyas ramificaciones son: el cuerpo civilizado, el cuerpo sexual, el cuerpo disciplinado (asociado a la idea del cuerpo-máquina). Hemos de señalar que es precisamente el cuerpo moderno el que marca una ruptura fundamental con las imágenes previas del cuerpo, marca el nacimiento del sujeto moderno, lo produce y lo construye. La ruptura que podemos anunciar es aquella que inscribe al sujeto como tal, a la vez que como objeto de saber, objeto de control y poder.

La pregunta que debe estar presente detrás de estas imágenes es: ¿Cómo se inserta la paradoja entre el ser y el tener, en este ir y venir del cuerpo? Pregunta necesaria con el sentido que hasta ahora ha tenido esta tesis.

---

<sup>49</sup> Con la idea de imágenes queremos decir que a través de ella no se pretenden realizar un trayecto histórico comprensivo y puntual, sino casi como echar una mirada a visiones del cuerpo que han influido en la manera en que vivimos y pensamos al cuerpo en las sociedades contemporáneas.

<sup>50</sup> Quisiéramos aclarar que los autores desde los cuales partimos no tienen como objeto primario al cuerpo. Nosotros intentamos darle un pequeño giro y ofrecer la centralidad al mismo, ya que consideramos que el cuerpo no es un tema residual, sino un punto de partida conectado con otros fenómenos sociales.

<sup>51</sup> Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, [1957], tr. Luis Gil Fernández y Ramón Alfonso Díez Aragón, Barcelona, Ed Piadós-Orientalia

### ❖ **El cuerpo arcaico**

La idea de cuerpo arcaico parte de una organización social totalmente distinta a la que vivimos ahora. La existencia en el mundo arcaico estaba guiada por lo religioso. Bajo esta concepción son fundamentales las nociones de lo sagrado y lo profano. El mundo se organiza bajo estas dos nociones.

El cuerpo arcaico se puede comprender a través de la idea cuerpo-casa-cosmos. El cuerpo es concebido como el cosmos, en el cual el hombre habita. Entendemos cosmos como aquella ordenación sagrada del mundo, como su fundación y su creación, es la idea del cosmos frente al caos, que es la indistinción. El hombre habita el cosmos lo cual implica que pertenece a él, que la relación entre ambos es indisociable. Tanto el cosmos como el hombre son manifestaciones de lo sagrado. El cuerpo es, dentro de esta imagen, parte de un “sistema de correspondencias micro-macrocósmicas”, bajo toda una serie de homologaciones antropocósmicas.

Para el hombre arcaico, tanto (...) “el cuerpo, como el cosmos, son, en última instancia, una «situación», un sistema de condicionamientos que se asume”<sup>52</sup> Dicho en otras palabras, el cuerpo es la repetición del cosmos, los símbolos que corresponden al macro cosmos tiene su repetición en el propio cuerpo, a una escala diferente. No hay distinción entre el cuerpo y el mundo, entre el ser y el cuerpo. La unidad es lo que reina en la experiencia religiosa del hombre arcaico. Pero no es una indistinción en la que el hombre no pueda reconocerse a sí mismo, sino es una existencia de carácter doble, por un lado humana, a la vez que ésta es sólo posible y sólo tiene sentido en función de su carácter sagrado.

Muchos rituales (que sirven para recrear la fundación cósmica, para volver a ese tiempo inmemorial) recaen sobre el cuerpo. Estos permiten al hombre arcaico la reactualización de la cosmogonía, una vuelta a los orígenes, un siempre recordar el inicio. En un sentido simbólico los rituales no son algo que actúa sobre el cuerpo, a la manera de una trasgresión del mismo, sino que el hombre sale del tiempo profano para introducirse dentro de ese tiempo sagrado, hay una vuelta a ese tiempo primigenio, siendo que dicha experiencia es unitaria. Parafraseando a Eliade, el hombre arcaico

---

<sup>52</sup>, *Ibid*, p.126.

busca el “eterno retorno”<sup>53</sup>, la circularidad, mientras que el hombre moderno le tiene terror a la repetición.

El límite del cuerpo del hombre arcaico no está puesto en los contornos del cuerpo, no se termina hasta donde alcanza la piel, o el ahora llamado espacio vital, sino que no hay límite, tal como lo pensamos hoy día. El hombre arcaico vive en una especie de indistinción que proviene de la continuidad que experimenta con el mundo. La distinción que rige al hombre religioso es la de sagrado/profano. Las dimensiones de espacio y tiempo, coordenadas que rigen al cuerpo, al actuar de los hombres, también están atravesadas por esta delimitación. El cuerpo, como parte del ser, como parte del orden cósmico, el cuerpo como casa-cosmos, es un articulador del mundo y sus dimensiones, todas ellas en el ámbito sagrado.

El hombre arcaico es sagrado, en el sentido de que está cerca de los dioses, es participe de la reanudación y de la propia creación del mundo. Ello en contraste con el hombre moderno (para Eliade el hombre areligioso) que es un hombre profano, el cual no cree en la trascendencia, el cual vive siempre en la historia, es decir, en el tiempo profano, bajo la marca de su propia finitud.

“Para el hombre areligioso las experiencias vitales, tanto la sexualidad como la alimentación, el trabajo como el juego, se han desacralizado.”<sup>54</sup> Desde nuestra perspectiva, la relación con el propio cuerpo es una experiencia vital, la cual atraviesa a otros ámbitos de experiencia tales como los mencionados arriba. Es a partir del cuerpo que éstos son posibles, no sólo en su sentido práctico, sino también en su sentido significativo. La experiencia vital del cuerpo, para el hombre arcaico, es también una experiencia de carácter sagrado, mientras que para el hombre moderno es una experiencia carente de significado, de relación. La conciencia, y el ser-en-el-mundo del hombre, sin la presencia del cuerpo, ha quedado desagarrada.<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> “Es el auténtico «eterno retorno», la eterna repetición del ritmo fundamental del cosmos: su destrucción y su recreación periódica” *Ibid*, p.82. “toda su vida religiosa (del hombre arcaico) es una conmemoración, una rememoración (...) el pecado es el olvido (...)” *Ibid*, p. 77.

Eliade apunta que el hombre moderno asumió el eterno retorno como una condena, el hombre moderno tiene un “terror a la repetición”.

<sup>54</sup> Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, *op. cit.*, p. 126.

<sup>55</sup> “Después de la primera «caída», la religiosidad había caído al nivel de la conciencia desgarrada; después de la segunda, ha caído aun más bajo, a los subsuelos del subconscientes: ha sido «olvidada».”. *Ibid*, p.155.

## ❖ El cuerpo grotesco

La imagen del cuerpo grotesco<sup>56</sup> se sitúa principalmente en la Edad Media, el cuerpo tal y como era percibido en los carnavales. Un cuerpo en el que desaparecía la distinción entre la decencia y la indecencia, fundamentada en la distinción lícito/ilícito. El cuerpo del carnaval era aquel que hacía a un lado las distinciones físicas, las normas sociales, aquellas que establecen las categorías de diferenciación social.

El cuerpo del carnaval es tan sólo una muestra de una de las rupturas con las formas de la vida cotidiana. El tiempo del carnaval era un tiempo fuera de la temporalidad cotidiana. Esta fiesta era vista como parte de la vida social, pero a la vez se distinguía de las formas comunes de la misma. En él quedaban superadas las distinciones operantes en la cotidianeidad; las jerarquías y diferencias propias de la estructura social de la Edad Media.

Aquí nuevamente aparece el cuerpo como un elemento central.<sup>57</sup> Es a través suyo que se establece la distinción temporal, el cuerpo como el lugar en el que se depositan las diferenciaciones sociales, como el lugar en el que actúan la fuerza de la norma, en donde se concentran las formas culturales. Se muestra como espacio de encarnación de lo social, de lo que acontece –partiendo de la base de que el cuerpo es una de las condiciones básicas de la existencia humana. En el carnaval el cuerpo surge, emerge para confundirse con el resto de los cuerpos, para mezclarse, para recordar a los seres humanos su pertenencia y su enraizamiento al mundo, para traer de vuelta la profundidad.

Es en esta forma de concebir y experimentar el cuerpo, y la propia existencia, donde radica la base de otra noción de cuerpo, “El cuerpo y la vida corporal adquieren a la vez un carácter cósmico y universal; no se trata tampoco del cuerpo y la fisiología en el sentido estrecho y determinado que tienen en nuestra época; todavía no están

---

<sup>56</sup> David Le Breton, (2002), *Antropología del cuerpo y modernidad*, tr. Paula Mahler, Buenos Aires, Ed Nueva Visión.

<sup>57</sup> El cuerpo no es el único elemento que interviene en esta ruptura entre vida cotidiana y carnaval. También juega un papel muy importante el uso del lenguaje. En la plaza pública, lugar del carnaval, se vierten injurias, groserías blasfematorias hacia las divinidades. Sólo que, a diferencia de épocas posteriores, estas formas degradatorias del lenguaje tenían también la cualidad de la renovación, de la regeneración del mundo.

singularizados ni separados del resto del mundo.”<sup>58</sup> (Es precisamente esta idea la que nos habla de la reminiscencia de ese cuerpo arcaico del que hablábamos en la imagen anterior)

Un elemento fundamental en la imagen grotesca del cuerpo es la cercanía física, lo cual nos habla de la distancia y el límite corporal –tomando en consideración que el límite corporal surge, tal como se ha concebido en la modernidad, atado a la idea de individuo, aparece con el sujeto moderno. Los muros entre los cuerpos se sustentan en el autocontrol del cuerpo y de la corporalidad. Es por ello que en el carnaval el control sobre el propio comportamiento se vuelve laxo. Sin embargo, los límites del cuerpo no sólo implican los límites en relación a otros cuerpos, sino que también hablan de las fronteras hacia el mundo. El cuerpo grotesco es un cuerpo que se desborda, que se extiende, esto sustenta su incompletud. El hombre aún forma parte del mundo, está en él. La separación con la naturaleza aun no se ha completado.

El proceso de individualización va de la mano con la construcción del cuerpo como límite de la persona, así es como se forja el cuerpo moderno. Lo cual implica una ruptura con la concepción previa del cuerpo, un cuerpo entre otros cuerpos, es decir, sin distinciones, un cuerpo informe, un cuerpo grotesco. Su informidad le viene de estar siempre entre un estado y otro, de estar en continuo movimiento, uniendo los polos, el nacimiento y la muerte, siempre en dos momentos sin dejar de ser un solo cuerpo. Un cuerpo concebido así es un cuerpo imperfecto, inacabado, contrario al cuerpo moderno. Para éste último el cuerpo debe ser perfecto, acabado, sin deformaciones, sin huellas, limpio, higiénico, controlado; bajo estos valores se irá construyendo el cuerpo civilizado.

Otra característica fundamental del carnaval radica en que; “el principio material y corporal es percibido como universal y popular se opone a toda separación de las raíces materiales y corporales del mundo, a todo aislamiento y confinamiento en sí

---

<sup>58</sup> Mijaíl Bajtín, (2002), *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Alianza, Madrid, p. 24.

Para Batjín detrás del la fisiología hay una separación, es decir, una concepción del ser humano como individuo y como ser biológico. Mientras que en el carnaval el principio corporal está en el pueblo. Siguiendo a Batjín, debemos señalar que la propia fisiología y la concepción que se desprende de la misma, el ser biológico, es el punto en el cual se inaugura también al cuerpo como objeto, de saber y de control; un cuerpo que al ser objeto funciona como una máquina, sus funciones pueden ser ya conocidas por la ciencia.

mismo a todo carácter ideal abstracto.”<sup>59</sup>El acento está puesto en lo colectivo, en el carácter universal de la fiesta y del cuerpo, porque es en la fiesta donde se establece un reconexión con los principios fundamentales de la vida, lo que la genera. El exceso es la marca de la plaza, del contacto de los cuerpos. La cualidad del cuerpo grotesco está en conexión con la superabundancia, con la conexión entre lo vivo y lo muerto. También en estos aspectos el contraste con el cuerpo moderno será muy fuerte. El cuerpo moderno tendrá como fundamento un principio individual y privado.

Los mecanismos mediante los cuales se opera este cambio abrupto, de una esfera a otra (de la vida cotidiana al carnaval), son la degradación, la vulgarización y la corporización.<sup>60</sup> Pero es una degradación que completa el círculo, es decir, cuya contraparte positiva es ofrecer la posibilidad de la regeneración de la vida. Es traer lo alto hacia lo bajo, hacia lo telúrico, hacia lo cavernoso, que es de donde emana la vida. En el círculo está implícita una concepción y experiencia de temporalidad, el tiempo cíclico.

La risa es, aunado a lo cómico, un medio de la degradación. Una risa desenfrenada, deformante de los rasgos y de las posiciones del cuerpo, una risa excesiva, en resumen, una risa grotesca. La risa permanecerá en el trayecto histórico pero se convertirá en una risa estéril, amarga que no regenera.

La topografía corporal adquiere gran relevancia en la degradación. Las partes del cuerpo se conectan simbólicamente con lo alto y lo bajo, el vientre, los genitales. La boca, la nariz, todo aquello que tenga una abertura hacia lo profundo, hacia lo interno, al mismo tiempo que son la conexión con el mundo, éste se continúa a través de los orificios.

El Renacimiento, para Batjín, marca el proceso de un cambio histórico en lo referente al cuerpo y sus imágenes. El cuerpo grotesco, la fiesta del carnaval permanecerán en un sentido formal, es decir, su sentido y sus símbolos serán degradados. La degradación tendrá, en este caso, una carencia fundamental el no ser regeneradora. A partir de entonces y en los cuatro siglos siguientes habrá un nuevo canon un, (...) “cuerpo perfectamente acabado, rigurosamente delimitado, cerrado, visto

---

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *Cfr. Ibid.*

desde el exterior, sin mezcla, individual y expresivo. Todo lo que emerge y sale del cuerpo, es decir, todos los lados donde el cuerpo franquea sus límites y suscita otro cuerpo, se separa, se elimina, se cierra, se debilita. Asimismo se separan todos los orificios que dan acceso al fondo del cuerpo.”<sup>61</sup>

### ❖ **El cuerpo moderno**

Complementando lo que planteábamos en el apartado anterior, David Le Breton apunta que la ruptura que marca el nacimiento del cuerpo moderno ocurre cuando se inaugura el individualismo como forma de socialización, y cuando ésta se introduce cada vez más hondo dentro de la sociedad, en todas las capas sociales. Para este autor esto ocurre, al igual que en otros periodos históricos, mediante una imposición de las élites intelectuales y sociales. Así, el cuerpo se convierte en un factor de individuación. Acontece entonces una ruptura entre el hombre y el cuerpo; el individualismo ofrece una nueva respuesta al enigma sobre el cuerpo. El dualismo se instaura como representación fundamental de los seres humanos. La fragmentación entre el alma y el cuerpo formará, a partir de entonces, parte de las representaciones comunes en el ámbito de lo social, no será solamente una concepción extraída de la religión o del pensamiento filosófico, o bien una práctica dentro de la aristocracia, ahora se convierte en el modo de ser moderno.

El cuerpo moderno está asociado, a lo que Le Breton llama el cuerpo racional, es decir, un cuerpo que es disectable, analizable en sus partes, visto como un objeto separado, cognoscible para la ciencia médica. “Ya en el siglo XVI en las capas más formadas de la sociedad, se insinúa el cuerpo racional que perfigura las representaciones actuales, el que marca la frontera entre un individuo y otro, la clausura del sujeto.”<sup>62</sup> Al realizarse la separación dualista sobre el cuerpo, éste se convierte en una abstracción. Contrapuesto por un lado al cuerpo grotesco de la Edad Media, pero también al cuerpo sagrado de épocas arcaicas. Al convertirse en objeto, el cuerpo adquiere límites claros, límites intransgredibles. El cuerpo, a partir de entonces, debe ser moldeado, educado, disciplinado, incorporado dentro de los cánones de lo que significa el ser civilizado.

---

<sup>61</sup> *Ibid*, p.288

<sup>62</sup> David Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad, op. cit.*, p.32

Existen dos movimientos que acontecen a partir de la separación entre cuerpo y ser humano. Por un lado, el cuerpo se vuelve un objeto para la ciencia, constituye un campo del saber, mientras que el segundo movimiento, se refiere a la moralización acerca del cuerpo, es decir, éste adquiere un carácter repulsivo e impuro, debiendo establecerse una distancia hacia el cuerpo y sus fluidos, sus emanaciones.

Existe para Le Breton, un cambio profundo con el nacimiento del cuerpo moderno. Esta transformación se da en términos del régimen corporal, es decir, hay una modificación sobre la centralidad de las partes del cuerpo, lo cual tendrá consecuencias sobre la forma en que se relacionan los sujetos. Para Le Breton hay un viraje hacia un régimen visual. La vista cobra ahora una mayor importancia. La vista que observa, el ojo que analiza, que espera, que aguarda. Ello en detrimento de la boca, que tenía una centralidad en el mapa corporal. De esta forma el rostro se une al proceso de individualización. Se vuelve la característica que le da especificidad al individuo, que le da la categoría de único.

La separación entre el ser humano y su cuerpo se ve cruzada por la desacralización del mundo, lo que implica una transformación tanto en la visión, como en la relación del ser humano con el mundo. Este proceso implicó también una desacralización del cuerpo, en tanto éste último formaba parte del mundo, indistinto del resto de las cosas vivas. Sólo al volverse profano puede el cuerpo convertirse en objeto de conocimiento en Occidente. En la distinción arcaica entre sagrado/profano, el mundo se ha tornado profano. Es cuando, “el cuerpo se asocia al poseer y no al ser”<sup>63</sup>. Lo profano es aquello que puede conocerse, así el cuerpo ahora puede ser abierto, puede el ser humano dar cuenta de su funcionamiento, aquello que no es evidente a la vista, Al convertirse en objeto, el cuerpo ha dejado atrás su condición de misterio, ahora el misterio puede ser conocido por los hombres.

Uno de los elementos fundamentales que describen al cuerpo moderno es su carácter excluyente. El individuo establece una separación entre los cuerpos, marca una distancia ante el mundo, ante los otros e incluso ante sí mismo, convierte al cuerpo en su objeto. En el cuerpo moderno se da la agudización de la paradoja entre el ser y tener. Al vivir en un mundo fragmentado, escindido de la naturaleza y de los otros, de la

---

<sup>63</sup>, David Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*, op cit., p. 47.

dimensión cósmica del mundo y de la propia existencia, el individuo se excluye a sí mismo. El cuerpo moderno al convertirse en un objeto de conocimiento y de dominio, se escapa y es separado de la identidad del sujeto.

Hemos descrito en los párrafos anteriores algunas de las principales dimensiones del cuerpo moderno. Ahora quisiéramos hablar de él más detalladamente a través del empleo de 3 cuerpos, 3 imágenes que pueden describir al cuerpo moderno: a) cuerpo civilizado, b) cuerpo disciplinado y c) cuerpo sexual. Estas imágenes no pretenden explicar la totalidad del proceso histórico, aunque si se plantean como construcciones que se van conformando de manera paulatina, que se van fraguando también en los entretelones y escenarios de la historia humana.<sup>64</sup>

#### **a) Cuerpo civilizado**

Una de las imágenes que, desde nuestra perspectiva, se contraponen más claramente a la idea de un cuerpo desbordado, al cuerpo grotesco, es la de cuerpo civilizado. El cuerpo civilizado es, en primera instancia, un cuerpo controlado en términos de las emociones y del comportamiento. Este control proviene en un primero momento de fuera, es externo, sin embargo su eficacia radica en su introyección, es decir, en los mecanismos por medio de los cuales son interiorizados los controles sociales. En dicho proceso las normas, la regulación es vista como natural. La vigilancia del comportamiento tiene a su más fiel guardián en uno mismo. Pero al momento en que el control recae sobre el cuerpo, se está dando ya la separación entre el principio racional y el principio corporal. Si bien el lenguaje también entra dentro de este espacio, es decir, dentro del ámbito de la regulación, nos enfocaremos en la parte corporal que es la que nos compete.

---

<sup>64</sup> Norbert Elías plantearía que “Se trata (al hablar de que no existe un punto culminante de la civilización) de un mecanismo complejo de coacciones de interdependencia, que a lo largo de muchos siglos, produce una transformación paulatina del comportamiento hasta alcanzar nuestra pauta actual. Estas coacciones son las que operan en el sentido de seguir modificando los comportamientos para trascender a nuestra pauta civilizatoria. Nuestro entramado social no es definitivo y, mucho menos punto culminante de una civilización como tampoco lo es nuestra forma de comportamiento, nuestro nivel de coacciones, mandatos y miedos.” Norbert Elías, (1987), *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, [1977], tr. Ramón García Cotarelo, México, Ed. FCE. , p. 458.

El cuerpo es el objeto a dominar, es aquello que necesita ser regulado, porque de lo contrario, mostraría sus impulsos, su animalidad. La razón y la norma, así como la educación, la disciplina y la observancia social e interna son los elementos y las herramientas para lograr poner un orden al desorden de lo corporal, al peligro que éste denota. El hombre hace uso del poder contra sí mismo.

El cuerpo es un cuerpo civilizado en la medida en que es producto, por un lado – en términos históricos– del proceso de la civilización, lo que para Elias implica una transformación fundamental en el aparato psíquico del hombre, un cambio del comportamiento y de la sensibilidad humanas. Las implicaciones de estas transformaciones sociales profundas tienen que ver también, de manera muy importante, con un viraje en la relación del individuo consigo mismo.

Por otro lado, el cuerpo civilizado designa también a ese cuerpo universal, es decir, adquiere las características de lo que se entendía por “el ser civilizado”, lo que se traduce en el autocontrol afectivo y corporal. Se trata del seguimiento estricto de normas de comportamiento en particular en el ámbito de lo público, por ejemplo, los modales en la mesa, las reglas de cortesía, de visita, sobre el uso del lenguaje, etcétera. Lo civilizado implica: contención, educación y disciplina. La idea de lo civilizado tiene como referente un esquema evolutivo de la humanidad, en el cual la civilización implica un cambio hacia un estado superior, que lo diferencia y se opone a lo primitivo, y a estados previos, sobre todo en lo que se refiere al comportamiento humano y a su esquema espiritual. Implica, como diría Elías, una forma de autoconciencia de Occidente.

Para Norbert Elias, lo que diferencia la coacción ejercida por los individuos en la Edad Media<sup>65</sup> de la coerción moderna es la medida que ésta última es desapasionada. “El individuo se ve ahora obligado a reformar toda su estructura espiritual en el sentido de toda una regulación continuada e igual de su vida instintiva y de su comportamiento

---

<sup>65</sup> Elias sitúa como punto de comparación a la naciente clase cortesana. En general se refiere al proceso de acortamiento de la nobleza guerrera, dentro del proceso que conduce al monopolio de la violencia por parte de un poder central, el cual tiene una de sus representaciones clave en el Estado absolutista. Más tarde el ascenso de la burguesía como clases dominante marcará otras pautas y otras motivaciones, aunque algunas transformaciones dadas en este primer momento serán de largo alcance, estructurarán de cierta manera patrones de comportamiento fundamentales que marcaran el camino del hombre moderno.

en todos los aspectos.”<sup>66</sup> Con esto Elias quiere decirnos que la coacción sobre el cuerpo y el comportamiento en general existía ya en épocas previas, lo que establece la diferencia es el tipo y hacia donde apunta, esto es, implica una economía en donde se establece una reserva en la relación de poder sobre el cuerpo. Lo que impera es el desapasionamiento, la sobriedad, la regulación ínfima y minuciosa del comportamiento, la economía de las emociones y los instintos. A diferencia de la Edad Media en donde había una exacerbación del ejercicio de la violencia, y en el polo opuesto, una férrea y apasionada restricción de las emociones y la corporalidad mediante el ejercicio de las prácticas ascéticas. El control de la violencia recaía en los individuos, se transformó de manera radical con el monopolio de la violencia, proceso que se da de manera gradual hasta llegar a la constitución del Estado moderno.

Las pasiones dominaban la vida del hombre medieval; en el tránsito civilizatorio, éstas se trasladan al interior del individuo; no obstante, la lucha no es menos encarnizada. Lo que está implicado en ello es también el tránsito hacia la diferenciación entre el espacio privado y el espacio público. Más adelante, con el ascenso de la burguesía se impondrá, de manera cada vez más tajante, la separación entre la vida pública y la vida privada, nacerá entonces la intimidad.<sup>67</sup> Cada una de estas dos esferas estarán regidas por normas diferentes.

El desapasionamiento también está relacionado con un elemento de mayor alcance que es la mayor interdependencia entre los individuos así como un elongamiento de las cadenas humanas. Hay un cálculo respecto de las consecuencias de las acciones. Elias señala que la propia (...) “imagen del mundo se independiza progresivamente de los deseos y los miedos humanos y se orienta cada vez más a lo que acostumbramos llamar experiencias o empirismo, a cadenas de causalidad que tienen sus propias leyes.”<sup>68</sup>

Lo que sigue siendo central, para el tema que nos toca, es la importancia del vínculo entre el comportamiento y el cuerpo, entre lo afectivo y lo corporal. De ahí que

---

<sup>66</sup>Norbert Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, op. cit, p. 458.

<sup>67</sup>El problema de la división entre lo público y lo privado, el nacimiento de la intimidad y sus transformaciones, es otro espacio dentro del cual el cuerpo juega un papel fundamental. En el capítulo 3 planteamos brevemente esta discusión en un contexto moderno, en el que hay una transformación en términos de las relaciones entre lo público y lo privado.

<sup>68</sup>Norbert Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, op. cit, p. 485.

la regulación y el control sobre el comportamiento recaigan en general sobre su estructura pero que tenga su referente en el cuerpo, que lo afecten, que sea uno de sus blancos predilectos. Es, a partir de este entorno que señalamos la importancia de la imagen de un cuerpo civilizado. Si bien hay muchos otros elementos que fueron determinantes en la transformación de las formas culturales de la sociedad occidental y existen muchos otros componentes sobre los cuales se cimentó el cambio histórico, la propia naturaleza encarnada de los seres humanos hace que el cuerpo siempre esté presente, atravesando las transformaciones históricas, representando, produciendo y reproduciendo las formas de la cultura, los significados. El cuerpo, desde nuestra perspectiva, no sólo es objeto de configuraciones culturales, sino que su inmanencia al ser humano, lo hace ser parte siempre de lo social, ser blanco y *axis* que traza a las sociedades y a los individuos que la conforman.

El cuerpo se convierte en un elemento clave de diferenciación social que muestra las distancias entre unos grupos y otros, que expone los diferenciales de poder al interior de la sociedad. El cuerpo civilizado tiene en su constitución epistemológica un afán homogenizador sin embargo, produce su contraparte, la diferencia social, la exclusión. (No sólo de las clases altas hacia las clases bajas, sino también entre los cortesanos y la naciente burguesía. Posteriormente la burguesía también mantendrá la necesidad de diferenciarse de otras clases, y de mantener dicha separación). La función que en este caso, adquiere el cuerpo nos remite también a la propia dominación afectiva, es decir, a la coacción sobre el sí mismo de los individuos. Sentimientos tales como la vergüenza, el pudor, y el desagrado cobran gran relevancia como categorías de diferenciación social. Por ejemplo, el desagrado se vierte hacia todo aquello que esté fuera de las normas establecidas del comportamiento, así como en el rechazo hacia lo vulgar, representado por el comportamiento y gustos de las clases bajas. No es extraño que muchas de las regulaciones de carácter minucioso estén relacionadas con el cuerpo: el comportamiento en la mesa, la regulación del contacto físico en el trato social, la higiene sobre el cuerpo, la manera de manejar los fluidos corporales (como sonarse, no escupir, contener los eructos en la mesa, etcétera.). El cuerpo necesita ser moldeado para ser civilizado. Su modelación será a la vez el signo de la diferenciación social.

El cuerpo se vuelve objeto de cálculo, objeto moldeable que sirve para determinados fines -en el caso de la sociedad cortesana-; para el mantenimiento del

prestigio, de determinadas posiciones de poder; para establecer una diferenciación en términos del comportamiento público, en este caso, con la burguesía. Cuando esta última se constituye como clase dominante, la regulación se dará a partir de las exigencias de la esfera profesional y no de los círculos sociales, que eran determinantes para obtener una posición privilegiada en relación al Rey.

Como señalábamos arriba, la distinción social entre clases o grupos a través del cuerpo es una parte constitutiva de este cuerpo civilizado. Sin embargo, hay una diferenciación que tiene una raíz más profunda y generalizada. El individuo a través del cuerpo establece una línea divisoria con el mundo, con los otros. Se crea una estructura cerrada del individuo. Las propias distinciones entre el adentro y el afuera forman parte de esta misma corriente, plasmadas por ejemplo en la importancia que adquiere la dimensión psicológica. Recordando lo señalado antes, la lucha, la violencia, las pasiones, ahora se han trasladado al interior del individuo, el desgarramiento en su interior es cada vez más profundo, cada vez más inexpresable hacia el afuera. Ello a medida que el aparato de control se ha naturalizado dentro del individuo<sup>69</sup>. Estos elementos forman parte de este proceso en el cual el individuo se clausura.

Existe otra arista importante en términos de la estructura del comportamiento\*; Elias plantea que en lo que se refiere a las acciones de los individuos, acontece un proceso de racionalización<sup>70</sup>, de previsión a largo plazo, de cálculo de las consecuencias de las propias acciones, así como una psicologización de las mismas. Esto implica un cambio profundo, cuyos efectos se prolongan hasta nuestros días, que produce un viraje en términos de cómo el individuo moderno se piensa sí mismo, de la relación que establece con otros y con el mundo. Este cambio, como señalamos antes, tuvo repercusiones también sobre la manera en que el ser humano pensó a su cuerpo.

## **b) Cuerpo disciplinado**

---

<sup>69</sup> “En cierto modo, el ser humano parece enfrentarse a sí mismo. «Oculta sus pasiones», «desmiente su corazón» y «actúa en contra de sus sentimientos»”; *Ibid*, p.484.

\* Nos referimos, partiendo de Elías, a las grandes transformaciones estructurales las cuales se mantendrían en el proceso ascensional de la burguesía.

<sup>70</sup> Para Elías, la racionalización es un fenómeno, a la vez, de carácter psíquico y social.

Ya el cuerpo civilizado nos abría al problema del poder, a la relación que se establece entre poder y cuerpo. La manera como este último se encuentra teñido, atravesado desde múltiples direcciones por las relaciones de poder, las formas que éstas adquieren históricamente, en este caso, las configuraciones particulares de las que se revisten en la modernidad. Para Foucault habría una transformación profunda, que comienza en el siglo XVI, de las tácticas y técnicas propias de las tecnologías de poder que actúan sobre los sujetos y sobre sus cuerpos, sobre sus conductas.

Al hacer un análisis sobre el ejercicio del poder, el castigo, el crimen y las instituciones, los mecanismos e ideas que lo soportan, Foucault plantea tres grandes momentos. El primero se refiere al periodo de las monarquías absolutas en donde toda la fuerza del poder real recaía sobre el castigo impuesto a aquel que había cometido el crimen. De ahí que el suplicio público era la forma de castigo, el rey restituía su poder mediante la violencia sobre el cuerpo del otro. En este primer momento, la materialidad del ejercicio del poder era violenta, brutal y sobre todo evidente, pública. Posteriormente la punición adquiere, bajo el discurso de unas penas “más humanas”, el carácter de representación, y el cuerpo se vuelve entonces un espacio de circulación de signos. Éste ya no aparece en la plaza pública ahora se da por otras vías menos evidentes, pero su efectividad se ha visto incrementada. Finalmente hay, para Foucault, una última transformación fundamental, un refinamiento de las técnicas punitivas, las cuales apuntan nuevamente hacia el cuerpo, mediante procedimientos complejos, con una mayor eficacia, con mayor precisión, la coacción es sobre lo concreto, sobre las fuerzas. Esta transformación tiene una de sus claves en que, “ha habido en el curso de la Edad Clásica, todo un descubrimiento del cuerpo como objeto y blanco de poder.”<sup>71</sup> Aunque de una manera diferente a épocas precedentes, ahora la parte del cuerpo como representación se ve desplazada por la concepción de un cuerpo que puede ser maximizado en términos de sus capacidades.

El cuerpo disciplinado nace precisamente de las transformaciones señaladas por el autor, es producto de sus configuraciones, de estos métodos y tecnologías de poder. Este cuerpo tiene como una de sus premisas fundamentales la idea de que puede haber un control racional sobre él, una precisión de las técnicas de control. Entendemos

---

<sup>71</sup> Michel Foucault (1984), *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, [1975], México, S. XXI, 9ª ed. en español, p.140.

disciplina a la manera de Foucault, quien la plantea como una serie de métodos y técnicas: “A estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas, y les imponen una relación de docilidad-utilidad.”<sup>72</sup> La disciplina es entonces una forma de control específica y característica de la sociedad moderna occidental. “La disciplina no solo reemplaza otras formas de poder que existían en la sociedad. Más bien las inviste, las coloniza, vinculándolas, extendiendo su dominio, aumentando su eficacia y sobre todo permitiendo conducir los efectos del poder hasta los elementos más sutiles y lejanos.”<sup>73</sup> Esta forma que adquiere el ejercicio del poder se caracteriza por tener entre sus objetivos la dirección del cuerpo, en el sentido de dominación de un objeto. El cuerpo producido por las técnicas disciplinares es un cuerpo disciplinado, dócil, eficiente, manipulable, útil, multiplicado y productivo.

La tecnología de poder sobre el cuerpo es discreta, silenciosa para poder operar se esconde, es decir, cambia en apariencia el blanco. La discreción con la que actúa, ese sigilo es engañoso, enmascara su potencia, su fuerza y amplitud de sujeción y dominio, su materialidad; no es violenta pero sí sumamente física; es decir, actúa sobre los cuerpos, sobre sus movimientos, su ritmo, su paso.<sup>74</sup>

#### b.i) El hombre máquina

Detrás de la idea del cuerpo disciplinado está la idea del hombre como máquina, en primera instancia debido a que es disectable, reducido a la unión de sus partes. Es posible transformarlo a voluntad a partir del conocimiento que se tiene de él. Pero la importancia de transformarlo en un cuerpo dócil reside en la utilidad que a partir de estas técnicas se puede obtener de él. Funciona en la triada conocer-dominar-utilizar. Esta concepción de hombre-máquina tiene, según Foucault dos registros; el primero de carácter anátomo-metafísico, el cual proviene de la propia filosofía cartesiana y del saber médico. El segundo registro es el técnico-político, el cual se refiere a un nivel más operacional. Se encuentra presente en los reglamentos de las instituciones que aplican

---

<sup>72</sup> *Ibid*, p. 141.

<sup>73</sup> Hubert L. Dreyfus y Paul Rainbow (1988), *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, tr. Corina Yturbe, México, UNAM, p. 173.

<sup>74</sup> Foucault desarrolla la implementación de estas tecnologías en cuatro instituciones: las escuelas, los hospitales, los manicomios y las cárceles. Por ejemplo, en el caso de las escuelas se desarrollaron en el siglo XIX métodos, con la ayuda de aparatos mecánicos que estaban encaminados a “corregir” la postura de los escolares en el salón de clases. Cfr. Michel Foucault, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, *op. cit.*

las tecnologías de poder. Así, el hombre-máquina articula dos elementos muy importantes, la parte de aplicación empírica de un saber a través de las disciplinas, con la parte de un conocimiento construido sobre el hombre, es decir, del hombre convertido en objeto de conocimiento.

El hombre es entendido como objeto en los dos sentidos, como objeto de conocimiento y como objeto en el sentido instrumental, de manipulación. El cuerpo es una máquina, constituida por un funcionamiento, por fuerzas y segmentos que definen su capacidad productiva, la cual puede ser multiplicada y controlada para determinados fines. Su complejidad ahora puede ser explicada, por lo tanto dominada y dirigida hacia una dirección u otra.

De ahí que sea un elemento muy importante el que el cuerpo, al ser blanco de los mecanismos de poder, ofrezca a la vez nuevas formas de saber. Este saber construido a partir de dichas técnicas, en una circularidad, sirve como refuerzo, ampliación y continuidad de estos métodos. Este saber sobre el cuerpo es lo que Foucault denomina como tecnología política del cuerpo. El cuerpo que es producido por los saberes sobre el mismo y sus tecnologías son el elemento clave de lo que Foucault entiende por la idea del poder como positivo y no meramente negativo en el sentido de la prohibición. Su positividad radica en su cualidad productiva. En cuanto a los cuerpos se refiere el poder produce, a partir de los dispositivos, métodos, tecnologías y su consecuente aplicación a través de las instituciones y los aparatos, un tipo de cuerpo, pero no solamente, sino que también le da forma al propio sujeto moderno, la manera en que éste se piensa, se relaciona consigo mismo y con los otros en un sentido material, reflexivo y afectivo.

Consideramos importante señalar también que esta relación entre poder y saber va a generar un nuevo objeto de conocimiento, el cuerpo natural, el cual va a sustituir el armazón creado por el cuerpo-máquina. Precisamente es este cuerpo natural, biológico el que va a reafirmar la base de un cuerpo productivo, en la medida en que en él se depositan las fuerzas. En ello está implícito también el desplazamiento del cuerpo hacia lo meramente biológico, hacia su funcionamiento orgánico. Incluso la parte relacionada con las emociones, los impulsos, etcétera van a explicarse biológicamente, sus problemas o trastornos van a ser vistos como fallas en un nivel neurológico. Las consecuencias de este nuevo objeto de conocimiento será la conformación de un bio-

poder, nuevamente bajo el enlazamiento entre el conocimiento y una tecnología política del cuerpo.

b.ii) La escala del poder

Una de las características más importantes de este poder es que es constante e ininterrumpido. Se ejerce a la manera de un micropoder, debido a su escala física y temporal, así como a sus alcances. Tiende a postrarse en un nivel profundo, a ser interiorizado. Tal vez su peculiaridad y eficacia reside en ser, como señalábamos antes, casi invisible, sigiloso, callado en cuanto se mueve en la escala de lo ínfimo, tanto en el blanco sobre el que dirige sus fuerzas como en su poder de individualización y segmentación (a fin de poder completar su dominación). Consideramos que esta separatividad produce también sus efectos en el nivel de la experiencia del hombre moderno, ocurre una fragmentación en términos de la relación entre el cuerpo y el sujeto. El cuerpo se ve entonces como objeto separado, esta relación es interiorizada y socializada. El cuerpo es visto únicamente como objeto, se articula con otros cuerpos-objetos de manera funcional, previamente calculada, a fin de que dicho vínculo se vuelva eficiente. Es precisamente esta escala la que define a las formas particulares del ejercicio de poder imperantes en los últimos siglos.

Los métodos disciplinarios funcionan a la manera de una red, envuelven e invisten al cuerpo, el cual se imbuye, es erguido por las determinaciones que le imponen estas coordenadas, las cuales se vuelven estructurantes del mismo. Para tal finalidad estos métodos producen espacios y tiempos disciplinarios. Las formas disciplinarias se apropian y revisten de sus características a las dimensiones espacio-temporales. Los espacios disciplinarios se concretan en las instituciones (escuelas, hospitales, fábricas, prisiones), en la propia arquitectura de los espacios físicos. En cuanto al tiempo disciplinario, éste implica la imposición de un ritmo, de la repetición regulada. Lo anterior parte de un conocimiento que tiende a separar la actividad nuevamente en fragmentos minúsculos.<sup>75</sup> El objetivo de este uso del tiempo y el espacio disciplinario es

---

<sup>75</sup> Si bien para Foucault estos tiempos y espacios disciplinarios se revisten de nuevas características y amplitudes dentro de lo que él denomina como la época clásica, también apunta, a cada momento, que muchas de estas prácticas, métodos e ideas que los soportan provienen de una línea más antigua, es decir, provienen del cristianismo, de las prácticas ascéticas y el ejercicio monástico. Habría una laicización de estas disposiciones disciplinarias, ahora fundamentadas bajo el discurso del conocimiento científico. “Durante siglos, las órdenes religiosas han sido maestras de la disciplina: eran los especialistas del tiempo, grandes técnicos del ritmo y de las actividades regulares.” *Cfr. Ibid*, p. 154.

precisamente el control sobre la actividad, sobre el acto humano. Ello implica de alguna manera una concepción que plantea al ser humano como definido a través de su actividad y de lo que ésta puede producir, en un sentido instrumental, tomando también en consideración que ésta se desarrolla en el espacio y en el tiempo. La vía para lograr su control, su coacción, es precisamente la transformación de ambas dimensiones.

La conjunción tanto del tiempo y del espacio disciplinario tiene como objeto el construir un cerco disciplinario, el crear una estructura que sea capaz de envolver todo lo que tiene que ver con el movimiento del cuerpo, con la percepción, con los sentidos, envolverlo de tal manera que no quede ningún resquicio para escapar de estas formas de poder.<sup>76</sup> Ambas dimensiones son también productivas, actúan sobre la base de lo ínfimo pero a la vez generalizado (a medida que las disciplinas se masifican y se vuelven extensivas), se articulan y actúan funcionalmente, de manera coordinada. La propia actividad, los propios movimientos al ser segmentados y dirigidos agreden la identidad con el propio cuerpo, dislocan la relación con el mismo, ello a medida que las coordenadas disciplinarias se integran en el sujeto. Los ritmos, sensaciones, movimientos, todo aquello que constituye al cuerpo ahora están determinados por las técnicas disciplinarias.

El tiempo disciplinario es un (...) “tiempo sin impureza ni defecto, un tiempo de buena calidad (...) la exactitud y la aplicación, son, junto con la regularidad, las virtudes fundamentales del tiempo disciplinario.”<sup>77</sup> Lo cual acontece en un proceso continuo y constante, ejercido desde muchos otros puntos. Ya es otro cuerpo, ya nació el cuerpo disciplinado, el cuerpo-máquina, el cuerpo dócil. En la medida en que acontece una continuidad a la vez que las dimensiones espacio-temporales conducen, educan, relacionan y producen este cuerpo disciplinado, ese cuerpo entre más se ciñe dentro de este armazón reproduce las dimensiones de la misma forma, de manera disciplinaria, se vuelve también su soporte, (...) “El tiempo penetra en el cuerpo, y con él todos los controles minuciosos del poder.”<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> Foucault plantea la omnipresencia del poder, en todos los puntos, en todas las coordenadas formando así una determinada red de poder. Sin embargo, la red no plantea fuerzas asimétricas entre los puntos que la conforman. Aparecen, a lo largo de su entramado, los puntos de resistencia. Sobre este punto ahondaremos en el capítulo 3.

<sup>77</sup> Michel Foucault, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, op. cit, p.155.

<sup>78</sup> *Ibid*, p. 156.

Las implicaciones sobre este control del espacio y el tiempo, así como de la inserción de la actividad humana en él, tiene implicaciones no sólo a nivel de los espacios físicos y de la temporización, sino también implican una coacción sobre el vínculo que el cuerpo establece entre sus partes. Foucault plantea que hay una coacción para que exista una correlación entre el gesto y el acto, o bien, el vínculo racional y calculado que se establece entre el cuerpo y un determinado objeto manipulado.

El correlato de estos métodos es la vigilancia precisamente sobre la aplicación correcta, sobre el funcionamiento óptimo de las disposiciones disciplinarias espacio-temporales. La vigilancia se integra, en el espacio arquitectónico (Foucault pone como ejemplo de ello el modelo panóptico de las prisiones, un solo ojo dirigido hacia todos los puntos y visto desde todos los puntos posibles) y sobre todo se hace parte orgánica de la relaciones entre los individuos (Foucault pone como ejemplo la relación entre los capataces y los obreros en las fábricas, o bien, entre maestro y alumno en las escuelas).

El cuerpo disciplinado a cada momento se reconstituye como tal, porque su control es ininterrumpido y constante. Este cuerpo disciplinario se irá transformando a medida en que haya un desarrollo mayor de la tecnología disciplinaria. Una vez instaurado este mecanismo y una vez que se generalizó a través de las instituciones y los aparatos de poder, entonces fue echada a andar una maquinaria capaz de recomponerse a sí misma y de autoproducirse.

### **c) Cuerpo sexual**

Este tercer cuerpo dentro del cuerpo moderno es también un elemento clave para entender la relación de los sujetos modernos occidentales con su cuerpo. La figura del cuerpo sexual nos coloca frente a otra fragmentación acontecida también en el siglo XIX, es la consolidación del dispositivo de la sexualidad, el cual permite que el cuerpo sexual se autonomice, como campo de saber, del ejercicio de poder. Lo sexual en el hombre se vuelve elemento clave para entenderlo. Atendemos a una producción – nuevamente reaparecen en Foucault la idea del poder productivo, positivo, que crea sus propios objetos– la del cuerpo sexual. Éste poco a poco se separa del campo del cuerpo biológico y transita hacia una entidad de conocimiento separada que es la de la

sexualidad, cimentada sobre la *scientia sexualis*, una forma de saber, apoyada en una determinada estructura de poder, en específico sobre la técnica de la confesión.<sup>79</sup>

Bajo esta perspectiva el cuerpo se verá como el espacio donde se deposita el deseo, donde se deposita el placer, donde radica lo sexual. El cuerpo sexual es un campo de saber, a partir de él se sustenta el dispositivo de la sexualidad, un dispositivo de poder, el cual para fungir como tal se apoya en toda una serie de mecanismos que llevan a la incitación, del discurso, más que de su represión. En este sentido, para Foucault la hipótesis represiva, es decir, la idea de que el sexo siempre fue algo vedado, prohibido, ocultado, es falsa. Incluso ella es producto precisamente de este dispositivo de la sexualidad, forma parte de un mismo conjunto. Éste dispositivo se forma entonces bajo ambos polos, el de la prohibición y el de la incitación.

Para que el cuerpo sexual pueda aparecer como tal se requirió, según Foucault, de una técnica mucho más antigua, cuyos inicios se remontan siglos atrás; se trata de la confesión de la carne. El descubrir el secreto que implica la sexualidad, el hablar frente a otro de los más íntimos deseos, de los pensamientos, las acciones, etcétera. La importancia capital de ello reside en que la confesión plantea el examen de sí mismo. La confesión implica ya la concepción, o bien el discurso del cuerpo como pecado, “una evolución doble tiende a convertir la carne en raíz de todos los pecados y trasladar el momento más importante desde el acto mismo a la turbación, tan difícil de percibir y de formular, del deseo, pues es un mal que afecta al hombre entero, y en las formas más secretas.”<sup>80</sup> Lo que debe perseguirse es el deseo, el cual en el fondo plantea un vínculo que va del cuerpo hacia el alma, es lo que hay que desmembrar, ya que es una relación desviada y contaminante, en ella se manifiesta la “nervadura ininterrumpida de la carne.” En la carne se deposita el deseo, de ahí la necesidad de decirse a sí mismo lo que se encuentra oculto, pero siempre con la figura presente de otro, el cual no necesita tener presencia física, sino que ya está interiorizado. Un otro siempre vigilante de los actos, de los pensamientos, de lo que llama Foucault el juego de los placeres. Asimismo la confesión es, para Foucault, un elemento clave en el proceso de individualización. Hay en la confesión individualizante una descripción exhaustiva de los propios placeres,

---

<sup>79</sup> Cabe señalar que la confesión como técnica es anterior a su desarrollo en el siglo XIX. Ésta es tomado de la confesión cristiana que se remonta varios siglos atrás.

<sup>80</sup> Michel Foucault (2002), *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*, tr. Ulises Guiñazú, México, Ed. S.XXI, volumen 1, 29ª ed., p. 28.

de las sensaciones, los pensamientos, las intenciones, todo aquello que circunda al sexo debe ser dicho, todo aquello que atraviese, que toque al cuerpo o al alma.

La confesión también está asociada a la idea de que el cuerpo guarda un secreto, de ahí su poder, también de ello surge la necesidad de dominar eso que está oculto; para dominarlo debe hacerse explícito, debe mostrarse tal cual es, evidenciar sus múltiples conexiones, debe hablarse hasta el cansancio hasta ser desgastado y neutralizado. Cabe señalar que la confesión sufrió modificaciones importantes desde su implantación como técnica de producción de verdad. Lo que caracteriza a la confesión moderna, por nombrarla de alguna manera, es la articulación con el discurso científico (también productor de verdad). Dicha vinculación no se dará sin problemas, será una de las conexiones clave de la estructura de poder moderna.

Existe una relación de inherencia entre el secreto y la confesión, la segunda no podría existir sin el primero. Debe existir secreto para que exista un método para revelarlo.. El lazo entre el secreto que implica el sexo y la necesidad de la confesión para sacarlo a la luz, para nombrarlo se hace cada vez más fuerte. De ahí que Foucault señale que, “Las sociedades modernas se destinaron a hablar del sexo haciéndolo valer, poniéndolo de relieve como el secreto”.<sup>81</sup> Los mecanismos de la confesión están dirigidos a convertir el deseo en discurso; ésta es la técnica más eficaz para desvelar el enigma que plantea el cuerpo sexual. La culminación del proceso mediante el cual hay una apropiación discursiva del sexo se da cuando estos discursos son institucionalizados por distintas disciplinas científicas, tales como la economía, la pedagogía, la medicina y la justicia. Este proceso de institucionalización solo pudo darse por medio de una racionalización del discurso, lo cual implicaba introducirlo como un objeto de conocimiento de carácter racional producido por medio procedimientos de la misma índole (Foucault señala cuatro elementos; interrogar, observar, formular y analizar).

La intensificación de los discursos sobre el sexo tiene como uno de sus propósitos la reorientación y la modificación del deseo. Nuevamente aquí aparece la parte productiva del poder, el crear objetos, sensaciones, crear realidades, modificar e intervenir las conductas, aunque de manera preponderante en la producción de verdad en torno al sexo y sobre el sujeto. Sobre este punto Foucault plantea la creación del

---

<sup>81</sup> Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber, op. cit.*, p.47

mundo de las perversiones, de lo que se denomina como sexualidades periféricas, de la dimensión de la contranatura, bajo el auspicio de un conocimiento científico basado precisamente en un saber construido en torno a la sexualidad, en torno al cuerpo sexual. Ahí es donde se ubica la parte coactiva del discurso de la sexualidad, ya que a partir del establecimiento e implantación de estas sexualidades sobre el cuerpo es que se asentará la modificación de las conductas.

Detrás de este poder sobre lo sexual, de la intensificación de los discursos, del ejercicio de la confesión, del analizar, controlar, producir, está el placer; es la asociación entre poder y placer, en un vaivén doble, o como lo denomina Foucault, *las espirales perpetuas* del poder y el placer.<sup>82</sup>

El poder que, así, toma a su cargo la sexualidad, se impone el deber de rozar los cuerpos, los acaricia con la mirada; intensifica sus regiones; electriza sus superficies; dramatiza momentos turbados. Abraza con fuerza el cuerpo sexual. Acrecentamiento de las eficacias –sin duda– y extensión del dominio controlado. Pero también sensualización del poder y beneficio del placer.<sup>83</sup>

La sexualidad, la cual nace propiamente en el siglo XVIII, debía convertirse en algo manejable por medio del discurso. La intervención de la sexualidad se volvía necesaria en tanto era observada como un peligro que debía combatirse desde distintos puntos, por distintos actores: la familia, los médicos, los maestros en las escuelas, los psiquiatras, y más adelante el Estado; debía recibir atención por parte del conjunto de la sociedad, se vuelve entonces un asunto de carácter público.

Consideramos importante señalar que el saber sobre el cuerpo obtenido en gran medida a partir de la técnica de la confesión corresponde a un saber que se opone a las *ars erótica* de la Antigüedad caracterizadas por la idea de una iniciación del placer, que implicaba una transmisión del secreto a través de un maestro. Una de las grandes diferencias entre ambos tipos de saber y práctica radica en la forma en que el secreto es tratado y concebido. En la época clásica (de Foucault) el secreto debe ser mostrado a la luz, mediante la confesión, en la medida en que es algo oscuro. Mientras que en la Antigüedad el éste es transmitido, explorado más no explicitado en la medida en que el secreto que guardaba el cuerpo proviene de lo divino, es un conocimiento sagrado, debe

---

<sup>82</sup> Cfr. *Ibid*, p. 59.

<sup>83</sup> *Ibid*, p. 58

mantenerse como tal. No obstante, para Foucault la parte que permanece del *ars* erótica, reside en la relación entre placer y poder, (...) “en una multiplicación e intensificación de los placeres ligados a la producción de verdad sobre el sexo”.<sup>84</sup>.

De ahí que el secreto que guarda el sexo sea un elemento central en la constitución de un saber sobre el sujeto. Ello en la medida en que este saber, esta verdad conocida dice algo acerca de nosotros mismos, algo que es desconocido, aún para nosotros. La construcción de este saber parte de la propia relación entre poder y saber. En dicha relación, constituida por múltiples aristas, efectos distintos e instrumentalidades diversas, el dispositivo de la sexualidad es uno de los ejes que la conforman de manera primaria. Para que éste se construyera como tal, fue necesario establecer a la sexualidad como objeto de conocimiento, fue necesario instaurar el cuerpo sexual, fue necesario hacer “una petición, una exigencia de verdad a cada uno de nosotros” (...) “El dispositivo de la sexualidad no tiene como razón de ser el hecho de reproducir, sino el de proliferar, innovar, anexar, inventar, penetrar los cuerpos de manera cada vez más detallada y controlar las poblaciones de manera cada vez más global.”<sup>85</sup>

*-¿Qué puede hacer que cambie la relación de Agnes con su cuerpo? Sólo un instante de excitación.*

*Excitación: la huidiza redención del cuerpo.*

*(...) “¿Un instante de redención? ¿Cómo que un instante? Para Laura el cuerpo era sexual desde el comienzo, a priori, incesantemente y por completo, en esencia. Amar a alguien significaba para ella: ofrecerle un cuerpo, darle un cuerpo, un cuerpo con todo lo que tiene que tener, tal como es, en la superficie y por dentro, incluido el tiempo que lentamente lo corroe.*

*(...)Para Agnes el cuerpo no era sexual. Sólo se volvía sexual durante breves momentos excepcionales, cuando un instante de excitación lo irradiaba con una luz irreal, artificial, y lo hacía deseable y hermoso. Y quizá por eso, Agnes, aunque casi nadie lo sabía, estaba obsesionada con el amor corporal, se aferraba a él porque sin él ya no habría salida de emergencia para la miseria del cuerpo y todo estaba perdido. Cuando hacía el amor mantenía siempre los ojos abiertos y si había cerca un espejo se miraba: su cuerpo le parecía bañado de luz.*

**-Milan Kundera, *La inmortalidad***

---

<sup>84</sup> *Ibid*, p. 90.

<sup>85</sup> *Ibid*, p. 130.

### 3. Las consecuencias del dualismo

Una vez trazadas algunas de las imágenes que han configurado lo que es el cuerpo moderno consideramos pertinente abordar, en este último apartado, las consecuencias e implicaciones que tiene la escisión alma/cuerpo. Tomando en cuenta que el dualismo no ha permanecido estático es necesario observar como éste se ha desarrollado en la sociedad en la que vivimos. El dibujar los contornos del dualismo así como sus efectos nos permitirá acercarnos a conocer el papel que ha tenido y tiene el dualismo en la vida de los sujetos en la modernidad. En un segundo momento, el análisis en torno al dualismo nos permitirá partir de una discusión sustentada para abordar el problema de la subjetividad encarnada.

El dualismo alma/cuerpo implica una visión acerca de lo humano. La visión mencionada determinó la mirada de la ciencia sobre los cuerpos, sobre la relación entre ellos, sobre aquello que constituye lo humano y al ser. Lo expuesto en los apartados anteriores nos conduce a preguntarnos respecto de la relación que tienen los sujetos en Occidente con su propio cuerpo (lo cual resulta peligroso nombrar de esa forma en tanto lo local nos plantea múltiples diferencias). Ésta relación parte en gran medida, de las representaciones sociales que existen en torno a él, de las ideas, de los símbolos, etcétera que lo atraviesan. El dualismo alma/cuerpo constituye por un lado, un principio epistemológico cuyas consecuencias son visibles en el ámbito científico, pero cuyas ramificaciones y consecuencias no se constriñen a él. Esta escisión se convierte en una situación también de carácter existencial, se va consolidando en el proceso histórico, en el proceso civilizatorio, cada vez más a medida que hay un incremento de un tipo de racionalización. Sobre este punto cabría retomar lo señalado por Foucault cuando plantea que;

(...) bajo la gran serie de oposiciones binarias (cuerpo-alma, carne-espíritu, instinto-razón, pulsiones-consciencia) que parecían reducir y remitir al sexo a una pura mecánica sin razón, Occidente ha logrado no sólo –no tanto– anexar el sexo a un campo de racionalidad (lo que no sería nada notable, habituados como estamos, desde los griegos, a tales “conquistas”), sino hacernos pasar casi por entero –nosotros, nuestro cuerpo, nuestra

alma, nuestra individualidad, nuestra historia– bajo el signo de la lógica de la concupiscencia y el deseo.<sup>86</sup>

En estas oposiciones se ha construido la verdad en torno a lo que somos, a aquello que escondemos, a aquello que está en lo profundo de nuestra naturaleza.

El dualismo alma/cuerpo nos habla de la relación poder-saber. El cuerpo moderno está regido también por este dualismo. El cuerpo se instaura como objeto de conocimiento y de control, como mediación, punto de encuentro y foco de muchos de los dispositivos de poder, de una tecnología de poder que apunta hacia la constitución de lo que Foucault denomina como bio-poder.

Sin embargo, es fundamental señalar que si bien hay un desprecio moral discursivo sobre el cuerpo, detrás de ello hay un interés, sobre éste. Se pretende penetrarlo, conocerlo, revelarlo con el fin de controlarlo, para multiplicar sus fuerzas, para extraer de él el mayor beneficio posible, pero también para regular los discursos que se producen en torno a él, de ahí la intensificación de los mismos. Es precisamente en este juego de relaciones de poder, de soportes institucionales que nace el sujeto moderno y con él la relación de éste con su cuerpo.

El dualismo alma/cuerpo nos plantea una forma determinada de experimentar el mundo, implica una relación distanciada del propio cuerpo, al ser visto como un objeto separado de la conciencia, al percibirlo como un instrumento y al actuar en congruencia con esta experiencia. Con ello, no queremos decir que existe una experiencia única, o bien, unidireccional, al contrario partimos de que la experiencia humana es polisémica y multidimensional. Esta relación con el cuerpo está cruzada por las relaciones de poder, por los dispositivos, las tecnologías. Las concepciones sobre el cuerpo, la manera en que estos son tratados, el poder que se ejerce sobre él, no solo inciden en el nivel de la representación sino también, a la manera en que nos ofrece Foucault, en el de lo concreto, es decir, de lo que los cuerpos tienen (...) “de material y viviente.”<sup>87</sup> Ello estructura la relación que se establece con el propio cuerpo.

---

<sup>86</sup> *Ibid*, p. 96.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p.184

La contraparte de la dicotomía señalada, en términos teóricos y epistemológicos, se encuentra en la noción de cuerpo-sujeto (lo cual no quiere decir que la paradoja este resulta por completo). Así, una forma frente a la otra se plantean dos maneras de concebir al ser humano, dos puntos de partida cuyas consecuencias serán de gran alcance, de igual manera plantean, en otro nivel, dos formas de experimentar y por tanto, de estar en-el-mundo. El usar estas dos formas de relación no quiere decir tampoco que son las únicas distinciones con las cuales se puede trabajar la problemática de la relación entre ser y cuerpo. Son tan sólo dos constructos que nos han parecido pertinentes para el problema de investigación aquí presentado, como un camino, entre otros, para reducir complejidad.

La diferencia fundamental entre estas dos nociones o formas de relación estriba en que la de cuerpo-sujeto, nos propone una implicación recíproca entre ambos términos. Mientras que la relación alma/cuerpo nos habla de una dicotomía en donde los términos planteados están separados, contrapuestos, escindidos. De igual manera, al rastrear sus orígenes, caemos en cuenta de los distintivos de esta última relación; la cual está investida de una moralidad en la que uno de los términos, el alma, está por encima del cuerpo, tiene un valor mayor en miras de una definición de lo humano. Por su parte, el cuerpo está relacionado con lo bajo, con los instintos, con las pasiones, con el deseo, frente a su contraparte que sería lo espiritual, lo cercano a lo divino y a la civilización.

Asimismo, nos parece importante señalar (en un paréntesis teórico) que la construcción de las formas de experiencia, en este caso la del dualismo, y de una determinada percepción sobre el cuerpo no se da de manera autoreferencial sino que deviene de aquellos significados y discursos construidos socialmente en torno al cuerpo. Sin embargo, una vez constituidos como formas de experiencia, sustentados por un discurso son experimentados como naturales, y se vuelven por lo tanto indiscutibles, sobre todo en términos de la práctica, más allá de que se ejerza una crítica hacia estos discursos en el nivel discursivo.

Los significados sociales, los esquemas interpretativos, los universos simbólicos, e incluso el conocimiento propio de la vida cotidiana forman parte de un conjunto de productos culturales los cuales son construidos colectivamente en el transcurso de procesos históricos. Una vez que han echado raíces estos contenidos sociales son

experimentados como reales y verdaderos. Aunque también acontece en sentido contrario, las prácticas y los haceres transforman el conocimiento y el discurso. Se ha creado a su vez un tejido, un entramado de prácticas sociales que apuntan a hacia la permanencia y legitimación de los discursos sociales. Existen en lo social toda una serie de instrumentos que permiten su transmisión generacional, presentes en los medios de socialización, que incluye una gama de mecanismos de control que permiten su permanencia y enraizamiento. De esta manera, se desarrolla el proceso dialéctico que existe en la relación entre el ser humano y el mundo. Un proceso ininterrumpido constituido de tres elementos fundamentales, externalización, objetivación e internalización.<sup>88</sup>

Ahora bien, la relación entre lo corporal y lo social tiene una vía, desde nuestra perspectiva, en el concepto de cuerpo-sujeto. El cual será el tema del siguiente capítulo, su descripción, sus ramales, y a la vez sus posibilidades dentro de la sociología son objeto de reflexión en las líneas que siguen. Consideramos, en primera instancia, que este concepto nos permite incorporar al cuerpo en un entramado teórico, –lo que nos llevará en última instancia a la posibilidad de una sociología encarnada– lo cual nos permitirá, en un segundo momento, comprender al cuerpo de la sociedad contemporánea, nos acercará a la comprensión de sus inflexiones, de las formas particulares de las que se reviste. Dicho de otra manera, nos aproxima a ese cuerpo concreto, al cuerpo vivido, experimentado, al cuerpo fenoménico.

---

<sup>88</sup> Cfr. Peter L. Berger y Thomas Luckman, *La construcción social de la realidad*, op.cit.

## CAPÍTULO 2

### LA SUBJETIVIDAD ENCARNADA

*(...) La revelación de lo nuevo, la eliminación del último velo que cubre lo inédito, siempre supone una irrupción del erotismo. (...) La atmósfera excitante que rodea la novedad (...) “es nuestra pista sensorial más segura para acceder a aquel erotismo universal, a aquel erotismo cósmico, que en los antiguos griegos mantenía unidos los distintos planos de la existencia. Gracias a aquella atmósfera reconocemos la esencial continuidad que se produce entre esferas aparentemente muy alejadas entre sí: el mundo percibido como un cuerpo de cuerpos, hecho de bellezas y precipicios concéntricos, de goces y dolores sucesivos. En el centro de este organismo sin límites encuentra su máxima concentración la visión del cuerpo, síntesis de todas las visiones.*

**-Rafael Argullol**

Como señalamos en el capítulo anterior, el problema del cuerpo y la manera en que éste fue constituido como objeto de conocimiento en las ciencias humanas y en las ciencias naturales, estuvo cruzado por el dualismo alma/cuerpo. Desde esta perspectiva el dualismo presente en la sociología fue lo que impidió su presencia en el campo del análisis de las relaciones sociales. Si bien con la incorporación del problema del lenguaje, en el siglo XX, se abrieron nuevas perspectivas metodológicas y teóricas al análisis de las ciencias sociales, y en particular al análisis sociológico, aún no estaba el terreno suficientemente arado para incorporar al cuerpo de una manera menos restrictiva o tangencial. La propia idea de subjetividad se polarizó hacia el lado del *cogito*, hacia la conciencia reflexiva como característica determinante y definitoria de lo sujetos, por lo que el análisis de la subjetividad se orientó precisamente hacia los contenidos de la conciencia subjetiva.<sup>89</sup> Bajo la perspectiva heredada del giro lingüístico, el cuerpo se vuelve un texto, un discurso y se le aplica un análisis horizontal al de otras formas expresivas, es decir, se le transpone las categorías propias del análisis de otros lenguajes. El cuerpo se vuelve un signo únicamente, dentro de un contexto determinado

---

<sup>89</sup> Cfr. Bryan S. Turner. *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, op.cit., p. 58-60. Turner plantea el ejemplo del interaccionismo simbólico en la cual el cuerpo es algo meramente operativo más no un elemento fundamental de la continuidad del yo. “El interaccionismo simbólico se alineó con una particular posición filosófica en cuanto al problema mente/cuerpo, en donde la persistencia de la identidad no depende de la continuidad del cuerpo, sino de la coherencia de la memoria y de la conciencia”.

que es el lenguaje corporal<sup>90</sup> o bien el lenguaje no verbal, el cuerpo es así reducido únicamente a un discurso. El dualismo persistía y persiste bajo estas visiones de la sociología, en estas conceptualizaciones sobre el cuerpo. Lo paradójico reside en que el cuerpo sólo pudo cobrar presencia gracias a la construcción teórica y social de la idea de sujeto.<sup>91</sup>

En las últimas tres décadas el panorama ha cambiado, el cuerpo se ha introducido como objeto de estudio desde distintas perspectivas teóricas, las cuales desde distintos lugares, han logrado constituir la llamada sociología del cuerpo.<sup>92</sup> La apertura hacia otros paradigmas, tradiciones teóricas en el análisis de lo social permitió que la sociología lo incorporara en sus linderos. Este camino también se ha construido retomando los desarrollos logrados por otras disciplinas en torno al tema (psicología, antropología, psicoanálisis, estudios de género, etc.)

Desde nuestra perspectiva la microsociología ha abierto una discusión fundamental dentro de las ciencias sociales gracias a sus raíces teóricas y filosóficas – hablamos de la(s) hermenéutica(s), la(s) fenomenología(s) y la lingüística así como del estructuralismo–. De ahí que consideremos que sus bases y aportaciones permiten incorporar al cuerpo en el análisis de lo social, pero desde un papel primordial y activo. Partimos de la concepción de que algunas de estas propuestas teóricas pueden estirarse, tienen un carácter plástico que permite extenderlas hacia otros confines, es decir, más allá de sus límites. Este ejercicio se realiza de hecho en cada relectura, en los cambios de contexto, de lector, de la situación histórica en la cual se traen a cuenta dichos planteamientos.

Bajo ninguna circunstancia se debe entender que nosotros pretendemos dar una solución al problema que le plantea el cuerpo a la sociología. Tan sólo nos guía la inquietud de reflexionar y replantearnos la pregunta, ¿qué es el cuerpo?, (como lo ha

---

<sup>90</sup> “Si se borra la especificidad del cuerpo para reducirlo al lenguaje no queda más que un simulacro del lenguaje, alejado de las sinuosidades de la vida corriente, un magnífico modelo formal pero sin utilidad para penetrar en los arcanos de la existencia.” en, David Le Breton (1999), *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, tr. Horacio Pons, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, p.48.

<sup>91</sup> Jean-Michel Berthelot, “The Body as a Discursive Operator: Or the Aporias of a Sociology of the Body”, en *Body & Society*, *op. cit.*, p. 16.

<sup>92</sup> Para un estado del arte de la sociología del cuerpo ver David Le Breton, *La sociología del cuerpo*, *op. cit.*

hecho todo aquel que ha hecho del cuerpo su objeto de estudio) desde nuestro particular punto de vista y desde nuestros intereses teóricos. Desde una mirada sociológica, la pregunta sobre el cuerpo se genera a partir de otros cuestionamientos, en donde el cuerpo se vuelve articulador de una reflexión, pretexto, a la vez que motivo, sin dejar de ser central, para una toma de postura. Estos cuestionamientos son los siguientes; ¿El cuerpo es signo, es únicamente construcción social? Sobre las aportaciones o enfoques realizados por otras disciplinas, ¿qué tiene que decir o aportar la sociología? O bien, en sentido inverso, ¿qué puede aportar esta temática a la sociología, se puede realizar una reflexión sobre la sociedad contemporánea desde el cuerpo, siendo que éste es materia que escapa muchas veces a una conceptualización clara, fenómeno elusivo en sí mismo?

En este capítulo quisiéramos realizar algunos trazos que nos conducen a desplegar lo que entendemos como sociología encarnada, que es el presupuesto básico para un tipo de sociología que se plantee por un lado el análisis del cuerpo en lo social, y que al mismo tiempo se proponga una concepción multidimensional de la subjetividad. Una sociología en la que el cuerpo es un concepto analítico mediante el cual se pueda acceder a otros elementos constituyentes de la sociedad contemporánea, lo cual implica partir de la corporalidad como una dimensión ontológica del hombre. Los contenidos de esa corporalidad están por plantearse en las páginas que siguen. Partimos de la idea de que la llamada sociología encarnada<sup>93</sup> tiene mucho que decir y cuestionar sobre la manera en que el cuerpo se ha trabajado y sobre el propio quehacer sociológico –perspectiva que iremos desarrollando y que irá tomando forma en los siguientes dos capítulos. Esta sociología de la carne, como le llama Crossley<sup>94</sup> plantea al cuerpo en una perspectiva dual, más no dualista, es decir, el cuerpo no sólo es objeto de poder, de normas sociales, sino que el cuerpo actúa. Crossley se posiciona críticamente ante la sociología del cuerpo en la medida en que ésta, desde su perspectiva, se ha enfocado sobre *lo que es hecho al cuerpo*, en la denuncia de la ausencia del cuerpo como objeto de la sociología (ello sin demeritar su importancia) mientras que la sociología carnal (cuyas raíces están en el pensamiento de Merleau-Ponty) habla acerca de *lo que el cuerpo hace*, es decir, de la manera en que éste logra romper sus propios condicionamientos y se resignifica. En la sociología encarnada está presente la crítica a

---

<sup>93</sup> Cfr. Jean-Michel Berthelot, “The body as a Discursive Operator or the Aporias of a Sociology of the Body” en *Body & Society*, op. cit., pp. 13-23.

<sup>94</sup> Cfr. Nick Crossley, “The Elusive Body and the Carnal Sociology”, en *Body & Society*, op. cit.

una concepción del hombre, que lo reduce a ser cognoscente, entendiendo a esto último en su sentido racional. Asimismo en ella está presente la crítica a la idea de un actor pasivo objeto de poder, sin capacidad reflexiva ni praxis significativa, cuya experiencia está únicamente determinada por lo social y sus restricciones. El hablar de una sociología encarnada solicita de nosotros una posición radical ante discursos que intenten cosificar la experiencia del cuerpo, el papel de éste en la acción e historia humanas.

### **i) La degradación del misterio \***

Estamos en el punto en el que nos enfrentamos a la necesidad de definir, de tomar postura, es decir, de construir al cuerpo como objeto de conocimiento, de decir desde dónde hablamos. Para ello, partimos de una base tal vez no estrictamente sociológica; concebimos al cuerpo como un misterio, retomando a Gabriel Marcel, quien señala (...) “el misterio es un problema que avanza sobre sus propios datos, que los invade, y que se rebasa por eso mismo como simple problema.”<sup>95</sup>

Con ello, aludimos a la idea de la experiencia, es decir, al tratamiento fenomenológico de la vivencia. Gabriel Marcel se refiere al cuerpo en su sentido existencial. El **misterio** del que nos habla Marcel implica la diferencia fundamental entre lo que *está en mí\** y lo que *está delante de mí*. El misterio trasciende esta división, lo que es misterioso me implica, me toca, no me viene desde fuera, no es algo que pueda conocerse desde la división entre el afuera y el adentro. Marcel también plantea que el misterio, al degradarse, se convierte en problema. Pero ello es, tal vez, la única manera de hacerlo asequible, al menos en los términos que nos permiten las ciencias sociales.

---

\* Este apartado marcado con el inciso i) tiene su continuación al final de este capítulo, vuelve a retomarse en el capítulo tres y al final de éste La separación con el resto del texto está marcado por un asterisco a fin de que pueda percibirse claramente donde termina el apartado. Se pensó de esta manera debido a que las temáticas que abordan están hilvanadas y atraviesan la estructura de la tesis.

<sup>95</sup> Gabriel Marcel, *Aproximación al misterio del Ser. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*, op. cit., p.38.

\* Las itálicas se utilizan para cambiar el tono discursivo hacia el uso de la primera personal del singular. Tal como lo realiza diversos autores dentro de la fenomenología, con la intención de emular la experiencia subjetiva. Decidimos conservar este tono en ciertas frases ya que nos pareció más apropiado, debido a que de esta manera adquieren otro peso discursivo.

<sup>96</sup> En este mismo sentido podríamos apuntar que la sociología ofrece un desplazamiento en términos de la centralidad de las temáticas. Esto es, la acción social como objeto primordial en la tradición sociología, ello frente a la centralidad de la percepción como objeto de la filosofía (tal como lo propone Schutz).

Ahora bien, ¿por qué decimos que el cuerpo es un misterio? El misterio radica precisamente en la idea de *ser un cuerpo*. Marcel parte de un principio epistemológico y ontológico fundamental; “(...) el ser es aquello que se resiste –o sería aquello que se resistiría– a un análisis exhaustivo sobre los datos de la experiencia y que tratara de reducirlos progresivamente a elementos cada vez más desprovistos de valor intrínseco o significativo (...)”<sup>97</sup>. El cuerpo no es algo que provenga desde fuera, que *me es ajeno*, no es un instrumento, no es una máquina. **Somos cuerpo**, pero el aprehender esto no puede ser por la vía de la razón, sino de la experiencia del *ser*, del *estar siendo* cuerpo, del devenir en cuerpo a través de la encarnación del mundo, a través de los sentidos y la aprehensión del mundo mediante ellos, de la acción sobre el mundo. Pero también mediante la encarnación de los otros, es decir, de la relación encarnada con otros. “Según G Marcel el hombre puede unirse a lo real a través de diferentes grados de participación. (...). En un primer momento el hombre se vincula a lo real a través de los sentidos: es el nivel de la *encarnación* (el hombre es ‘espíritu encarnado’) concretada en la experiencia de ‘mi cuerpo’. Otra manera, superior a la encarnación, de unirse el hombre a la realidad sería lo que él llama “la comunión” con los demás seres (‘la intersubjetividad’).”<sup>98</sup>

No consideramos, a diferencia de Le Breton<sup>99</sup>, al misterio sobre el cuerpo como una visión propia de la modernidad. Su condición de misterio ha acompañado al cuerpo desde tiempos inmemoriales; transculturalmente éste ha estado cargado de cualidades mágicas o sagradas. Si bien la relación en torno a su condición de misterio ha sufrido transformaciones significativas en la historia de Occidente, consideramos que no es una cualidad del cuerpo de carácter reciente. En este sentido, habría una diferencia muy importante entre misterio y secreto. Secreto es aquello que se encuentra oculto, es decir, una verdad que necesita ser develada, que necesita ser conocida. Siguiendo a Foucault,<sup>100</sup> el secreto en la modernidad está vinculado al dispositivo de la confesión y del sexo. Es la *scientia sexualis*, fundamentada en una idea de verdad frente al *ars erótica*, que implica la iniciación hacia el misterio del cuerpo y de los placeres. Ya que

---

<sup>97</sup> *Ibid*, p.30

<sup>98</sup> Gabriel Marcel, *Aproximación al misterio del Ser. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*, *op. cit.*, p.37.

<sup>99</sup> Cfr. David Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*, *op. cit.*

<sup>100</sup> ver apartado 3, inciso c) en el capítulo 1 de este trabajo Cfr. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, *op.cit.*

es una transmisión de algo que es sagrado, y lo sagrado es en cierta medida incognoscible racionalmente, tampoco es susceptible de ser formulado discursivamente.<sup>101</sup>

El misterio nos habla también de la ambigüedad, de la paradoja existente en el hecho de que a la vez que podemos objetivar al cuerpo en el pensamiento, nunca podemos verlo realmente desde afuera, nunca tendremos una visión exterior del mismo. Siempre está **en** nosotros, **somos él y en él**, como ya señalaba Gabriel Marcel, visión compartida por Maurice Merleau-Ponty quien plantea, en este mismo sentido, que “(...) “el cuerpo expresa la existencia total, no porque sea un acompañamiento de esa existencia, sino porque la existencia viene a sí misma en el cuerpo”.<sup>102</sup>

\*

## **1. El cuerpo y el mundo. Un punto de partida.**

La idea de cuerpo que queremos sustentar, está ligada de manera fundamental al problema de la experiencia. Estamos conscientes que el hablar de ello nos acercamos al plano de la filosofía. No obstante, consideramos que la mediación con la sociología radica en la construcción histórica y cultural de las formas de experiencia. Asimismo, proponemos una visión que entiende la experiencia no como un mero producto de la conciencia y de los estados de la misma, sino como resultado de una experiencia encarnada del mundo. La conciencia se construye a partir de nuestro involucramiento con el mundo. Así, otro puente que desplaza esta temática al campo de la sociología radica en introducir al cuerpo en la discusión en torno a la acción social. Lo cual no implica que debamos soslayar la importancia del problema que nos plantea la

---

<sup>101</sup> Cabe señalar que Michel Foucault no realiza esta distinción, sin embargo desde nuestra perspectiva hay una diferencia importante entre concebir al cuerpo como secreto y el concebirlo como misterio. Ver Capítulo 1 apartado 2 de este trabajo.

<sup>102</sup> Merleau-Ponty Maurice, citado por John O’Neill (1989), *The Communicative Body. Studies in Communicative Philosophy, Politics and Sociology*, s/l, Ed. Northwestern University Press y Evanston, p. 14.

percepción, sobre todo si partimos de la base de una percepción encarnada (en la línea de Merleau-Ponty), problemática que presentaremos a lo largo de este trabajo.

Merleau-Ponty habla de un cuerpo fenoménico, que está en el mundo, el cuerpo no es un mero hecho psíquico o una representación. De esta manera, siguiendo a O'Neill, consideramos que "(...) es la tarea de una descripción fenomenológica el revelar las estructuras del lenguaje y la acción en las cuales la conciencia esta comprometida mediante su encarnación o encorporeización, a través de las cuales experimenta la solitud del mundo así como su propia actividad sobre su entorno."<sup>103</sup>

### **1.1. La percepción encarnada del mundo**

Para poder avanzar sobre el planteamiento de una subjetividad encarnada – presupuesto teórico y epistemológico fundante dentro de una sociología encarnada o carnal– es decir, de un cuerpo-sujeto,<sup>104</sup> consideramos necesario ahondar sobre la relación de los sujetos con el mundo, primero en un terreno filosófico a partir del cual se puede sentar una base que de contexto al problema a desarrollar. Sin embargo, como paso previo creemos necesario volver hacia atrás en lo referente a la constitución de la experiencia subjetiva; lo cual implica poner el acento en el problema de la percepción.

Al hablar de un estar-en-el-mundo nos planteamos la pregunta de cómo conocemos ese mundo en el cual nos desenvolvemos, cómo establecemos el vínculo, la relación con ese mundo habitado. Uno de los elementos más importantes en ello es el papel de la percepción. Hablamos no de una percepción que va del pensamiento hacia lo real, sino de una de corte sensorial en la que el sujeto que observa, que escucha, que huele, que toca, y que siente está en participación con el mundo a través de los sentidos, y de lo que ellos le dicen acerca de él.

---

<sup>103</sup> John O'Neill, *The Communicative Body. Studies in Communicative Philosophy, Politics and Sociology*, *op. cit.*, p. 37.

<sup>104</sup> El concepto de cuerpo-sujeto es atribuido a Merleau-Ponty a pesar de que no existe una referencia explícita al concepto en su obra, es más bien un concepto extraído de su pensamiento en la exégesis de su obra. Desde nuestra perspectiva la noción de subjetividad encarnada es equivalente al concepto de cuerpo-sujeto, de tal manera que lo usaremos de manera indistinta a lo largo del texto. *Cfr. Ibid*; Nick Crossley, "Merleau-Ponty. The Elusive Body and the Carnal Sociology", en *Body & Society*, *op. cit.*; Nick Crossley, "Body-Subject/Body-Power: Agency, Inscription and Control in Foucault and Merleau-Ponty", en *Body & Society*, *op. cit.*; Josep María Bech (2005), *Merleau-Ponty. Una aproximación a su pensamiento*, Barcelona, Ed. Anthropos.

La percepción está en el centro de la discusión entre diversas corrientes filosóficas. La crítica que realiza la fenomenología, en la voz de Merleau-Ponty al racionalismo (representado por Descartes), radica en que la percepción, para el primero, no ocurre en la mente sino en el mundo. Ésta se forma a través de la relación sensorial con los objetos en donde el cuerpo es aquel que percibe, es decir, es el perceptor. La percepción, “consiste en una configuración significativa de sensaciones.”<sup>105</sup> Por su parte, Descartes sostiene una posición opuesta, lo cual constituye la base del dualismo alma/cuerpo así como, en términos epistemológicos, el sustento de la relación sujeto-objeto.

Detrás de las posiciones dualistas se encuentra el presupuesto de que el mundo es solo lo que pensamos de él, y éste es real mientras haya quien lo piense. La supremacía del pensamiento sobre el mundo habla de una voluntad de dominio que se ve materializada, o bien, expresada en la ciencia, es decir, en la actitud de la ciencia como lugar privilegiado de conocimiento, por encima del resto de las actividades humanas. Para Merleau-Ponty la relación entre el alma y el cuerpo quedaba eliminada en el punto de partida del conocimiento. En cambio para él la unión del alma y cuerpo es de carácter inmanente. Merleau-Ponty propone la idea de un *cogito* tácito, en donde no hay separación entre percepción sensorial y pensamiento, sino un involucramiento complejo, habla de la existencia de una conciencia perceptual.

En franca confrontación con el dualismo cartesiano, Merleau-Ponty también apunta que “el mundo no es lo que pienso, sino lo que vivo, estoy abierto al mundo, comunico indisputablemente con él, pero no lo poseo, es inagotable.”<sup>106</sup> Esto nos conduce a otra arista que tiene que ver con la inagotabilidad del mundo ante nuestra propia experiencia, y el cómo el mundo va mucho más allá de la visión y acción que podamos subjetivamente tener en y de él. Así, consideramos que la experiencia del mundo no sólo radica en una variación de los estados de conciencia, sino en un compromiso entre el cuerpo y la conciencia. La experiencia del mundo vivida a través del cuerpo. *Mediante el cuerpo creo mi mundo, y el mundo, a su vez, adquiere su*

---

<sup>105</sup> Nick Crossley, “Merleau-Ponty. The Elusive Body and the Carnal Sociology”, *op.cit.*, p.46.

<sup>106</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, *op. cit.*, p.183.

*sentido en el cuerpo, le doy una dimensión, lo construyo.* El cuerpo se vuelve entonces un elemento fundamental de lo que se denomina como, desde la sociología fenomenológica, la construcción social de la realidad. Sin embargo, la centralidad del cuerpo y de la percepción no deben entenderse como una que implica que todo nace y termina en el cuerpo, es decir, que el mundo surge y solo se da en y a través del cuerpo, sino como nos plantea O'Neill, quien señala, "el fenómeno de la perspectiva (en referencia a los objetos de la percepción) revela una síntesis de inmanencia y trascendencia que contienen la ambigüedad de la percepción. En la medida que la cosa percibida existe solamente en tanto la percibo, no obstante, su ser nunca es abarcado por la visión que tengo de ella."<sup>107</sup>

Otro elemento importante a señalar sobre la percepción es el de la historicidad y cómo es que ésta atraviesa la percepción. Ello en tanto nuestras maneras de tocar, de mirar, de actuar se encuentran también situadas en una dimensión histórica, en un contexto. Partimos de que la percepción siempre es percepción de algo y desde algún lugar. Por un lado, la conciencia como conciencia de algo, es decir, como conciencia intencional; y por otro lado como ser en situación. La idea de una percepción significativa se refiere a que aquella está mediada por la conciencia, es decir, que le atribuye significados a lo que está ya de primera mano significado cultural e históricamente, es decir, las formas que ha tomado socialmente la percepción. Merleau-Ponty señala que "el estar-en- el mundo del cuerpo está mediado por la presencia física y por la percepción significativa"<sup>108</sup> Además, nos enfrentamos a objetos que fueron ya previamente significados. De igual manera, en experiencia y en interpretación los significados del mundo fueron construidos por aquellos que nos precedieron, y que son reactualizados o modificados por un *nosotros* presente.

En un nivel primario, el cuerpo-sujeto es la condición que *me sitúa en el mundo, que me hace participar de él. Se impone en mí como una situación existencial, como una determinación. Mi situación en el mundo está dada por mi cuerpo y su fisicalidad, pero en un segundo nivel también esta dada como una necesidad metafísica.*<sup>109</sup> Sin

---

<sup>107</sup> John O'Neill, *The Communicative Body. Studies in Communicative Philosophy, Politics and Sociology*, *op. cit.*, p. 39.

<sup>108</sup> Nick Crossley, "Merleau-Ponty, The Elusive Body and the Carnal Sociology", en *Body & Society*, *op. cit.*, p.47.

<sup>109</sup> Cfr John O'Neill, *The Communicative Body. Studies in Communicative Philosophy, Politics and Sociology*, *op. cit.*

embargo, a la propuesta filosófica de Merleau-Ponty tendría que adherírsele las objeciones que pondría la sociología, ante los peligros de un subjetivismo. *Mi situación en el mundo está dada por mi cuerpo, pero también está dada por la relación con los otros, con las determinaciones que un mundo social e intersubjetivo me imponen, por ese mundo constituido previamente para mí*<sup>110</sup>.

A pesar de que el cuerpo es una imagen que genera representaciones, el cuerpo tiene además una materialidad, es tangible, es tácito, tiene carne, es concreto. Su materialidad es una inminencia, no se ve cuestionada por alguna afección o discapacidad, sino que al contrario en dichas situaciones su materialidad se refuerza. Cabe aclarar que su materialidad no está dada por su anatomía o su descripción fisiológica; si bien para la biología y la medicina el cuerpo existe como un hecho biológico o físico, para las ciencias sociales éste debe entenderse sobre todo como un hecho social y cultural. El cuerpo como señala Le Breton no existe en sí mismo, como algo abstracto separado de la vida (en el sentido de lo simbólico). Sin embargo, el cuerpo de los seres humanos es una facticidad, es decir, tiene una espesor, una materialidad. El hablar de su fisicalidad no implica que entendamos al cuerpo como un objeto más entre otros que hay en el mundo, nunca lo ha sido, ni lo será. Merleau-Ponty<sup>111</sup> diría que, *nunca voy en su búsqueda ya que el cuerpo está siempre conmigo, nunca lo transporto de un punto objetivo externo a otro, al mover mi cuerpo me muevo con él dado que está en mí, yo soy el que me muevo, el que atravieso y transito, el que creo el espacio de mis propias acciones*.

Sin embargo, la relación con el cuerpo comporta un carácter incierto, un punto de intersección, nos referimos a lo que Merleau-Ponty propone cuando señala que el cuerpo es sensible, en los dos sentidos, esto es que siente cuando ejerce una acción hacia otro, a la vez que tiene la cualidad de ser receptor, es decir, que es sensible a la acción sensible ejercida por algo extraño (un objeto) o por un otro<sup>112</sup>. El cuerpo transita entre el ser tangible y el ser visible, entre ser tocante y vidente. La percepción sensorial

---

<sup>110</sup> En este mismo sentido consideramos que la sociología ofrece un desplazamiento en términos de la centralidad de las temáticas. Esto es, la acción social como objeto primordial en la tradición sociología, ello frente a la centralidad de la percepción como objeto de la filosofía (tal como lo propone Schutz).

<sup>111</sup> Cfr Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op. cit.

<sup>112</sup> En inglés la distinción se plantea con dos palabras que se refieren a la cualidad sensorial de receptor-emisor sensible, *sintient/sensible*.

del propio cuerpo no es una mera cualidad de la conciencia. La percepción nos aporta la relación con el mundo en un carácter prereflexivo, que tiene que ver con lo sensorial y con la bidireccionalidad. Lo que nos dice Merleau-Ponty es que el cuerpo puede ser tocado, puede ser visto por otros, al tiempo que ejerce y que tiene esas mismas facultades en sentido inverso. Es la reversibilidad del cuerpo que en primera instancia acontece en el **sí mismo**. Este vaivén habla de su carácter ambiguo, el cual resulta elemento estructural del mismo. Las cualidades tocante-tocado no pueden experimentarse en un mismo punto, son momentos separados, pero al mismo tiempo se encuentran entrelazados, no puede entenderse el uno sin el otro. *Ni siquiera en el momento en que me convierto en objeto de mi propio tacto*<sup>113</sup> *soy un objeto cualquiera para mí mismo*. Una mano que fue objeto para la otra puede cambiar su posición, es decir, puede volverse ahora la que toca. Es así como se presenta la reversibilidad.

Por su parte, el concebir al cuerpo como de carácter bidireccional: tangible-tocante, oyente-audible, vidente-visible implica también la superación de una visión dualista del ser humano, representada en los binomios; cuerpo/mente, individuo/sociedad, adentro/afuera. La relación entre estas dos posibilidades del cuerpo se imbrica en lo que Merleau-Ponty denomina como un “quiasma”<sup>114</sup>, lo cual significa que son momentos separados pero que se encuentran entrecruzados indefectiblemente. El quiasma, en lo que se refiere a la relación con los otros, implica la reciprocidad, un juego que va y viene, en donde soy sujeto al mismo tiempo que objeto en esta unidad/diferenciación quiasmática. En ella, la visión simplista de la distinción sujeto/objeto (desde la perspectiva de la separatividad y la objetividad en donde la primacía se le concede al sujeto cognoscente y racional) se disuelve, pierde su consistencia ante la complejidad.

Para Nick Crossley es en el concepto de carne<sup>115</sup> (*the flesh*) en donde se comprende al cuerpo como una trama compleja, en la que las diversas partes que lo constituyen se encuentran en juego, en complicidad, en unidad; la cual, no obstante, es

---

<sup>113</sup> Merleau-Ponty pone el ejemplo de tocar mi mano derecha con mi mano izquierda, ambas manos corresponden a mi cuerpo, pero una realiza la acción tocante sobre la otra, quien percibe el tacto de la primera, soy mi cuerpo, no puedo separarme más que por un artificio del pensamiento.

<sup>114</sup> Cfr. John O'Neill, *The communicative body. Studies in Communicative Philosophy, Politics and Sociology, op. cit.*, pp. 17-22.

<sup>115</sup> Nick Crossley, “Merleau-Ponty, The Elusive Body and the Carnal Sociology”, en *Body & Society, op. cit.*, p. 47.

paradójica. El cuerpo se constituye en la acción en el mundo, percibe activamente, no es un receptor pasivo de estímulos externos de un mundo ajeno y distante (lo cual implicaría volver a una concepción del adentro/afuera) El mundo y el cuerpo-sujeto tienen una relación activa y recíproca. Pero el compromiso, la identidad con el mundo está dada de manera compleja; O'Neill señala lo siguiente: "el mundo no está desnudo antes de nuestra mirada ya que ésta lo envuelve y parece arroparlo con nuestra carne para develar su visibilidad".<sup>116</sup> *El mundo modela mi visión y yo modelo la visión del mundo*. En esta conexión es que se produce la visibilidad, o bien el campo visual en donde se establece aquello que percibimos. La percepción genera el campo visual, el campo de movimiento y de acción, en su nivel más básico, crea las posibilidades de desenvolvimiento del sujeto en el mundo por intermedio de su cuerpo. Ello sin olvidar que nos referimos a una percepción significativa. En un segundo nivel, lo que crea las posibilidades de existencia y de relación con los otros es el habitar un mundo significado social y culturalmente.

Así, la subjetividad no corresponde únicamente al pensamiento, a una cualidad mental y reflexiva. La subjetividad se forma a partir de esa percepción, de ese cuerpo que establece las coordenadas del mundo en el que vivimos, ese cuerpo que nos ofrece y nos da una estructura temporal y espacial. Es nuestra propia corporalidad la que nos aleja de la idea de una percepción meramente intelectual, de una subjetividad sin cuerpo. *Sólo a través de mi cuerpo es que logro situarme en el mundo*. "El espacio ya no es un medio de objetos simultáneos dispuestos a ser aprehendidos por un observador absoluto que está cerca de ellos de igual manera, un medio sin punto de vista, sin cuerpo y sin posición espacial –en suma el medio del puro intelecto".<sup>117</sup>

El asumir la idea de un sujeto en situación, es decir, el plantearnos que siempre percibimos desde algún punto, desde un contexto, nos habla también de la manera en que conocemos al mundo. Conocer es también actuar sobre el mundo y no su mera contemplación. Pero ese acercamiento, si partimos que no sólo se da a través de la intelección, implica la fragmentación, la parcialidad. Entonces, como señalábamos

---

<sup>116</sup> John O'Neill, *The communicative body. Studies in Communicative Philosophy, Politics and Sociology*, *op. cit.*, p. 18.

<sup>117</sup> Maurice Merleau-Ponty (2004), *The World of Perception*, [1948], tr. Oliver Davis, New York, Ed. Routledge, p. 54.

antes, no podemos conocer al mundo en su totalidad, no podemos agotar lo que puede decirse de él. Sin embargo, su inagotabilidad no impide que simultáneamente habitemos, actuamos y reflexionamos en él.

El conocimiento del mundo implica también el conocimiento de los otros. Nos adentramos en ellos en la acción, a través del lenguaje, pero su subjetividad se muestra a través de los movimientos de su cuerpo, de la manifestación de sus emociones, por medio de sus gestos, de sus muecas, sus exaltaciones, la manera de acercarse o establecer distancia. Conocemos también de manera parcial los estados subjetivos del otro, ya que aún en una relación de presencia no podemos acceder de manera directa a la totalidad del otro. La significación del lenguaje corporal y de lo que nos comunica la presencia del otro dependerá del contexto en el que se desenvuelva el vínculo, así como de su cualidad. Al mismo tiempo, la relación de presencia aporta un conocimiento de ese otro que no es sustituible o equiparable a ninguna otra situación, es un acceso privilegiado a la corporalidad del otro y lo que ésta comunica. El otro se nos presenta como unidad, en el sentido de las posibilidades de significaciones y de interpretación que tenemos de ese otro; en la relación de presencia corporal se abren antes nuestros ojos, como bajo ninguna otra. Como señala Merleau-Ponty, “otro ser humano es para mí, ciertamente, más que un simple cuerpo: al contrario, el otro cuerpo es animado por toda suerte de formas de intenciones, el origen de numerosas acciones y palabras.”<sup>118</sup>

En sentido inverso, nos conocemos a nosotros mismos de distintas maneras, a través de la relación con otros, de la introspección, del recuerdo, pero también mediante nuestro propio cuerpo, lo que éste nos dice. Aunque desde nuestra perspectiva, un elemento fundamental para el establecimiento de la relación con el sí mismo lo constituye la interacción. Entre el otro y nosotros hay una reciprocidad de perspectivas (como también señala Schutz), hay una reciprocidad perceptual, sensorial y también afectiva; el cuerpo abre un horizonte comunicativo, su propio horizonte. Al entrar en contacto con otro se da esta relación sintiente-sensible y viceversa. Al experimentar otra

---

<sup>118</sup> *Ibid*, p.83

sensibilidad, en un nivel prereflexivo, es que logro trascenderme a mí mismo, es que me revelo hacia el afuera, “me arrojo a mí mismo al mundo”.<sup>119</sup>

Lo que hemos planteado en este apartado es un mero resumen de algunas posiciones filosóficas que nos acercan al problema del cuerpo y el cómo aprehenderlo desde la sociología, es decir, el tomar una postura que implica el asumir al cuerpo y por tanto el sujeto desde la idea de una subjetividad encarnada –la cual nos habla de un cuerpo fenoménico. Ahora bien, a pesar de la riqueza y profundidad de los autores antes mencionados, consideramos que es necesario avanzar desde lo que nos aportan estos planteamientos hacia una mirada más centrada en el terreno de nuestra disciplina. El siguiente apartado precisamente intenta plantearse la posibilidad de esta subjetividad encarnada en las entrañas de la sociología fenomenológica, en concreto desde el trabajo Alfred Schutz

## **2. La vida en el mundo**

Uno de los puntos de partida desde el cual consideramos apropiado retomar el problema del cuerpo, es a partir de la noción de interpretación, la cual tiene dos vertientes que se entrecruzan pero que se diferencian, una metodológica y la otra ontológica. En cuanto a la perspectiva metodológica, la interpretación permite construir al cuerpo como objeto de conocimiento desde un lugar determinado pero a la vez abierto, en la medida que esta vía epistemológica plantea una relación distinta con el objeto de estudio, implica un involucramiento, un compromiso con éste ya que los sociólogos también viven y actúan en el mundo, y por tanto, comprenden ese mundo social desde una determinada perspectiva, a partir de esquemas interpretativos propios de su disciplina y de su historia de vida. La segunda vertiente, implica, en primera instancia, que existe un punto de vista, es decir, que se observa y actúa en el mundo desde algún lugar, la interpretación es el modo general de vivir en el mundo y de la intersubjetividad, es una condición ontológica. Los sujetos construyen, interpretan e imputan significados a sus acciones y a las acciones de los otros, bajo contextos significativos determinados constituidos intersubjetivamente los cuales constituyen nuestra visión del mundo y nuestro hacer en ese mundo. Esta última, para el tema que nos compete, implica plantearnos al cuerpo en el terreno de la experiencia.

---

<sup>119</sup> Cfr. O'Neill, *The Communicative Body. Studies in Communicative Philosophy, Politics and Sociology*, op. cit. En particular el capítulo 6, “Corporalidad e intersubjetividad”, pp. 41-45.

El análisis fenomenológico apunta hacia la descripción de la experiencia, de la vivencia. La importancia de este concepto radica en lo que para Schutz significa la interpretación, “la interpretación subjetiva del sentido así como todo el problema de la comprensión interpretativa entraña tres cuestiones conexas pero diferentes: «*Verstehen*» como 1) la forma experiencial del conocimiento de sentido común de los asuntos humanos, 2) un problema epistemológico, como modo general de conocimiento, y 3) un método específico de las ciencias sociales.”<sup>120</sup>

Como inicio debemos definir a qué mundo nos referimos, de qué mundo estamos hablando. Partimos de la idea de un mundo constituido y construido significativamente. En él se presupone la existencia de un acuerdo intersubjetivo. Ello no implica que no haya un diferencial en términos de la interpretación en la medida en que hay un límite, una distinción entre el tú y el yo. Pero lo que posibilita la interpretación es el que la construcción de dichos significados se da de forma colectiva. El interés central de esta propuesta radica en la mirada de lo microsocia, el papel de los sujetos en el zurecido y surgimiento de la trama social. Se parte de que en lo individual está contenido lo social. Schutz apunta que;

Al vivir en el mundo, vivimos con otros y para otros, y orientamos nuestras vidas hacia ellos. Al vivenciarlos como *otros*, como contemporáneos y congéneres, como predecesores y sucesores, al unirnos con ellos en la actividad y el trabajo común, influyendo sobre ellos y recibiendo a nuestra vez su influencia, al hacer todas estas cosas, *comprendemos* la conducta de los otros y suponemos que ellos comprenden la nuestra. En estos actos de establecimiento e interpretación de significados se construye para nosotros, en grados varios de anonimidad, en una mayor o menor intimidad de vivencia, en múltiples perspectivas que se entrecruzan, el significado estructural del mundo social, que es tanto nuestro mundo (estrictamente hablando, mi mundo) como el mundo de los otros.<sup>121</sup>

Ese mundo significativo lo es, en tanto se asume como real. Es decir, los significados construidos socialmente son el eje fundamental de la construcción de un sentido de realidad, de coherencia del mundo. El darle orden a ese mundo implica de

---

<sup>120</sup> Maurice Natanson (Introducción) en, Alfred Schutz, (1995), *El problema de la realidad social*, [1962], Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2ª ed en castellano, p.23.

<sup>121</sup> Alfred Schutz (1974), *Fenomenología del mundo social*, Buenos Aires, Ed. Paidós, p. 39.

manera fundamental una ordenación de la experiencia de ese mundo vivenciado intersubjetivamente. Sin embargo, la ordenación de ese mundo se nos presenta como dada, es un mundo que ya existía previo a nosotros. No obstante, hay una vivencia subjetiva de esa ordenación –que implica la constitución de estratos de sentido social, cultural e históricamente construidos–, dicha vivencia está determinada por la biografía de los sujetos, no solamente se constituye como un mundo impuesto y dado. Hay un involucramiento de carácter subjetivo con ese entorno.

A pesar de que el mundo, para quienes así lo viven, se constituye con una determinada ordenación, el mundo social no es experimentado de manera homogénea, está altamente diferenciado, social y subjetivamente. El sujeto se dirige a diferentes objetos, es decir, la conciencia –que es desde nuestra perspectiva una conciencia encarnada y perceptiva– experimenta diferentes estados de tensión de acuerdo al tipo de realidad que se experimente. En lo anterior encontramos, por un lado, la posibilidad de plantearnos diversas formas de experiencia y, por el otro lado, la de jugar en diversos sentidos con ella. Partimos de una experiencia que incluye la relación con el cuerpo, que es de carácter corporal, contenida en la idea de que la experiencia del mundo atraviesa por el cuerpo. Ésta marcará el sentido de la relación con el mundo, con el propio cuerpo y con los otros. Así, compartimos el presupuesto planteado por Merleau-Ponty cuando nos dice que “mi cuerpo es la tela en que todos los objetos son tejidos, y es, al menos en relación con el mundo percibido, el instrumento general de mi comprensión.”<sup>122</sup> (También cuando señala; “la percepción (...) es (...) una re-creación o una re-constitución del mundo a cada momento)<sup>123</sup> Aunado a lo anterior quisiéramos señalar también que sólo en el mundo cultural es que la subjetividad encarnada es significativa, adquiere carne y sustancia ante el mundo y los otros.

Observamos, participamos y somos en el mundo a partir de las distinciones que realizamos respecto del mundo social en el que habitamos. También en la intersubjetividad hay distinciones, no experimentamos a los otros indistintamente. Las diferenciaciones y las tipificaciones que realizamos nos permiten manejar las relaciones que establecemos en la vida social, ya que mediante estas pautas es que el mundo se

---

<sup>122</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of perception*, p. 235, citado por O'Neill John, *The Communicative Body. Studies in Communicative Philosophy, Politics and Sociology*, op. cit., p.12

<sup>123</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p.228.

organiza para nosotros y cobra sentido. Nuestra relación con los otros depende de los grados de proximidad o alejamiento respecto de nuestra acción cotidiana, de la distancia en términos de estructura temporal que nos separa de ellos<sup>124</sup>. O bien, de los grados de anonimidad o intimidad, lo cual determina la cualidad de la relación con los otros (semejantes, contemporáneos, etcétera.).

Consideramos así, que la experiencia del cuerpo se ve inscrita dentro de este panorama. Se ve cruzada por estas fragmentaciones, delimitaciones, se ve modificada en el transcurrir. Podríamos decir que la fragmentación acontece en dos sentidos. Por un lado, la experiencia del mundo y de los otros; por otra parte, la experiencia del sí mismo. Esta última experiencia se constituye en parte a través del intercambio con los otros, es decir, en la devolución de lo que *soy* ofrecida por la interacción con otros.

Al ubicarnos desde la sociología interpretativa, quisiéramos profundizar sobre las implicaciones de la relación con los otros, aquellos con los que compartimos el mundo, en particular en el ámbito de la vida cotidiana –la vida diaria como el mundo privilegiado de la intersubjetividad, donde reside la trama y el sustento de lo social. Partimos de la base de que la relación que se establece con el cuerpo, la experiencia del mismo atraviesa indudablemente el problema de la intersubjetividad que implica ya una intercorporalidad. En particular quisiéramos ahondar, en los siguientes apartados, sobre el papel del cuerpo en la vida cotidiana, que como sabemos, es la tierra arada para la construcción de lo social. Como señala David Le Breton: “las pulsaciones del cuerpo permiten oír como repercuten las relaciones con el mundo en el sujeto, a través del filtro de la vida cotidiana.”<sup>125</sup>

## **2.1. La vida cotidiana y sus determinaciones (actitud natural, sentido común, relaciones cara a cara, intersubjetividad)**

Para Schutz, es dentro del mundo de la vida diaria donde “(...) se sitúa el individuo como cuerpo, como algo que opera físicamente en el mundo y que encuentra

---

<sup>124</sup> Schutz hace una distinción entre la experiencia que se realiza desde el yo de aquellos otros que se nos presentan como contemporáneos (con diversos grados de proximidad), como nuestros sucesores así como de nuestros antecesores.

<sup>125</sup> David Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad, op. cit.*, p. 92.

resistencia tanto en sus semejantes como en las cosas.”<sup>126</sup> La organización de nuestras acciones cotidianas, de nuestras interacciones, está determinada por la estructura organizativa construida a través de los límites de nuestro cuerpo, *de lo que identifico como mi entorno de acción corpóreo*. El cuerpo se vuelve el vehículo de la subjetividad en la medida en que las acciones que realizamos en el mundo no se refieren únicamente a acciones físicas, sino a acciones significativas y que son tales en tanto se dan en un mundo, en un entorno de objetos que ya fueron designados como tales, es decir, en un mundo previamente significado e interpretado (por los predecesores). Y es precisamente el mundo de la vida cotidiana en donde el hombre interviene, de ahí que se le denomine como el mundo del ejecutar. Schutz señala que, “Solo en el mundo de la vida cotidiana puede constituirse un mundo circundante, común y comunicativo”.<sup>127</sup> Se constituye como la realidad que está presente, al alcance y que define nuestra vida. *Por medio de la acción corpórea significativa es que transformo el mundo, actuó sobre él al tiempo que estoy en él, pero previo a ello, es así como me inserto en el mundo, es que soy en el mundo*. Mediante sus movimientos, mediante su presencia es que el cuerpo se inserta en el tiempo propio de la vida cotidiana, es que se introduce en la vida.

El cuerpo es aquello que ancla al sujeto a la realidad suprema, tal como denomina Schutz a la realidad de la vida cotidiana, (...) “ésta se impone sobre la conciencia de manera masiva, urgente e intensa en el más alto grado.”<sup>128</sup> Se da así precisamente por la acción de los otros, esto es, porque hay otros que se cruzan en nuestro camino, que imponen determinaciones, es una realidad en donde los otros se encuentran presentes innegablemente. Nuestras posibilidades de acción se entrecruzan con las de ellos, se intersectan, oponen resistencias, delimitan *mi* marco de acción y viceversa, limitamos y posibilitamos las de ellos. Los otros no sólo están presentes en el sentido físico y en sus acciones, sino también en las objetivaciones, que se han construido colectivamente, por ejemplo en el lenguaje, en el acervo social de conocimiento, en las representaciones sociales, es decir, los otros están presentes en todo aquello que posibilita la interacción.

---

<sup>126</sup>Maurice Natanson (Introducción) en, Alfred Schutz, *El problema de la realidad social*, op. cit., p. 28.

<sup>127</sup>Alfred Schutz y Thomas Luckman (2001), *Las estructuras del mundo de la vida*, [1973], tr. Néstor Míguez, Buenos Aires, Amorrortu, p.25.

<sup>128</sup>Berger L. Peter y Thomas Luckman, *La construcción social de la realidad*, op. cit., p. 39

Nuestra inserción en el mundo se da de manera corpórea, carnal, también los otros están presentes, lo están, en un nivel básico, de manera corpórea y viviente en el mundo (aunque no solamente). Nosotros nos dirigimos, actuamos en el mundo dando por sentada su existencia. Cesan las dudas respecto de ella, lo que significa, el no preguntarse respecto de la realidad de la existencia de los otros. Esta actitud engloba al concepto de actitud natural, misma que juega un rol fundamental en la vida cotidiana, se encuentra en la base del sentido de realidad del mundo, y de los otros. Bajo la actitud natural los otros existen *para mí* como unidad significativa, nunca como meros objetos, es decir, como sujetos con cuerpo que son capaces de comprender y de interactuar *conmigo*. *Este presupuesto es lo que me permite vivir en el mundo, tener la posibilidad de realizar proyectos, de desenvolverme activamente en el mundo en el que vivo, de establecer relaciones con aquellos con los que comparto el mundo*. En la presuposición de la realidad está inscrita la confianza en la continuidad del mundo. Empero es, paradójicamente, bajo la actitud natural en donde el cuerpo se olvida; solo reflexivamente es que podemos dar cuenta de la relación con el cuerpo. Es precisamente en la vida cotidiana donde ocurre la escisión entre la conciencia y el cuerpo (como vivencia del cuerpo). Es en ella donde ocurre la división entre el ser y tener un cuerpo ya que el cuerpo funge a la manera de un instrumento que permite que actuemos en la vida cotidiana, uno que es presupuesto en las acciones que se insertan en el marco de la vida diaria. En la irreflexividad sobre el cuerpo, propio de la actitud natural, acontece también una fisura entre el hombre y su cuerpo.<sup>129</sup>

Un elemento muy importante a mencionar sobre la actitud natural es que en ella existe la presuposición de una reciprocidad de perspectivas, lo cual atañe a la idea de compartir un sistema significativo. Ello parte de la capacidad comunicativa que se abre en la adquisición del lenguaje, en el aprendizaje de las normas y haceres propios de una sociedad. En este panorama encontramos también los estilos corporales, las normas en torno al cuerpo, su manejo en la interacción, las ideas que giran en torno a él, de lo que Le Breton denomina como el uso ordenado del cuerpo, o bien, “la arquitectura corporal inscrita en el sujeto”<sup>130</sup>. Sin embargo, la relación corporal se constituye fundamentalmente a través de la experiencia, de la observación, de la sensorialidad, de la memoria corporal precisamente de las experiencias previas. Lo anterior está

---

<sup>129</sup> Esta problemática será desarrollada en el capítulo 3 en la relación entre poder y vida cotidiana.

<sup>130</sup> David Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*, *op. cit.*, p. 92.

relacionado con que si bien hay un presupuesto de identidad con el otro, ello se modifica en el curso de las experiencias concretas, en la interacción, estos presupuestos son modificados a través de ellas. La reciprocidad se ve atajada por las distinciones propias de la experiencia; “Experimento a los otros hombres desde distintas perspectivas, y mi relación con ellos se ordena según niveles de proximidad, profundidad y anonimia en la vivencia.”<sup>131</sup>

En lo que respecta al sentido común, éste funciona a través de un conocimiento de carácter práctico, relacionado con los hábitos, la repetición y la aplicación de conocimiento de receta. Dicho conocimiento es adquirido en la práctica, en la confrontación con nuevas situaciones, pero sobre todo es aprendido en los distintos círculos de socialización. En el mundo del sentido común, que es en realidad el mundo de la vida cotidiana, el cuerpo tiene un papel muy importante en dos sentidos. Por un lado, el cuerpo es objeto de conocimiento sobre el cual existen múltiples pensamientos, nociones, las cuales influyen sobre la relación con el cuerpo en la cotidianeidad. Las ideas o formulaciones que manejamos en torno al cuerpo en la vida cotidiana están también determinadas por lo que constituye al sentido común; (...) “interpretaciones pre-científicas o cuasi-científicas (...)”<sup>132</sup> Todo éste cúmulo de ideas, de conocimiento influye sobre las prácticas, las relaciones que se establecen entre los seres humanos. Por otro lado, la vivencia del propio cuerpo, la experiencia concreta del mismo también contribuye a este acervo social de conocimiento, así como a las modificaciones propias de la biografía que pueden cambiar, transformar nuestra relación con el cuerpo y modificar nuestros esquemas de referencia.

El mundo de la vida cotidiana tiene, en la relación cara a cara, una de sus formas más importantes de interacción, así como uno de los elementos más relevantes de lo que constituye la intersubjetividad. Esta situación ocupa un lugar privilegiado en la medida en que en ese contexto se da una relación total respecto de la subjetividad del otro. Este tipo de relación *vis à vis* es la que mejor ejemplifica a la vida cotidiana, ya que sigue sus coordenadas temporales y espaciales, el Aquí y el Ahora. Hay en ella un intercambio continuo, ininterrumpido –en el fluir constante propio de su dimensión temporal– de

---

<sup>131</sup> Alfred Schutz y Thomas Luckman, *Las estructuras del mundo de la vida*, op. cit., p. 76.

<sup>132</sup> Peter L. Berger y Thomas Luckman, *La construcción social de la realidad*, op. cit., p. 38

expresiones, señales, signos. Esta reciprocidad comunicativa permite la expresión de matices que no podrían captarse en cualquier otro tipo de interacción. Así, consideramos que el cuerpo tiene un espacio privilegiado en la situación cara a cara, es el terreno propio de la intercorporalidad, de lo que se “habla”, se transmite, se cuele, se escapa con el cuerpo de lo que se expresa, al tiempo, que de lo que captamos del otro que también participa de dicha situación. Por ello Berger y Luckman apuntan que “solamente en este caso (en la relación cara a cara) la subjetividad del otro se encuentra decididamente próxima”.<sup>133</sup> Lo que está en juego no sólo se debe a la presencia física (la cual es obviamente necesaria) sino lo que en términos intersubjetivos significa dicha situación.

La profundidad, la fuerza abrasiva de la vida cotidiana radica en que el otro es más real que nunca. El otro está en presencia, frente a nosotros, existe y nos hace sentir en esa reciprocidad existencial. Nuestras corrientes de conciencia se sincronizan en la inmediatez de la experiencia, de la corporeidad viva y compartida de ese otro que está frente a nosotros. Gracias a él y a la interacción, al fluir expresivo que nace del cuerpo, el principio de realidad del mundo (el cual está constituido por la presencia de otros) se sustenta y está a *mi* alcance. Hay en la relación cara a cara una disponibilidad, una apertura hacia la subjetividad del otro.

Esta disponibilidad es continua, prereflexiva y espontánea. En la relación cara a cara (...) percibo inmediatamente a otro hombre sólo cuando este comparte conmigo un sector del espacio y del tiempo del mundo de la vida. Únicamente en estas condiciones el Otro se me aparece en sus corporeidad viva: su cuerpo es par mí, un campo perceptible y explicable de expresión, que hace accesible para mi su vida consciente.<sup>134</sup>

La relación cara a cara, de carácter inmediato, es el principio, la base que sustentará al resto de las experiencias sociales de carácter mediato.

Es en las características de esta situación en donde el cuerpo se identifica a sí mismo, donde encuentra su paraje de acción. *Pero el que la subjetividad del otro esté a mi alcance no significa necesariamente que puedo dominar la situación. No tengo la certeza absoluta respecto de la reacción del otro*<sup>135</sup>. Es por ello que en esta situación

---

<sup>133</sup> *Ibid*, p.47.

<sup>134</sup> Alfred Schutz y Thomas Luckman, *Las estructuras del mundo de la vida*, op. cit., p. 76.

<sup>135</sup> Quisiéramos acotar señalando que esto se relativiza cuando pensamos en la relaciones de poder, y cómo éstas se materializan en el trato cotidiano, en las relaciones cara a cara.

observamos la posibilidad de formas de ruptura con esa relación objetual con el cuerpo. La entrada del otro en nuestro espacio subjetivo a través de la interacción, provoca en nosotros una acción encarnada precisamente en el ámbito de lo espontáneo y de lo pre-reflexivo. La interacción cara a cara siempre puede tomar caminos no proyectados, no previstos. Ello en la medida en que si bien hay acuerdos presupuestos, hay un mundo del sentido común y un lenguaje compartido, esto no implica que no haya una diferenciación dada en la propia estructura básica, es decir, en la distinción entre el Tu y el Yo, entre el Aquí y el Allá en el que cada uno nos posicionamos, y en un segundo nivel en la interpretación de las acciones del otro que pueden diferenciarse de los motivos o de la interpretación que hacemos de nuestras propias acciones.

El otro se impone ante nosotros en su totalidad, como ser encarnado y nosotros a él, en la reciprocidad de perspectivas propia de la intersubjetividad.<sup>136</sup> Sin embargo, esto no quiere decir que el acceso a la subjetividad del otro sea completo, ni verdaderamente íntimo y próximo. El grado de profundidad del conocimiento del otro dependerá en gran medida de la cercanía en términos afectivos, de la intimidad compartida –reflejada en el tipo de relación corporal– de la frecuencia con la que se produzca la relación cara a cara, del tipo de relación y de las normas sociales que determinan la expresividad posible en cada una de estas mediaciones.

Schutz denomina al “encuentro” como la situación simiente de la intersubjetividad.<sup>137</sup> En él se comparte con el otro una dimensión espacio-temporal, hay una simultaneidad en la corriente de conciencias. Sin embargo, sólo se establece una relación social en la relación Nosotros. Dicha relación es la base de la intersubjetividad, en donde estamos mutuamente presentes para el otro. Nuevamente la clave está en la reciprocidad en la orientación Tú, lo cual se convierte en una relación Nosotros. La correspondencia no sólo atañe a la actitud natural, sino que existe en el sentido de una interacción, nuestras acciones están mutuamente relacionadas entre sí, se determinan unas a otras, no sólo experimentamos nuestras acciones sino las de otro, es decir, la

---

<sup>136</sup> La reciprocidad de perspectivas se resume en el “sé que él sabe que yo sé”. *Cfr Ibid.*

<sup>137</sup> Existen otras formas de relación tales como la relación con los meros contemporáneos, la cual tiene una serie de gradaciones de acuerdo a los niveles de anonimidad. Schutz establece una correlación entre la anonimidad y la inmediatez, a menor inmediatez mayor anonimidad. El contemporáneo más alejado se vuelve un tipo generalizado, así se establece lo que el autor denomina como relación Ellos, la cual se introduce como concepto general en el acervo social del conocimiento. *Cfr Ibid.*

captación que el otro tiene de nosotros. Sin embargo, solamente en la relación cara a cara es donde los matices de la relación adquieren mayor profundidad y sentido.

A pesar de la inmediatez del otro, captamos sus contenidos subjetivos a *posteriori* en la reflexión, lo cual quiere decir que la captación de la conciencia del otro se da de manera mediata. La reflexión y el encuentro con otro estarán delimitados por las determinantes de la relación con ese otro, es decir, la intensidad, profundidad de la vivencia<sup>138</sup> y de la relación. El otro se nos ofrece en una amplitud de síntomas, Schutz dirá que hay una saturación perceptual del otro. *Mi atención está concentrada en las reacciones, signos, en lo que el otro expresa mediante una multiplicidad de formas*. Es por eso que consideramos que el cuerpo tiene un lugar privilegiado en la situación cara a cara.

La asociación entre el conocimiento del sentido común y la relación cara a cara radica en que se actúa bajo lo que se denomina como esquemas tipificadores en situaciones típicas. Esto es, el conocimiento del sentido común opera bajo un conocimiento de receta, dentro del cual se incluyen las tipificaciones –las cuales varían de acuerdo a la cultura y a la época–, caracterizaciones generales de los otros y de las situaciones propias del día a día. Aunque también hay un margen de acción, se actúa también bajo la propia experiencia previa, no solo de manera automática y simplificada que es el conocimiento de receta. En la experiencia que tenemos de los otros, los esquemas se ven modificados o ajustados, no se encuentran en nosotros de una vez y para siempre. A veces, la modificación es mínima y otras veces determinante. En ocasiones, lo más sutil es lo que puede ejercer una modificación en nuestras tipificaciones. La vida diaria, a pesar de estar sustentada estructuralmente por tipificaciones, es el lugar donde éstas se tornan flexibles por intermedio de la interacción y de aquellas situaciones no esperadas.

Esta manera de acercarse al mundo forma parte de las características de la vida cotidiana, ofrece certeza frente al mundo, nos encontramos armados con un cúmulo de conocimiento que permite que exista un “fluir”, una continuidad dentro de la vida

---

<sup>138</sup> “El acto amoroso y una conversación superficial son ejemplos de la relación Nosotros. En ambos casos, dos semejantes se encuentran en una *situación cara a cara* (...) Sin embargo ¡que diferencia en la «inmediatez» de la relación!”. *Ibid*, p. 80.

diaria. Sólo de esa forma es que se pueden establecer rutinas, las que producen una experiencia de seguridad, mitigando la perplejidad del mundo. Empero, es precisamente en la relación cara a cara donde se sientan las bases para la ruptura, modificación o confirmación de los esquemas tipificadores. Estos no aportan un conocimiento del sujeto que tengo frente a *mí*, no profundizan en la intersubjetividad, ya que sus definiciones se refieren a sujetos anónimos. En la situación *tête á tête* existe la posibilidad de que el otro deje de ser totalmente anónimo, deje de ser un sin rostro, un sin nombre. Los caminos de apertura, de acercamiento hacia el otro atraviesan los senderos y las posibilidades del cuerpo. Si bien la presencia actual del otro no es la condición determinante del resquebrajamiento de la anonimidad, si supone al menos el reconocimiento de los otros como otros.

## 2.2. La relación con el propio cuerpo en la vida cotidiana

La relación con el propio cuerpo atraviesa la compleja relación entre el sí-mismo y el yo. De la misma manera que la experiencia del mundo es fragmentaria (diferenciada) también lo es la experiencia que recae sobre nosotros mismos. Los sujetos no se interpretan a sí mismos de forma unitaria (aquí es donde adquiere sentido la distinción temporal). Esto es, que *no puedo comprenderme a mí mismo*, —entendiendo la comprensión como reflexión sobre los propios actos, los motivos, resultados y proyectos materializados en la acción ya realizada— más que de manera retrospectiva. *Me presento en los distintos mundos de vida con diferentes aspectos de mí ser. La manera en que estoy viviendo se ve transformada por los distintos mundos, roles en los que me desenvuelvo. No me presento en una relación, ante los otros, o en una situación con la totalidad de mí ser, ni siquiera ante mí mismo.* Así, podemos señalar que, “la fragmentación del sí-mismo es una constante metafísica de la condición humana”<sup>139</sup>.

Hay un elemento importante a señalar sobre la experiencia del sí-mismo, sobre su carácter problemático. *Al no tener una visión completa sobre mí mismo siempre estoy mirando un fragmento de la misma, siempre existe un lado luminoso y otro oscuro.* La razón, al igual que el hombre viendo a la luna, nunca logra divisar la totalidad de la esfera lunar. Lo anterior, a pesar de que nuestro pasado está a nuestro alcance, en

---

<sup>139</sup> Maurice Natanson (Introducción) en, Alfred Schutz, *El problema de la realidad social*, op. cit., p. 27.

nuestra conciencia y en nuestro cuerpo, en nuestras marcas, en la edad, nos es accesible en el trayecto de vida, nos conocemos mejor que nadie. Sin embargo, ni siquiera podemos aprehendernos por completo en la introspección, porque al volver hacia atrás, nuestra conciencia sobre lo presente se ve reducida, una parte de nosotros se nos escapa, se pierde.

En la actualización de la perspectiva del sí mismo reside el problema de la existencia –y si consideramos a la experiencia como encarnada– entonces podemos decir que la experiencia del propio cuerpo se ve atajada por la paradoja y por la ambivalencia que recae sobre el sí-mismo. Porque la experiencia del cuerpo es también experiencia del ser. Acontece un desfase, una ruptura cuando entramos en el campo del sí mismo, nos distanciamos al convertir a nuestro cuerpo en objeto de nuestro propio pensamiento, a pesar de que nunca podemos separarnos de él. No obstante, en la vida cotidiana, en ciertas circunstancias se da una relación de dualidad (en el mejor de los casos), por ejemplo en la enfermedad y en el dolor, el cuerpo emerge ante el sujeto, pero “el sujeto se siente cautivo dentro del cuerpo que lo abandona”.<sup>140</sup>

La experiencia del propio cuerpo se da precisamente en el horizonte que nos plantea el *tener* y el *ser* un cuerpo. El mundo del ejecutar, de la acción, el llamado mundo de la vida cotidiana se acerca a la idea del *tener* un cuerpo con el cual nos desenvolvemos, con el cual llevamos acabo las acciones que conforman el entramado de las redes intersubjetivas. El cuerpo se convierte en el soporte de la vivencia de la vida cotidiana, en una realidad que estructura ese mundo, en tanto representa al Aquí y al Ahora presente, en su presencialidad física. Se convierte en el cauce mediante el cual ejecutamos nuestras acciones, aquello que nos ayuda o nos obstaculiza en la realización de éstas o de nuestros proyectos. Bajo dicha concepción el cuerpo es entendido como un cuerpo físico, a la manera de un instrumento, que nos pertenece, mediante el cual intentamos dominar el mundo, por medio del cual ejercemos la instrumentalidad de nuestras capacidades para poder habitar en él.

Como señalábamos, el cuerpo se convierte en parte del instrumental de la vida cotidiana. Se ha convertido en una realidad objetivada para el sentido común. No

---

<sup>140</sup> David Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad, op. cit.*, p. 94.

obstante, la relación con el cuerpo se da, paradójicamente, en la irreflexividad sobre el papel del propio cuerpo en la vida diaria. Forma parte de la denominada actitud natural, el cuerpo es nuestra condición en el mundo pero no necesariamente aparece ante nosotros mismos, ante la conciencia como real y evidente, como el signo de nuestra existencia en el mundo. Ocurre, en términos de la experiencia, un desfase; *no me reconozco en ese cuerpo*.

***Somos cuerpo***, pero al mismo tiempo nuestra corporalidad es lo que nos ancla al mundo, a la realidad concreta que es la realidad de la vida cotidiana. Si escapamos de esa realidad ésta empuja al cuerpo a volver, a concentrarse sobre las actividades que constituyen la vida cotidiana, exigimos de él que se adecue a sus ritmos, a sus pautas, a sus exigencias. La realidad cotidiana nos ofrece un sentimiento de seguridad, en ella nos sentimos en dominio del mundo, como señalábamos anteriormente, el cual se ejerce mediante el cuerpo. Esta necesidad de vuelta a lo cotidiano proviene de su propia dinámica, de su estructura pero de igual manera surge de la mirada de los otros, de la exigencia que parte de lo social, de ese mundo compartido que requiere de nuestra participación para seguir existiendo, para mantener su coherencia, su unidad aparente, su continuidad. Asimismo, dicho retorno al mundo intersubjetivo y cotidiano parte también de la infinita necesidad antropológica de reorientación –la cual se da de múltiples maneras de acuerdo al contexto histórico cultural del que hablemos–; “Miro mi reloj e intento recordar en que día estoy. Con sólo esos actos vuelvo a ingresar en la realidad de la vida cotidiana.”<sup>141</sup>

### **2.3. Las otras realidades**

“El mundo de la vida abarca aún más que la realidad cotidiana: el hombre se hunde en el sueño día tras día. Abandona la actitud natural cotidiana para entregarse a mundos ficticios a fantasías.”<sup>142</sup> Schutz, al señalar que el mundo de la vida es más amplio que la vida cotidiana, nos habla de todas aquellas experiencias en ámbitos finitos de sentido, todos esos otros acentos de realidad, direcciones de la conciencia. Todas ellas son, de igual manera, fundamentales en la constitución de la subjetividad y de la experiencia del mundo. Sobre el tema que nos ocupa, quisiéramos decir que el cuerpo

---

<sup>141</sup> Peter L. Berger y Luckman Thomas, *La construcción social de la realidad*, op. cit., p.46.

<sup>142</sup> Alfred Schutz y Thomas Luckman, *Las estructuras del mundo de la vida*, op. cit., p. 41

trasciende la propia experiencia del mundo de la vida cotidiana. El cuerpo se introduce en la experiencia religiosa, en la experiencia del sueño, en los mundos de la fantasía.<sup>143\*</sup> El cuerpo emana y muestra su complejidad también en relación a los mundos de vida; en la medida en que el cuerpo es el ancla de la vida cotidiana, de la realidad inminente, del mundo del ejecutar, al mismo tiempo es el punto de tránsito hacia esos otros horizontes de sentido.

Lo que diferencia de manera fundamental los mundos de vida, estas múltiples realidades, son las estructuras temporales y espaciales de los mismos, la experiencia de coherencia interna que tienen de ellas los sujetos. Schutz señala que cada una de estas realidades implica y demarca estilos cognoscitivos<sup>144</sup>. El acento debe estar entonces sobre la vivencia subjetiva<sup>145</sup> de estas otras realidades, como elemento fundamental y determinante en su estructura, y en el papel que juegan en la construcción de la subjetividad. Schutz nos plantea, en resumen, cuatro elementos constitutivos de los mundos de vida: a) un determinado estilo cognoscitivo y por consiguiente una determinada *epojé*<sup>146</sup>; b) un estilo definido de vivencia que implica una determinada socialidad (la soledad, o las diversas formas de experiencia de otros); c) una forma específica de autoexperiencia; y; d) un estilo de experiencia subjetiva que implica también una determinada perspectiva temporal.<sup>147</sup>

---

<sup>143</sup> Para Schutz los mundos de la fantasía comprende los mundos del ensueño, los juegos, los cuentos de hadas, las bromas, la poesía. *Cfr Ibid*, p.47.

\* Ver Anexo donde se podrán encontrar ejemplos concretos relacionados precisamente con los mundos de vida y como aparece el cuerpo en ellos.

<sup>144</sup> “¿Qué es, entonces, un estilo de vivencia o un estilo cognoscitivo? Este se basa en la *tensión específica de la conciencia*. Como Bergson lo comprendió, las tensiones de conciencia son funciones de nuestra «atención a la vida» [*attention à la vie*]. La actividad está unida a la mayor tensión de conciencia y manifiesta el más vigoroso interés por el encuentro con la realidad, mientras que el sueño está ligado a la total ausencia de tal interés y presenta el grado más bajo de tensión de la conciencia”, *Ibid.*, p.45.

Sobre este aspecto cabría agregar que la postura de la autor precisamente está vinculada más a la idea de un sujeto definido a partir de sus cualidades mentales, de ese interés manifiesto. Sin embargo, esa atención a la vida de la que nos habla Schutz consideramos que es también de carácter corporal, cuando nos dirigimos hacia alguna actividad lo hacemos en la totalidad de nuestro ser, una actitud de interés se manifiesta también corporalmente.

<sup>145</sup> Dicho planteamiento está relacionado en Schutz con la nota al pie anterior, además que obedece al problema filosófico de la intencionalidad de la conciencia y del sentido de realidad; el cual está constituido a partir de la experiencia subjetiva.

<sup>146</sup> Schutz se refiere a la *epojé específica*, es decir, (...) “el hombre en la actitud natural (...) no suspende la creencia en el mundo externo y sus objetos; por el contrario, suspende la duda de sus existencia. Lo que coloca en paréntesis es la duda de que el mundo y sus objetos puedan ser diferentes de lo que se le aparecen”, en Alfred Schutz, *El problema de la realidad social*”, *op.cit.*, p. 214.

<sup>147</sup> *Ibid*, p. 46.

Una de las aristas que también separan al mundo de la vida cotidiana de esos otros mundos de vida, es que en el primero hay un impulso, una necesidad de dominio del entorno exterior. Impera, como señala Schutz, el motivo pragmático, la resolución de las situaciones comunes a partir de la experiencia acumulada, una respuesta práctica ante la propia vida, mientras que en los otros ámbitos de realidad no impera necesariamente el motivo pragmático, en parte porque éste está determinado por la relación con los otros. Las directrices que marca la vida cotidiana en las sociedades occidentales modernas tienen además tintes a los que haremos alusión más adelante<sup>148</sup>. El motivo pragmático está asociado a la actitud natural, se parte de que en la intersubjetividad todos actuamos bajo el signo de dicho motivo. Tenemos (...) “un interés no teórico, sino eminentemente práctico.” (...) “El mundo de la vida cotidiana es el escenario y también el objeto de nuestras acciones e interacciones. (...) “Nuestros movimientos corporales –kinestésico, motores, operativos, engranan, por así decirlo, en el mundo, modificando o cambiando sus objetos y sus relaciones mutuas.”<sup>149</sup>

A pesar, de que Schutz plantea el motivo pragmático como elemento fundamental en la estructura de la experiencia de la vida cotidiana, en las sociedades en las que vivimos esta última está marcada también por una racionalidad instrumental, bajo una lógica ligada al cálculo, con el ejercicio de poder en la dominación de ese mundo, y no sólo como una estructura básica de la acción. Bajo estas determinaciones el cuerpo se vuelve un instrumento para alcanzar determinados fines, el cuerpo no tiene una mera cualidad operativa y neutra que nos conduce en el motivo pragmático, sino que a través de él también ejerzo una violencia tácita o simbólica (aunque no solamente). Se convierte en el lugar desde el cual y a través del cual se establece la diferencia social, desde donde se muestra el status, la pertenencia a un determinado grupo social, es decir, se vuelve ese cuerpo excluyente, ese cuerpo clausurado ante el otro. *Con el cuerpo le digo al otro que no es igual a mí, que debe mantener distancia. Me visto de una determinada manera para mostrar de donde vengo y cómo espero que se me trate, para distinguirme y establecer a que clase pertenezco, a que grupo social.*

---

<sup>148</sup> En el tercer capítulo de este trabajo se podrá encontrar con mayor detalle como es que miramos al cuerpo contemporáneo, es decir, de que manera éste se ha convertido en un objeto para el individuo de las sociedades modernas.

<sup>149</sup> Alfred Schutz, *El problema de la realidad social*, op. cit., p. 198.

El cuerpo se vuelve la sede donde circulan toda una serie de signos, de imágenes para ser leídas como límite y distancia ante los otros.

Ahora bien, desde la perspectiva de Schutz en varios de estos mundos de vida, la vivencia solitaria es lo que impera, es decir, se rompe también la relación con la realidad de la vida cotidiana en su carácter intersubjetivo en la medida en que no hay una sincronía existencial, no hay una actualidad de la relación que se establece con el otro. El otro no participa de ese mundo de fantasía, no lo comparte *conmigo*, sin embargo puede ser objeto de la misma. En esos mundos pueden estar presentes pero no en la actualidad de su presencia, ni en la intersubjetividad plena, constituida en una actitud Nosotros compartida.

El tránsito de una realidad a otra, dice Schutz, se da mediante una **conmoción**<sup>150</sup>. La palabra resulta en suma sugerente en la medida en que implica la idea de un desenraizamiento del mundo, de un tránsito brusco de una realidad provista de un estrato de sentido hacia otra estructura temporal, al lugar de otro mundo. Las conmociones pueden ocurrir como fisuras, como cuarteaduras profundas, como desgarramientos, como tierra partida, o como abismo infranqueable cuando se produce la locura, cuando no hay posibilidad de retorno a la realidad compartida. El tránsito acontece como un temblor en el cual se rompe precisamente la continuidad del mundo, nuestra sincronía, nuestro fluir con las estructuras de la realidad de la cual estemos siendo partícipes.

Por su parte, la continuidad de la vida cotidiana, su linealidad es sobretodo la impresión de un fluir, de ese sentimiento se nutre su estabilidad. No obstante, la vida cotidiana se ve interrumpida sin la necesidad de un desplazamiento físico hacia un lugar desconocido. El cuerpo que está en la conmoción participa del tránsito sin necesidad de que ocurra un movimiento externo, motriz. El cuerpo aparece en estas otras realidades como una presencia, más no como es experimentada en el mundo de la vida cotidiana. Sin embargo, el cuerpo no desaparece. *Esto se sustenta en que el cuerpo nunca puede*

---

<sup>150</sup> Cfr. *Ibid.* “La transición de un ámbito de sentido a otro puede realizarse mediante un «salto» (...) el cual (...) va acompañado de una experiencia conmocionante, provocada por la alteración radical de la tensión de la consciencia” en Alfred Schutz y Thomas Luckman, *Las estructuras del mundo de la vida*, *op. cit.*, p. 43.

*estar ausente para mí mismo, es decir, no puedo escaparme de la relación con mi propio cuerpo.* En el caso de la vida cotidiana no puedo escapar de sus movimientos, de sus límites y sus determinaciones, pero en el caso de los mundos ajenos a ella el cuerpo está también en presencia pero bajo otra tonalidad. La experiencia del cuerpo es nuevamente ambigua.

Sobre las realidades diferentes a las de la vida cotidiana opera una coerción que orilla a la experiencia a volver a la *realidad suprema*, que es la realidad de la vida de todos los días. La realidad recién experimentada se vuelve, desde la mirada cotidiana o del sentido común, una cuasi-realidad –en términos de la vivencia– tenue y difusa, se va alejando de nuestro ser cada vez más, hay un desprendimiento de la experiencia, de las sensaciones vividas, de los pensamientos, del sentimiento de totalidad frente a esa experiencia. “El teatro proporciona una excelente ejemplificación (...) la transición entre las realidades se señala con la subida y la bajada del telón. (...) Cuando cae el telón el espectador «vuelve a la realidad» (...)”<sup>151</sup>

Uno de los mecanismos de retorno y de separación de la propia vivencia ocurre por medio del lenguaje, el cual objetiva la vivencia al volverla objeto del pensamiento. Aunque es importante señalar que el lenguaje está íntimamente asociado a la experiencia, es decir, experimentamos el mundo a través de su configuración significativa y lingüística. Gracias al lenguaje y a nuestra capacidad lingüística podemos vivir en el mundo, éste adquiere forma, historicidad, temporalidad, asimismo debido a esta facultad podemos comunicarnos. No obstante, lo que experimentamos por medio de la sensorialidad del cuerpo, a través de las posibilidades que éste nos ofrece, en términos de la vivencia, no siempre puede ser expresado lingüísticamente, es decir, el lenguaje no alcanza a expresar lo que sentimos, no alcanza a describir, a aprehender el correlato corporal de la emoción –considerando que las emociones no son sólo corporales. Al momento de querer trasponer esta vivencia en un filtro lingüístico se pierde su consistencia, se deja atrás su actualidad. El lenguaje intenta expresar lo inaprehensible, aquello que es captado en la totalidad de ser, intenta sedimentar la vivencia en la memoria pero ya de manera degradada. La traducción lingüística es una de las formas para exorcizar el misterio del tránsito, de los estados de conciencia, de la relación entre

---

<sup>151</sup> Peter L. Berger y Luckman Thomas, *La construcción social de la realidad*, op. cit., p.43.

cuerpo y experiencia. Por ejemplo, cómo puede expresarse lingüísticamente el vacío que se alcanza en ciertos tipos de meditación, como se expresa la nada. Mediante ciertos tipos de objetivación lingüística propios de algunos discursos se realiza la separación dualista, nos sentimos ajenos a lo que hemos vivido, a esa experiencia de realidad que recayó sobre nuestro cuerpo. A estos lenguajes se les contraponen otros tales como el poético que expresan lingüísticamente esa sensorialidad que en un primer momento pareciera incomunicable, ese momento contenido, ese momento vivido sin palabras. El cuerpo guarda las señales de la vivencia, a veces podemos acercarnos a ella en el recuerdo<sup>152</sup>, en la reproducción de las sensaciones a través de un signo, de una llave que nos devuelve a lo vivido; un olor, un paisaje, un *dejavu*, una caricia.

## **2.4. Las dimensiones del mundo y la experiencia.**

### **a) El tiempo**

No importa del mundo del que se hable, del mundo que se habite, ya sea el de los sueños o de la fantasía, o bien el de la vida cotidiana, lo que lo constituirá como tal será el contener dentro de sus propios límites una determinada coherencia interna, una unidad en términos de la experiencia de ese ámbito finito de sentido. Y aunado a ello una vivencia de una temporalidad y una espacialidad (aun cuando ésta sea imaginaria) propia de la realidad de la que se hable<sup>153</sup>. La importancia de resaltar este aspecto de la vivencia, de una determinada perspectiva temporal, parte del presupuesto de concebir a la temporalidad como condición ontológica del ser humano;<sup>154</sup> premisa básica que atraviesa la existencia humana, que enmarca la vida, las acciones. La vivencia del tiempo y de la temporalidad –entendida como una forma específica de experimentar el tiempo, dejando así su carácter abstracto– corresponden también a una determinada forma cultural, es decir, parten y son la sustancia de las concepciones respecto del tiempo y viceversa.

---

<sup>152</sup> Nos referimos al recuerdo como aquello que está asociado a la memoria sobre el pasado. La memoria entendida no como una mera facultad psíquica sino como una facultad del ser encarnado, de experiencia vivida.

<sup>153</sup> “En la medida en que se le preste atención, cada uno de estos mundos es real a su manera; pero tan pronto como se le retira la atención, cada uno de estos mundos es real a su manera.” *Ibid.*, p.42.

<sup>154</sup> *Cfr.* Margarita Olvera, “Horizontes de lectura a propósito de la resignificación del legado de la fenomenología de Alfred Schutz”. en *Sociológica*, año 15, Num. 43, UAM-Azcapotzalco, mayo-agosto de 2000, México, pp. 11-34. En especial ver p.25.

La importancia de la dimensión temporal de la acción humana se muestra en su carácter dual. Atraviesa a ambas dimensiones de la subjetividad: la intersubjetividad y la intrasubjetividad. La cualidad de la primera radica en que a través del establecimiento de un tiempo consensual es que puede acontecer la interacción. Sin embargo, la temporalidad interior se ve muchas veces en contraposición con el tiempo compartido socialmente. La relación con el tiempo se complejiza a medida que el tiempo de la vida cotidiana, que corresponde a ese tiempo social, demarca las experiencias subjetivas sobre el mundo y sobre la relación con los otros. El tiempo social se observa como una facticidad. Todo aquello que atenta contra ese tiempo social, contra su continuidad, se convierte en un obstáculo. La vida cotidiana depende en gran medida de esta estructura temporal, por lo tanto las rupturas se convierten en interrupciones de ese tiempo continuado. Los procesos del cuerpo, las enfermedades, los estados de ánimo reflejados en el cuerpo, el cansancio, la edad, se vuelven agujas sobre la estructura de la vida social, en tanto se convierten en barreras, en impedimentos molestos (son también vividos como tales) para la interacción, para la continuidad del ritmo regular de la vida cotidiana.

La estructura de ese tiempo social implica a aquello que es compartido con los otros. Precisamente la continuidad del tiempo es la principal característica del tiempo social, no se detiene ante nuestra ausencia. En cambio, el tiempo interno si puede interrumpirse, por ejemplo, en el sueño<sup>155</sup> (hay una ruptura de ese tiempo compartido). El mundo sigue ahí y ha envejecido, *yo mismo he envejecido a pesar de que mi atención hacia la vida se detuvo, se volcó hacia mi mera duración interna*. Experimentamos el envejecimiento propio y el del mundo también a partir de la irreversibilidad, no podemos regresar realmente a un estado previo, no podemos volver al momento exacto en el que dejamos las cosas el día de ayer. Pero de igual manera experimentamos la irreversibilidad en un segundo sentido, en la historicidad del tiempo. Nacimos en una determinada época y no podemos vivir en otra, ni adelantarnos a otra (tal vez solo puede trascenderse la experiencia del tiempo histórico en el mundo onírico, en el mundo de la fantasía). La experiencia de la irreversibilidad forma parte de la actitud natural en general, y en particular, de la propia actitud natural sobre la perspectiva temporal de la

---

<sup>155</sup> Alfred Schutz y Thomas Luckman, *Las estructuras del mundo de la vida*, op. cit., pp. 62-73.

vida en el mundo. Estos presupuestos enmarcan nuestras acciones de manera fundamental, las dirigen, ya que se encuentran en el centro de las mismas, en su estructura.

Schutz plantea que el tiempo social es el punto de intersección entre el tiempo interior y el tiempo del mundo, que es el tiempo cósmico. Plantea como ejemplo de esas temporalidades del mundo los ciclos vitales: nacimiento, muerte, salud, enfermedad, juventud, vejez. Asimismo nos habla de los ritmos de la naturaleza como investidos de temporalidad, por la repetición y el tránsito: movimiento del sol, la luna y las estrellas, el cambio día-noche y el curso de las estaciones. Hay sobre cada una de estas temporalidades, de estas experiencias temporales un conjunto de significados atribuidos culturalmente, los cuales están a la vez atravesados por las propias experiencias subjetivas, y que junto con la idea del espacio y de la espacialidad se acercan a lo que se denomina desde la antropología comprensiva como visión del mundo.

*Mi vida está determinada por la estructura del tiempo del mundo de la vida que se cruza con mi duración interior, con el ritmo de mi cuerpo (nuevamente aparece el dualismo en donde en la experiencia del cuerpo se da una ruptura entre la temporalidad del cuerpo y mi flujo de conciencia) y con el tiempo social.*<sup>156</sup> A pesar de que estas dimensiones temporales están relacionadas y funcionan en conjunto hay una incongruencia entre ellas, que para Schutz se materializa en el fenómeno de la espera. Para concretar nuestros planes de vida, nuestros proyectos debemos esperar. “En la espera encontramos una estructura temporal que se nos impone. No sólo se nos impone la incongruencia de las diversas dimensiones temporales (cuyo correlato subjetivo es la espera), sino también una estructura subjetiva de simultaneidad que está fuera de nuestra influencia”<sup>157</sup>. De ahí, podemos comprender mejor lo que ya antes nos decía Schutz sobre la realidad de la vida cotidiana como la realidad suprema, la realidad por excelencia. De igual manera el mundo se nos impone en su continuidad contrapuesta a nuestra finitud, al conocimiento presupuesto de que somos mortales.

---

<sup>156</sup> *Ibid*, p. 64

<sup>157</sup> *Ibid*, p. 64. “Si quiero preparar agua con azúcar debo esperar hasta que el terrón se disuelva.”

Ahora bien, el tiempo meramente subjetivo es un tiempo complejo. *En la vida diaria mi flujo de conciencia experimenta una síntesis, es decir, un fluir hacia los objetos a los que se dirige mi conciencia, vivo en mis percepciones. Sólo por medio de la reflexión es que vuelvo y capto el sentido de mis actos, reconstruyo políticamente el proceso mediante el cual se constituye la experiencia.* Además, todas las experiencias que tenemos del mundo nunca se dan de manera aislada, siempre están en estrecha vinculación con las experiencias pasadas (la experiencia acumulada) y con la dimensión futura, con la expectativa. Sin embargo, nunca se puede tener la totalidad del proceso presente, ya que, en la medida en que es tal, no es indivisible infinitamente. El tiempo subjetivo entonces no se vive de manera homogénea, está compuesto de una red de tiempos distintos.

En el proceso de vida se da una continua articulación entre lo histórico y nuestra situación biográfica. Esta última se articula mediante categorías predadas socialmente, las cuales son interiorizadas por los sujetos. La vida se organiza y se recapitula en torno a estas categorías. Sin embargo, el proceso general de vida, estructura a su vez las experiencias de la vida diaria, de la actualidad más inmediata. Pero también nuestra situación biográfica tiene una historicidad propia, es decir, la historia de nuestras experiencias de vida, algunas de carácter social y otras privadas, que están presentes en el flujo de nuestra conciencia, cada una de las cuales tiene un lugar determinado en el curso total de nuestra biografía. Así, podemos ver como se superponen unos tiempos a otros, el tiempo interno con el tiempo social (externo); que hay una compleja articulación y una relación íntima y recíproca entre los distintos órdenes temporales, los cuales no podrían ser comprendidos el uno sin el otro.

Nuevamente reaparece el problema del tiempo en la ruptura que se suscita el saltar de la vida cotidiana a los otros mundos de vida, ya que precisamente se encuentra en el horizonte de las relaciones entre el tiempo subjetivo y el tiempo social. En las realidades divergentes a las de la vida cotidiana el tiempo social desaparece y la presencia del tiempo interno permea la vivencia de esos otros horizontes. Su temporalidad y sus coordenadas escapan a los parámetros de la vida cotidiana y por tanto a la comprensión desde sus criterios. Se rompen los propios presupuestos de la actitud natural en torno al tiempo. Desde nuestra perspectiva esta ruptura en el núcleo

de la estructura temporal de la vida cotidiana posibilita una relación distinta con el cuerpo, con otras coordenadas, otra vivencia, que posibilita la reintegración.

## **b) El espacio**

Uno de los elementos más importantes en relación a la perspectiva espacial del cuerpo corresponde a la idea de que la espacialidad se presenta como una cualidad intrínseca del cuerpo, y de la relación con el mundo. La experiencia del espacio solo puede darse con la intermediación del cuerpo. “Lejos de que mi cuerpo sea para mí un fragmento del espacio, no podría haber para mí espacio sino tuviera cuerpo.”<sup>158</sup> Al mismo tiempo, el cuerpo crea el espacio, mediante la acción le da consistencia, el cuerpo-sujeto se realiza como tal en el espacio, se despliega a sí mismo en él. “Ser cuerpo es estar aunado a un cierto mundo (...) mi cuerpo no es primeramente dentro del espacio: **es** en el espacio”<sup>159</sup>

La espacialidad del cuerpo también está relacionada con lo que se llama esquema corporal, es decir, con lo que percibimos sensorialmente en relación al propio cuerpo, como los límites de mi cuerpo. En el esquema corporal, (...) “hay una toma de conciencia global de mi postura en el mundo intrasensorial, una forma.”<sup>160</sup> Este término se refiere a aquella sensibilidad y percepción en torno al propio cuerpo en un nivel imaginario, pero que afecta la manera de desenvolvernó, de movernos espacialmente, ya que a partir de ese esquema corporal es que dimensionamos los límites y alcances de nuestro propio cuerpo.

En un segundo nivel, ahora desde Schutz, la espacialidad, o mejor dicho, el sentido del espacio está también íntimamente relacionado con la vida cotidiana, partiendo como lo hace el autor, de la experiencia subjetiva, la perspectiva espacial de la intersubjetividad. El mundo de la vida cotidiana es el mundo a nuestro alcance, es decir, el mundo que nos circunda, en el que puedo actuar, en el que puedo intervenir e interactuar en un presente con otros. Ese mundo, constituido por objetos físicos y por otros sujetos, es lo que nos orienta en nuestros proyectos futuros, en nuestra

---

<sup>158</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p.110

<sup>159</sup> *Ibid*, p.162.

<sup>160</sup> *Ibid*, p. 107.

imaginación futura, es lo que le da sentido al conjunto de nuestras experiencias, en tanto está organizado significativamente. También en torno a ese Aquí, (aunado al Ahora, ambos propios de la vida diaria) es que orientamos nuestra vida. Ello pueda suceder así, en la medida en que hay una actitud natural frente a esa dimensión espacial, se presupone que el mundo, físicamente, continuará estando ahí el día de mañana que lo que nos circunda no desaparecerá al despertar, que mis posibilidades de actuar serán las mismas: ese mundo seguirá a nuestro alcance. Esta experiencia se expresa en la noción de “y así sucesivamente”. Aunado a estos presupuestos y como consecuencia de los mismos, está la idea de que el mundo a *mi* alcance lo es en la medida en que es recuperable. *A pesar de que me distancio de los objetos puedo volver a ellos, presupongo que las coordenadas serán las mismas, a pesar de que en la reflexividad sé que en mi ausencia ese mundo pudo haber cambiado*<sup>161</sup>. La experiencia del espacio es determinante en la verificación de la realidad. Los presupuestos espaciales y de nuestra espacialidad son confirmados continuamente como evidencias de la realidad en la que se vive.

El otro se introduce en el espacio concreto de la vida cotidiana, que es el espacio social, un lugar común de acción. Es en el Aquí donde nuestras intervenciones en el mundo se entrecruzan. *Mi posición en el mundo no es la misma a la de otro, sin embargo la clave está en la reciprocidad y en el intercambio de perspectivas, el otro puede estar en mi lugar, puede acceder a mi zona de manipulación*; gracias a ello es que existe un espacio común, lo cual en su conjunto posibilita la comunicación con un otro.

La organización del espacio en una determinada sociedad, está ligada indisolublemente al ordenamiento social, así como al ordenamiento temporal. Dicho de otra manera, el espacio está atravesado por las diferenciaciones sociales, en él se

---

<sup>161</sup> “Este mundo, para Schutz es el mundo a mi alcance efectivo el cual se distingue del mundo al alcance potencial; (...) “se trata básicamente de un problema de alejamiento y de acercamiento: el mundo antes a mi alcance efectivo (el libro sobre la mesa en mi casa), del cual me he apartado (al alejarme), trasciende al mundo al alcance efectivo (la calle por donde camino), hacia el cual me he vuelto (miro las vitrinas). Pero en cualquier momento y por motivaciones diversas puedo volver al mundo que estaba a mi anterior alcance efectivo (veo la vitrina de una librería y recuerdo que quería comprar un libro para mi amigo, y en mi recuerdo ubico todavía el libro en mi casa, sobre la mesa) Ahora el mundo a mi anterior alcance efectivo ya no está a mi alcance. Sin embargo, es el tema de mi actual actividad consciente, en la forma de recuerdo y anticipación: el libro *aún* está sobre la mesa.” Alfred Schutz y Thomas Luckman, *Las estructuras del mundo de la vida*, op. cit., p. 62.

plasman los valores, ideas, significados, visiones del mundo propias de una sociedad. Los sujetos que actúan en él lo vivencian, lo usan, y son a la vez alcanzados, delimitados por sus determinantes significativas. El espacio social estructura y acota, sin embargo, hay una experiencia subjetiva de ese espacio social, de ese espacio objetivo. Es en este contexto de lo subjetivo aunque no únicamente, ya que también puede darse de manera colectiva, donde se dan las resignificaciones, vueltas de tuerca, organizaciones diferentes a las estándar del espacio que nos circunda y constituye a la vida cotidiana. *El espacio actúa sobre mí, pero también yo actúo sobre él y en él.*

Una de las maneras más contundentes y obvias de acción sobre el mundo están dadas en el propio movimiento corporal, el cual suscita, según Merleau-Ponty<sup>162</sup>, una intersección entre el espacio y el tiempo; a través del movimiento es que se crea esta bidimensionalidad de la existencia, y es que existe la posibilidad de habitar y experimentar el mundo. Es en esta intersección que también se da el anclaje en la vida cotidiana.

### 3. La presencia del cuerpo, los sentidos que nos asombran

#### *Presencia*

*Algún día lo sabré. Este cuerpo que ha sido  
mi albergue, mi prisión, mi hospital, es mi tumba.*

*Esto que uní alrededor de un ansia,  
de un dolor, de un recuerdo,  
desertará buscando el agua, la hoja,  
la espora original y aun lo inerte y la piedra.*

*Este nudo que fui (inextricable  
de cóleras, traiciones, esperanzas,  
vislumbres repentinos, abandonos,  
hambres, gritos de miedo y desamparo  
y alegría fulgiendo en las tinieblas  
y palabras y amor y amores)  
lo cortarán los años.*

*Nadie verá la destrucción. Ninguno  
recogerá la página inconclusa.*

*Entre el puñado de actos  
dispersos, aventados al azar, no habrá uno  
al que pongan aparte como perla preciosa.*

*Y sin embargo, hermano, amante, hijo,  
amigo, antepasado,  
no hay soledad, no hay muerte  
aunque yo olvide y aunque yo me acabe.*

*Hombre, dónde tú estás, donde tú vives  
permanecemos todos.*

**- Rosario Castellanos**

---

<sup>162</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op. cit.

Cuando nos planteamos la noción de cuerpo-sujeto estamos haciendo referencia a un concepto teórico que nos parece pertinente para trabajar el problema de la subjetividad. Sin embargo, consideramos que este concepto describe teóricamente una manera de experimentar al mundo, la relación con los otros, a sí mismo, a la propia relación con el cuerpo, en síntesis, una manera de estar-en-el-mundo. Implica también que nuestra experiencia de dichas relaciones está mediada por la interpretación.

Debemos añadir, siguiendo en ello a Gabriel Marcel<sup>163</sup>, que el ser es presencia, asociado a la distinción de lo que está *en mí* y lo que está *ante mí*. El ser como presencia está *en mí*. Para que acontezca esta operación es necesario que exista una intencionalidad de *mi* parte, es decir, una cierta disposición a la permeabilidad del influjo de ese otro sobre *mí*. Pero, principalmente, el ser como presencia se manifiesta en la intersubjetividad, *en la idea de que participo de los otros, de que ellos están en mí, a través de la relación que establezco con ellos, a la vez que yo como cuerpo-sujeto, me relaciono como presencia ante ellos.*

Sin embargo, la constitución del cuerpo-sujeto es más primaria en el sentido de que está en un nivel más básico de relación con el mundo. El tipo de lazo que nos plantea el estar-en-el-mundo es de carácter prepredicativo. El cuerpo establece un involucramiento con el mundo antes de que sea consciente del cuerpo, es decir, previamente a que haya establecido una reflexividad, antes que mi conciencia se haya dirigido hacia el propio cuerpo y haya tomado conciencia de él. Nuestro cuerpo al establecerse como nuestro punto de vista, es nuestra situación existencial, determina la dirección y el horizonte perceptivo que tenemos del mundo, estamos mediante él comprometidos con el mundo. La relación con el mundo es una relación afectiva, emocional pero también racional, rutinaria, práctica y cognitiva. Reaccionamos ante nuestro entorno bajo la combinación de estas maneras, de estos tipos de acercamiento al mundo. Existe entonces una compleja relación entre lo afectivo y lo racional, ámbitos que pueden separarse analíticamente pero que están complejamente imbricados. El cuerpo le da salida a muchas de las emociones que experimentamos, aún sin que nos demos cuenta, aún cuando en su expresividad no haya intencionalidad alguna. Las emociones, los sentimientos que se viven en el cuerpo, que cobran también corporalidad

---

<sup>163</sup> Cfr Gabriel Marcel, *Aproximación al misterio del Ser. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*, op.cit.

adquieren después en la reflexividad coherencia significativa, pueden ser transmitidas hacia otros mediante recursos lingüísticos, es decir, pueden ser tematizados y nombrados. El entorno le da forma a nuestra existencia, delimita nuestras potencialidades como agentes, le da textura a nuestra sensibilidad, pero solo en la actividad constante, es decir, solo a través de la relación recíproca entre el cuerpo-sujeto y el mundo.

La noción de cuerpo-sujeto nos habla también de la importancia de la **carne**<sup>164</sup>, de su presencia en el mundo. La carne articula, engarza, constituye el vehículo de la subjetividad. Como señalamos antes, al considerar al espacio como uno de los elementos fundantes de la experiencia humana, es el cuerpo, quien al establecer su presencia, articula la relación con los otros a través de la presencia. Nos referimos a una presencia no como un objeto cualquiera sino como sensible y comunicativa. El cuerpo llena y anima el espacio, porque está *en* él, posibilita la relación de los objetos en el espacio; lo estructura a través de sus movimientos, de sus emanaciones, de su capacidad constructiva, creativa y simbolizante. El cuerpo se construye dentro de un espacio significativo el cual conforma a través de la relación. Hablamos –desde una sociología que define al espacio como significativo– de un espacio que no es abstracto, o una dimensión *a priori*, sino como un espacio significativo. También, en torno al cuerpo, se conforma la cualidad del espacio, es decir, la espacialidad de las relaciones sociales. Dicha espacialidad atraviesa los mundos que constituyen la experiencia subjetiva, la distinción entre el Aquí y el Allá, entre lo lejano y cercano, en resumen las dimensiones del mundo y de la acción (nos referimos también a las distinciones que hace Schutz entre el mundo a mi alcance, aquello que es recuperable, etcétera).

---

<sup>164</sup> El término **carne** se emplea comúnmente para designar la sexualización del pecado del cuerpo. La carne bajo algunas corrientes de la teología y de la moral cristianas está asociada al disfrute sacrilego del cuerpo, a la lujuria, a la exhuberancia de los cuerpos, en síntesis, al deseo. Ello en contraposición a la idea de un cuerpo sacrificial y sagrado, cuya expresión más profunda es el cuerpo de Cristo. No obstante, el uso de este vocablo en el presente trabajo no está empleado en ese sentido, aunque también se refiere a la idea de deseo, sensualidad, a todo aquello que fue castigado y civilizado en lo que al cuerpo se refiere. La idea de la carne nos remite al imaginario del pecado y de la negación, a ese combate a muerte, a la paradoja de ese cuerpo sagrado y ese cuerpo pecador, de esa fascinación y repugnancia que despierta el cuerpo y la experiencia de él. Precisamente por ello es que hacemos referencia a la idea de carne, en tanto nos proponemos hablar del cuerpo y sus paradojas, a pesar de que ello en nuestros días no parezca ser ya ninguna trasgresión. Aunque cabe acotar que en esta sociedad “liberada” aun resultan escandalizantes ciertas expresiones artísticas contemporáneas, en particular aquellas que exaltan ese cuerpo grotesco, el dolor de la carne, en las que muchas ocasiones el cuerpo del artista su transfiguración, su ruptura es el objeto de arte. La reacción ante estas obras artísticas muestran aun lo valores y arraigos hacia una determinada concepción de cuerpo que procede de “capas morfológicas” antiquísimas, vinculadas a lo que hacíamos referencia en las primeras líneas de este párrafo, el horror que pueden provocar resultan reacciones curiosas precisamente en una sociedad que se piensa descarnada.

La carne también designa la síntesis del cuerpo, sus facultades, sus cualidades, su espacialidad, su temporalidad, su kinestesia, su visibilidad. La carne como un conjunto significativo, lo cual habla de la relacionalidad del cuerpo con el mundo social, con el mundo intersubjetivo, con la alteridad, con lo simbólico, con las características que estas categorías asumen en un determinado contexto cultural, su espacialidad, temporalidad, etcétera.

El cuerpo se antepone a nosotros como presencia, una que va más allá de la mera presencia física, material, lo cual no significa una negación de su fisicalidad. Entendemos la presencia como influjo, como aquello que desborda al objeto por medio del recuerdo, esa imagen construida en el recuerdo. En la medida en que aquel cuerpo trasciende simbólicamente su propia fisicalidad (lo cual no quiere decir que ésta haya dejado de ser), su propia condición temporal y espacial, circunscrita a un Aquí y a un Ahora. En ello radica la paradoja del cuerpo, en su presencia descentrada de una presencia física, tangible espacial, actual.

### **3.1. Presencia y materialidad del cuerpo**

La presencia está en el recuerdo, en esa impregnación de nuestro olor en los sentidos, en la memoria perceptual del otro, en el cuerpo del otro, más no pensemos sólo en el olor del sexo, en el de los amantes, sino en los aromas que nos conducen al recuerdo o a la náusea. Somos en el recuerdo, somos en los otros, en sus pensamientos, existimos a partir de la alteridad y sus múltiples temporalidades, y no únicamente en la actualidad de una relación cara a cara. Nuestro cuerpo, logra imprimir mediante sus emanaciones, mediante su relacionalidad –que es la nuestra–, algo de nosotros en un otro, en algunos otros, en los lugres, en los tiempos pasados del mundo y de los otros. El influjo de la presencia, en su sentido profundo, es el vínculo que surge por medio de una intercoporalidad, de una subjetividad encarnada, que trasciende al momento, a la actualidad, a lo efímero. Esto también es el cuerpo, presencia profunda y trascendente. Incluso para nosotros mismos, recordamos lo que fuimos antes, y el recuerdo es una realidad en el sentido fenomenológico. Vemos una fotografía y nos reconocemos, aunque el reconocimiento vaya más allá del parecido, nos habla de un reconocimiento

afectivo e identitario, *yo fui eso, ahora soy esto, pero sigo siendo yo, este sigue siendo mi cuerpo, pero ya no soy la (el) misma(o)*.

La materialidad del cuerpo, como sustento de las acciones de la vida diaria no puede ser negada. El cuerpo se encuentra precisamente en esa dialéctica entre la **presencia y la ausencia**. El espacio en el que se vuelca la presencia del cuerpo de manera privilegiada es en la relación cara a cara, como ya habíamos señalado antes. Es donde los sujetos como totalidad entran dentro de un mismo fluir –donde hay una comunidad de tiempo y espacio– ahí surge una relación comunicativa. Pero la presencia no está dada *de facto* por una situación, ella nos habla en realidad, de una cualidad en la relación, de ese influjo, de esa apertura hacia el influjo que acontece cuando se establece una relación; no basta el compartir un espacio físico o temporal.

El cuerpo juega en la construcción de las relaciones humanas, un papel muy importante; el cuerpo como espacio comunicativo, como espacio de percepción sensorial, de manifestación y expresión de las emociones que la presencia y acciones de los otros suscitan en nosotros. “La presencia es algo que se revela inmediata e irrecusablemente en una mirada, en una sonrisa, en un acento, en un apretón de manos.”<sup>165</sup> En la intersubjetividad, en la situación cara a cara el otro se nos da de golpe, como un nudo de significaciones vivas<sup>166</sup>, la impresión del otro se da incluso en un primer momento de manera prerreflexiva. Sin embargo, la profundidad de la relación, del conocimiento que se establece con el otro, dependerá de muchas otras definiciones y elementos propios de la situación y de los sujetos concretos que interactúan en ella. De esta profundidad dependerá la huella de la presencia sobre el cuerpo del otro, es decir, la marca, la presencia-ausencia de la encarnación del otro. Es una presencia en ausencia que actúa y se ramifica sobre y a través de los sentidos del otro, sobre su imaginación, sobre su memoria de nosotros como un todo, como un nudo ambiguo a la vez que altamente significativo. La síntesis significativa ocurre en nosotros, *nos hace ser*. El otro deja en nosotros su manera de estar en el mundo<sup>167</sup>. Merleau-Ponty<sup>168</sup> nos dice que

---

<sup>165</sup> *Ibid.*, p.72.

<sup>166</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, *op. cit.*, pp. 162-168.

<sup>167</sup> Sobre este punto cabe recordar lo que nos dice Schutz en relación a como el grado de intimidad o anonimidad determina la cualidad de la relación que establecemos con el otro, es decir, como ello determina el tipo de relación intersubjetiva.

<sup>168</sup> *Ibid.*

ese conjunto particular de gestos, movimientos, emociones, etcétera crean el talante del cuerpo, un determinado estilo corporal.

Volvamos a preguntarnos, con la finalidad de afinar con mayor detalle que entendemos por la noción de presencia, ¿qué más implica plantearse al cuerpo como presencia? Hablamos del cuerpo como aquello que vincula, que crea relación, por un lado relación con el mundo y por el otro, la relación con los otros y con nosotros mismos. Porque la relación que establecemos con los otros, o al menos, podríamos decir, la experiencia primaria de relación con ellos es una experiencia encarnada. Si bien es cierto que no sólo nos relacionamos con otros sujetos de manera presencial, la experiencia que sirve como modelo para muchas otras relaciones comunicativas se basa en esta experiencia básica y primaria. Aprendemos en la práctica que la subjetividad de los otros corre por vía corporal. Conocemos el mundo, la manera en la que los otros se comportan por medio de la observación y la imitación de los cuerpos de aquellos otros que nos rodean, de los gestos que nos impregnan; conocemos a los otros y al mundo sensorial y afectivamente.

La intersubjetividad está en íntima relación con la presencia. En la intersubjetividad está implicado el enfrentamiento con un otro, un ponerse en relación. En dicha relación el otro no es captado, por el ego, como mera existencia. Sino es la interpretación de la conducta de ese otro el terreno en el cual se captan los significados de su conducta encarnada. *El otro aparece ante mí como una unidad que me es significativa en la intersubjetividad.* Al introducir al cuerpo en la escena, la intersubjetividad adquiere un nuevo sentido, ahora podemos hablar de una intercorporalidad. “La comunicación lingüística consiste en un acoplamiento de cuerpos sintientes-sensibles, una intercorporalidad.”<sup>169</sup> Ésta se da, en primera instancia, como primera impresión, en el espacio de lo pre-reflexivo (aún cuando pueda ser configurado después en términos lingüísticos).

En resumen, la intercorporalidad tiene lugar en dos sentidos; el cuerpo como el lugar en el cual se depositan significados sociales, es decir, en el que se proyecta una

---

<sup>169</sup> Nick Crossley, “Merleau-Ponty, The Elusive Body and the Carnal Sociology”, en *Body & Society*, op. cit., p.51

cultura, donde se ve materializados los pensamientos, creencias, el imaginario de una época. Aunado a lo anterior, el cuerpo como espacio comunicativo, esto es, de intercambio simbólico en las interacciones.

*-Se inicia una coreografía de movimientos, de expresiones, una danza que se crea mientras nos comunicamos, mientras construimos la situación y la realidad en la cual estamos participando. Bailamos y nos tropezamos pero volvemos a recomenzar, volvemos a andar.-*

### **3.2. La presencia y los sentidos del cuerpo**

Le Breton nos abre un horizonte de reflexión que tiene que ver con la sensorialidad corporal: “en la condiciones normales de la vida, una corriente sensorial ininterrumpida le otorga consistencia y orientación a las actividades del hombre.”<sup>170</sup> A través de los sentidos establecemos una relación primaria pero ya de antemano significativa con el mundo. Sin embargo, la experiencia que tenemos del mundo es limitada en el sentido de que el mundo no puede penetrarnos en su totalidad, hay una filtración de todo aquello que se pone en contacto con nuestros sentidos. Una segunda distinción radica en aquello que percibimos conscientemente, o sobre lo que podemos ejercer una reflexividad y todo aquello que afecta nuestra experiencia pero que se queda en un nivel inconsciente.<sup>171</sup>

Por su parte, Simmel apunta en el ensayo “Disgresión sobre la sociología de los sentidos”<sup>172</sup>, elementos que se entrelazan con el concepto de presencia que hemos bosquejado en las últimas páginas. Simmel se refiere a la mirada como uno de los sentidos más poderosos. Es a través de ella que los seres humanos se vinculan, por medio de la cual se convierten en una unidad en la medida en que lo que captamos mediante la mirada no puede describirse discursivamente (solo puede ser descrita a

---

<sup>170</sup> David Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*, op. cit., p.99.

<sup>171</sup> El papel del inconsciente en el ámbito de lo corporal es una línea de investigación muy interesante que ha tenido desde las distintas vertientes del psicoanálisis diversas respuestas. Su imbricación con el aspecto sociológico entraña problemas que hemos decidido no tratar dentro de este trabajo, pero que sin duda alertan sobre aspectos que podrían dar una visión interdisciplinaria más profunda sobre el cuerpo.

<sup>172</sup> En George Simmel (1939), *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, tr. J. Pérez Bances, Buenos Aires, Ed. Espasa-Calpe.

*posteriori*). “La mirada propia revela al otro el alma, al tratar de descubrir el alma del otro. (...) sólo sucede mirándose cara a cara, de modo inmediato, nos encontramos aquí con la reciprocidad más perfecta que existe en todo el campo de la relaciones humanas”<sup>173</sup> Porque es precisamente la mirada cara a cara la que aporta esa forma de vinculación, de intersubjetividad, de intercambio de impresiones, de gestos, de significados que no pueden ser captados de otra manera, es un tipo de conocimiento, de intercambio que apunta al cuerpo, que nos coloca frente a la propia sensorialidad. Es un conocimiento sobre el otro que trasciende la mera esfera de lo sensorial. Simmel realiza precisamente la distinción entre mirada, vista y observación.<sup>174</sup> Mientras que la mirada vincula, comunica en la medida en que implica la reciprocidad, en tanto la crea, las otras dos son unidireccionales. *Observo a otro, me intereso en él pero no me vinculo en lo que sería una relación* *Nosotros en Schutz, y la vista puede dirigirse a objetos, a cosas, pero tampoco crea presencia.* En las facultades del ojo, en la capacidad visual está depositada la potencia relacional del cuerpo, sin embargo en la mirada aparece la fuerza desarrollada de éste, donde se despliega su potencia comunicativa. A esto se refiere la presencia, el ir más allá de la mera sensorialidad de la piel, es decir, de aquella primera reacción sensitiva –que nunca lo es en estado puro– que nos provoca el contacto con otro cuerpo, la trasciende para convertirse en conocimiento del otro, en aproximación sensible. Hablamos de un acercamiento ya que consideramos que es el término que designa tanto a las sensaciones como a las impresiones que nos deja el vínculo, el ponerse en contacto con otro. El cuerpo, a través de la presencia, se convierte en carne.<sup>175</sup>

Otro aspecto que llama la atención de lo que nos dice Simmel sobre la mirada, es su carácter de conductor “inmediato”: es el instante, es la ruptura de un estado de indiferencia, es la tensión subjetiva dirigida hacia otro, hacia esa interacción sin palabras o acompañado de ellas. Dos sujetos entran en contacto cuando se establece una reciprocidad momentánea, efímera, la cual sólo dura mientras ambos están implicados, mientras se observan y se miran momentáneamente, mientras hay un intercambio entre ellos.

---

<sup>173</sup> *Ibid*, p. 239.

<sup>174</sup> Para Simmel la ojos son un sentido primordial debido a las consecuencias sociológicas del mismo; tiene para el la siguiente función, (...) “el enlace y acción recíproca de los individuos que se miran mutuamente”. *Ibid*, p.238.

<sup>175</sup> Ver nota al pie 165 en donde se podrá encontrar como trabajamos el término de carne.

La profundidad de las reflexiones de Simmel radica en hablar sobre la doble naturaleza humana, permanente y fluctuante. Relaciona la mirada con la aprehensión de la forma, del cuerpo percibido como forma constante, mientras que el oído capta las emisiones sujetas a la finitud, a la temporalidad. El oído toma aquello que desaparece en el tiempo, aprehende también los matices emotivos de la voz, la respiración. Sin embargo, para él autor, la mirada es más poderosa no sólo porque hay un involucramiento, sino porque es un sentido que ha adquirido gran importancia en las grandes ciudades. Los ritmos de vida de las urbes y las multitudes que en ellos habitan, hacen que las personas se vean obligadas a convivir en contigüidad corporal, por lo que la utilización de la mirada se ha vuelto algo imprescindible como forma de identificación entre seres anónimos. El resto del cuerpo está vedado para la comunicación. El contacto físico está proscrito ya que el tiempo del contacto entre los cuerpos ha llegado a su fin en tanto su cercanía se ha impregnado de vergüenza. El contacto físico, en particular el tacto, se ha desplazado a la esfera de la vida privada.

La vista, por su parte, es el sentido que apunta hacia la forma subjetiva que se encuentra dibujada en la expresión del rostro. El rostro como lo más significativo de los individuos. La importancia del rostro, para autores como Le Breton, es consecuencia de la magnitud que adquiere el individuo en la modernidad. Así, la faz se convierte en el signo de la modernidad,<sup>176</sup> el rostro habla de lo único, de lo irrepetible que hay en cada individuo. Cuando la centralidad del sujeto recae sobre el rostro, se vuelve también el lugar de la búsqueda del otro, es decir, el medio por el cual conocemos y nos acercamos al otro. Buscamos en él las expresiones, pero también los rasgos físicos, los signos que nos den cuenta de su edad, de su vida, o bien de su estado de ánimo. En el rostro del otro se concentran las diferentes temporalidades de un sujeto en un encuentro (a la manera de Schutz). Se dice cotidianamente que se “lee el rostro”, nosotros preferimos la frase de Le Breton, hay una ‘palpación visual recíproca’<sup>177</sup>, se da una vinculación entre el tacto y la mirada. Ello ante la proscripción del tacto, que tal vez sea el sentido más

---

<sup>176</sup> Cfr David Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*, op. cit. . El autor plantea que el cambio en términos (ver también capítulo 1 de este trabajo) de la axiología corporal que se da en la modernidad, convierte a la vista en el sentido privilegiado. Sin embargo, Jaques Le Goff plantea que ya en la Edad Media la vista había cobrado un lugar privilegiado en la cartografía del cuerpo, la mirada, los ojos como espejo del alma. Cfr Jaques Le Goff y Nicolas Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, op.cit.

<sup>177</sup> *Ibid*, p. 101.

castigado de todos, en cierta medida por su asociación con lo sexual. Lo anterior, no quiere decir que no exista el tacto, sino que recae sobre él una densa bruma de normas que lo constriñen y le restan visibilidad.

También Simmel apunta, en relación al rostro, que es en el conjunto, que es la expresión del rostro y la mirada, donde la vista adquiere su poder. Para él el rostro “habla de la conducta interior”; sin embargo, desde nuestra perspectiva sólo lo hace parcialmente. Ya que como señalamos antes, no se puede tener acceso a la totalidad del otro sólo mediante una mirada. Pareciera que el autor nos habla del rostro como si de una obra de arte se tratase, a la que se le contempla, que nos significa y nos llama al conocimiento del otro, pero que es pasiva. Simmel dirá que “el rostro, que ofrece a la mirada el símbolo más perfecto de la interioridad permanente, la huella de cuanto ha ido sepultándose en lo más esencial y duradero de nuestra naturaleza, cede al propio tiempo a las más variadas situaciones momentáneas.”<sup>178</sup> Desde nuestra perspectiva, este precursor de la sociología del cuerpo, nos habla precisamente de la impregnación o moldeamiento de los gestos humanos por la cultura, al tiempo que nos advierte sobre la aparición de la subjetividad, de la novedad en la reactualización, que representa cada encuentro singular.

En la interacción cotidiana también están en juego otros sentidos, tales como el olfato, el tacto y el gusto. Para Simmel, el olfato y en consecuencia el olor, es aquello que penetra más directamente y de manera involuntaria en la esfera de los otros. La característica del olor se ubica en el rango de las distinciones de lo desagradable y lo agradable, asociado principalmente a las diferencias sociales. Es uno de los sentidos sobre el que ha acaecido, de manera más contundente, lo que Elías denomina como el “proceso de civilización”. En él se ha inscrito toda una gama de adjetivos, de distinciones. Lo cual no implica que haya un mayor uso de los sentidos, sino como señala Simmel, (...) “a medida que se afirma la civilización decrece la agudeza perceptiva de los sentidos al paso que aumenta la sensibilidad de lo agradable o desagradable de la impresión”.<sup>179</sup> El olfato en la modernidad cobra entonces un matiz particular, sustentado en la clasificación de los olores asociados a la diferencia social.

---

<sup>178</sup> George Simmel, *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, op. cit., pp. 240-241.

<sup>179</sup> *Ibid*, p. 247.

Por ejemplo, la distinción entre lo agradable/desagradable asociado a lo limpio/sucio fungen un papel clasificatorio básico en nuestra sociedad.

La presencia del cuerpo se dispara, se disipa, se ramifica en la dirección de los sentidos, por separado y en conjunto con otros aspectos relacionados con el cuerpo, la cercanía física, la motricidad, las emanaciones. Los sentidos forman parte de la corporalidad, de nuestra forma de estar-en-el mundo, son nuestra circunstancia. En el proceso de individualización, los sentidos se convierten en instrumentos de distinción y distancia entre los individuos más que de reconocimiento de los otros. Ejercen sus capacidades en esta dirección, lo que perciben se encuentra mediado por las normas, por las distinciones propias de la época. Así, los sentidos y lo que percibimos a través de ellos (por ejemplo, las emanaciones del cuerpo, el olor) nos conducen al cuerpo, son una forma básica de relación con los otros. Nos desenvolvemos en relación a los otros mediante ellos, con los juicios que sobre esos otros elaboramos a partir de ellos.

En la comunicación surge la intercorporalidad, la cual está asociada a lo lingüístico pero trasciende sus límites. En la mirada, en el intercambio y en el hilo invisible que une a aquellos que se miran aparece otro elemento, el silencio, no hay palabras, no hay oralidad, solo está el silencio y los sentidos. En este ejemplo observamos lo que en otro apartado señalábamos, la intercorporalidad; que surge como la presencia del cuerpo en el espacio de la comunicación entre sujetos. Existe una relación entre la intercorporalidad y la comunicación lingüística la cual se expresa, por ejemplo, en el lenguaje corporal. Sin embargo, el cuerpo no sólo actúa en el espacio del lenguaje corporal asociado al lenguaje verbal, sino actúa en el silencio, cuando el lenguaje calla aparece el cuerpo, se muestra entonces como otra de las formas propias de la intersubjetividad.

De esta manera, nos acercamos a un cuerpo comunicativo, a un cuerpo presente (en el juego de la presencia y la ausencia). Hablamos de un cuerpo comunicativo en la medida en que es construido por medio de significaciones socialmente formadas pero que adquieren un cariz subjetivo al mezclarse con la biografía de los sujetos, quienes le imprimen los acentos de su historia y de las relaciones con el mundo en el que viven. Este cuerpo al estar presente en el mundo, al construirlo y formar parte de él, requiere por un lado del cuerpo-sujeto y en el otro extremo, solicita de la intercorporalidad.

\*

## ii) La contraparte de la presencia

Quisiéramos finalizar este capítulo haciendo mención de un aspecto central en relación al cuerpo que no ha estado plasmado en las visiones teóricas hasta ahora revisadas. Nos referimos a ese cuerpo continuamente borrado, “ritualmente borrado” diría David Le Breton<sup>180</sup>, en la vida cotidiana de las sociedades modernas. Como señalamos antes, es en la actitud natural donde se genera una relación ausente con el propio cuerpo. El cuerpo se plantea desde esta perspectiva en una relación presente-ausente pero de diferente índole a la que hacíamos alusión antes. Es una ausencia en la propia vida, la cual da señales contrarias desde muchos puntos. Esta partición ocurre en un mundo en el que el cuerpo está en todas partes, en todos los discursos, en todos los aparadores y marquesinas. La ausencia del cuerpo, su olvido, silencio o desprecio, o como se le quiera designar a este proceso, acontece como un resquebrajamiento de la presencia, de esa presencia comunicativa y significativa. Al ser borrado de la vida el cuerpo se torna en un objeto sin capacidad simbolizante.

En la vida cotidiana hay una separación a la vez que una identidad alienante, no hay diferencia entre sujeto y cuerpo ya que éste último ha sido expulsado de la vida cotidiana. Hablamos de un sujeto encarnado que es atravesado por las relaciones de poder, las cuales son interiorizadas reproducidas hacia el sí mismo y en la relación con los otros. Sin embargo, bajo este tipo de identidad el cuerpo se vuelve una posesión del individuo; la identidad fundamental se resquebraja, la carne le pesa al hombre, se siente atrapado y aprisionado por ella y por sus determinantes o posibilidades finitas, la carne cruje y comienza a dolerle al hombre. Le duele porque es un obstáculo, le duele porque sin ella siente finalmente la incompletud, la imposibilidad de aprehender al mundo. Mientras tanto la carne sangra, está expuesta, se muere sin el sujeto. La pregunta fundamental es; ¿por qué, si el cuerpo le es inmanente al hombre, éste en su vida diaria está instaurado en la paradoja entre el *ser* y el *tener* un cuerpo?; una paradoja que, cabe

---

<sup>180</sup> David Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*, op. cit.

puntualizar, ha sido agudizada por la modernidad. Si partimos de que la vida cotidiana avanza sobre el cuerpo de esta manera, ¿cuál es el destino del cuerpo, de ese cuerpo-sujeto, de la presencia del cuerpo en la vida social, en la subjetividad contemporánea? Adelantemos un poco lo que será el siguiente capítulo diciendo que el cuerpo muestra su inmanencia, su evidencia en los caminos inesperados, surge de los mismos callejones oscuros a los que fue confinado.

Con un tercer capítulo en el que se aborda el problema del cuerpo y el poder en la vida cotidiana, es que hacemos eco de la ya tan conocida crítica sobre la fenomenología, esto es, la ausencia conceptual del poder en su análisis. Como señala Turner, “el problema del cuerpo en consecuencia, no es simplemente (nosotros diríamos que no es solamente) una cuestión de epistemología y fenomenología, sino un lugar para los debates en torno al poder, la ideología y la economía.”<sup>181</sup> Si bien no pretendemos realizar todas estas vinculaciones, si quisiéramos abordar el problema del cuerpo desde esa otra cara. Y es precisamente en este tránsito conceptual y de nivel de análisis en donde se construye el camino, ya andado por otros desde hace algunas décadas, de lo que se denomina como sociología del cuerpo. La cual, no obstante, tendría su fundamento en la subjetividad encarnada que someramente hemos esbozado en este segundo capítulo. De esta manera es que dos perspectivas se conjugan hacia una sociología carnal del cuerpo<sup>182</sup>, o como hemos preferido nombrar aquí, una sociología encarnada.

---

<sup>181</sup> Bryan S. Turner, *Cuerpo y Sociedad. Exploraciones en teoría social*, op. cit., p. 89.

<sup>182</sup> El término de sociología carnal es usado por el sociólogo Nick Crossley. Cfr. Nick Crossley “Merleau-Ponty, The Elusive Body and the Carnal Sociology”, en *Body & Society*, op. cit., pp. 43-61.

## CAPÍTULO 3

### EL RETORNO AL CUERPO

#### *Dos cuerpos*

*Dos cuerpos frente a frente  
son a veces dos olas  
y la noche es océano*

*Dos cuerpos frente a frente  
son a veces dos piedras  
y la noche desierto*

*Dos cuerpos frente a frente  
son a veces raíces  
en la noche enlazadas.*

*Dos cuerpos frente a frente  
son a veces navajas  
y la noche relámpago.*

*Dos cuerpos frente a frente  
son dos astros que caen  
en un cielo vacío*

**-Octavio Paz**

#### **iii) El instante y el cuerpo**

Regresemos al punto de inicio. Partimos de que existen dos formas de experimentar el cuerpo. Una que nos plantea una relación objetual con el propio cuerpo; en este tipo de relación con el cuerpo se encuentra la propia negación del ser, su muerte, que es la negación de su presencia. La otra manera de experimentar al cuerpo nos habla precisamente de la idea de *ser* un cuerpo. Cuando nos relacionamos como presencia nos vinculamos en una relación sujeto-sujeto, el otro no es un objeto –aunque si lo sea para el pensamiento–, el otro es presencia viva, movimiento actuante, presente en corporalidad. Las relaciones arriba expuestas pueden llevarse a dos ámbitos genéricos de la experiencia, ya sea en el vínculo que establezco con los otros, y por el otro, en la experiencia del sí mismo. Ciertamente el recuerdo de esa interacción se transforma en idea, en recuerdo. La ambigüedad de la relación con el propio cuerpo radica en las transiciones de una relación a otra. En diferentes circunstancias, en distintos momentos del día, dependiendo también de quien sea el otro para nosotros, que tipo de lazo

sostengamos con él, es que nos vivenciamos en relación a nuestro propio cuerpo. Pero lo que importa describir respecto a esta relación son sus implicaciones, la matriz cultural de donde surge, el comprender el por qué en la sociedad contemporánea existe una polarización de la relación con el propio cuerpo. Por qué el nudo existencial que es la paradoja –que nace del hecho de ser seres encarnados y sin embargo experimentar a nuestro cuerpo como algo ajeno a nosotros, a nuestra identidad– se va desatando. Cómo es que esa disolución conduce hacia el modo de *tener* (fenómeno que no sólo comprende al cuerpo). La transformación a la que hacemos alusión acontece como un dolor, como angustia.

A pesar de que el horizonte se antoja desolador consideramos que existen diversas vías por medio de las cuales ocurre una inversión en la relación objetual con el cuerpo. Pensamos que esto sucede en el alejamiento de la finitud del cuerpo –entendida como fisicalidad– impresa en la temporalidad y espacialidad propia de la vida cotidiana. Se convierte en una liberación donde el cuerpo-sujeto se establece como presencia. La presencia que, en un sentido, puede acontecer como reflexividad, es decir, como vuelta al pasado, como reflexión de lo ya acontecido, de lo ya realizado, de lo sucedido en la interacción con otros. En esa vuelta a la experiencia pasada se establece la relación con el cuerpo, se recupera el vínculo<sup>183</sup>. Es en la reflexividad donde se abandona la actitud natural propia de la vida cotidiana.

El cuerpo aparece evidente también<sup>184</sup> en el recuerdo de una experiencia que siempre ha estado ahí, contraria a la perplejidad experimentada ante nuestra propia corporalidad. No es una reflexión que se da en torno a algo nuevo, ya que siempre ha estado ahí, es la confirmación de nuestra encarnación en el mundo, de nuestra subjetividad encarnada. Pero se aparece ante nosotros como una especie de revelación, que tiene ese sentido de nuevo y deslumbrante, pero que a la vez tiene un tinte de remembranza, de recuerdo, de algo sepultado en el pasado. La revelación sólo puede estar asociada al misterio. Pero nuevamente el retorno al cuerpo se vuelve algo breve,

---

<sup>183</sup> Cabe puntualizar que la recuperación de este vínculo se da en la noción de reflexividad, planteada por Schutz, como una operación racional de la conciencia en relación a situaciones vividas, a acciones realizadas bajo el signo de la actitud natural.

<sup>184</sup> Concebimos al recuerdo como vivencia, la cual puede o no estar vinculado con una actitud reflexiva ya que el recuerdo si bien es una vuelta al pasado pero no necesariamente lo es a la manera de una examinación de un determinado momento pasado, sino como una impresión de golpe que nos sitúa existencialmente en una temporalidad cruzada.

porque las prácticas de olvido están tan enraizadas en las acciones de la vida cotidiana, que la revelación se desgasta y se olvida.

El retorno al cuerpo acontece **en y a través** de la experiencia del tiempo como presente, como **instante** –nuevamente un descentramiento– una rotación, o bien un desaparición de las coordenadas que gobiernan el mundo de la vida cotidiana. Es el instante que nos conecta por vía de las emociones, y de la sensación con nuestro propio cuerpo. Es un instante eterno, en donde se pierde el sentido de la temporalidad, al menos de la noción de un tiempo objetivo, del tiempo social. La paradoja del cuerpo tiene una de sus manifestaciones en esa experiencia del instante, –que implica también una presencia, pero de índole muy diferente a la anteriormente mencionada– ya que el cuerpo que es materia, que es lo concreto, lo que puede tocarse, se niega a sí mismo en esta experiencia. Ésta fue, a su vez, suscitada por vía de la percepción sensorial, por vía del estar-en-el-mundo de forma encarnada. En su negación encuentra su propia resignificación. El cuerpo, al mostrarse como paradoja, nos recuerda su misterio.

Debemos señalar que no entendemos al instante como esa fragmentación del tiempo, presentado en su manera geométrica, como aquello que constituye una linealidad temporal, es decir, una duración. Partimos de un tiempo entendido como una estructura fundamental de lo humano, de sus interacciones; la cual toma formas históricas ya sea de largo plazo, o bien concretas. El tiempo se configura socialmente y se reviste de los significados de aquello que se vive, a la vez que ejerce una fuerza que constriñe lo que se mueve en sus parámetros. El instante bajo un planteamiento de esa naturaleza implica un rompimiento de esa estructura.

El instante es tiempo roto. Sin embargo, no hablamos de aquel instante, como escala del poder, reducto en el cual se ejerce la coerción sobre los cuerpos, sobre el ritmo de los movimientos. En este último caso la tecnología de poder por medio de las disciplinas diseña el tiempo, lo destaza y lo vuelve instante, de esta manera en lugar de convertirlo en ruptura lo convierte en linealidad de puntos temporales, ejerce su acción en la continuidad de esa línea, de ahí su fuerza y su poder. En ello se inserta lo que

Foucault llamaba la microfísica del poder<sup>185</sup>. El ejercicio del poder mediante la transformación de tiempo en añicos, en infinitos puntos de control.

Hablamos del instante en el que acontece el resquebrajamiento; el instante de la conmoción que se da en el tránsito, en la resignificación del cuerpo. Es un instante lleno de fuerza, es la unidad del cuerpo que puede darse sólo por medio de la ruptura, de la estructura hecha polvo de la actitud natural, del desprecio hacia el cuerpo, de la dualidad. Es la conmoción, la brusquedad con la que ocurre el descentramiento que ocurre en el trayecto de un horizonte de sentido a otro. Solo en ese instante de ambigüedad donde resurge el cuerpo, en la frontera con otros mundos de vida.

La idea de ruptura instantánea que estamos presentando trae otro problema a cuenta, ¿el descentramiento de la vida cotidiana puede darse de manera colectiva? Consideramos que sí existen experiencias colectivas en donde acontece esta experiencia de retorno al cuerpo; lo subjetivo radica en la vivencia de ese retorno al cuerpo, de vuelta a esa unidad una vez olvidada. Uno de los ejemplos planteados por Berger y Luckman nos hablan precisamente de esa ruptura con la vida cotidiana, ese tránsito hacia otros mundos de vida\* Ellos hablan de la experiencia colectiva que se da al asistir al teatro, lo que marca el retorno a la vida cotidiana es la caída del telón. Entonces, podríamos decir que lo colectivo posibilita esa vivencia subjetiva de la relación con el cuerpo. En la experiencia del espectador frente al escenario hay en el fondo un acuerdo implícito, algo no dicho pero realizado en la práctica, ese tránsito “permitido”, socialmente aceptado, hay un acuerdo respecto a que ese es el lugar y el momento para vivirlo<sup>186</sup>. Se crea con aquellos que vivieron ese mismo momento una comunidad de sentido, a pesar que los grados también de proximidad, de intensidad hacia lo percibido en el escenario sean variados, dependiendo así de la historia subjetiva.

¿Si el instante rompe el fluir de la vida cotidiana, si sólo en esa ruptura es que se puede salir de sus linderos, de sus condicionamientos, de la relación atrofiada con el cuerpo, entonces, podemos afirmar que el retorno al cuerpo acontece sólo en

---

<sup>185</sup> Cfr Michel Foucault (1979), *Microfísica del poder*, tr. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Madrid, Ed. Las Ediciones de La Piqueta, 2ª ed.

\* citado en el Capítulo 2.

<sup>186</sup> Otro ejemplo podría ser la experiencia de la masa, tal como lo plantea Elías Canetti en *Masa y Poder*, en donde acontece la indistinción, se funde el sujeto en ese cuerpo amorfo unánime, aunque irreflexivo, que es la masa. Elías Canetti (1999), *Masa y Poder*, Madrid, Ed. Alianza.

contradicción con la vida cotidiana? ¿Es el instante, lo efímero, lo frugal, lo pasajero, lo innombrable propio de la fugacidad, el único tiempo –que ya dejó de serlo desde su nacimiento, que es un tiempo olvidable, vaciado y vaciante de significados–, es el instante la única posibilidad? Sobre los cuestionamientos anteriores y sobre la angustia que recae en nosotros, en nuestros cuerpos, es que se sustenta y se ramifica este último capítulo.

\*

## 1. Las sociedades descarnadas y el cuerpo

### *EN UNA ESTACIÓN DEL METRO*

*La aparición de esos rostros en la multitud:  
pétalos en una rama húmeda, negra.*

**-Ezra Pound**

¿Vivimos en sociedades descarnadas? ¿Frente a los discursos (tanto en el nivel de la teoría social como en el del sentido común) que hablan del fin del cuerpo como almacén de la subjetividad en un contexto de nuevas formas de comunicación y por tanto nuevos modos de interactuar y de relacionarse,<sup>187</sup> qué es lo que queda de ese cuerpo-sujeto? Las perspectivas a las que hacemos alusión hablan de la decadencia del cuerpo, se apoyan en la idea de un cuerpo de carácter moldeable, desfigurable y penetrable por la medicina, por el ejercicio. Entonces, ¿qué tiene que decir la idea de cuerpo que hemos construido hasta entonces? O bien en sentido inverso, ¿qué sucede con aquellos discursos que hablan acerca de un auge del cuerpo, de una presencia y centralidad absoluta del cuerpo en lo social, todo ello como producto de una liberación del cuerpo a partir de la llamada revolución sexual? ¿Realmente existe esta liberación? Y por último, nos preguntamos; ¿Cuál es la condición o estado de la paradoja ser/tener cuerpo en las sociedades contemporáneas, a partir de lo ya mencionado?

---

<sup>187</sup> Con nuevas formas de relacionarse nos referimos por ejemplo, las relaciones virtuales, a través de los *chats*, el correo electrónico, o el teléfono, etcétera, todas ellas implican el establecimiento de relaciones de ausencia

Nosotros consideramos que, al menos en Occidente, vivimos en sociedades descarnadas, no porque el cuerpo no esté presente en la vida social, en los imaginarios contemporáneos, sino por la manera en que se encuentra posicionado. Partiendo de la idea de carne, que trabajamos ya en el segundo capítulo, habitamos contextos en los cuales el cuerpo no es carne, el cuerpo es un objeto, un fetiche, una imagen, el cuerpo no tiene más que una presencia superficial y ficticia en términos de la comunicación con el otro. Lo ficticio le viene del extrañamiento que los sujetos experimentan en torno a sí mismos. Las formas de vida de las sociedades en las que habitamos nos conducen a esta separación, a esta dolencia de la carne. Como señalan Adorno y Horkheimer,

El odio-amor hacia el cuerpo tiñe toda la civilización moderna. El cuerpo, como lo inferior y sometido, es convertido de nuevo en objeto de burla y rechazo, y a la vez es deseado como lo prohibido, reificado, alienado. Sólo la civilización conoce el cuerpo como una cosa que se puede poseer, sólo en la civilización se ha distinguido y separado el cuerpo del espíritu –quintaesencia del poder y del mando– como objeto como cosa muerta, *corpus*.<sup>188</sup>

En primera instancia quisiéramos hacer una breve descripción de algunos elementos fundamentales que describen a la sociedad moderna occidental. Nos referimos a puntos que se encuentran íntimamente relacionados con el cuerpo, con la manera en que vivimos nuestra subjetividad encarnada. Vinculados con la forma en que objetivamos al cuerpo, es decir, la representación que de él tenemos, así como con las prácticas y usos que hacemos de él, y obviamente, con las relaciones que, a partir de los elementos mencionados, mantenemos con aquellos con los que compartimos este mundo.

## 1.1 Las vertientes de la sociedad contemporánea

En los siguientes dos apartados haremos referencia a algunos aspectos de la modernidad que consideramos pueden darnos pautas que nos ayuden a describirla. De tal suerte que a partir de su desmenuzamiento podamos comprender cómo es que el cuerpo actúa y se desenvuelve en las sociedades occidentales, los hilos a los que está

---

<sup>188</sup> Theodor Adorno y Max Horkheimer (1997), *Dialéctica de la Ilustración*, tr. Juan José Sánchez, Madrid, Ed. Trotta, 2ª ed., p.278.

sujeto, que lo contextúan, le dan forma y sentido, que lo hace un hecho cultural y social. Hacemos referencia a tres aspectos que nos parecen centrales para dar cuenta de la sociedad contemporánea; en primera instancia el binomio espacio-tiempo, el cómo éste es vivido en la modernidad (ya en el capítulo dos hablábamos de estas dimensiones pero en otro sentido), en un segundo momento, las relaciones entre lo público y lo privado; y por último el papel que juega la ambivalencia en la constitución de la modernidad.

### **a) Espacio y tiempo**

En el capítulo anterior señalábamos ya la importancia de las coordenadas de tiempo y espacio en el desarrollo de la interacción social y de la experiencia subjetiva. El tiempo y el espacio son también construcción sociales, enmarcan la experiencia pero bajo el sello de su época. Si nos situamos contextualmente en la modernidad debemos señalar que existe en ella un doble movimiento en lo referente a la relación entre tiempo y espacio. La primera dirección tiene que ver con el concepto de desanclaje planteado por Giddens<sup>189</sup>. Este concepto se refiere a la escisión entre las coordenadas de tiempo y espacio como entidades comprometidas. Hay un desequilibrio, un desfase en la unidad de la experiencia. Las relaciones sociales se establecen cada vez más fuera de situaciones que implican la presencia<sup>190</sup>, esto es, las relaciones cara a cara. Aquellas situaciones que están cimentadas en un *lugar* (en su sentido antropológico), en un presente –Giddens planteará que la relación entre espacio y lugar también se ha visto fracturada, ya que el espacio se ha convertido en espacio vacío.

En la modernidad el tiempo se vive de acuerdo a la concepción que se tiene del mismo, es decir, bajo un sentido de linealidad, existe una separación a lo largo de esa línea recta; el pasado, el presente y el futuro. Se vive en función del presente y del futuro, mientras que el pasado es concebido como irreversible. Es la linealidad de un tiempo histórico y teleológico cuyo fin es la muerte. En términos colectivos la línea recta habla del desenvolvimiento, del progreso humano, de su consecución, de su realización en la historia. Sin embargo, a esta tendencia se le adhiere otra, aquella que privilegia el tiempo presente por encima de todo. El tiempo presente como lo efímero, como lo líquido, como aquello que no perdura, que es permeable, maleable,

---

<sup>189</sup> Cfr Giddens Anthony (2001), *Las consecuencias de la modernidad*, Barcelona, Ed. Alianza.

<sup>190</sup> Giddens no abunda sobre el problema de la presencia, solo la menciona en términos de compromisos de presencia frente a los compromisos de ausencia. Cfr *Ibid*.

manipulable. Precisamente lo líquido tiene su representación temporal en lo instantáneo. En esa instantaneidad vacía y sin sentido.

La linealidad, como concepción del tiempo, en la modernidad se ve revestida por la fe en el progreso. Ella es la que le da un nuevo cuerpo a la linealidad. Esta fe parte del terror a la repetición, implica la negación de la idea de circularidad de tiempo, propia de las sociedades arcaicas o premodernas. Sin embargo, la confianza en el progreso como característica propia de la modernidad se ve confrontada en la historia del siglo XX. Hay un desencanto de la promesa del proyecto moderno. La creencia en el progreso es puesta frente a frente con sus propias consecuencias, es decir, con todos aquellos resultados no previstos, indeseados, negativos del proyecto moderno. La modernidad se ha visto transformada, o como plantea Giddens; “nos estamos trasladando a un periodo en que las consecuencias de la modernidad se están radicalizando y universalizando como nunca.”<sup>191</sup> El ser humano se ha percatado de los límites de la planeación racional, no somos capaces de controlar todas sus consecuencias.

La datación temporal, la homogenización de los calendarios, la invención del reloj mecánico, así como la propia unificación del sentido histórico, todo ello forma parte de lo que se denomina como tiempo consensual. El tiempo consensual tiene una amplia gama de controles, mecanismos que permiten su funcionamiento. El tiempo consensual se ve arraigado en la rutina.

Por su parte, la vida cotidiana<sup>192</sup> se sustenta y a la vez ayuda al reforzamiento de dicho tiempo social. Sin embargo, el tiempo consensual se vuelve fundamental precisamente como medio de control de las acciones, de los encuentros sociales, y no sólo en un sentido negativo, como vigilancia y ejercicio del poder, sino también como elemento que posibilita la interacción social. Este tiempo colectivo da cabida al propio reanclaje en un mundo cuyas dimensiones espaciales, poblacionales, de flujo de personas, etcétera, son de una magnitud no experimentada en otros periodos históricos. Aunque debemos acotar diciendo que, en términos fenomenológicos, la vida en la modernidad, la experiencia de tiempo no es vivenciada de manera íntegra u homogénea.

---

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>192</sup> La propia agenda diaria sería un ejemplo de inserción en el tiempo consensual que a la vez funge como medio de reafirmación del tiempo social.

Se vive a distintos ritmos, con distinta intensidad. Este proceso es marcado por las formas de vida, por la biografía de los sujetos.

En el mismo contexto y aunado a sus características, atado a sus hebras está la separación alma/cuerpo. Uno de los elementos más importantes sería precisamente la escisión entre tiempo y espacio, el que la interacción en ausencia se haya vuelto un elemento común y clave de la vida social. Incluso el que la confianza en las instituciones, en los sistemas de expertos, en los sistemas abstractos, la existencia de una fiabilidad en los mismos, implica una ruptura en términos del modelo de confianza establecido a través de la interacción personal y concreta, de la relación cara a cara. Los cambios producidos por la visión moderna del mundo traerán consigo una experiencia del mundo, que es también una experiencia corporal.

Sobre el tiempo cabría rescatar lo que apunta Beirian<sup>193</sup> en relación al imaginario del tiempo en la modernidad. En un nivel general<sup>194</sup> se refiere a tres fenómenos: la aceleración del tiempo asociada a los cambios tecnológicos<sup>195</sup> que han acarreado un acortamiento de las distancias, la colonización del tiempo (plantea el ejemplo de la extensión del día haciendo todas sus horas aprovechables), el acortamiento del tiempo que se refiere a la disolución de la relación entre el Aquí y el Ahora, todo ello como producto de la acción humana y ya no divina, como resultado del progreso. Es en este horizonte en donde los discursos en torno a la desaparición del cuerpo cobran fuerza, aquellos que hablan de su inutilidad para hablar de la subjetividad, de la identidad.

Ciertamente los cambios tecnológicos han impactado de manera crucial la manera de relacionarnos. A veces estas nuevas formas de relación sirven también como parte de un discurso que habla de la obsolescencia del cuerpo. Lo cual implica añadir una nueva resquebrajadura, entre la identidad del cuerpo, en el seno de la subjetividad encarnada. Estas nuevas formas de relación implican una ausencia corporal, plantean un vínculo en otros términos. Si bien muchas de las nuevas formas comunicativas sirven

---

<sup>193</sup> Josexto Beirian (2005), *Modernidades en disputa*, Barcelona, Ed. Anthropos, pp. 20-26.

<sup>194</sup> Es necesario puntualizar que la propuesta de Beirian pone mayor énfasis en distinguir lo que él llama modernidades múltiples. Con ello se refiere a modelos de modernidad que se han dado de manera diferenciada, que tienen características y valores también distintos sobre los que se sustentan. “La idea de modernidades múltiples presupone una nueva forma de entender el mundo contemporáneo (...) “viéndolo como una historia de continuas constituciones y reconstituciones de programas culturales”. *Ibid*, p.13.

para enlazar a las personas que tienen una relación previa, actualmente muchos de los encuentros que acontecen mediante estos canales son el único tipo de relación que se establece con el otro. Las implicaciones, las consecuencias que éstas producen tienen que ver también con una tesitura general de las relaciones intersubjetivas de esta modernidad radicalizada. Las relaciones mencionadas expresan también esa “fragilidad de los vínculos humanos” como versa el libro de Zygmunt Bauman, de esa ausencia de compromiso en términos relacionales, de la vivencia de un presentismo, donde ya no reina ni siquiera el deseo y su satisfacción sino el “tener ganas”. Un ejemplo de lo anterior se da en las salas de *chat*, muchos de los que acuden a ellas se plantean a sí mismos la posibilidad de ser otros; o como ejemplifica también Bauman, al citar a un joven ínternauta “siempre puedo oprimir la tecla *delete*.”<sup>196</sup> Este poder de oprimir la tecla y desaparecer de la interacción es una libertad no experimentada en otros contextos.

Como señala Rosa Olivares, “la tecnología es (o puede ser) lo más higiénico, libera el hombre de la suciedad de la carne”<sup>197</sup>. La tecnología puede tener este efecto, no sólo en el sentido del que habla la autora, la cual se refiere de manera específica al sexo virtual, sino que implica pensar la suciedad de cuerpo no sólo relacionado con lo sexual, sino con la imperfección de la presencia, con aquello que es contingente y por lo tanto aterrador para los seres humanos. La incomodidad, el desagrado de ver un gesto grotesco e inesperado, de mostrar una emoción contenida, de hacer un movimiento ridículo. Aún en entornos sépticos, en territorios neutros, como pretende ser la tecnología, existe la necesidad de la presencia, aunado también a que no en todas las sociedades la importancia y la introducción de la tecnología se da de la misma forma, ni transforma en el mismo sentido las relaciones sociales. Es el caso por ejemplo de países del tercer mundo, en donde el acceso a la tecnología, en particular a las tecnologías de la información no es un fenómeno generalizado, se arraiga en ciertos estratos sociales. De ahí que en dichos contextos, como el nuestro, se de una amalgama, fuerzas contrarias y tirantes, de tiempos cruzados, de formas de relación de tiempos empalmados, que ya no

---

<sup>196</sup> Cfr Zygmunt Bauman (2005), *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Buenos Aires, Ed. FCE, p. 13.

<sup>197</sup> Rosa Olivares, “El cuerpo y el alma”, David Pérez (Coord) (2004), *La certeza vulnerable. Cuerpo y fotografía en el siglo XXI.*, Barcelona, Ed. Gustavo Gili, p. 144. Cabe señalar que aquí el término carne es empleado en su acepción negativa, bajo su asociación con el deseo sexual, pensando este último como algo sucio y pecaminoso.

se insertan en el esquema tradición/modernidad. En donde la fuerza de frases que hablan de una “fragilidad de los vínculos” es puesta en entredicho constantemente.

Desde nuestra perspectiva vivimos más en sociedades en las que abundan discursos que creen y conceptualizan a los sujetos y al mundo como descarnados. Con ello queremos decir, que detrás de los planteamientos del fin del cuerpo, como premisa humana, como vehículo de la subjetividad, se expresa por un lado, un deseo, la idea de que finalmente hemos superado a aquello que nos ata al mundo, aquello que no circunscribe a un Aquí y a un Ahora, a todo aquello que nos constreñía, es decir, hemos logrado superar las condicionantes naturales. Por otro lado, expresa también una transformación en las formas de relación entre los sujetos, formas contemporáneas que modifican la experiencia del cuerpo, que la oponen a experiencia previas.

Sin embargo, es importante señalar que existen otros discursos que van en dirección contraria. Uno de los ejemplos más claros lo constituye el discurso feminista el cual ha hecho evidente la relación entre cuerpo y subjetividad. De igual manera, ha mostrado la importancia que socialmente tienen las representaciones del cuerpo. El impacto que ha tenido es innegable, su lucha se ha traducido en mejores condiciones de vida para las mujeres, sobretodo en el mundo desarrollado. Debemos señalar entonces que hay corrientes de pensamiento y movimientos sociales que hablan del cuerpo y su papel en lo social. Esto discursos conviven e interactúan con esos otros que hablan del fin del cuerpo. A pesar de las consecuencias perversas que pueda tener la modernidad, (las cuales se muestran a todo momento y con suma constancia) de la existencia de discursos dominantes y de su reproducción, ésta también posibilita la aparición de esos otros discursos, de otras formas de vida, aunque lo sea de manera limitada.

## **b) Lo público y lo privado**

La transformación de la relación entre los ámbitos de público y lo privado y la proporción o vínculos entre ambos, ha sido uno de los aspectos fundamentales que caracterizan a la modernidad occidental. De igual manera que la idea de cuerpo individual surge con el nacimiento de la idea de individuo, y en el momento en el cual el individualismo se adopta como modelo social, la esfera de la vida privada adquiere o

cobra realmente sus características en los inicios de la modernidad. Sin embargo, existen diversos planteamientos que señalan la transformación en la distancia o separación que guardan estos dos ámbitos. Desde nuestra perspectiva, el cambio se ha dado en una doble vía. Por un lado, la esfera de lo público ha colonizado lo privado, y por el otro lado, el ámbito de lo público se ha llenado de conceptos, de temas, de elementos propios de la vida privada.<sup>198</sup> Aunque deberíamos acotar señalando que las fronteras entre ambas pueden en algunos aspectos resultar claras y están sujetas a una constante revisión teórica. En relación a estas alteraciones, consideramos que el cuerpo atraviesa a ambos espacios. La manera en que los definimos toca al uso del cuerpo, en éste se reflejan las normas, las reglas que rigen a estas esferas. Las normas se traducen en un determinado comportamiento corporal, lo cual significa también una determinada intercorporalidad, tanto en el ámbito de lo privado como en el de lo público.

No solamente están establecidos ciertos códigos en términos de la intercorporalidad, es decir, de la relación social que entablamos con los otros; sino que también las esferas de lo público y lo privado definen la relación que tenemos con nuestro propio cuerpo, y en un tercer sentido, la relación con nuestro cuerpo que proyectamos hacia otros, ya sean cercanos o lejanos. El cuerpo, al volverse también un tema de carácter público, hace que volteemos a ver sobre nuestros comportamientos, sobre aquello que decimos con el cuerpo. Lo cual en todo caso, forma parte de lo que Giddens denomina como la reflexividad propia de las sociedades modernas.

El cuerpo y sus derivados, han estado tradicionalmente asociados al ámbito de lo privado. Bajo esta visión, en el ámbito privado era donde podían expresarse las emociones, los afectos, de manera más intensa, y por tanto menos normada. En esta esfera se encontraría ese reducto de libertad en donde es posible un grado mayor de libertad en torno al manejo corporal y en términos del comportamiento en general. A esta perspectiva romántica del mundo de lo privado se antepone la realidad de que en el ámbito privado ha sido el lugar privilegiado de la violencia física y sexual hacia los hijos, hacia las mujeres, hacia la diferencia, un espacio infinitamente normado. En este caso, la esfera privada no representa un reducto de libertad, sino al contrario de sujeción

---

<sup>198</sup> Para una referencia de esta discusión ver también Anthony Giddens (1995), *La transformación de la intimidad*, Madrid, Ed. Cátedra.

y secreto de la violencia que se ejerce en ella. La intervención de lo público en lo privado ha representado, en este sentido, una manera de controlar y frenar este tipo de situaciones. Ahora bien, en un contexto en el que los linderos entre ambas esferas se vuelven indefinidos, o bien, en donde se traslapan, sale a relucir el hecho de que el cuerpo es un medio de tránsito entre ambas esferas, también sobre el cuerpo operan sus confusas fronteras.

La reflexividad, según Giddens, sería un elemento propio de la vida privada que transitó hacia la vida pública<sup>199</sup>. Debemos preguntarnos si la reflexividad planteada por Giddens nos acerca o nos aleja de la posibilidad de incorporar al cuerpo como objeto de estudio de la sociología. En este sentido coincidimos con la crítica que realizan Chris Shillig y Philip Mellor cuando señalan que la postura de Giddens implica centrarse nuevamente en una cognición reflexiva, apoyando así la idea de un sujeto definido por sus cualidades mentales; (...) “este predominio de la reflexividad margina las dimensiones más sensuales y carnales de las relaciones personales cercanas y a aquellas preocupaciones morales que caracterizan la vida de las personas”<sup>200</sup>. El acento debe estar puesto no sólo en esa respuesta reflexiva, sino también en esa cognición sensorio-afectiva, en la comprensión sensual y su correlato expresivo –también corporal–, de esa manera carnal con la cual nos comprometemos con el mundo, de esa manera encarnada en la que estamos en el mundo. Para los autores referidos, las respuestas de los sujetos ante las estructuras no sólo son reflexivas, sino también sensoriales y sensuales.<sup>201</sup>

Hay un tercer elemento analítico que, en la distinción público/privado, puede ayudarnos a comprender el problema del cuerpo en las sociedades modernas. Nos referimos a la existencia de una tercera esfera, la de **lo íntimo**<sup>202</sup>. Esta última consiste en

---

<sup>199</sup> La reflexividad se refiere, según Giddens, a la capacidad de las sociedades modernas de pensarse a sí mismas y de reformar sus prácticas a partir de ellas (la ecuación conocimiento-certidumbre). De esa posibilidad se nutre la fe en el progreso, porque aquello que mueve la transformación humana es el análisis racional de los acontecimientos del mundo, el destino ahora está en manos de los seres humanos y no de las divinidades. Pero este pensamiento, como bien señala Giddens, ha probado su poca eficacia. “La reflexión de la vida social moderna consiste en el hecho de que las prácticas sociales son examinadas constantemente y reformadas a la luz de nueva información sobre esas mismas prácticas, que de esa manera alteran su carácter constituyente.” Anthony Giddens, (2001), *Las consecuencias de la modernidad*, Barcelona, Ed. Alianza, p.46.

<sup>200</sup> Chris Shillig and Phillip A. Mellor, “Embodiment, Structuration Theory and Modernity: Mind/Body Dualism and the Repression of Sensuality”, *Body & Society*, Vol. 2, Número 4, Sage Publications, London, diciembre 1996, p.2.

<sup>201</sup> *Ibid*, pp. 4 y 5.

<sup>202</sup> Cfr Ernesto Garzón Valdés (2005), *Lo íntimo, lo privado y lo público*, México, IFAI, Cuadernos de transparencia No. 6

aquello que es de alguna manera secreto hacia los otros, aquello que corresponde a nuestros pensamientos, ya sean estos repentinos o momentáneos, que implican a nuestros deseos, a aquello que no compartimos más que con nosotros mismos.

También en lo íntimo está mediando el cuerpo; de manera que la relación con el propio cuerpo se ve matizada por este otro ámbito. Garzón señala; “el ámbito de los pensamientos de cada cual, de la formación de decisiones, de las dudas que escapan a una clara formulación, de lo reprimido, de lo aún no expresado, y que quizá nunca lo será, no sólo porque no desea ser expresado, sino porque es inexpresable.”<sup>203</sup> Es precisamente en lo inexpresable, en la incomunicabilidad de la experiencia íntima del cuerpo, lo que nos hace pensar en la esfera de lo íntimo y su relación con el cuerpo. La experiencia corporal-afectiva, la vivencia sensorial, tiene una parte que es incomunicable mediante otros lenguajes que no sean aquellos que conciernen a la corporalidad. La experiencia del contacto con otro en términos corporales, del acceso a la subjetividad del otro por vía sensorial, a través de la expresividad, incluso de la propia experiencia de la encarnación, del dolor de la paradoja, corresponden en cierta medida a la esfera mencionada. Entre más intentamos traducir la experiencia, entre más creemos acercarnos a ella acercándola o atrayéndola hacia el ámbito de lo público, se vuelve potencialmente más elusiva. Precisamente porque la parte íntima de lo corporal está cubierta de una opacidad<sup>204</sup> que no puede ser develada por la luz de lo público, ya que corresponden a órdenes diferentes.

En el privilegio que el imaginario de esta modernidad radicalizada le otorga a lo íntimo –a al vez que la disolución de las fronteras entre lo público y lo privado– es que hay un espacio para los retornos del cuerpo. Precisamente porque el cuerpo ha sido considerado como el territorio de lo íntimo.

---

<sup>203</sup> *Ibid*, pp. 5-6. Cabría aclarar que, desde nuestra perspectiva, la esfera de lo íntimo se encuentra en gran medida constituida por las características de las otras dos esferas, así como por las introyecciones que hacemos de las mismas, de las relaciones intersubjetivas que sostenemos en cada una de ellas.

<sup>204</sup> *Ibid*, p. 12. “Si lo íntimo estaba caracterizado por su total opacidad, lo que caracteriza a lo público es la transparencia.” Lo que media, para Garzón, entre estos dos mundos es, precisamente, el mundo de lo privado.

### c) La angustia sobre el cuerpo en los tiempos modernos (la ambivalencia)

En este apartado nos encontramos nuevamente con el imaginario moderno del tiempo. Éste forma parte de la experiencia que caracterizara a quienes viven en la modernidad radicalizada, esto es, el sentimiento de *angustia existencial*. El tiempo, su aceleración, abren, como señala Beriain, un sin fin de posibilidades que generan también incertidumbre. El cambio se da en tal magnitud y fuerza que se vuelve incontrolable (las consecuencias indeseadas de la acción de Weber). De esta sensación de lo incontrolable surge de nuevo el temor. La estructura temporal y la vivencia de la misma se determinan a partir del límite más preciso, más certero pero a la vez desconocido, la muerte. La angustia por la muerte forma parte de la angustia existencial. Esta aprensión adquiere sus matices en una sociedad que se inscribe en un horizonte de riesgo. En la angustia por la finitud de la vida aparece el cuerpo, por vía de las emociones, por vía del miedo. Este vivir en riesgo tiene su correlato corporal, se muestra en el cuerpo (aunque no solamente) ya que ante este riesgo nuestra praxis, nuestra manera de percibir y desenvolvernó en el mundo se ve también transformada (la mirada se vuelve cada vez más el sentido privilegiado mediante la cual ejercemos control ante lo que sucede a nuestro alrededor). Nuestro sentido de inseguridad recae sobre el sujeto expresándose de múltiples maneras, una de ellas corre por vía de corporal, nos recorre por entero el miedo, se manifiesta en la sudoración, en el temblor, en la tensión con la que caminamos en las calles, en el estrés que nos provoca.

En la modernidad se establecen toda una serie de mecanismos con el fin de producir en el individuo, lo que Giddens denomina seguridad ontológica (contraparte conceptual y anímica de la angustia existencial). Esto es;

(...) la confianza que la mayoría de los seres humanos depositan en la continuidad de su autoidentidad y en la permanencia de sus entornos, sociales o materiales de acción (...) “tiene que ver con el «ser», o en términos fenomenológicos con el «ser-en-el-mundo» Pero éste es un fenómeno anímico, y está enraizado al inconsciente.<sup>205</sup>

En la premodernidad, la seguridad ontológica era provista por las cosmologías religiosas. Al perder éstas su fuerza se inventaron un sin fin de mecanismos que apuntaron hacia el mantenimiento de dicha seguridad. Éstos tan solo han encubierto la

---

<sup>205</sup> Anthony Giddens, *Las consecuencias de la modernidad*, op. cit., p. 92

fragilidad del mundo. Nuevos aspectos de la modernidad se muestran, surge la incertidumbre como fenómeno social extendido. La razón como proyecto y como instrumento de análisis muestra en el contexto moderno sus limitaciones y sus alcances. La realidad contemporánea muestra el falso compromiso conocimiento-certidumbre, o la propia idea de riesgo calculado. Hablamos de la incertidumbre y la certidumbre como dos polos que dan cuenta de la ambivalencia como una de las características fundamentales de la modernidad.

Ambos conceptos, tanto el de angustia existencial como el de seguridad ontológica están relacionados con los conceptos de fiabilidad y confianza. Ambos elementos son esenciales para el mantenimiento de la vida social. Sólo que, a diferencia de épocas precedentes a la modernidad, están depositados en los sistemas abstractos, constituidos por los sistemas de expertos y por las señales simbólicas. Sin embargo, sobre ello cabría cuestionar si los sistemas de expertos realmente ofrecen un sustituto. Tal es el caso de la medicina occidental, por nombrar un ejemplo, en el ámbito de la enfermedad y la salud conviven de manera tirante el discurso y la práctica médica occidental con las llamadas medicinas tradicionales o alternativas. Ambas proclaman el saber sobre el cuerpo, una apoyada en la ciencia (ello sin denostar los logros y las posibilidades ofrecidas por ella), la otra, en una comprensión que se dice más integral respecto de la condición corporal del ser humano.

El mundo moderno es el territorio de lo ambivalente, el cual es visible, por ejemplo, en esa entronización y desprecio de los sistemas de expertos. Para Bauman, la ambivalencia es una condición propia de vida social. Ésta es experimentada como desorden, frente a expectativas de un mundo ordenado cuya principal herramienta es el lenguaje mediante el cual se intenta darle continuidad al orden del mundo. No obstante, es precisamente en el lenguaje donde está la raíz de la ambivalencia, es su fuente<sup>206</sup>.

En este sentido, el cuerpo a la vez que ha sido ese objeto de control sobre el que han perdido muchos de los hilos, es también en el imaginario y en las prácticas sociales ese lugar de indeterminación. Ya sea por las cualidades mágicas y productivas asociadas a la naturaleza, o bien, bajo la búsqueda de espacios de libertad mediante las

---

<sup>206</sup> Cfr Zygmunt Bauman, "Modernidad y ambivalencia", en Josexto Berian (compil.) (1996), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Madrid, Ed. Anthropos, pp.73-119.

posibilidades que ofrece el cuerpo. A éste se le adjudica el papel de salvador, de nuevo horizonte definitivo de comprensión de lo humano; por otro lado, está esa otra raíz, esa otra vertiente que es el desprecio del mismo por parte de la tecnología y de parte del saber biomédico asociado a ella, quienes proclaman su obsolescencia.

El esfuerzo, nunca logrado, por exterminar la ambivalencia también comprende al cuerpo. El exterminio surge en dos sentidos, mediante su rigidización mediante el control disciplinar, mediante su normalización (en el sentido foucoulitiano), por medio de las estrategias del biopoder, pero también mediante la ilusión de la libertad. El cuerpo en su ambivalencia es sujeto a intervenciones, a la ingeniería productora de un orden instaurado sobre el cuerpo.

Cabe aclarar que para Bauman la conciencia de orden tal como la conocemos, nace con la modernidad. Junto a ella aparece también otra característica de este periodo, la reflexividad. La particularidad de este orden es el que ahora, la responsabilidad y dirección de mismo están en manos de los hombres, dependen de su acción, de su planeación. Uno de sus efectos es el trastoque del mundo natural. Éste ha sido transformado, tocado profundamente por el hombre. La conciencia del orden ha implicado también la idea de uno que avanza, dirigido por las fuerzas humanas que lo conducen hacia adelante. Sin embargo, en el siglo XX el proyecto moderno despliega, en el resultado de sus productos, su ambivalencia, ese doble poder autopropulsor y autodestructivo así como de las múltiples consecuencias en términos relacionales que esto trajo consigo.<sup>207</sup>

En un entorno social en el que los lazos se vuelven frágiles, en donde lo que nos rodea se cimbra con la aceleración del tiempo, con el carácter líquido de las relaciones en la modernidad, en esa “pérdida de centro”<sup>208</sup>, el cuerpo se vuelve un ancla. Ahora todos los reflectores deben dirigirse hacia el cuerpo, como señala Le Breton “el cuerpo

---

<sup>207</sup> Quisiéramos acotar señalando que la idea de orden en un sentido más amplio no sólo es una construcción moderna sino una necesidad antropológica, solo que en cada cultura y época histórica sus ejes han sido trazados o articulados de distintas maneras. En las épocas regidas por las cosmologías religiosas el orden del mundo dependía de los hombres, pero no a la manera moderna, sino que los seres humanos tenían la obligación del mantenimiento de ese orden, instaurado por los dioses, mediante su reactualización en el rito.

<sup>208</sup> Haciendo alusión a una frase que utiliza Luis Villoro en el libro *El pensamiento moderno* para describir la transformación profunda, en términos de visión del mundo que vivió el hombre para convertirse en el hombre moderno. El hombre perdió el centro, hubo una modificación de sus categorías, de sus coordenadas. Ver Luis Villoro (2005), *El pensamiento moderno*, México, FCE-El Colegio Nacional, 5ª reimpr., Colecc. Cuadernos del Colegio Nacional.

hoy como una vía de salvación”<sup>209</sup>. El cuerpo después de su liberación ha sido reintegrado en la vida social. De ahí toda una serie de búsquedas corporales, en las cuales el cuerpo es más un fetiche, el cuerpo aquí también se autonomiza y se desubjetiviza. Bajo esta lógica, el sujeto, entendido como individuo, es quien realiza la búsqueda, quien mediante su decisión logra subyugar, dominar, o disciplinar al cuerpo.

Las nuevas formas, los nuevos rostros y vestimentas del dualismo son más radicales en la medida en que se sustentan sobre la inversión, ahora existe una preocupación por el cuerpo, la cual parte del presupuesto de un cuerpo liberado (cuyo punto de partida es la revolución sexual ocurrida en los años 70s). Sobre ello diría Foucault, (aunque en relación al dispositivo de la sexualidad como dispositivo de poder) que ya desde antes había este doble juego entre prohibición y estimulación de los discursos en torno al cuerpo. Sólo que, desde nuestra perspectiva, vivimos un momento en el cual esos discursos que promueven al cuerpo son más abiertos y evidentes. Cabría señalar también que estos nuevos retornos (en plural) se deben no únicamente a lo antes mencionado, sino de igual forma están relacionados con la reflexividad propia de las sociedades modernas.

Ante la precariedad de los vínculos interpersonales, ante la falta de una visión del mundo que reintegre a los sujetos en una relación distinta con su entorno que logre restituir al mundo de sentido, el cuerpo se vuelve esa luz que deslumbra, que promete. Pero lo que deslumbra no es el propio cuerpo, sino un cuerpo-objeto, el cual está allá lejos en lo que deseáramos que fuera nuestro cuerpo. Hay una apropiación de ese cuerpo-objeto usado como arma, como sello hermético ante el mundo que nos circunda, como frontera ante los otros, como límite que aumenta la distancia social, que sutura la piel investida de estigma, de rechazo, de clase social, de diferencia entre el Tú y el Yo, en donde la relación Nosotros de Schutz se distorsiona, se desfigura. El cuerpo se convierte así en un espejo lucrativo, con él nos presentamos en el mundo, en él proyectamos lo que queremos decir de nosotros, lo que queremos que otros vean en nosotros (ahora sí a la manera de Goffman). Lucramos con nuestra propia imagen.

La idea del cuerpo como lugar de resabio para el sin sentido y la incertidumbre está, para Le Breton, en la asociación que existe entre el cuerpo y lo íntimo. La

---

<sup>209</sup>Cfr David Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*, op. cit., cap. 8.

intimidad como un valor dentro del cual radica la búsqueda individual de las emociones, del placer, de las sensaciones del cuerpo, pero enfocado, paradójicamente, hacia el instante hacia ese placer sin compromiso. El cuerpo se vuelve un satisfactor instantáneo ya sea través de lo sexual, o de lo extremo. El viraje hacia lo íntimo se sustenta en el presupuesto del que hablábamos antes, el cuerpo liberado del pudor, de diversas formas de prohibición, el cuerpo liberado de la norma. Sin embargo, cabría preguntarse sobre las nuevas prohibiciones, sobre las normas que recaen sobre el cuerpo, especialmente habría que fijar la atención sobre aquellas que se imponen, que están actuadas y dichas en el cuerpo pero que operan y se muestran silenciosas.

Podemos decir entonces que hay un retorno hacia el dualismo solo que éste se ha invertido, ahora existe una preocupación por el cuerpo. Existen diversas vías en las que cobra vigor esta separatividad, por un lado, en las prácticas de consumo, en la conversión del cuerpo en un objeto que puede ser modificado y moldeado. Hay una vuelta, es decir, la modernidad a girado la cabeza y ha mirado al cuerpo de nuevo. Lo ha hecho bajo la luz de sus propias determinaciones. Los rendimientos de este proceso son una atrofia del cuerpo y un dualismo. En donde también la paradoja *ser-tener* llega a su máxima tensión, donde la posibilidad de que ésta se orille hacia el lado del *ser* parece lejana. Pero esta atención sobre el cuerpo no cambia la relación objetual, no hace menos profunda la herida sobre la carne. Una búsqueda del encuentro con el cuerpo a partir de su objetualidad apunta a la desencarnación porque aleja al ser humano de sí mismo.

Es en el proceso comprensivo de la sociedad contemporánea en donde consideramos pertinente retomar el problema del dualismo en tanto (como señalamos en otro apartado) constituye formas de relación, pero de igual manera estructura un sistema de pensamiento. Al respecto Baz señala que, “el dualismo en relación con la naturaleza humana y los binarismos como sistema de pensamiento que simplifica y aseptica nuestra compleja realidad, sigue gravitando fuertemente en el imaginario colectivo”.<sup>210</sup> Los imaginarios y representaciones colectivas están presentes en la vida cotidiana, en la forma de conocimiento y de acción propio de esta esfera de la vida social.

---

<sup>210</sup> Margarita Baz, *Metáforas del cuerpo. Un estudio sobre la mujer y la danza*, op. cit, p. 24.

## 2. Cuerpo, poder y vida cotidiana (vigilancia y posibilidad)<sup>211</sup>

En este último apartado quisiéramos cruzar dos dimensiones que han estado presentes en el cuerpo de este trabajo. Nos referimos al cuerpo, a sus relaciones con el poder y el encuentro de ambos en la vida cotidiana, es decir, cómo es que el cuerpo se ve atajado por las relaciones de poder y por las determinaciones y estructura de la vida cotidiana. Pero de igual forma, en un segundo momento, nos preguntamos respecto de las posibilidades de resignificación que tiene el cuerpo en la propia vida diaria a partir de la relación cuerpo-poder, entendiendo este último desde su cualidad productiva.

### 2.1. La vida cotidiana del cuerpo

¿Qué sucede en la vida cotidiana, el territorio privilegiado de la intercorporalidad, de la presencia física, del cara a cara? Consideramos que en ella se ejerce una fuerza que apunta hacia una dirección contraria a la de la presencia entendida como ese espacio de encuentro intersubjetivo, de influjo.

Primero debemos aclarar el por qué de la importancia de la vida cotidiana<sup>212</sup>, el por qué consideramos que en ella radica una de las claves para entender al cuerpo en las sociedades contemporáneas. En el capítulo anterior hicimos un bosquejo teórico al respecto, sin embargo ahora quisiéramos presentar otra faz de la misma problemática pero hablando desde otro contexto, desde otra escala de análisis, otra arista. El eje está en la idea de esa “clandestina centralidad de la vida cotidiana”, como señala Reguillo.

---

<sup>211</sup> La cita que resume aquello que animó este último apartado es la siguiente: “El punto importante será saber en qué formas, a través de qué canales, deslizándose a lo largo de qué discursos llega el poder hasta las conductas más tenues y más individuales, qué caminos le permiten alcanzar las formas infrecuentes o penas perceptible del deseo, cómo infiltra y controla el placer cotidiano- todo ello con efectos que pueden ser de rechazo, de bloqueo, de descalificación, pero también de incitación, de intensificación, en suma: las “técnicas polimorfos del poder”. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, *op. cit.*, p. 19

<sup>212</sup> A pesar de la importancia total de la vida cotidiana quisiéramos complementar diciendo que, la experiencia que tenemos del mundo, de nosotros mismos se coloca en esta misma dirección, es decir, dicha experiencia está construida desde tres lugares: por nuestras prácticas cotidianas (que involucran la relación con los otros y el contexto en el que habitamos), por el resto de las esferas que conforman la vida social, así como por nuestras representaciones acerca del mundo, de los otros y de nuestro cuerpo (las cuales provienen de la sociedad en la que vivimos, es decir, de los imaginarios colectivos, así como de nuestra historia de vida).

“En la vida cotidiana se encuentran las prácticas, las estructuras, es el escenario de la reproducción social y de la innovación”<sup>213</sup>

Para Giddens, la rutina es un elemento esencial de la vida cotidiana así como de las instituciones y los sistemas sociales. La rutina ocupa el lugar del ritual pero sólo en su aspecto de repetición y reproducción, en este caso de las formas modernas. Ésta produce una sensación de certidumbre, de la reducción del riesgo, del azar, de lo inesperado, sólo que en los contextos modernos vaciado de todo sentido religioso.

En el trajín diario se logra olvidar la inminencia de la muerte, la angustia cultural por la muerte, el pesar existencial se reduce al mínimo. Lo anterior correspondería a una actitud adoptada por los sujetos en la modernidad, la actitud pragmática. Con ésta se logra establecer un entorno de seguridad ontológica en donde no queda espacio para la reflexión existencial, ya que el fluir de la vida, la inmediatez de lo cotidiano lo absorbe todo, lo engulle. O bien, los espacios donde se da esta introspección se han institucionalizado y se han convertido en privilegios para determinados grupos sociales. Los sujetos se encuentran inmersos en la resolución pragmática de su vida diaria, por lo tanto no queda tiempo para preocuparse para afrontar las preguntas primeras (siendo una de ellas la propia relación con el cuerpo). Hay en ella un vaciamiento de sentido, de todo aquello que va más allá de lo cotidiano, de los problemas propios de esta esfera de la vida social. Sin embargo, esta actitud pragmática si bien no desaparece, se ve influida por la incorporación de nuevas realidades sociales, por ejemplo, del horizonte de riesgo, de esa pérdida de seguridad ontológica de la que hablábamos antes.

Desde nuestra perspectiva consideramos que la vida cotidiana se ha visto colonizada por un sentimiento, el miedo. Y el miedo es algo que se vive a través del cuerpo, que puede normar nuestros caminos, la manera en que establecemos contacto con otros. El miedo<sup>214</sup> nos vuelca de nuevo sobre las emociones, hay un retorno al

---

<sup>213</sup> Rossana Reguillo, “La clandestina centralidad de la vida cotidiana” en Lidón Alicia (coord.) (2000), *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, Barcelona, Ed. Anthropos-CRIM- El Colegio Mexiquense, p. 77.

<sup>214</sup> Los miedos sociales varían de acuerdo a las realidades vividas en cada contexto específico, el miedo de y en la guerra, la inseguridad, el terrorismo, pero de manera más cotidiana en el miedo al otro, es decir, al otro como alteridad, sobre todo en países donde hay grandes sectores de la población que son migrantes. Hay sin embargo, otros miedos que obedecen a una inseguridad en términos de las condiciones en las que se vive, el miedo a perder el empleo, a las catástrofes naturales, a lo inesperado, lo cual va de la mano de la necesidad de tener un control sobre las situaciones de la vida cotidiana. La pregunta es, en todo caso, si aún en estos contextos, la vida cotidiana ofrece ese espacio de seguridad, de certidumbre que aporta el conocimiento de receta así como la rutina.

cuerpo –en el sentimiento de amenaza, de persecución, de agresión, de violencia– pero un retorno de carácter negativo, el miedo asalta nuestra subjetividad, nos fundimos en él.

El cuerpo también juega un papel fundamental tanto en la actitud pragmática como en la actitud natural propia de la vida cotidiana. Las actividades del cuerpo se rutinizan, se vuelven habituales, los movimientos están ya condicionados. Ese uso habitual del cuerpo provee a los sujetos de un entorno seguro, permite una operabilidad, que entra en el campo de la ya mencionada actitud pragmática. Cabe señalar también que el correlato de ese espacio de certeza es la invisibilidad del cuerpo. El cuerpo se torna entonces fantasmal, no aparece en el horizonte. La ausencia del cuerpo se vuelve un ritual cotidiano, en cada acción, en cada actividad se repite la operación de desaparición del cuerpo. Hay una disolución de éste, se le es negada su evidencia. Esta forma de relacionarse cotidianamente con el propio cuerpo es socializada y reiterada, fomentada por diversos mecanismos y variadas vías.

Uno de los mecanismos más eficaces que, para Le Breton, contribuyen a esta relacionalidad rota es el que el cuerpo haya perdido movimiento, las cualidades de desplazamiento. Hay –en sentido inverso a la aceleración temporal a la que estamos sometidos en la modernidad– un aletargamiento del cuerpo, es un objeto que vegeta mientras vemos el televisor, mientras miramos la pantalla de la computadora, mientras estamos en el coche metidos por horas en el tráfico, o bien, sentados de tiempo completo en un escritorio. La utilización de las cualidades motrices del cuerpo son reducidas al mínimo. En el cuerpo transitamos el mundo, a través de él cruzamos el día, ahora éste es visto más como una carga, o bien confinada a los espacios preestablecidos para ello (los gimnasios, la caminata), el tiempo del cuerpo es también un tiempo definido, un requerimiento, si se quiere seguir el discurso de una vida saludable.<sup>215</sup> La idea de comodidad es asociada cada vez más a la falta de movimiento, al mínimo esfuerzo físico, al menor desplazamiento, y si éste se da debe ser bajo condiciones controladas.

---

<sup>215</sup> Cabría señalar que esto se presenta de manera diferenciada en los distintos grupos sociales. En particular en lo que se refiere al acceso a esos espacios definidos para la actividad del cuerpo a pesar de que aún existen muchas actividades laborales que implican su uso, éstas también convierten al cuerpo en una máquina, ya que las mismas están adecuadas a criterios tales como la productividad, la eficiencia, la producción en masa, etc.

Empero, lo más grave no acontece en esa desaparición del cuerpo sino que ocurre cuando éste aparece ante nosotros como algo ajeno, como un obstáculo para la vida. Nos sentimos atrapados en un cuerpo que no escogimos, lo rechazamos, pero su inminencia nos subyuga y por tanto se torna más dolorosa, más desesperada. Intentamos alejarnos de él, liberarnos de sus imposiciones y sus sentidos. Sin embargo, nuestra lucha está ontológicamente perdida. “El cuerpo se autonomiza. La conciencia del sujeto adquiere peso y vive la encarnación como un desgarramiento”.<sup>216</sup> Es en este proceso donde nace el dolor de la carne, donde se manifiesta polarizada la experiencia paradójica y ambivalente, donde irrumpe con claridad ese amor-odio hacia el cuerpo.

La respuesta moderna ante la perplejidad que suscita el cuerpo se transforma en el tratamiento de éste como objeto. La ambivalencia no puede ser soportada –sin embargo es alimentada–, por lo tanto el cuerpo debe ser disecado, puesto en galerías, abierto, dibujado, fotografiado, debe ser conocido, debe ser convertido en objeto para el hombre. Incluso su dolor debe ser expuesto en los periódicos, en los noticiarios, en la fotografía de guerra y de muerte. El cuerpo destrozado es también objeto de consumo.

Así como el dominio del hombre sobre la naturaleza llevaba como incentivo el controlar el riesgo y la incertidumbre, de esta misma manera el cuerpo –bajo la perspectiva del cuerpo como lo natural, lo pasional, lo animal– debe también ser dominado para controlar sus efectos perversos, sus efectos no deseados, aquello que pueda sorprendernos y tomar por asalto aquella estabilidad y certeza buscadas.

La pregunta en torno a la vida cotidiana y a la ausencia del cuerpo en ella, nos conduce a preguntarnos si es que las prácticas de “olvido” conforman una visión en torno al mundo, conducen o reproducen una relación con éste y con los otros a la que difícilmente se puede escapar. Para Le Breton, es en la vida cotidiana de las sociedades modernas donde se genera la atrofia; es decir, todas las prácticas conducen a un olvido del cuerpo. Incluso va más lejos al plantear que estas prácticas se convierten en constituyentes de la vida cotidiana, es decir, la moldean, la caracterizan.

La relación o el retorno al cuerpo tiene en la vida social un espacio, solo que éste se encuentra controlado e institucionalizado. Los espacios en los que se ofrece la posibilidad de establecer un retorno al cuerpo son espacios que han sido ya legitimados,

---

<sup>216</sup> David Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*, op. cit., p.96.

han sido aceptados o contruidos como aceptables. Así, la legitimación y el control van de la mano; generan (...) “un capa protectora de interpretaciones tanto cognoscitiva como normativa”<sup>217</sup>. Con estos dos elementos las prácticas se institucionalizan y ayudan a consolidar determinados esquemas de pensamiento y de acción. Una de las características de estos espacios es que siempre se construyen fuera de la vida cotidiana. Siempre son asimilados como ajenos a la práctica diaria. (...) “La alianza ontológica del hombre y el cuerpo se renueva, voluntaria y provisoriamente, por medio de ejercicios. Y de un compromiso impuesto que no resuelve el problema de fondo: la atrofia de la funciones corporales durante la vida cotidiana.”<sup>218</sup>

---

<sup>217</sup> Peter L. Berger y Thomas Luckman, *La construcción social de la realidad*, op. cit., p. 85.

<sup>218</sup> David Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*, op. cit, p. 129.

Sobre este punto consideramos pertinente retomar a Schutz en el sentido que la vida social y la vida subjetiva está compuesta tanto de la vida cotidiana como de aquellas esferas que no pertenecen a ella. En relación al cuerpo no sólo la vida cotidiana influye en nuestra relación con el mismo. Sin embargo, consideramos que en la vida diaria no existe una linealidad tal en la cual la vida cotidiana no esté llena de rupturas, siempre hay formas de restitución de la identidad con el cuerpo, a la vez que siempre están presentes formas de distanciamiento (las cuales son imperantes).

## 2.2. El poder y su cuadrícula

La experiencia del cuerpo se encuentra atravesada por el poder. Reflexionamos acerca de nosotros mismos a partir de la experiencia social, es decir, de la introyección de discursos, esquemas cognitivos y de pensamiento que parten de lo social; asumimos prácticas y formas habituales provenientes también del entorno en donde vivimos, de la cultura a la que pertenecemos. Hay una sedimentación en la subjetividad encarnada de dichas formas socio-históricas.

Junto con Foucault podemos comenzar señalando que (...)“El cuerpo está directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder que operan sobre él una presa inmediata, lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos.”<sup>219</sup> Pero ante esta postura tan radical –tan pesimista como la han llamado algunos– ¿qué es lo que le queda a los sujetos, la maquinaledad repetición y reproducción de los mandatos, de las normas, impuestas por las relaciones de poder y sus múltiples dispositivos? ¿Les queda tan sólo ese *Körper* (cuerpo muerto)<sup>220</sup> que describen Adorno y Horkheimer?

La segunda insición por la que las relaciones de poder se ramifican, extienden su cuadrícula es la de la vida cotidiana. En ella es donde se ejerce ese poder de lo habitual, es el espacio en donde ocurre la socialización en distintos niveles, donde se juegan los roles, donde el biopoder adquiere su concreción, sus formas de incrustarse, de solidificarse en lo concreto, donde las grandes políticas sobre el cuerpo ven su materialización, donde alcanzan a todos de distintas maneras. A cada momento reaparece el cuestionamiento, la pregunta sobre la relación entre el cuerpo y el poder, y más en el ámbito de la vida diaria. En ella el poder tiene sobre el cuerpo un mayor ímpetu para tender sus anzuelos que en otros espacios de la vida social, una posibilidad de alcance, de introyección más profunda, a partir de la repetición, de la rutina, así como de la actitud natural, elementos propios de esta dimensión. La microfísica del poder, tendría uno de sus correlatos más importantes en la jornada diaria, en ese espacio

---

<sup>219</sup> Michel Foucault, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, op.cit., p.32

<sup>220</sup> “El cuerpo físico (*Körper*) no puede volver a transformarse en cuerpo viviente (*Leib*). Sigue siendo un cadáver, por más que sea fortalecido. La transformación en cosa muerta, que se anuncia en su nombre, forma parte del proceso constante que ha reducido la naturaleza a material y a materia.”, en Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, op. ci., p. 279.

de lo concreto, de lo pequeño, de la repetición infinita, de los movimientos habituales, de las respuestas esquematizadas hacia el mundo.

A partir de la idea del poder como relación es que consideramos que éste se encuentra presente en todas las relaciones concretas, es entonces un elemento presente en la intersubjetividad –más no es el único. También en ello consiste la idea del poder como una red, siendo ésta construida y cimentada, abajo, en el subsuelo de todo lo macro, esto es, en la vida cotidiana, en lo más ínfimo, íntimo, cercano, los hilos son esas múltiples relaciones preñadas por el poder. El cuerpo sería en ello articulador de esas relaciones de poder, reproducción de las mismas, en el hábito, la tipificación, la rutina; en el estigma que nace a partir del cuerpo, en la visibilidad de las desigualdades sociales, de las marcas de clase al usar el cuerpo; como espacio de juego, como espacio para la circulación de los signos que separan y delimitan las fronteras sociales.

Consideramos de igual manera, que el ejercicio de poder sobre el cuerpo no sólo actúa en el sentido de moldearlo, de la creación de hábitos, del ejercicio de poder sobre éste mediante las disciplinas. Sino que hablamos de un poder concebido como algo productivo, es decir, el poder no únicamente coacciona, limita o controla, sino que es de igual manera activo. El poder en los sujetos genera también un poder de acción. Como señala Crossley; (...)“el cuerpo es a la vez activo y a la vez sujeto de acción, un *locus* de acción y un blanco de poder (...); el control político y la estabilidad son alcanzadas en el nivel corporal e intercorporal.”<sup>221</sup>

Como hemos señalado antes, el cuerpo se encuentra cruzado por las dimensiones de espacio y tiempo. Consideramos importante ahora poder relacionarlo con el problema del poder. No podemos concebir ingenuamente al espacio y al tiempo, es decir, liberarlo de sus usos políticos. La sociedad está organizada en un ritmo, en un tiempo externo, que coacciona a los sujetos, de igual manera sucede con el espacio. El movimiento del cuerpo en el espacio está también regido por determinaciones sociales, en tanto socialmente el espacio está distribuido y construido en un sentido funcional<sup>222</sup>.

---

<sup>221</sup>(...) “the body is both active and acted upon: a locus of actions and a target of power.” en Nick Crossley, “Body-Subject/Body-Power: Agency, Inscription and Control in Foucault and Merleau-Ponty”, en, *Body & Society*, Vol.2, Numero2, , Sage Publications, Londres, junio 1996, p.104.

<sup>222</sup> Una de las referencias que consideramos como ejemplificadoras del funcionalismo de los espacios tiene que ver precisamente con la corriente funcionalista en la arquitectura. Para muestra la famosa frase de Le Cobrusier, el padre de esta tendencia arquitectónica; “La casa es la máquina de vivir”. Para esta corriente también urbanística, dominante a principios del siglo XX (años 30 y 40), el espacio debía ser

El espacio concreto, acotado por los usos culturales y sociales que se haga de él, dentro del cual el cuerpo se desenvuelve constriñe también las posibilidades de acción y de relación del propio cuerpo. “Para decir, tal como lo hace Foucault, el cuerpo es hecho útil, funcional y eficiente a través de la organización del espacio, se puede decir también, que el cuerpo puede hacer el espacio útil, funcional y eficiente.”<sup>223</sup>

#### **a) La primera red. La paradoja entre el ser y el tener un cuerpo**

La forma en que el poder en torno al cuerpo está presente en el imaginario dualista se ve reflejado y materializado en las prácticas y en los discursos, encuentra su sedimentación en la institucionalización de los dispositivos de poder que actúan sobre el cuerpo, así como en su mercantilización, es decir, en el proceso en el cual éste se vacía de todo contenido y se vuelve un objeto de consumo, una imagen.<sup>224</sup>

También el dualismo se encuentra presente en los discursos que proclaman la liberación del cuerpo. De repente el cuerpo cobró presencia, pareciera que ha llegado el tiempo del cuerpo, uno triunfante, esbelto, bello, reintegrado, saludable, se aparenta una resignificación con el cuerpo. Aunado a estos discursos existen otros que transforman al cuerpo en imagen y en objeto. El cuerpo es aquello que nos acerca valores de éxito y reconocimiento social. De ahí el sin número de manuales de cómo manejar el lenguaje corporal para ser exitoso, para triunfar en los negocios, para tener una buena vida. El cuerpo es una promesa individual. Nuevamente surge el tema de las implicaciones de la reflexividad moderna y de sus consecuencias. Una de ellas, como señalan Shilling y Mellor, es esta característica humana que implica que el cuerpo se vuelve ahora un proyecto del *self*, el cuerpo es maleable por el sujeto. Bajo la modernidad, tal como

---

aprovechado hasta sus últimas consecuencias; la obra arquitectónica planeada y pensada bajo el signo de la máxima eficiencia, en materiales, en espacio y en el diseño.

Otra referencia sería el ejemplo clásico que plantea Foucault; el panóptico de J. Bentham, diseñado para las prisiones en el siglo XIX, con la idea también de la máxima optimización del espacio y su funcionalidad, en este caso dirigida hacia la vigilancia. Ver. Michel Foucault, *Vigilar y castigar, op. cit.*

<sup>223</sup> Nick Crossley, “Body-Subject/Body-Power: Agency, Inscription and Control in Foucault and Merleau-Ponty”, en, *Body & Society, op. cit.*, p.106.

<sup>224</sup> Un ejemplo de ello sería el uso del cuerpo en el discurso publicitario; tanto aquel que habla específicamente de éste, como aquel que lo usa como motivo. El uso del cuerpo como imagen publicitaria va de la mano con la predominancia de los mensajes visuales, sobretodo en las publicaciones periódicas y en la televisión, así como en los anuncios espectaculares.

señalan estos autores, la auto-identidad del sujeto está basada en su capacidad reflexiva, en esa respuesta racional, coherente, y meramente mental.<sup>225</sup>

Sin embargo, bajo este “poder hacer” no hay reintegración, detrás de la racionalidad que lo sustenta está la idea de cuerpo como objeto. Nuevamente reaparece la paradoja entre el *ser* y el *tener* –como dos modos de existir al momento en que la paradoja llega a su máxima tensión–. Como señala Fromm,

(...) La afirmación *yo (sujeto) tengo O (objeto)*” expresa una definición del *yo* mediante mi posesión de *O*. El sujeto no soy *yo*, sino que *yo soy lo que tengo*. (...) En el modo de tener, no hay una relación viva entre mi *yo* y lo que tengo. Las cosas y yo nos convertimos en objetos, y yo las tengo, porque tengo poder para hacerlas mías; pero también existe una relación inversa: *las cosas me tienen*, debido a que mi sentido de identidad, o sea, de cordura, se apoya en que yo tengo *cosas* (tantas como sea posible). El modo de existencia de tener no se establece mediante un proceso vivo, productivo, entre el sujeto y el objeto; hace que el objeto y el sujeto sean *cosas*. Su relación es de muerte, no de vida.<sup>226</sup>

Se quiere un determinado cuerpo, se necesita para ser feliz, de ahí que el cuerpo sea sometido a un sin número de tratamientos, a disciplinas dirigidas a conseguir ese cuerpo deseado. El nuevo cuerpo será también un objeto más fácilmente desplazable por otro que se desea.<sup>227</sup> Pero el gancho de esta posición radica en que en ello tenemos el poder de decisión sobre nuestro cuerpo, podemos decidir que queremos hacer con él, hacia donde lo conduciremos, lo cual radica fundamentalmente en el poder hacer individual. Se habla de un (...) “cuerpo al que no le importa ser, sino parecer, parecer que es algo, ser alto, joven, dinámico o lo que sea.” (...) Los cuerpo son formas sin contenido.” (...) “La esencia de cada uno es la mirada del otro.”<sup>228</sup>.

De esta manera, el cuerpo se vuelve ese cuerpo-máquina ese cuerpo que a la vez es el objeto de deseo y a la vez nos permite conseguir aquello que deseamos. Pero éste es un cuerpo que también necesita consumir. Nuestros estilos de vida modernos lo conforman y le dan sus características, incluyen también ciertas necesidades, que hacen al cuerpo de determinada manera. Es bajo esta perspectiva que el estilo corporal, esa

---

<sup>225</sup> Cfr Chris Shilling y Philip Mallor, “Embodiment, Structuration Theory and Modernity: Mind/Body Dualism and the Repression of Sensuality”, *Body & Society*, *op. cit.*, p. 7.

<sup>226</sup> Erich Fromm (2004), *¿Tener o ser?*, [1957], México, Ed. FCE, 18<sup>ava</sup> reimpr. p. 83. (Las cursivas son del autor)

<sup>228</sup> Pablo Fernández Christlieb, “El territorio instantáneo de la comunidad posmoderna”, en Alicia Lindón (Coord.) (2002), *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, Barcelona, Ed. Anthropos-CRIM- El Colegio Mexiquense, p. 157

manera personal, individual de movernos, de manejarnos en el espacio está acotada por las formas modernas de vivir, de movernos, de comer, de interactuar, de manejar nuestro impulsos, nuestras emociones.

Bajo la misma lógica del cuerpo como objeto se encuentra los matices que también nos plantea Fromm en torno a la diferencia entre actividad y pasividad. Para él la actividad no implica sólo estar ocupado, o bien, la mera realización de cualquier actividad sino que, para él significa también el distinguir una actividad productiva<sup>229</sup> de una actividad alienada.

## **b) Las posibilidades del cuerpo**

A cada afirmación tan tajante debemos cuestionar nuestras propias palabras y pensar si es que eso es todo lo que hay que decir. Sin negar lo dicho en los párrafos precedentes, consideramos que no todas las búsquedas o atención sobre el cuerpo corresponden a una acción de cálculo, controlada e institucionalizada, es decir, a una organización de las actividades, de un tiempo de ejercicio específico, de una dieta o del embellecimiento del cuerpo. Ciertamente existen esas prácticas institucionalizadas, esas disciplinas del cuerpo que buscan moldearlo como objeto, que buscan con desesperación al cuerpo, pero que lo hacen como forma, como imagen. No obstante, consideramos que existen maneras de retorno, de restitución del vínculo corporal, inherente al ser humano, que no están relacionadas con un nuevo dualismo.

Es precisamente en la búsqueda de una nueva relación con el cuerpo en donde se ejerce un contrapoder a ese otro poder. Este cambio de sentido ocurre, como lo hemos señalado antes, en la ruptura. Por un lado, la ruptura como aquello que quiebra, como aquello que irrumpe, que entra de un momento a otro y que nos coloca en algo distinto, en una relación fuera de la disciplina, la norma, o la rutina. Las rupturas también están relacionadas con los usos del espacio y del tiempo; algunas parten de la reflexividad, de una agencia activa. Mientras que por el otro lado, están las rupturas que nos toman por sorpresa, que suceden sin que conscientemente las estemos buscando. También están

---

<sup>229</sup> Para Fromm la actividad productiva tiene una connotación que va más allá del sentido de producción de algo, del estar ocupado, el autor señala; “La actividad productiva denota un estado interior (...) Las personas productivas animan lo que tocan. Hacen surgir sus propias facultades, y dan vida a las personas y a las cosas.” En Erich Fromm, *¿Tener o ser?*, *op cit.*, p. 94.

aquellas que no necesariamente nos colocan en un vínculo de unidad plena con el cuerpo, sino en una unidad de rechazo, de condena. Sería el caso de las enfermedades, en particular aquellas con las que se convive por mucho tiempo antes de que llegue la muerte. Es la revinculación del cuerpo a través del dolor. El dolor de una enfermedad, el dolor que provoca el estigma, que provoca la carga de lo grotesco. Sin embargo, el caso de la enfermedad puede ser paradójico ya que al mismo tiempo que se da la unidad a través del dolor, se puede dar también, una revinculación y una resignificación positiva con el propio cuerpo.

La ruptura nace como espacio de posibilidad, teóricamente nace de la propia concepción de poder que se tenga. El poder concebido como productivo <sup>230</sup> implica entenderlo no sólo como represión o dominación, como articulador de discursos, como incentivador y motor de algunos, pero también como posibilidad. Un punto clave es, por un lado, el propio planteamiento de la resistencia a este poder, planteado por Foucault. El poder, al ser entendido como una red de relaciones incluye dentro de su entramado los puntos de resistencia, los cuales están presentes en todas partes dentro de la red de poder;

(...) hay varias resistencias que constituyen excepciones, casos especiales: posibles, necesarias, improbables, espontáneas, salvajes, solitarias, concentradas, rastreras, violentas, irreconciliables, rápidas para la transacción, interesada o sacrificiales; por definición, no pueden existir sino en el campo estratégico de las relaciones de poder.<sup>231</sup> (...) no son unívocas; definen puntos innumerables de enfrentamiento, focos de inestabilidad cada uno de los cuales comporta sus riesgos de conflicto, de luchas y de inversión por lo menos transitoria de las relaciones de fuerzas.<sup>232</sup>

Las posibilidades de la ruptura se encuentran en el trastocamiento del sentido preasignado a las prácticas. El sujeto puede hacer uso del espacio mediante la

---

<sup>35</sup> “Este poder, por otra parte no se aplica pura y simplemente como una obligación o una prohibición, a quienes ‘no lo tienen’; los invade, pasa por ellos y a través de ellos; se apoya sobre ellos, del mismo modo que ellos mismos, en su lucha contra él, se apoyan a su vez en las presas que ejercen ellos. Lo cual quiere decir que estas relaciones descienden hondamente en el espesor de la sociedad, que no se localizan en las relaciones del Estado con los ciudadanos o en la frontera con las clases y que no se limitan a reproducir al nivel de los individuos, de los cuerpos, unos gestos y unos comportamientos, la forma general de la ley; que si bien existe continuidad (...) no existe analogía ni homología, sino especificidad de mecanismo y modalidad.”, en Michel Foucault, *Vigilar y castigar, op. cit.*, p.34.

<sup>231</sup> *Ibid*, p.116.

<sup>232</sup> *Ibid*, p. 34

resignificación del mismo, por medio de la trasgresión de su funcionalidad, de su eficiencia establecida, mediante la trasgresión de sus usos y significados preconcebidos. Ello acontece en el nivel de las artes plásticas y de las artes escénicas, por ejemplo, pero también en el panorama de la vida cotidiana, en las propias formas culturales que siempre encuentran caminos de resistencia ante los usos establecidos del espacio.

El poder, como señalábamos antes, es productivo, de la misma manera que lo es la vida del día a día. Es en ella que se construyen espacios, que se ejerce el lenguaje, que la cultura se reitera y se crea. No todo en ella está previamente dicho, preestablecido de una vez y para siempre. No todo lo que cae sobre el cuerpo está escrito. Siempre existen espacios de negociación, de trastocamiento de los significados, de los sentidos establecidos sobre las conductas y el cuerpo. A pesar de que la vida cotidiana tiene como fundamento la ausencia de sobresalto, lo “normal”, sustentado en ese sentimiento de continuidad, hay sesgos que hacen que esta realidad, esa vivencia se vea afectada.

Los signos que reposan sobre el cuerpo se establecen en la interacción cotidiana. Mediante el mero acto de mirar, de echar un vistazo, de mirar de reojo a alguien más que pasa por la calle se imputa un signo sobre el otro. Un signo que funge a la manera de una identificación basada en esquemas típicos asociados a situaciones, a encuentros, a experiencias compartidas con otros pero ya introyectadas, a información presente en otros canales de comunicación. De ahí tal vez provenga el famoso dicho: “La primera impresión jamás se olvida”. Pero ese signo impuesto al cuerpo del otro, o bien que nos ha sido impuesto, se puede redefinir, modificarse en el transcurso de una interacción más profunda, o en la reflexividad de nuestras propias tipificaciones. A pesar del carácter rutinario y aparentemente inmóvil de la vida cotidiana

La vida cotidiana se inserta también dentro de ese espacio paradójico, es el espacio de la convención, de una quietud continuada, que se mantiene por ese deseo de permanencia de un determinado estilo o sentido de realidad, mientras que al mismo tiempo, es el lugar donde se cimientan mediante las prácticas cotidianas y socializadoras los nuevos esquemas de comportamiento, el nuevo lenguaje, los nuevos significados, las nuevas formas de relacionarse, de vincularse, de asomarse indiscretamente a la intimidad del otro.

Como señala Reguillo, (...) “Se trata de pequeñas revanchas con las que los actores subvierten lo programado y afirman su existencia como autores al imprimir la huella de su propio hacer en las prácticas socialmente compartidas. (...) Ciertamente no se trata de la gran estrategia o del proyecto político explícito y orgánico; se trata más bien de un conjunto de prácticas de evasión o negociación.”<sup>233</sup> Reguillo da cuenta de un aspecto fundamental, habla de la parte de indeterminación propia de la acción y de la vida social. Estamos definidos como sujetos por aquello que se nos impone y de lo cual también somos partícipes, esto es, el orden social, las formas preestablecidas de relación. Lo indeterminado, aquellos zurcos zigzagueantes, aquellos recovecos, aquellos espacios ínfimos en la intrincada red de poder. Es ahí donde se encuentran los espacios que escapan a la sujeción.

Pero no hablamos de una indeterminación que solamente tiene que ver con la idea de libertad individual, de libertad de decisión sobre la propia vida dentro de la modernidad y sus aspiraciones individuales. Sino que lo indeterminado es algo que es parte de la trama de las relaciones humanas, es propio de la interacción, se refiere en parte a aquello que conocemos como las consecuencias indeseadas o no previstas de la acción. Lo indeterminado es aquello que escapa del control, acaso también huye del propio control que queremos establecer sobre las cosas, sobre los otros o sobre nosotros mismos. Es, tal vez, un término usado muy frecuentemente para describir los contextos “posmodernos”, asociado a elementos como lo efímero, lo líquido. Desde nuestra perspectiva, a pesar de que puede estar vinculado a estas características, en el trance social en el que vivimos no solo se relaciona con éstas. Ciertamente, las condiciones de lo indeterminado varían, pero incluso en otros periodos históricos tales como la Edad Media, regidos por un estricto pensamiento religioso, también aparece la indeterminación. El uso que hacemos del término aparece relacionado con ese otro elemento que hemos empleado, la ruptura. Y en esa cadena de conceptos, podemos decir que en la indeterminación anida la ambivalencia.<sup>234</sup> Por lo tanto el cuerpo al ser el territorio de la indeterminación se presenta ante nosotros como ambivalente.

Lo indeterminado está presente en un sinúmero de aspectos relacionales de la actividad humana. En cuanto al problema del cuerpo se refiere, en estas interacciones sociales y subjetivas, éste aparece precisamente como ese doble elemento de

---

<sup>233</sup> Rossana Reguillo, “La clandestina centralidad de la vida cotidiana”, *op. cit.*, p. 90.

<sup>234</sup> Cfr Zygmunt Bauman, “Modernidad y ambivalencia”, *op. cit.*.

indeterminación, de ruptura y de sujeción. El cuerpo que está circunscrito a un orden social, a una vigilancia casi permanente e irrefrenada, sin embargo, aparece también como espacio de indeterminación. En la vida pública, en la privada, en lo íntimo, el cuerpo es resignificado. También lo es en las prácticas sociales, y no nos referimos sólo aquellas que sociales marginales, en la subcultura, o en espacios artísticos, residuales, privilegiados o condenados, sino que éstas se dan en la cotidianeidad, muchas veces sin clara formulación. Estos haceres que resignifican interactúan con otros que sedimentan y reproducen el orden social. Ambos tipos de prácticas están presentes y conforman el mosaico de las relaciones en las sociedades modernas, de la red o redes de poder. Pero cabría agregar sobre las relaciones de poder que tocan al cuerpo que éstas no son lo único presente ni en las relaciones intersubjetivas, ni en las interacciones cotidianas o no cotidianas. Existen, como señalábamos arriba otras maneras de vivir, de encontrar salidas y nuevos reencuentros con el cuerpo y con los otros.

\*

#### **iv) Cuerpo y ciudad**

La vida cotidiana, su ritmo, las características que ésta adopta en la modernidad, deben ser descritas en su contexto típico ideal, es decir, las ciudades modernas. Entendidas éstas como emblema espacial, de hábitat, de los valores de civilización, pero también en sus consecuencias, es decir, en su contradicción, en su ambivalencia. La ciudad como modelo nos muestra un determinado estilo de vida impregnado por la aceleración, por los tiempos superpuestos, por lo anónimo. Si ésta es la realidad moderna, ¿cuál es la realidad de los cuerpos en la ciudad moderna?

Las ciudades crean un entorno abultado, aglomerado, en el que los cuerpos se encuentran como objetos. En ellas su presencia se ve confrontada. La distancia espacial entre los individuos se acorta. Las ciudades como formas modernas de habitar, de construir relaciones, demandan de los cuerpos toda la atención, a la vez que toda su distancia. “Una hiperestimulación produce el efecto contrario de una

desestimulación”<sup>235</sup>. Es en estos espacios donde el cuerpo se convierte para los otros en un objeto. Nuestros cuerpos se cierran sobre sí mismos para no sentir ya que nuestra percepción se ve saturada por todo aquello de lo que estamos participando; *los sonidos de los autos, los colores, el contraste de las formas, el calor de los cuerpos, los olores a comida en los puestos callejeros, la amplitud de los espacios, las grandes avenidas, los semáforos, los anuncios publicitarios...*

No somos capaces de atender a “todo aquello que está sucediendo en el mundo”. Porque precisamente con la sobreestimulación el cuerpo realiza una operación de resistencia, realiza una selección, a la vez se ve invadido por aquello que lo rodea. Mientras caminamos, mientras realizamos cualquier actividad estamos participando del mundo, estamos participando en la modificación sutil, precisa y aleatoria del entorno que nos rodea. La clausura –o la búsqueda de la clausura– es un mecanismo protectorio, en muchas ocasiones también agresivo. Sin embargo, es un subterfugio que se colapsa continuamente.

En la ciudad constituida por los espacios públicos en donde transitan centenares de individuos en direcciones contrarias, no se puede evitar el contacto corporal, la interacción física. Ante ella se genera una distancia precisamente en términos de la presencia. Se produce en estos contextos una respuesta agresiva, se niega la participación. Lo anterior obedece a las formas modernas de habitar, las cuales constituyen y provienen de una regulación de los contactos físicos, de las expresiones corporales. Dichas restricciones parten de una determinada moralidad impuesta sobre los cuerpos, la distinción entre lo que está permitido y lo que está fuera de la norma. Aparecen en este periodo de supuesta indiferencia y desregulación, nuevos códigos, atravesando todos ellos lo corporal y sus ramificaciones.

Simmel apunta sobre las condiciones en las que viven los seres humanos en las grandes ciudades; “(...) la estrechez corporal hace tanto más visible la distancia espiritual”<sup>236</sup> Por eso es que los seres humanos pueden sentirse más solos que nunca en las grandes multitudes, se sienten perdidos en una masa informe, nadie tiene nombre, los

---

<sup>235</sup> Josexto Beriain, “Introducción a la obra sociológica de Georg Simmel”, en, *Acta Sociológica, En torno a Geroge Simmel*, Número 37, Centro de Estudios Sociológicos, FCPyS-UNAM, enero-abril 2003, México, p.30

<sup>236</sup> Simmel George (2001), *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, Ed. Península, p. 389.

rostros se vuelven indistintos, rostros sin gesto, cuerpos sin voz, el ser anónimo de las grandes urbes, los cuerpos anónimos. Lo anterior parecería ser la descripción de cualquier ciudad en Occidente, sin embargo, es una parte de la historia, una cara de este roce incesante entre los cuerpos, entre esa muchedumbre que se mueve en un ir y venir, trazando planos y figuras geométricas o no en su andar.

El rostro anónimo es un fenómeno propio de las ciudades modernas. ¿Qué nos dice un rostro<sup>237</sup>? Es precisamente el rostro como presencia, como aquello que nos habla acerca de la subjetividad, sobre el ser del otro. En las grandes ciudades las posibilidades de profundizar en la interpretación, mejor dicho, en el conocimiento del otro a través del gesto, se vuelve una operación casi irrealizable; el conocimiento del otro se vuelve frugal, pero aun en su estrecha permanencia nos significa y nos habla del otro.<sup>238</sup> Aparece de nuevo lo que rescatábamos de Simmel cuando nos señala la mirada como aquella que crea la reciprocidad. Siempre en nuestros tránsitos cotidianos recogemos algo de las expresiones de los otros, siempre hay una mirada, siempre hay un *algo*, alguien que deja de ser anónimo. Quien sin tener un nombre, cobra una presencia momentánea, que se disipa como recuerdo de corto plazo, se funde en nuestra memoria junto con el resto de los actos rutinarios; el instante se queda en el olvido. Siempre hay *algo* de ese conjunto gris, de esa masa que nos sorprende, que nos atrapa, que rompe o crea una cuarteadura en el muro, en la sensibilidad clausurada. Es en ese acto, –la mirada de otro, el intercambio de miradas, de actos, de gestos, de roces, de tactos– en esa devolución momentánea, superficial, lo que nos permite seguir viviendo, dado el hecho de vivir con otros. De esta forma volvemos a la reflexión de Simmel sobre el poder que contiene la mirada, es en ella que se crea la participación, la apertura hacia otro, la *voluntad de influjo* (en palabras de Gabriel Marcel). G. Simmel expresa, al referirse a la mirada y su potencia, lo que para nosotros significa esa voluntad de influjo; (...) “el más ligero apartamiento de la mirada, destruye por completo la peculiaridad del lazo que crea.”<sup>239</sup>

---

<sup>237</sup> Cabría acotar que el rostro cobra una importancia central del acceso y reconocimiento de la subjetividad a partir de la modernidad, en donde hay un cambio en términos de lo que Le Breton llama una axiología corporal.

<sup>238</sup> Aparece de nuevo lo que rescatábamos de Simmel cuando nos señala la mirada como aquella a que crea la reciprocidad. Ver apartado 3 del capítulo 2 de este trabajo.

<sup>239</sup> Georg Simmel, *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, op. cit., p. 238.

La otra dirección a la que apuntan los intercambios comunicativos en los espacios públicos, en las grandes urbes, es aquella que nos habla del reconocimiento del otro como presencia. Ello se antepone a las disposiciones espaciales urbanas, las cuales están inscritas en un registro funcional, que pretenden condicionar y estandarizar los encuentros. El otro se nos antepone como sujeto, mediante un gesto, mediante su corporalidad y lo que expresa. Logra captar nuestra atención no como tipificación o como muestra ejemplar de esa tipificación sino como rostro-presencia, pero aún anónimo. Acontece una conmoción porque se establece una pequeña fisura en la estructura amurallada del mundo de la vida cotidiana, en específico, del terreno de lo mundano en las grandes urbes. Aunque el acceso a la subjetividad del otro puede ser una ilusión, en la medida en que el resquicio de la subjetividad del otro es tan pequeño en este tipo de intercambios que se nos escapa. Sin embargo, sin ella no podríamos habitar, ni lograríamos tampoco transitar en la anonimidad impuesta en los entornos modernos.

Aunque la presencia, como la apertura hacia el otro, se ve severamente mermada en los contextos que describimos arriba, la implicación con los otros no se da por la mera cercanía física. En cambio, la presencia es precisamente la materialización del concepto cuerpo-sujeto. Por un lado, implica una forma de relacionarse frente a los otros, una estructura comunicativa; al mismo tiempo, tiene una consecuencia en las formas modernas de habitar, en las formas de vida propias de la sociedad contemporánea. Es el fenómeno de la soledad en la muchedumbre, los cuerpos de los otros no nos dicen nada, no comunican, o lo que comunican es una presencia que apunta más hacia la violencia que hacia la apertura. Nuestros sentidos, nuestros cuerpos se cierran sobre sí mismos. En nuestros andares diarios construimos esa forma de habitar, esa relación objetual, esa forma solitaria. También lo hacemos en nuestras acciones, en la manera en que establecemos relaciones con los otros es que degradamos al misterio, nos olvidamos de lo que el cuerpo nos dice cuando estamos cerca de otros, aun cuando la carne está en nosotros. Y queremos acercarnos a los otros, deseamos su atención al mismo tiempo que nos repugna su contacto, nos violenta y crispa. Vivimos bajo una tensión porque hay también muchos espacios en donde nos enfrentamos al contacto físico y en donde éste se aparece como natural e inherente al mismo. Surge así lo paradójico que ha dictado la historia, el tiempo de los cuerpos, ese constante y dialéctico encuentro-desencuentro con el propio cuerpo y el de los otros, enfrentamientos que

están mediado por las culturas en las que vivimos. La ironía surge cuando la primera respuesta que nos viene a la mente para resolver la paradoja es el cuerpo...

\*  
—

## CONCLUSIONES

*El arte de Occidente, al recoger y recrear imágenes que había dejado el naturalismo idealista de la Antigüedad clásica, consagró a la figura humana como el canon supremo de la hermosura. El ataque del arte moderno contra la tradición grecorromana y renacentista fue sobre todo una embestida contra la figura humana. La acción de Picasso fue decisiva y culminó con el periodo cubista: descomposición y recomposición de los objetos y del cuerpo humano. La irrupción de otras representaciones de la realidad, ajenas a los arquetipos de Occidente, aceleró la fragmentación y la desmembración de la figura humana. En las obras de muchos artistas la imagen del hombre desapareció y con ella la realidad que ven los ojos (no la otra realidad: los microscopios y los telescopios han mostrado que los artistas no figurativos, como el resto de los hombres no pueden escapar ni de las formas de la naturaleza ni de la geometría). Picasso se ensañó con la figura humana pero no la borró; tampoco se propuso, como tantos otros, la sistemática erosión de la realidad visible. Para Picasso el mundo exterior fue siempre el punto de partida y el de llegada, la realidad primordial.*

**- Octavio Paz**

*Aquella sonrisa y aquel gesto tenían encanto y elegancia, mientras que el rostro y el cuerpo ya no tenían encanto alguno. Era el encanto del gesto, ahogado en la falta de encanto del cuerpo. Pero aquella mujer, aunque naturalmente hermosa, lo había olvidado en aquel momento. Con cierta parte de nuestro ser vivimos todos fuera del tiempo. (...) Una especie de esencia de su encanto, independiente del tiempo, quedó durante un segundo al descubierto con aquel gesto y me deslumbró. Estaba extrañamente impresionado.*

**- Milan Kundera, *La inmortalidad***

### **Reflexiones últimas. Hacia una sociología encarnada**

Ya desde las primeras líneas de este trabajo nos planteábamos como foco de comprensión la paradoja ser/tener un cuerpo. Hemos, hasta ahora, intentado mediante diversas rutas dar cuenta de cómo observamos esta paradoja, desde lo histórico, desde la experiencia, desde la intersubjetividad, desde la vida cotidiana y sus dimensiones.

El problema del cuerpo surge siempre como una intuición de algo íntimamente ligado a nosotros pero a la vez tan abstracto, difícil de definir, enmarcar, de colocar bajo

un cristal nítido en términos conceptuales. El enfrentamiento con lo corporal surge de la intuición vivida, de una cercanía a la vez que una lejanía terrible con el propio cuerpo, de la naturalidad con la que el cuerpo se muestra como parte de las relaciones humanas a la vez que de la extrañeza que aparece en la intercorporalidad. El cuerpo aparece así, como una materia elusiva, inaprehensible, demasiado compleja, demasiado evidente, a la vez que oculta, para ser descrita. Éste es atravesado por las disciplinas de conocimiento, objeto posible de varias, de la antropología, de la psicología, del psicoanálisis. A pesar de las dificultades del tema quisimos ofrecer una cierta mirada retomando distintas vertientes de la sociología que nos parecieron sugerentes para el tema. Tal es el caso de la sociología fenomenológica de Schutz, quien por medio de sus exploraciones en torno a la vida cotidiana, ese espacio privilegiado (analítica y empíricamente) de la vida social, nos permitió acercarnos al cuerpo a través de la experiencia de lo concreto, de la vida diaria, ya que ahí radica una de las fuentes fundamentales donde se gesta la cultura, donde echa raíces o donde se desmantela. Es la vida diaria lo más próximo, lo más concreto, donde estamos casi siempre, ésta le da contenido a los transcurso de vida, a las biografías, pero también a las épocas, en tanto en ella se muestran las formas de vida, los estilos de relación. En un sentido amplio también ahí, en la cotidianidad, es donde se plasma la visión del mundo, en las prácticas, en los *haceres* concretos y sus productos.

En los diferentes capítulos que componen esta tesis hicimos énfasis respecto de la importancia de las dimensiones espacio-temporales, como ejes fundantes de la experiencia humana, así como de la propia construcción subjetiva, y de manera aun más importante para nuestro tema, en la construcción de esa subjetividad encarnada a la que tanto hemos hecho alusión. Sin embargo, también apuntábamos, retomando el análisis de Foucault, la manera en que estas dimensiones son revestidas por las formas de poder. En este caso, son convertidas en dimensiones disciplinarias, que coaccionan, que invaden la subjetividad, que planean y controlan las acciones. Mediante la organización del espacio, mediante la educación, las instituciones y un sinnúmero de pivotes que les son útiles. Por ello es que la superación de la paradoja también se relaciona con las dimensiones de espacio-tiempo, en la medida en que éstas son estructurantes a la vez que construidas o consolidadas por la acción de los sujetos. El cambio en la relación con el cuerpo, hacia una relación no escindida, se da en los espacios donde ocurre una

ruptura de lo habitual –entendiendo que en lo habitual se da un borramiento del cuerpo– se da, siguiendo las palabras de Luis Duch, “en el cambio en términos de la cualidad del tiempo”<sup>240</sup> y del espacio. Lo cual implica una transformación cualitativa radical en la manera en que el sujeto se relaciona consigo mismo. Si el cuerpo es en el espacio, éste, mediante su intervención modifica también al espacio en el que habita, en el que camina, el espacio en el que se desenvuelve.

Una de las preguntas que guió inicialmente estas reflexiones era si la posibilidad de resignificación, de relación no dualista con el cuerpo acontecía en la vida cotidiana. Si en ella existen espacios, siguiendo lo expuesto en relación a la ruptura, donde hay un cambio de sentido en las dimensiones espacio-temporales que permita una revaloración o una resignificación del cuerpo, por medio de la transformación de las dimensiones mencionadas. Cuando iniciamos esta tesis partimos del presupuesto de la existencia, de la posibilidad de la resignificación del cuerpo en la vida diaria, el cuerpo en ciertos recovecos de la misma reaparecía, en espacios sutiles, no vistos pero sí poderosos para quienes experimentaban la ruptura con la relación habitual y rutinizada con el cuerpo. La capacidad de la resignificación subjetiva implica en consecuencia plantearse que los sujetos tienen una capacidad de reflexión activa; no son actores pasivos, o meros consumidores, débiles y subyugados antes las estructuras de poder.

A pesar de la importancia de estos planteamientos, la fuerza y trascendencia de las relaciones de poder no puede soslayarse; tal como lo plantea Foucault, el poder coacciona y domina, en cualquiera de sus formas tiene un peso abrumador sobre la vida. Nos pareció entonces fundamental rescatar las posturas de dicho autor debido a su contundencia y precisamente por ese efecto abrumador que puede provocar en nosotros. Al trabajar la relación entre cuerpo y poder, su magnetismo resultó lo suficientemente poderoso, de repente el cuerpo parecía tan sólo un dispositivo de poder, un lugar desde donde reproducirlo o ejercerlo. Esta posición nos condujo a que aquellos espacios de posibilidad para el cuerpo en lugar de multiplicarse fueran reduciéndose, aunque cabe destacar que no sin conflicto y lucha de nuestra parte. La explicación de esta reducción de horizonte radica en que desde la posición teórica se pretende tal vez encontrar ese

---

<sup>240</sup> Luis Duch, Conferencia pronunciada el 4 de julio de 2005 en el marco del Seminario Internacional “Cultura, mito y religión” en el CRIM- UNAM en la ciudad de Cuernavaca, Morelos.

ejemplo clave, que muestre con absoluta claridad, casi sin réplica como el cuerpo subvierte a las relaciones de poder que le vienen de fuera y que luego son introyectadas. Sin embargo, como señalan autores como Reguillo<sup>241</sup>, esas pequeñas batallas se libran sin un plan estructurado, con una reflexividad que se circunscribe a los parámetros de la propia vida y no más allá. Siguiendo la misma línea argumentativa nos apoyamos en lo que nos plantea de Certeau<sup>242</sup>: son “las maneras de hacer”, los estilos que hacen una incisión dentro de los sistemas creando así interferencias. Es en el fenómeno migratorio donde ocurren las interferencias más ruidosas, o más visibles, ya que al sistema efectivo en el que se vive el extranjero se le imprime una manera de habitar, tiene una forma de determinada de apropiarse, de relacionarse con un nuevo territorio en el que habita, que lo penetra, pero que a la vez es penetrado por la acción del extranjero. Los sujetos, como señala de Certeau (aunque bajo otro contexto), (...) “metaforizaban el orden dominante, lo hacían funcionar en otro registro.”<sup>243</sup>

Planteábamos que el tránsito de una relacionalidad nueva con el cuerpo acontece cuando se da una ruptura con una actitud habitual o natural con el cuerpo, es decir, con esa relación de olvido o de rechazo cotidiano. Estas rupturas o disyunciones, estas fallas se dan en la relación tripartita entre el olvido, la memoria y el recuerdo. En la actitud natural permea el olvido, y hace eco el territorio la desmemoria de esa relación con el cuerpo, paradójicamente, ya que éste nunca está ausente –siempre el cuerpo está en el juego de la ausencia y la presencia, pero nunca está ausente a la manera de los objetos (como diría Merleau-Ponty). El olvido del que hablamos se debe, por un lado, a la propia relación ambigua y singular que tenemos en relación nuestro propio cuerpo y de manera diferente con el cuerpo de los otros –esto en la medida en que si bien hay una relación de reflejo en relación al otro, la alteridad no es simplemente un juego de espejos, es decir, una proyección de nosotros mismos. El olvido se debe también a la propia estructura de la vida cotidiana, a la actitud natural que caracteriza nuestro tránsito en ella. Pero cabe señalar, o mejor dicho recordar, que el análisis de la vida cotidiana, aun cuando hablemos de sus estructuras, es el análisis de la cotidianeidad en la época que vivimos, es decir, una vida revestida de los valores modernos, herencia de sus transformaciones, del aire de los tiempos que corren. Y en esta especificidad es donde el

---

<sup>241</sup> Rossana Reguillo, “La clandestina centralidad de la vida cotidiana”, *op. cit.*, p.90.

<sup>242</sup> Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano*, *op.cit.*

<sup>243</sup> *Ibid.*, p.38.

olvido del cuerpo cobra un cariz particular, se muestra en relación empobrecida con el cuerpo, el cuerpo aquí si se transforma en un objeto a la manera de otros objetos. Se vuelve objeto de consumo, y de una revaloración fútil. Ello a pesar de que el cuerpo se resista, de que nos sorprenda y emerja, así de repente, cuando nos hace sentir el dolor/placer de su presencia.

Mientras tanto el recuerdo se manifiesta como un eco, como una reminiscencia que es saber que somos seres encarnados. Por eso, cuando nos vinculamos, cuando nos vivenciamos como cuerpo, en los momentos de retorno, que son también de ruptura, aparece la evidencia de nuestra condición corporal –como condición existencial–, sólo que lo hemos olvidado. En la “rebelión” del cuerpo hay una reactualización de un recuerdo, de algo que ya se vivió antes, de un sentido arcaico. El instante en el que acontece una ruptura ocurre en ese eco, en ese lugar de la memoria, por eso es que la idea del instante, como elemento de ruptura, no es uno totalmente efímero; lo es en su propia actualidad, en su duración, pero hay también una huella que permanece en el viraje y que permite el resurgimiento del cuerpo en cada ocasión, en cada nuevo encuentro, porque hubo ya un instante previo que pervive en una escondite de la memoria, al cual no recurrimos comúnmente. Hay un precedente, hay un recuerdo, que obedece a esa condición existencial del hombre, su existencia encarnada en el mundo. El recuerdo se guarda en esa memoria arcaica, en esa memoria también colectiva de la relación con el propio cuerpo, en los mitos, en los imaginarios, en lo espontáneo, en el arte, en lo sagrado, en la unidad.

Nuestro campo de reflexión se circunscribe al horizonte que nos ofrece la modernidad occidental. Aquí la paradoja se vuelve tan intensa, que a veces parece disolverse y orientarse hacia la linealidad, hacia la idea de tener un cuerpo. La paradoja entre ser y tener un cuerpo se vuelve una dualidad que fragmenta, que tritura la identidad, que impide la reflexión en torno a la propia paradoja existencial. Porque la dualidad no es la paradoja, al menos esta última nos plantea una tensión, el dualismo plantea una ruptura. En este contexto, el *tener* significa una relación objetual, una relación simplificada, de consumo, de desecho con el propio cuerpo.

A manera de síntesis, quisiéramos reiterar que el cuerpo está cruzado por tres movimientos: por el dualismo (como su confección histórica), la paradoja y la ambivalencia. En un primer momento tan solo teníamos contemplada la relación más obvia y más usada que es la del dualismo alma/cuerpo. A medida que logramos avanzar en el tema, fue apareciendo ante nuestros ojos que la complejidad del tema anunciaba otros elementos que iban más allá del dualismo, el cuerpo estaba atravesado por diversas paradojas de corte existencial. Tanto la paradoja como la ambivalencia se refieren sobre todo a la existencia, es decir, al cuerpo vívido, a la experiencia subjetiva del cuerpo, cuyo correlato empírico y concreto se vierte en la experiencia corporal de la vida cotidiana, y en un juego de palabras, en la experiencia del cuerpo en la vida cotidiana. Por su parte la ambivalencia hacia el cuerpo nos habla de la indeterminación, así como de ese amor-odio hacia el cuerpo.

El trabajo que aún queda por realizar radica en profundizar sobre los matices, o cambios profundos que hay en estos movimientos del cuerpo. Cuál es la orquestación moderna de la paradoja, de la ambivalencia; la manera en que estas categorías fueron tomando forma, cómo es que fueron sedimentándose en la experiencia, en el imaginario social, en las formas de relación, en los hábitos, en el pensamiento, en el cuerpo. Falta profundizar sobre lo que sucede en esta modernidad radicalizada en torno al cuerpo, haciendo énfasis sí en las características generales y comunes del proceso moderno, pero sobre todo en las diferencias de corte cultural. Ello representa una de las grandes limitaciones de este trabajo. Es decir, no se pudo alcanzar a mostrar las particularidades constitutivas de la realidad de países como el nuestro, inmerso en un horizonte cultural, en una visión del mundo diferentes a las de Europa o Estados Unidos. De manera intuitiva podemos decir que las paradojas que se dan en estas realidades, en estos mundos, son otras, de tipo y matriz diferentes a aquellas que acontecen en horizontes en donde tal vez se cumplen los vaticinios posmodernos de la vida líquida, y con ello de la muerte del cuerpo, de su desecamiento a través de la impermanencia, de la vida social que lo inunda. Ya que la relación con aspectos claves de la cultura, tales como la muerte, la sexualidad, el amor, todo aquello que pasa y atraviesa al cuerpo imprimen, pintan, barnizan, camuflajan al cuerpo de otra manera. Y como hemos reiterado a lo largo del texto, afectan la experiencia de vida, la biografía, la vivencia del cuerpo, la identidad, inciden sobre todo, como aspecto de relevancia para la sociología, en la

intersubjetividad y sus formas. De ahí que la realización del análisis y la proposición de marcos conceptuales que hablen de nuestras realidades corporales, de esas maneras propias de *ser cuerpo, de hacerlo*, requieren de un estudio de mayor amplitud y alcance del que nos planteamos en esta reflexión primera y general.

Una sociología encarnada entonces, apunta hacia lo dicho antes, una que sea capaz de retomar en sus análisis, descripciones e intuiciones esta ambigüedad que implica la encarnación del ser humano. Quiere decir también el concebir una disciplina que sea capaz de, a partir de esta encarnación, ahondar sobre las especificidades, sobre las variaciones de tono de cada uno de los contextos a los que se avoque. De igual manera, una sociología encarnada es aquella que se permite a sí misma ejercer una reflexión de segundo grado en la cual medite constantemente sobre las posibilidades de incorporar otras perspectivas disciplinarias que permitan una apertura más profunda hacia el problema del cuerpo, como ese elemento conceptual y concreto, de cruce disciplinario. Concebimos una sociología que nos ponga a reflexionar sobre nuevas maneras de captar, de describir, de interpretar y de meterse en los recovecos del cuerpo. No planteamos tampoco que el cuerpo deba volverse el tema privilegiado de la sociología, o bien, que éste se convierta en el hilo negro de la explicación de lo social. Sino que consideramos que nuestra disciplina necesita acercarse a este nuevo interés sobre el cuerpo porque los cambios que vivimos actualmente están produciendo transformaciones tan profundas en las formas de relación que resulta urgente acercarnos y echar un vistazo a esto que sucede todos los días, de lo cual los propios sociólogos somos partícipes.

La discusión en torno al cuerpo tiene entonces implícita una reflexión recursiva para la disciplina; implica una mirada sobre sus métodos y sus técnicas, y de igual manera un movimiento creativo sobre sus formas discursivas. Ello en la medida en que el cuerpo es, como repetidamente hemos señalado, esa materia elusiva, cambiante, ambivalente que está presente como imaginario, es la vida manifiesta del cuerpo, la vida manifiesta de los sujetos. Y no se trata de reactualizar la revivencia, como método; no significa tampoco el que ahora conoceremos y haremos análisis sólo a través del cuerpo, no implica instaurar el *imperio de los sentidos*. Sino que implica el que la sociología reconozca que sus fundamentos han alejado al cuerpo fuera de sus límites, pero el que el

cuerpo entre en su campo de comprensión no es una oportunidad para deificarlo, o para entronizarlo como la clave de los social, sino que implica ampliar un horizonte comprensivo, reconocer esa historia secreta del mundo y de la interacción; oculta y evidente, pero siempre latente en su eterna ambivalencia.

Sirvan entonces estas conclusiones para puntualizar algunas luces del conjunto de estas reflexiones, algunos puntos que consideramos pertinentes reiterar debido a su importancia para el esqueleto de este trabajo y para su comprensión.

## ANEXO

### *La ruptura y la superación de la paradoja. (Reflexiones de (lo) concreto)*

En estas últimas páginas aparecen algunos ejemplos de lo que pensamos sobre la idea de la ruptura. Sobre esas rupturas concretas que nos muestran esos espacios desde los cuales la visión sobre el cuerpo se ve modificada, atraída hacia otro espacio, hacia otras formas de concebir la relación con el propio cuerpo y con el de los otros. Es en la ruptura donde la paradoja encuentra su superación, momentánea, efímera, aislada como recuerdo, como remembranza, escondida en el inconsciente, en la memoria del cuerpo. Recuerdo que se despierta a momentos, que se despierta abruptamente o de cuando en cuando.

Es en las rupturas en donde la carne deja de doler, porque el dolor de la carne es la separación, el límite, entendido como separación con el mundo y con los otros. Pero en ocasiones, tal vez la ruptura con la seguridad que nos ofrece la rutina de la vida cotidiana, la propia actitud natural es otro dolor que se inflinge al cuerpo y por el cuerpo, pero es el dolor ahora de lo que se es, es un dolor unido, es el dolor de un ser cuerpo, el dolor del cuerpo se convierte en mi propio dolor.

Sin embargo, consideramos que no es sólo en la soledad, en la introspección, en el acto solitario-creativo, en el desapego de la realidad cotidiana (en donde nos ausentamos del mundo cotidiano y de sus dimensiones intersubjetivas) en el lugar en que ocurren estas reconstrucciones con el cuerpo, sino que pueden existir también desenraizamientos que implican la intersubjetividad, que implican al otro, pero bajo otra perspectiva, otros parámetros, en donde las relaciones acontecen de otra manera, ya sea en las relaciones de carácter interpersonal, o bien de manera colectiva. Existen espacios propios de la vida cotidiana en donde surgen esas nuevas formas de hacer, donde surge esa cualidad constructora, artesanal de los subjetivo, que se confronta pero que coexiste con su parte constreñida, reproductora y “alienada”.

\*

Aquí van entonces, mis apuntes de campo<sup>244</sup>, mis notas personales que sirvieron de guía en la construcción de esta tesis. Estas ideas me acompañaron desde el inicio, se fueron modificando o replanteando en el camino. Debemos aclarar que no pretenden ser verificaciones, constataciones, pruebas de lo que se menciona a lo largo de esta tesis, sino son sólo preocupaciones concretas en donde el cuerpo aparece. Espacios de diversa índole, cada uno de los cuales merecería tal vez trabajos de investigación específicos. Lo pensé a la manera de un ejercicio de coordenadas, que me permitió ir trazando la idea que surgió de una mera intuición, aquello que pensé cuando me hice la pregunta ¿en dónde está el cuerpo?, ¿qué es el cuerpo?. Consideré pertinente conservar estas notas en la última parte del trabajo ya que quise ser congruente con la idea de que la reflexión sociológica, al menos desde mi experiencia, nace muchas veces de la intuición, en ella germina. La reflexión parte de imágenes propias de la vida. Estos apuntes nacen de la propia experiencia de vida, de los pensamientos que surgieron en la vida cotidiana, en la vida de todos los días en la que se convirtió la escritura de esta tesis. De repente el cuerpo estaba en todas mis miradas, en todos mis pensamientos. Mis notas me acompañaron en el transcurso de la construcción de este argumento. En ellas se toca lo que constituyó mi experiencia de vida, lo que forma parte también de mi subjetividad. Así, este apartado es como volver hacia atrás, es ahora al final, donde comenzó todo.

### ***Aproximación y enfrentamiento con otro, la intersubjetividad***

Una mirada en la calle, una sonrisa, un leve roce del cuerpo de otro; todo ello mientras acontece mientras caminamos, mientras andamos en la rutina, mientras nos aburrimos en uno de los infinitos trayectos que recorreremos día con día, en el metro, en el autobús, en el coche.

Pienso que tal vez sólo un ejercicio etnometodológico nos pueda ayudar a comprender la relación con el cuerpo. El romper con la actitud natural, el romper con el olvido, con el cuerpo silenciado o silencioso. Por ejemplo, pienso (a partir de un artículo

---

<sup>244</sup> En este párrafo hay un cambio en el tiempo discursivo hacia la primera persona del singular, se habla desde el *yo* debido a que esta parte del trabajo representa lo más personal del conjunto de la tesis.

leído) en las emociones como el vehículo por medio del cual nos damos cuenta de la actualidad del cuerpo. El sentirse fuera de la intersubjetividad implica sentirse excluido del mundo, de la vida, de lo social. La intersubjetividad otorga un sentido para aquellos que están en la comunicación.

Aquí reaparece la intercoporalidad.

### ***La enfermedad***

Pienso en las enfermedades prolongadas (cáncer, SIDA, diabetes), o bien las crónico-degenerativas las que colocan al enfermo frente a su propio cuerpo, y en donde las soluciones ofrecidas son insuficientes y no logran responder a la complejidad que implica este tipo de condición de vida (aún cuando se hayan desarrollado desde la medicina occidental tratamientos efectivos contra algunos tipos de cáncer, en otras enfermedades). Es, sin duda, un campo fértil para la búsqueda de respuestas alternativas, ya sean de tipo físico, espiritual y/o social, que implican un cuestionamiento, que parten del enojo, del sentimiento de rechazo y exclusión social que sufren quienes padecen estas enfermedades. La enfermedad se vuelve entonces no solo una identidad, sino que se transforma en parte de la vida diaria. Las consecuencias de la enfermedad que recaen sobre el cuerpo, cambian su posición frente al sujeto que padece la enfermedad, lo convierten en algo de primer orden. Se da un viraje en la posición del sujeto frente a su cuerpo, éste cobra un sentido diferente, nuevo. Acontece una ruptura en la relación anterior con el cuerpo. Pero se convierte en una ruptura que abre posibilidades de un retorno activo al cuerpo, que se hace visible en la búsqueda de alternativas de salud ante la insuficiencia de los modelos occidentales de ciencia por un lado y sociales por el otro, para lidiar con el cuerpo y sus manifestaciones, padecimientos, con su realidad. La inversión de sentido radica en dejar atrás la idea del cuerpo enfermo frente al cuerpo sano, en que la identidad se quede sustentada en él, en tener un cuerpo enfermo (ello sin negar la parte brutalmente dura que implica vivir bajo una enfermedad prolongada y todas las consecuencias en términos individuales y sociales).

La enfermedad se convierte en la muerte del cuerpo cuando se da una muerte civil<sup>245</sup>, es decir, cuando la enfermedad trae consigo la exclusión de la vida social. Cuando la exclusión es asumida por quien vive la enfermedad, cuando es llevada a sus últimas consecuencias, conduce a la muerte en vida.

### ***La muerte***

La muerte es un proceso que forma parte de la vida, es el fin del ciclo vital, ella nos coloca frente a la finitud del cuerpo, a su temporalidad, que marca un límite a nuestros proyectos futuros, a nuestro horizonte de vida. La experiencia de la muerte de otro puede provocarnos un eco, se convierte en símbolo en tanto nos remite a los fundamentos más esenciales de la vida y del ser humano. De igual forma la muerte nos coloca frente a la pérdida, a la ausencia de una unidad entre ser y cuerpo, porque el recuerdo de aquel que ha muerto pervive pero ya no está en el mundo, ya no está integrado como parte del mundo presencial, en su temporalidad presente, como cuerpo-ser. Rosario Castellanos escribía, al igual que otros, *el cuerpo es mi prisión y mi tumba*. La muerte nos golpea, nos da una bofetada, nos dice que con el cuerpo sin vida lo que muere es la posibilidad de establecer una relación con el otro, la relación que precisamente tiene plausibilidad gracias a que se comparte, al menos, una temporalidad en el mundo, a que se pertenece en presencia a un mundo compartido. Sin embargo, cuando se trata de alguien cercano lo que más desgarras es aceptar la muerte del otro; Merleau-Ponty dice; “no comprendemos la ausencia o la muerte de un amigo sino en el momento en el que esperamos de él una respuesta; por ello evitamos plantear una interrogación para no tener que percibir el silencio (...)”<sup>246</sup>.

La muerte de otro me ha golpeado ya, su paso es indeleble.

Existe una actitud natural hacia la muerte, sobre la propia finitud frente a la continuidad del mundo. Es precisamente este presupuesto al cual raramente volvemos, lo que no impacta cuando la muerte se hace presente, cuando se nos impone como una facticidad, ya sea en aquellos que saben que van a morir, cuando su impermanencia se hace

---

<sup>245</sup> La idea de la muerte en vida nace de la narración de Le Goff sobre la enfermedad en la Edad Media, en particular la lepra y sus consecuencias sociales.

<sup>246</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 86

ahora siempre presente; o bien, cuando alguien cercano o lejano muere (la experiencia si se diversifica de acuerdo a los grados de cercanía afectiva, de conocimiento de otro). En estas situaciones es cuando el tiempo, nuestro tiempo se nos impone, es cuando se avecina lo que Schutz denomina, la *ansiedad fundamental*.

Es en ciertos momentos de la reflexividad, donde acontece el retorno a lo que Schutz llama la *ansiedad fundamental*; “(...) todo el sistema de significatividades que nos gobierna dentro de la actitud natural se fundamenta en la experiencia básica de cada uno de nosotros: sé que moriré y temo morir (...)”<sup>247</sup>. El recuerdo de esa relación finita con la vida nos habla acerca de la relación con nuestro propio cuerpo, nos acerca a adentrarnos en el misterio del *estar viviendo*.

### ***La ceguera***

La pérdida o la ausencia de uno de los sentidos primordiales en la modernidad, la vista, resulta un ejemplo significativo de cómo el cuerpo es mucho más que un conjunto de sentidos y sus capacidades sensoriales<sup>248</sup>. El cuerpo tiene como su sustancia la relacionalidad y por tanto la capacidad de síntesis perceptual y cognitiva del mundo, así como su potencia expresiva y comunicativa, del establecimiento de significados y de resignificaciones emotivas del mundo a partir de las relaciones que se establecen con él. El desarrollo que tienen los ciegos del resto de los sentidos es impresionante. En especial del sentido del tacto o del oído. Nos parece interesante ya que los ciegos construyen una percepción del espacio, una orientación, una relación diferente a la de aquellos que no son ciegos, la cual no es menos significativa. Sin embargo, las relaciones de estos sujetos con el mundo, también implican la relación con aquellos que no son ciegos. Se convierte en una relación incomprensible, problemática, fallida para la norma, bajo una visión esquemática, no podría haber comunicación entre los ciegos y los no ciegos, ya que parten de que no comparten un mundo, que es concebido como el mundo netamente visual.

---

<sup>248</sup> Le Breton señala que; “ (...) la mirada se convirtió en el sentido hegemónico de la modernidad”, en David Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*, op.cit, p.103

La expresión artística, en este caso la fotografía, muestra la paradoja; nos referimos a los fotógrafos ciegos, aquellos que escriben con la luz, (“pasaría mucho tiempo antes de comprender que un ciego no ve desde luego ni siquiera el negro, como un sordo no oye el silencio”) sin que ella llegue a sus ojos, sin que la forma visual, los colores se manifiesten al ojo, se presenten. Los fotógrafos ciegos como Bavcar son los que realizan en su acto artístico una crítica a la primacía de lo visual en la sociedad moderna. La crítica adquiere su forma en la idea de visión, el ciego ve la nada, pero tiene visión;

Mirar el mar, por ejemplo, es ver, desde luego –las olas que rompen, la línea del horizonte, el cielo y las nubes- pero no sólo eso. La mirada se llena de sal que entra por las narices y de la brisa que sopla. El sonido del mar es tan poderoso como su vista y sería difícil saber dónde termina el primero y comienza la segunda. Un recuerdo, le memoria corporal de otros tiempos y otras marejadas., los pechos magníficos de esa mujer que pasa, o los pelicanos en picada sobre el agua; el monstruo del confín del mar y las historias de barcos y navegantes; el sabor de los peces y los pulpos, todo confluye en la visión del mar. (...) La visión es en sí, la reconstrucción del mundo a partir de los fragmentos incontables. Síntesis al vuelo que va haciendo la persona de acuerdo a su experiencia y sus conocimientos, si es que al fin todo es una representación, otra vez el prodigioso invento.<sup>249</sup>

### ***La memoria***

La memoria de las sensaciones, de lo percibido por el cuerpo que va aunada a la memoria de eventos, de encuentros, de momentos, de etapas, de impresiones, visiones, fantasías, de un pasado que nos constituye como sujetos. Todos tenemos en común esa memoria, y las memorias se comparten y se encuentran unas a otras, se refuerzan en la relaciones con los otros, ya sea en el espacio de la intimidad, del amor o la amistad, pero también en la vida pública y colectiva. El acto de recordar va acompañado de dichas impresiones insertas en el cuerpo. Una nueva caricia nos despierta un recuerdo de caricias pasadas, de momentos asociados a ellas. El cuerpo es sin duda un operador de la memoria ya sea de etapas, de procesos de vida, aunados a procesos biológicos, de momentos, de emociones, de lo efímero y fugaz de los momentos. Es la memoria de la temporalidad

---

<sup>249</sup> Mauricio Ortiz, “La visión no es la vista”, en Luna Córnea. La ceguera., número 17, enero-abril 1999, México, Centro de la Imagen-CNA, p.14 y 15.

inscrita en el cuerpo, en las huellas de otros tiempos sobre él, éstas son las que, en retrospectiva, se vuelven parte de los referentes del pasado, de nuestro pasado.

La memoria como experiencia colectiva, como algo que se construye intersubjetivamente.

Pero la memoria no puede regresarnos enteramente al pasado, la memoria nos aleja de la actualidad real, del presente. La ausencia intenta ser compensada por la memoria pero resulta insuficiente. En la ausencia está también la muerte:

Al interrumpirse la comunidad<sup>250</sup> de tiempo y espacio se ha restringido el campo dentro del cual se manifiestan y se abren a la interpretación las expresiones del Otro. La personalidad del Otro ya no me es accesible como unidad; ha quedado desmenuzada. Ya no se posee la experiencia total de la persona amada, de sus gestos, de su manera de caminar y de hablar, de escuchar y de hacer cosas; quedan recuerdos, alguna fotografía, algunas líneas manuscritas, etc. Hasta cierto punto, la situación de las personas separadas es la de los que mueren; *«partir, c'est mourir un peu»*.

### ***Las artes, la experiencia estética***

Las artes también son un acercamiento a una resignificación del cuerpo. En particular pienso en la danza y el teatro, en donde la materia por la que se conduce la creatividad, y el despliegue de la representación artística es el cuerpo. No sólo acontece con aquel que ejecuta o crea una obra, sino también en la posición de espectador. El cuerpo aporta en la obra un sentido particular e irrepetible, tiene que ver con el presente, con el instante y su irrepetibilidad ya sea en su hacer como en su sentir al momento de observarla, del otro lado del escenario, desde una butaca. Nos provoca sentimientos, sensaciones que atraviesan el cuerpo, que nos sobresaltan y nos sorprenden, que nos colocan en espacios de placer o sufrimiento, de intimidad, de reflexión. Dichos sentimientos nos conectan con el propio cuerpo, más no en una única dirección.

La experiencia estética desde quien la vive como creación, el espacio construido a través del cuerpo. *Yo, Amanda miro a Mariana bailar en el escenario, parece tan diferente, su cuerpo cobró una nueva luz, ella dejó de ser para convertirse en otra cosa, su cuerpo dibujó el espacio, trazó los puntos cardinales en sus movimientos.* Pero el movimiento en sí mismo no crea a la carne, ese espacio de relación y de significación, la transfiguración

---

<sup>250</sup> Alfred Schutz, (2003), *Estudios sobre teoría social. Escritos II*, tr. Nestor Míguez, Buenos Aires, [1964], p. 113.

puede darse a partir de lo que el cuerpo expresa, lo que conduce, lo que emana de él. Todo ello es lo que te toca, lo que te infunda ese sentimiento de que algo grande sucede en el escenario. Cuando Mariana habla de su arte, de su crear en el escenario dice, “me olvido de mi misma en el escenario, estoy dentro”.

### ***El desnudo***

En alemán existe una palabra para designar la fotografía de desnudo, se llama “Act”. Ello suscita en mí el volver a la importancia del desnudo, en particular el femenino en la historia del arte. ¿Cuál es la fuerza del cuerpo que ha hecho que pintores, escultores, poetas, artistas clásicos, del Renacimiento, modernos y contemporáneos, hagan del cuerpo desnudo su objeto fascinante, su temática, de destrucción y de creación? Ya sea a través de la búsqueda de la representación real del cuerpo, el manejo de las proporciones, o bien en su destrucción, mediante la descomposición, la transfiguración de la forma en concepto. Es el misterio en torno al cuerpo, su fuerza, atractiva y repulsiva, es el desnudo entonces las dos cosas, reproducción de los valores estéticos de una época (el cuerpo perfecto del Renacimiento), a la vez que representa subversión frente a la moral que intenta desaparecer al cuerpo del mundo de lo humano. ¿Por qué la forma sublime, el arte, aquella que está investida por las fuerzas de lo divino, que tiene un soplo de la creación gira su atención sobre el cuerpo, pero no sólo sobre el cuerpo en general, como forma, sino sobre el desnudo, lo desnudo, lo que no tiene velos, lo que no oculta la carne y la miseria de la condición humana, de lo que ha caído, de lo que ha mostrado la humanidad del hombre, su propia naturaleza sexual, deseante, a la vez que mortal (unidas o separadas según el análisis, freudiano, foucaultiano, o bien, batailliano)?

¿El desnudo representa la intención de verdad, es decir, que sin las ropas hay un encuentro del ser humano consigo mismo? ¿Es que en su representación estética el cuerpo adquiere de nuevo esa conexión entre el ser y el cuerpo?

Ahora el desnudo parece casi una banalidad, se ha convertido en un objeto más de consumo.

Pero tardíamente encuentro el libro de Jaques Le Goff quien escribe acerca de la desnudez en la Edad Media, “Adán y Eva son la encarnación de la desnudez corporal humana en la Edad Media. De un lado aparecen representados intentando ocultar su desnudez, castigo del pecado original. Pero del otro, sus cuerpos, que evocan tanto la inocencia original como el pecado- deben representar la ocasión de figurar la belleza que Dios da al hombre y a la mujer.”<sup>251</sup> La paradoja se muestra...

### ***El ensueño***

Volvemos a Schutz. Es el mundo onírico, es ese total apartamiento de la vida, de la atención a la vida. En ella hay una pasividad sensorial, el mundo es percibido pero no hay acto sobre él. Sin embargo, la vivencia del sueño puede traer a ese mundo vivido cotidianamente dentro de sus linderos. Aquí es donde el psicoanálisis tendría mucho que decir, es el mundo de las imágenes, de los arquetipos, el mundo del inconsciente. Es un mundo que no puede entenderse desde las categorías cotidianas ya que las trasciende. En el mundo del ensueño el cuerpo aparece en su potencia simbólica, se presenta con significados diversos que se contraponen a la realidad de la vida cotidiana. Nuestro actuar corporal en el sueño se subvierte, somos en el sueño pero somos fuera de vida, nuestro cuerpo está con nosotros pero no en atención a la vida, está en otro espacio, bajo otras reglas, sin la lógica y condicionamientos de la vida diaria. Es entonces que el inconsciente se vuelca sobre el cuerpo. Intentamos gritar en el sueño y no podemos, está la impotencia de un grito ahogado, logramos gritar y hemos despertado ya. Nos persiguen indefinidamente, el cuerpo palpita, el sofocamiento llega, no hay escapatoria, aunque sepamos que es un sueño, mientras tanto el cuerpo transpira en y fuera del sueño.

Compartimos lo que escuetamente señala Schutz cuando dice que el poeta y el artista están más cerca del mundo onírico.

### ***La experiencia de habitar, la arquitectura y el cuerpo***

Pienso en los espacio para habitar construidos a manera de metáfora del cuerpo, es decir, una reinterpretación del cuerpo-cosmos. En la arquitectura han existido siempre representaciones del cuerpo, en las columnas, en las puertas, siempre como el cuerpo como

---

<sup>251</sup> Jaques Le Goff y Nicolas Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media, op. cit.*, p.117

referente, de ese cuerpo-cosmos. Cercano precisamente a la idea religiosa del habitar. Sobre la arquitectura recae la distinción arcaica del espacio, el umbral de un espacio tal como un templo, implica el tránsito de un estado existencial, es decir, la introducción hacia un espacio sagrado, el cual se diferencia del espacio profano que es la calle. Para el hombre moderno la diferencia de los espacios en términos simbólicos aun prevalece, aunque de manera degradada, en la medida en que el mundo ha sido desacralizado. Un ejemplo de ello es la distinción que ofrece la casa y la calle, y los significados y emociones que están depositados para cada uno de estos lugares. Las iglesias serían, en otro tiempo, esos espacios en donde se podría suscitar la experiencia total, pero fueron higienizados al convertirse en meros artículos de contemplación de la historia del arte, en donde se descifra el código de los altares, se clasifica dentro de corrientes históricas de acuerdo a su estilo arquitectónico pero su carga simbólica se ha visto demeritada.

En la esencia de la ciudad figura el hecho de que los que pasen se miren (...). Pero la vida social occidental lleva esta lógica demasiado lejos, a través de los imperativos de la arquitectura que privilegian la visibilidad: largos pasillos en perspectiva, pisos separados que caen en una explanada, halls desnudos, cerramientos opacos reemplazados por vidrio, torres, etc. o planes de circulación peatonal y vehicular, creciente urbanización, acondicionamiento de los bosques, etcétera.<sup>252</sup>

### ***La experiencia religiosa***

No únicamente los estados místicos, ni las prácticas ascéticas colocan a los sujetos en un plano existencial distinto. También las prácticas y experiencias de los fieles ordinarios tienen una carga mística que tiene un efecto sobre las sensaciones corporales, ya que se da un tránsito de un estado profano a uno sagrado.

Resultan tan misteriosas las persignaciones, el movimiento cíclico y repetido del cuerpo en la lectura del Corán, tan similar al Talmud, ¿qué motiva esa rítmica? El ritmo continuado en consumación con la palabra sagrada. Pero no sólo es el movimiento cíclico están todas las posiciones del cuerpo en la oración. ¿Por qué con el cuerpo? ¿De dónde nace su poder?

---

<sup>252</sup> David Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad, op. cit.*, p. 103.

La religión y el cuerpo.... el cuerpo se purifica en las abluciones, el ritual de agua, el agua que purifica en el Islam, en la India el Ganges.

### ***El ars erótica***

Es el descubrimiento de los placeres del cuerpo a través de una iniciación. El *ars erótica* une a la experiencia estética y a la experiencia religiosa.

En el arte erótico, la verdad es extraída del placer del mismo, tomado como práctica y recogido como experiencia; el placer no es tomado en cuenta en relación con una ley absoluta de lo permitido y lo prohibido ni con un criterio de utilidad, sino que, primero y ante todo en relación consigo mismo, debe ser conocido como placer, por lo tanto según su intensidad, su calidad específica, su duración, sus reverberaciones en el cuerpo y el alma. (...) debe mantenerse en secreto, (...) debe transfigurar al que recibe sus privilegios: dominio absoluto del cuerpo, goce único, olvido del tiempo y de los límites, elixir de larga vida, exilio de la muerte y sus amenazas.<sup>253</sup>

### ***El viaje, el extranjero***

El viajero se separa de una vida cotidiana, se desprende un poco de su rutina, está en un lugar extraño, ajeno, en donde las formas de comunicación e interacción son otras. Se reconoce y es reconocido por otros como extranjero. Pero ese reconocimiento no parte de la diferenciación física o bien de la lengua, si es que las hay, parte de una falta de fluidez en la interacción. El cuerpo, el sujeto presenta una incomodidad ante la proliferación del tacto público en ese otro lugar, o bien ante su negación.

### ***La experiencia teórica***

Por último en un ejercicio de autoobservación, y siguiendo a Schutz me pregunto respecto de lo que acontece en la experiencia teórica.

La experiencia teórica implica el distanciamiento de la realidad. Supone una operación de abstracción, que nos coloca al menos por unos instantes fuera del mundo. Ocurre como una especie de descorporeización, siendo que es el cuerpo aquello que nos ata al mundo, aquello que nos circunscribe a lo real. Mientras pensamos, nos concentramos en las palabras en un ordenamiento conceptual. En esta esfera es donde el cuerpo se vuelve

---

<sup>253</sup> Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber, op.cit*, pp. 72 y 73.

objeto ante la conciencia. Sin embargo, la propia participación en el mundo, la experiencia vivida siempre está influyendo en nuestras construcciones teóricas.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno Th. y Horkheimer M. (1997), *Dialéctica de la Ilustración*, tr. Juan José Sánchez, Madrid, Ed. Trotta, 2ª ed.
- Bajtín Mijaíl, (2002), *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Ed. Alianza, 2ª reimpr.
- Bauman Zygmunt (2005), *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Buenos Aires, Ed. FCE.
- ----- “Modernidad y ambivalencia”, en Josexto Beirian (compil) (1996), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Madrid, Ed. Anthropos, pp.73-119.
- Berger L. Peter y Luckman Thomas (2001), *La construcción social de la realidad*, tr. Silvia Zuleta, Buenos Aires, Amorrortu, 17ª reimpr
- Bernard Michel (1994), *El cuerpo. Un fenómeno ambivalente*, Barcelona, tr. Alberto Luis Bixio Ed. Piados, 2ª reimpr., colecc. Técnicas y lenguajes corporales/8.
- Baz Margarita (2000), *Metáforas del cuerpo. Un estudio sobre la mujer y la danza*, México, PUEG-UNAM- Miguel Ángel Porrúa.
- Cassirer Ernest (1979) [1906], *El Problema del conocimiento. En la filosofía y en las ciencias modernas*, traducc. Wenceslao Roces, México, Ed. FCE, Tomo I, 3ª reimpr.
- Certeau Michel de (2000), *La invención de lo cotidiano. I Artes de hacer*, tr. Alejandro Pescador México, UIA-ITESO, 1ª reimpr, Tomo I.
- Crossley Nick (2001), *The Social Body. Habit, Identity and Desire*, London, Sage Publications.
- Durkheim Emile (1974), *Las reglas del método sociológico*, tr. L. E. Echeverría Rivera, Madrid, Ed. Morata, 1ª sobre 18ª francesa.
- Descartes René (2004), *Meditaciones metafísicas*, en *Descartes. Discurso del método, Meditaciones metafísicas, Reglas para la dirección del espíritu y principios de Filosofía*, [1641], México, Ed. Porrúa, Colecc. Sepan Cuantos N.177, pp. 47-103.
- Eliade Mircea (1998), *Lo sagrado y lo profano*, [1957], tr. Luis Gil Fernández y Ramón Alfonso Díez Aragón, Barcelona, Ed Piados-Orientalia.
- Elías Norbert (1987), *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, [1977], tr. Ramón García Cotarelo, México, Ed.

FCE.

- Flores Sandoval Rubén (2003), *La noción de lo sagrado y lo profano en Emile Durkheim y Mircea Eliade*, México, FCPyS-UNAM, Tesis para obtener el título de Licenciado en Sociología.
- Foucault Michel (2002), *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, [1976], tr. Ulises Giñazú, México, Ed. S. XXI, volumen 1, 29ª ed.
- ----- (1984), *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, [1975], México, S. XXI, 9ª ed. en español.
- ----- (1979), *Microfísica del poder*, tr. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Madrid, Ed. Las Ediciones de La Piqueta, 2ª ed.
- Frank Arthur W., “For Sociology of the Body: an Analytical Review, Cap. 2, en Featherstone Mike, Hepworth Mike (editores) (1991), *The body. Social Process and Cultural Theory*, Londres, Ed. Sage Publications pp. 36-103.
- Fromm Erich (2004), *¿Tener o ser?*, [1957], tr. Carlos Valdés. México, Ed. FCE, 18ª reimpr.
- Garzón Valdés Ernesto (2005), *Lo íntimo, lo privado y lo público*, México, IFAI, Cuadernos de transparencia No. 6.
- Giddens Anthony (2001), *Las consecuencias de la modernidad*, Barcelona, Ed. Alianza.
- ----- “La nuevas reglas del método sociológico”, en Gilberto Silva Ruíz (compil.) (2000), *Metodologías contemporáneas en ciencias sociales*, México, UNAM-FCPyS, pp. 13-101.
- ----- “Hermeneutics and Social Theory”, en, Shaphiro Gary y Sica Alan (editores) (1988), *Hermeneutics. Questions and Prospects*, s/l, University of Massachusetts Press, 216-230.
- Guitián Mónica y Zabudovsky Gina (coords.) (2003), *Sociología modernidad tardía: entre la tradición y los retos*, México, Ed. FCPyS-UNAM-Juan Pablo,
- Le Breton David (2002), *Antropología del cuerpo y modernidad*, tr. Paula Mahler, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión.
- ----- (2002), *La sociología del cuerpo*, [1992], 9ª ed. tr. Paula Mahler, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión.

- Le Goff Jaques y Nicolas Truong (2005), *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, tr. Joseph M. Pinto, Barcelona, Paidós.
- Marcel Gabriel (1987), *Aproximación al misterio del Ser. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*, [1933], tr. José Luis cañas Fernández, Madrid, Ed. Encuentro.
- Merleau-Ponty Maurice (2004), *The world of perception*, [1948], tr. Oliver Davis, New York, Ed. Routledge.
- ----- (1957), *Fenomenología de la percepción*, [1945], tr. Emilio Uranga, México, Ed. FCE.
- O'Neill John (1989), *The Communicative Body. Studies in Communicative Philosophy, Politics and Sociology*, s/l, Ed. Northwestern University Press y Evanston.
- Reguillo Rossana, “La clandestina centralidad de la vida cotidiana” en Lidón Alicia (coord.) (2000), *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, Barcelona, Ed. Antrophos-CRIM- El Colegio Mexiquense, pp. 77-93.
- Schutz Alfred y Thomas Luckman (2001), *Las estructuras del mundo de la vida*, [1973], tr. Néstor Míguez, Buenos Aires, Amorrortu.
- Schutz Alfred (1995), *El problema de la realidad social*, [1962], compil. Maurice Natanson, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 2ª ed en castellano.
- ----- (1974), *Estudios sobre teoría social*, [1964], tr. Néstor Míguez, Buenos Aires, Ed. Amorrortu Editores.
- ----- (1974), *Fenomenología del mundo social*, Buenos Aires, Ed. Paidós.
- Simmel Georg (2001), *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, Ed. Península
- ----- (1939), *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, tr. J.Pérez Bances, Buenos Aires, Ed. Espasa-Calpe.
- Turner S. Bryan “Recent Developments in the Theory of the Body” Cap. 1, en Featherstone Mike y Hepworth Mike (editores) (1991), *The Body. Social Process and Cultural Theory*, Londres, Ed. Sage Publications pp. 1-36.
- ----- (1989), *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, tr. Eric Herran Salvatti, México, Ed. FCE.

## BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Argullol Rafael (2002), *Una educación sensorial. Historia personal del desnudo femenino en la pintura*, México, Ed. Casa de América/FCE, 2ª ed.
- Beirian Josexto (2005), *Modernidades en disputa*, Barcelona, Ed. Anthropos.
- Durkheim Emile (2001), *La división social del trabajo*, México, Ed Colofón.
- ----- “The Dualism of Human Nature and its Social Conditions”, en Bellah N. Robert (ed.) (1973), *Emile Durkheim on Morality and Society. Selected writings*, Chicago, University of Chicago Press., p. 151.
- Dreyfus L. Hubert y Rainbow Paul (1988), *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, tr. Corina de Iturbe, México, UNAM.
- Elias Norbert, “On Human Beings and their Emotions: a Process-Sociological Essay”, Cap. 3, en Featherstone Mike, Hepworth Mike (editores) (1991), *The body. Social Process and Cultural Theory*, Londres, Ed. Sage Publications, pp. 103-126.
- Fernández Christlieb Pablo, “El territorio instantáneo de la comunidad posmoderna”, en Alicia Lindón (Coord.) (2002), *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, Barcelona, Ed. Anthropos-CRIM- El Colegio Mexiquense, pp. 147-171.
- Highwater Jamake (1991), *Myth and sexuality*, Nueva York, Ed. Meridian Books.
- Le Breton David (1999), *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, tr. Horacio Pons, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión.
- Olivares Rosa, “El cuerpo y el alma”, David Pérez (Coord) (2004), *La certeza vulnerable. Cuerpo y fotografía en el siglo XXI*, Barcelona, Ed. Gustavo Gili.
- Villoro Luís (2005), *El pensamiento moderno*, México, FCE-El Colegio Nacional, 5ª reimpr.

## HEMEROGRAFÍA

- Beriain Josexto, “Introducción a la obra sociológica de Georg Simmel”, en *Acta Sociológica, En torno a Georg Simmel*, Número 37, Centro de Estudios Sociológicos, FCPyS-UNAM, enero-abril 2003, México, pp. 13-39.

- Berthelot Jean-Michel, “The Body as a Discursive Operator: or the Aporias of a Sociology of the Body”, en *Body & Society*, Vol.1, Número1, marzo 1995, Sage Publications, Londres, pp. 13-25.
- Crossley Nick, “Merleau-Ponty, The Elusive Body and the Carnal Sociology”, en *Body & Society*, Vol.1, Número1, Sage Publications, marzo 1995, Londres, pp. 43-61.
- ----- “Body-Subject/Body-Power: Agency, Inscription and Control in Foucault and Merleau-Ponty”, en, *Body & Society*, Vol.2, Número 2, Sage Publications, junio 1996, Londres, pp. 99-116.
- Chris Shilling and Phillip A. Mellor, “Embodiment, Structuration Theory and Modernity: Mind/Body Dualism and the Repression of Sensuality”, *Body & Society*, Vol. 2, Número. 4, Sage Publications, diciembre 1996, Londres,, pp.1-15.
- Duch Luis, Conferencia pronunciada el 4 de julio de 2005 en el marco del Seminario Internacional “Cultura, mito y religión” en el CRIM- UNAM en la ciudad de Cuernavaca, Morelos, México.
- Featherstone Mike y Bryan S. Turner, “Body & society: An Introduction”, en *Body & Society*, Vol.1, Numero1, Sage Publications, Marzo 1995, Londres, pp. 1-13.
- Hwa Yol Jung, “Phenomenology and Body Politics” en, *Body & Society*, Vol.2, Número 2, Sage Publications, junio 1996, Londres, pp. 1-23.
- Olvera Margarita, “Horizontes de lectura a propósito de la resignificación del legado de la fenomenología de Alfred Schutz”, en *Sociológica*, año 15, Número 43, UAM-Azcapotzalco, mayo-agosto de 2000, México, pp. 11-34.
- Ortiz Mauricio, “La visión no es la vista”, en *Luna Córnea. La cieguera.*, número 17, Centro de la Imagen-CNA, enero-abril 1999, México, pp. 10-20.