



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**VIGILANCIA Y MULTIPLICIDAD.
UN ESTUDIO SOBRE EL CUERPO EN MICHEL FOUCAULT Y GILLES DELEUZE**

T E S I S

PARA OBTENER EL GRADO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

ISAÍ GONZÁLEZ VALADEZ

DIRECTOR: DR. CESÁREO MORALES GARCÍA



CIUDAD UNIVERSITARIA. MÉXICO, D.F.

MAYO 2014



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.

A la memoria de Ernestina Omaña

Agradecimientos

Ha sido un largo viaje. Una ruta poblada de encuentros alegres y devenires maravillosos. Un sueño que partió de una pesadilla.

Gracias a la Mtra. María Eugenia Ojeda, su ejemplo y su pasión por la filosofía me enseñaron a insistir aun cuando parecía que nada tenía sentido.

A mi mamá.

A Zaira, cómplice y amiga.

A mis pequeños hermanitos Ale, Wero y Massi, ha sido una fiesta interminable estar con ustedes.

A mi maestra y amiga Amanda Núñez, por haberme iniciado en este universo llamado Gilles Deleuze.

A mi entrañable amiga Belén Quejigo, su ayuda para la realización de esta tesis fue fundamental. No sólo me mostró los laberínticos caminos del pensamiento de Foucault, sino que me enseñó qué tan bien se puede estar cuando se aprende a ver el mundo con los ojos del extranjero.

A María, por su increíble paciencia y motivación para hacer esta tesis.

A mis maestros Ricardo Horneffer, Mauricio Pilatowsky, Ana María Martínez de la Escalera y José Luis Pardo.

A mi tutor Dr. Cesáreo Morales y a mi honorable sínodo Dra. Sonia Rangel, Dr. Gerardo de la Fuente, Dra. Sonia Torres y Dr. Jorge Reyes, agradezco la atención dedicada a mi texto.

*“Ellas cruzan por los mares
su blanco cendal tendido”.*

Índice

Presentación.....	7
Introducción. El cuerpo desbordado: pornografía y multiplicidad	8
Poppies.....	8
Contracuerpo	17
Los usos del cuerpo.....	19
Scientia Corporis.....	21
La dimensión histórico-social del cuerpo.....	21
Paradojas.....	24
Primera parte. Las aventuras del cuerpo.....	27
Capítulo 1. El ascenso y la caída del cuerpo: una breve historia de la carne	28
El cuerpo en la tradición griega	28
El cuerpo en la Edad Media.....	32
El cuerpo moderno.....	36
Capítulo 2. Entre el saber y poder: el cuerpo según Michel Foucault.....	42
Métodos y etapas	42
Las formaciones discursivas y no discursivas	45
Del saber al poder. <i>Las palabras y las cosas</i>	47
El cuerpo.....	48
Biopolítica y anatomía política	54
Capítulo 3. Del poder al saber: un proyecto llamado <i>Vigilar y castigar</i>	56
El origen de la prisión disciplinar: los cuerpos dóciles (El problema del cuerpo)	60
El arte de las distribuciones (El problema del espacio)	62
El control de la actividad (El problema del tiempo).....	63
La organización de las génesis (El problema de la jerarquía)	66
La composición de fuerzas (El problema de los uno y lo múltiple)	67
Segunda parte. El Post-cuerpo.....	69
Capítulo 1. El cuerpo después de la modernidad	70
Posmodernidad y cuerpo.....	70
El cuerpo desbordado.....	77

El post-cuerpo.....	81
Wigs.....	83
Porno-grafías	86
Capítulo 2. Agenciamientos y multiplicidades: el cuerpo según Gilles Deleuze y Félix Guattari	89
El cuerpo revelado: la época de la crítica a la interioridad.....	89
Un encuentro alegre	93
De las sociedades disciplinarias a las sociedades de control: la polémica Orwell-Huxley	96
Capítulo 3. Agenciamientos y multiplicidades: un proyecto llamado <i>Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II</i>	101
¿Cómo hacer un cuerpo sin órganos? (El problema del cuerpo)	101
Política y segmentariedades (El problema del espacio).....	106
Del Ritornelo (El problema del tiempo).....	109
Rizoma (El problema de las jerarquías)	112
Sobre lobos y multiplicidades (El problema de lo uno y lo múltiple).....	115
Maps & Legends.....	117
Conclusiones	119
Bibliografía.....	120

Presentación

La investigación que a continuación se presenta tiene como objetivo analizar el cuerpo, la forma en la que ha sido estudiado, así como algunas maneras en la que es posible entenderlo en la actualidad. Para llevar a cabo esta empresa se ha decidido dividir el texto en tres apartados. El trabajo inicia con una *Introducción* que pretende dar cuenta del estado de la cuestión. Retomando la obra de Robert Mapplethorpe, se inicia un recorrido a partir del cual se sitúan algunas de las interrogantes más relevantes que se han hecho sobre el tema a tratar en años recientes. Haciendo uso de la idea del “olvido del cuerpo”, así como de la dimensión histórico-social del mismo, se recuperan algunos de los usos más importantes que se le han identificado. Cierra este apartado con la mención de algunas paradojas del cuerpo en nuestros días

Posteriormente el texto se divide en dos partes, cada una con tres capítulos. En la primera (capítulos 1 y 2) se hace un seguimiento histórico del cuerpo en el cual se da cuenta de distintas formas en las que éste ha sido entendido y estudiado. Una vez realizado este recorrido por los antecedentes históricos de nuestro tema, se recuperan algunas características de los planteamientos de Michel Foucault. En el tercer capítulo se explicita la hipótesis de esta investigación, a saber, que los postulados de Foucault respecto al cuerpo pueden ser leídos en una estrecha vinculación con aquellos que serán planteados años después por Gilles Deleuze y Félix Guattari en la segunda parte del proyecto *Capitalismo y esquizofrenia: Mil Mesetas*. Para desarrollar esta hipótesis se ha elegido estudiar a profundidad el capítulo de *Vigilar y castigar* denominado “Disciplina”. En éste el francés realiza un pormenorizado análisis sobre la forma en la que el cuerpo se ve sujeto a un minucioso entramado de relaciones de poder que lo condicionan constantemente.

En la segunda parte del trabajo (capítulo 1), se revisan algunos de los problemas fundamentales del cuerpo en la llamada posmodernidad resaltando la importancia de las ideas de pornografía y obscenidad. En el segundo capítulo, se realiza un seguimiento de algunas reflexiones de Gilles Deleuze en torno al cuerpo en textos anteriores a su encuentro con Félix Guattari. De la misma manera se describen las condiciones que hicieron posible dicho encuentro y el resultado del cruce del trabajo de estos autores con la obra de Foucault. En el tercer capítulo de este apartado se refuerza la hipótesis de investigación antes descrita, a partir del análisis de los planteamientos encontrados en cinco apartados de *Mil mesetas*. En esta sección del estudio se entrelazan las preocupaciones de Foucault con los planteamientos de Deleuze y Guattari. Concluye la tesis con unas breves conclusiones.

Introducción. El cuerpo desbordado: pornografía y multiplicidad

*What he looks for, which could be called "form", is the quiddity or isness of something.
Not the truth about something, but the strongest version of it.*

Susan Sontag

Poppies



Robert Mapplethorpe. *Patti Smith*. 1976.

Fotografiar un cuerpo, percibir un cuerpo, devenir un cuerpo. En algún momento la superficie se revela portando una desarticulación necesaria: el cuerpo es, se deja ver y ser develado; se presenta como inicio y fin del universo que lo compone. En este juego de percepciones tres elementos entran en acción, se atraviesan recíprocamente: Robert Mapplethorpe, su cámara fotográfica y una muy joven Patti Smith. Hay un ojo involucrado, un dispositivo post-humano, y un desnudo.¹ La escena tiene lugar a mediados de los años setenta en el loft del fotógrafo en la ciudad de Nueva York. La misma urbe que en lo sucesivo será el sinónimo de la disolución de las particularidades, albergaba ya permanentemente a este par de artistas cuyo trabajo iniciaría una revolución en la estética de su tiempo.² Si bien Patti Smith sería declarada pieza fundamental del movimiento punk (ese extraño arte de destruir todo, al tiempo que se disfruta contemplarlo), su amigo fraterno Robert Mapplethorpe nos recordaría imagen por imagen que la percepción del cuerpo procede de un afán de inmanencia tan lejano como presente, tan habitual como necesario. Suciedad y furia, anarquía y mirada, destrucción y apertura, entretrejarían el lenguaje de dos líneas simultáneas que

¹ Para mayor referencia sobre dispositivos post-humanos, ver: Sanz Bustillo, Roberto, *La percepción post-humana*, Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2009.

² Nelson, Jonathan, "Mapplethorpe's Search for Intense, Ordered Beauty", en Nelson, Jonathan y Fallerti, Franca (Eds), *Mapplethorpe. Perfection in Form*, teNeues, Florencia, 2009, p. 20.

regresaban, en una época muy determinada, al discurso de la percepción en occidente: la violencia y el cuerpo obsceno.³

La poesía sonora de *The Patti Smith Group*, viajaba paralela a las imágenes del fotógrafo que no cesaba de reivindicar al cuerpo humano como un plano de superficie en el cual las intensidades viajaban libres. Velocidades de vista y velocidades de devenir, atravesaban un cuerpo-entre-cuerpos, removiendo los sedimentos de significación y dotando al plano-imagen de una ventana de fuga. Hundidos en la tradición benjaminiana, estos *flâneurs* de la nueva Babel diseñaban poco a poco el mapa que habría de transfigurar los límites del arte norteamericano. La música sin música del punk reflejaba el cuerpo sin cuerpo de la fotografía. Hay en este encuentro un sobrevolar del acontecimiento que cimbra los códigos existentes. En la época del rock convertido en un recurso de entretenimiento para las clases medias, en la época de Pink Floyd y sus interminables despliegues de virtuosismo, surge del rincón más oscuro de la ciudad un sonido rápido, violento y sobre saturado que rompe todos y cada uno de los criterios musicales existentes. Guitarristas que no tocan la guitarra, bateristas que no tocan la batería, y bajistas que simplemente desconocen las secuencias básicas de su instrumento, se alían con vocalistas impetuosos e intempestivos que escriben detenidamente el manifiesto de las alcantarillas y las calles abandonadas.

Más allá de los límites de la música, o quizá precisamente en sus propios márgenes, es posible un ejercicio de experimentación que disloca el entramado de significaciones previamente establecidos. Hay al interior de éste, un intento por hacer una no-música (una mera población de sonidos), no ya desde el silencio⁴, sino desde la desarticulación de elementos sonoros, combinados con letras que bordeaban entre la mera composición lírica y la poesía. Si bien esta mezcla ocupaba buena parte del espectro temático tradicional, tendía líneas de fuga que conectaban las singularidades de la urbe, con las particularidades de los efectos que se iban generando. Es a partir de estas conexiones que alguien como Richard Hell podía escribir:

*"I was sayin' let me out of here before I was even born.
It's such a gamble when you get a face.
It's fascinatin' to observe what the mirror does
but when I dine it's for the wall that I set a place.*

*I belong to the blank generation and
I can take it or leave it each time".⁵*

Mientras la misma Patti Smith sostenía:

*"I haven't fucked much with the past,
but I've fucked plenty with the future.
Over the skin of silk are scars from the splinters of stations
and walls I've caressed. A stage is like each bolt of wood,
like a log of Helen, is my pleasure".⁶*

³ Esta es la época de la revista *Hustler* y las andanzas de su editor, el célebre Larry Flynt.

⁴ Por ejemplo, a partir de los experimentos de John Cage en 4'33''.

⁵ Richard Hell, "Blank Generation", Séptimo corte de *Blank Generation*, 1977.

⁶ Patti Smith, "Babelogue", Quinto corte de *Easter*, 1978.

En el terreno fotográfico la historia es muy parecida. Nacido en la ciudad de Nueva York, Robert Mapplethorpe, el que llegaría a ser, quizá, el más famoso de los Pratt-boys⁷, inició una desarticulación en el terreno de la imagen cuyo referente musical se debe tener muy presente. Al igual que Patti Smith, Tom Verlaine, Richard Hell, y los no-hermanos Ramone (entre muchos otros), Mapplethorpe se encuentra en un estado de desencanto relativo al discurso de su tiempo. Hay algo en el arte (sobre todo en la fotografía) que aún no pierde ese olor a viejo y caduco. Hay algo de anquilosado en las expresiones gráficas de su época, detecta rápidamente. Equipado con estas intuiciones, Mapplethorpe (quien es menester decir, fue educado en la escuela de la pintura y la escultura renacentista) decide iniciar su ejercicio de experimentación retomando aquel ente que a su parecer había sido olvidado y relegado: el cuerpo.⁸ Provisto de una *Polaroid* y con la música de sus amigos como telón de fondo, iniciará la caza del acontecimiento, acto que en los mismos años llevarán a cabo sus colegas franceses Michel Foucault y Gilles Deleuze.

Hija de su tiempo, la obra del neoyorquino tiene como propósito fundamental la búsqueda de lo inesperado. Como señala Patricia Morrisroe en la biografía del fotógrafo, la intención de la obra de Mapplethorpe es encontrar cosas que no hayan sido vistas, o por lo menos, presentarlas de una forma en la cual pudieran cuestionar las maneras en las que habían sido entendidas por la tradición.⁹ En este caso el proyecto a seguir se instauraría a partir de la presentación y exposición del que tal vez sea el ente más antiguo con el que el hombre se las ha visto. Sin embargo, el programa de experimentación no se detiene en una mera representación. De hecho es casi imposible decir que lo que nuestro autor hace es una interpretación del cuerpo, una “versión” del tema. Lo que en última instancia realiza es un plano, un ejercicio (habría que recordar que, de hecho, se está hablando de un autor que señaló en varias ocasiones que no le gustaba la fotografía) que busca efectuarlo, revelarlo de la misma manera que se revela una foto: *des-transparentarlo*. Más que crear otro discurso (incluso artístico), la intención es integrar dicho plano, en la vascularización estética de su época. Partiendo de una lectura poco atenta quizá se podría afirmar que lo que el fotógrafo realiza no es sino una actualización del problema de la corporalidad que se diferenciaría poco o nada de intentos semejantes vistos ya en la tradición pictórica.¹⁰ Desde esta perspectiva el punto central de estos afanes estaría localizado únicamente en el ojo del artista en tanto poseedor de una mirada y una experiencia privilegiada. Sin embargo, como bien afirma Susan Sontag, dadas las ambiciones de Mapplethorpe, el ejercicio es mucho más modesto.¹¹ No desea recuperar la subjetividad del sujeto moderno, sino muy por el contrario, busca hacer insistir al cuerpo, llevarlo a otros lados, plantear nuevos horizontes en los cuales la carne se inscriba en un universo performativo del que es evocación e invocación, línea y mapa. Latitudes y longitudes, luz y oscuridad, son los medios de los que echa mano para esta empresa en la que es posible reconocer tres segmentos.

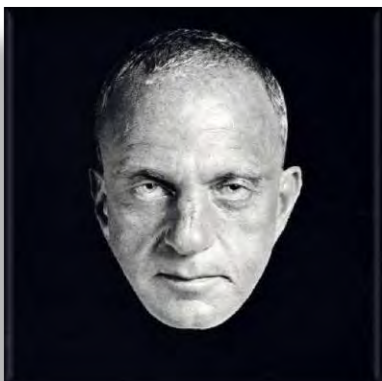
⁷ Nombre que hacía referencia a los estudiantes del Pratt Institute Of Art. Lugar donde por cierto, Patti Smith posaba desnuda para los estudiantes de dibujo a cambio de unos muy bajos honorarios.

⁸ Jonathan Nelson nos recuerda que, especialmente, Mapplethorpe tenía una predilección por Miguel Ángel y la escultura renacentista. Nelson, Jonathan. Op. Cit.

⁹ La misma Patti Smith menciona: “Él buscaba la forma de ofrecer el programa de las cosas, ojos nuevos: una nueva forma de ver. Y se desplazó de mundo en mundo en la búsqueda curiosa de esos ojos”. Citada en Nelson, Op. Cit, p. 22.

¹⁰ Como los realizados siglos atrás por Peter Paul Rubens, o El Greco.

¹¹ Sontag, Susan, “Certain Mapplethorpes”, en *Certain People: A Book of Portraits*, Twelvetees Press, Pasadena, 1985.



Robert Mapplethorpe. *Roy Marcus Cohn*. 1981. Robert Mapplethorpe. *Ken and Lydia and Tyler*. 1985

En uno de ellos, el cuerpo aparece como una línea de fuga que escapa a la representación tradicional. A partir del proceso de *des-transparentización*, la corporeidad aparece a manera de trazos sutiles que refractan luces y sombras creando un plano de territorialización a-cromática, en el que las superficies no detectan jerarquía alguna. El ritmo del cuerpo se compone de reflejos de áreas sobre áreas en los que las partes huyen y se conectan al mismo tiempo: "every woman (pero también every man), is a vessel, is evasive, is aquatic".¹² Del fondo de la pura luz y la pura oscuridad, emerge una línea que deviene rostro, o brazo, o pierna, o músculo (partes de partes), alterando en su conjunto el proceso global de significación.

¿Es esto un sujeto?, bien podría preguntarse frente al retrato de Roy Marcus Cohn. O frente a los cuerpos desnudos de Lydia Cheng o Ken Moody, ¿Son estos individuos? ¿Caucásicos?, ¿Afroamericanos?, ¿Heterosexuales? ¿Homosexuales? Incluso la propia idea del cuerpo rebasa su presentación típica una vez que el punto se transforma en línea y el movimiento muestra cartografías visuales que ponen en el centro de atención formas de observar distintas a las tradicionales. Si el eje de la fotografía norteamericana hasta ese momento había corrido en la exposición de cuerpos con cierto pudor, la desnudez de las figuras de Mapplethorpe desafían esta herencia impactando directamente al observador con el recuerdo constante de un habitar.

En el segundo segmento la marca de los tiempos es especialmente clara. Si bien el cuerpo es fuga y reencuentro, también es mapa y límite. Sin embargo, el límite aquí es trabajado precisamente desde su excedencia, desde su derramamiento constante. Las fotografías que posteriormente compondrán el *Portafolio X*, muestran una serie de cuerpos que, dada su disposición, fueron catalogados como *obscenos*. Si bien el retrato de la carne desnuda no era desconocido, la forma en la que el fotógrafo realiza la composición de sus imágenes entra en ese minoritario pero contundente mundo de la pornografía. Proyectando elementos propios del sadomasoquismo, Mapplethorpe desvela lo habitualmente oculto, procurando recursos con alto potencial de fetichización. Cueros, máscaras, látigos, inserciones, súbitamente el cuerpo hiper-sexuado arremete a la mirada, evadiendo la posibilidad de ser inscrito en una zona cómoda de recepción.

¹² Patti Smith y Richard Sohl, "Poppies", Tercer corte de *Radio Ethiopia*, 1976.



Robert Mapplethorpe. *Lou*. 1978.

Los límites se desbordan por lo menos de tres maneras. En primera instancia a partir de una despersonalización que diluye al sujeto tradicional a partir de una objetivación radical del cuerpo. El cuerpo pornográfico, sostiene Cristóbal Pera, “dispone su geografía de tal forma que pueda ser contemplada explícitamente en sus zonas más ocultas, para que la luz y la mirada, inmediatamente o a través de una cámara, lleguen a la penumbra de sus orificios. La objetivación del cuerpo pornográfico facilita la fragmentación de su unidad anatómica, quedando reducida su geografía a aquellas partes en las que, alternativamente, se concentran las miradas; cuando esto sucede, el resto del cuerpo, desenfocado, deja de existir para el ojo y la cámara”¹³. Así, dicha objetivación desarticula la unidad orgánica del sujeto dando paso a un cuerpo despersonalizado en el que la individualidad queda suspendida al tiempo que un agenciamiento mirada-órgano ocupa la conexión entre las partes. El cuerpo-objeto, literalmente desborda interpretación habitual de lo corporal, dislocando la organización tecno-científica del discurso anátomo-político moderno.

En segunda instancia el cuerpo pornográfico, en tanto obsceno, simplemente no cabe, ni en la representación tradicional, ni en los límites de la propia cultura. Este cuerpo tan ávido de mostrarse en su totalidad (luces y sombras, superficies y abismos de superficies), manifiesta su deseo de transgredir las normas establecidas, cualesquiera que estas sean.¹⁴ Si se atiende a la definición de obscenidad propuesta por D.H. Lawrence, la tendencia del cuerpo pornográfico se dirige a colocarse literalmente “fuera de la escena” (*ob-scena*) esto es, a situarse “más allá de lo aceptable en su contexto cultural y social”.¹⁵ Lo que en último término evoca el cuerpo pornográfico es una realidad en la que se llama a la excedencia, partiendo del reconocimiento de que los límites de la modernidad resultan tan estrechos que por ahí no pueden pasar muchas cosas, incluido el cuerpo. Señalar que la corporalidad queda “fuera de escena” es sin duda un llamado a intentar modificar el propio contexto, procurando así ampliar el plano de inmanencia sobre el que se pueblan contenidos y funcionamientos en un momento determinado.

¹³ Pera, Cristóbal, *Desde el cuerpo. Ensayos sobre el cuerpo humano, la salud y la mirada médica*, Cal y arena, México, 2012, p. 89.

¹⁴ Es un error común creer que la pornografía es un asunto de contenidos. Lo que define la tesitura del porno es su tendencia a situarse en contraposición de las normas.

¹⁵ Pera. Op. Cit., p. 90.

En esta línea, podemos recuperar las reflexiones de Jean Baudrillard para quien la obscenidad es una característica importante de nuestra era. Este concepto, definido por él como de proliferación infinita, tiende a saturar los espacios reconfigurando diversos fenómenos tales como la política, la economía e incluso la sexualidad. Lo que la obscenidad logra es “hinchar” las estructuras logrando hacer un movimiento en el cual se absorben mutuamente. En todo caso, lo que esta idea pone de manifiesto es la tendencia a lo extremo, a refrendar cierto fin “marcándolo por exceso, hipertrofia, proliferación y reacción en cadena; alcanzan la masa crítica, excedida la fecha límite de la crítica, a través de la potencialidad y la exponencialidad”.¹⁶

En tercer lugar, el cuerpo pornográfico desborda sus límites al estar puesto al amparo de un régimen de continua penetración. Las líneas de fuga que configuran la corporalidad pornográfica no remiten a la idea de complemento o unión. Muy por el contrario, estas líneas se encuentran siempre en constante penetración: penetración de un órgano en otro, penetración de un objeto a un órgano, incluso penetración de un objeto a otro objeto. En las inserciones es posible encontrar máquinas que agencian intensidades diversas produciendo devenires innumerables. Así como la abeja deviene orquídea y la orquídea abeja, el látigo deviene ano y el ano deviene látigo produciendo un cuerpo sin órganos que desafía la unidad del antiguo sujeto. El cuerpo pornográfico, recuerda Cristóbal Pera, “ha renunciado a ser un espacio cerrado y está decidido a suprimir sus límites e iniciar un juego interactivo de penetraciones con otros cuerpos”.¹⁷ En tanto tal esta corporalidad literalmente se “acomoda”, o “desacomoda” con otros cuerpos-fugas, desbordando los bordes y creando velocidades distintas que impactan tanto en la sociedad como en la cultura. Recordando el hermoso pasaje de *Trópico de Capricornio*, de lo que se trata no es ya de que los dos seamos uno mismo sino de que estos cuerpos puedan atravesarse a nado.¹⁸



Robert Mapplethorpe. *Autorretrato*. 1978.

En el tercer segmento la desarticulación es radical. Las latitudes y las longitudes han tomado la torre y los ritmos des-subjetivados suscitan afectos intensivos en un despliegue de grados de potencia. La velocidad y el movimiento despersonalizan a tal grado la idea tradicional del cuerpo, que ya no es necesario traerlo a presencia para reconocer sus intensidades. La formación de estas *haecceidades* posibilita “dividualizar” a tal

¹⁶ Baudrillard, Jean, *La ilusión vital*, Siglo XXI, Madrid, 2010, p. 55.

¹⁷ Pera. Op. Cit., p. 90.

¹⁸ Miller, Henry, *Trópico de capricornio*, Punto de lectura, México, 2007.

punto el plano corporal que la relación cuerpo-cuerpo rebasa la significación que ata al cuerpo a una organización bajo la lógica anatómica o médica. Una flor, en este caso, dibuja una cartografía plena en sí misma que a su vez produce una física de las potencias que compone un plano de composición inmanente.

Parfraseando a Anne Sauvagnargues, en las flores de Mapplethorpe es posible encontrar un reemplazo de la génesis interpretativa tradicional, por una geografía de los modos en la que los cuerpos no son definidos por su unidad final ni por su forma o sus órganos, sino por la relación concreta y variable que instituyen entre sus materiales constituyentes.¹⁹ Las flores-*haecceidades* del neoyorkino no constituirían mutaciones perceptivas lógicas, sino devenires plagados de movimientos que responderían a grados de potencia intensivos. Señalan Deleuze y Guattari, “algunos ejemplos de *haecceidades*, los podemos encontrar en la obra de Charlotte Brontë, donde los cuerpos se expresan en términos de viento (las personas, las cosas, los rostros, las palabras); en la obra de Federico García Lorca donde las horas más que fijar un tiempo significan el encuentro entre latitudes y longitudes; en el uso del día como productor de afecciones en Lawrence y Faulkner, etc.”²⁰



Robert Mapplethorpe. Calla Lily. 1988.



Robert Mapplethorpe. Poppy. 1988

En el caso de Mapplethorpe es posible encontrar esta producción de *haecceidades*, mapas des-articuladores totales, en obras como *Poppy*, *Calla Lilly* y *Roses*. En estas imágenes-plano, el cuerpo aparece y desaparece simultáneamente pero ya ni siquiera a partir de una base mínima de corporalidad. Ecos de ecos, las líneas de fuga traspasan segmentos y tiempos: los Portafolios X y Y se encuentran en experimentos gráficos cuyos trazos dibujan territorios que literalmente no caben en una mirada subjetiva.

¹⁹ Sauvagnargues, Anne, *Deleuze. Del animal al arte*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2006, p. 118.

²⁰ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*, Pre-textos, Valencia, 2008, p. 265.



Robert Mapplethorpe. *Stems*. 1985.



Robert Mapplethorpe. *Lisa Lyon*. 1983.



Robert Mapplethorpe. *Calla Lilly*. 1986.

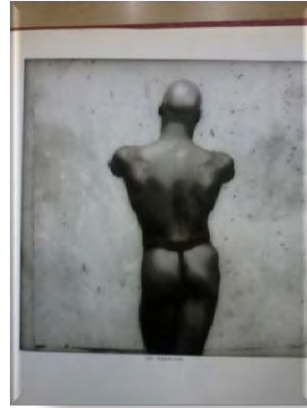


Robert Mapplethorpe. *Derrick Cross*. 1983.

Una línea-tallo deviene línea-músculo que a su vez se conecta con una máquina llamada brazo. Otra línea-tallo deviene línea-brazo que se conecta con trazos-pétalo y trazos-espalda (el nombre propio "Derrick Cross" es sólo una convención ya inútil). Una máquina florero-tallo-pétalos, deviene una máquina-Ken Moody: aún sin brazos, aún con los genitales sujetos, la conexión es inminente.



Robert Mapplethorpe. *Roses*. 1983

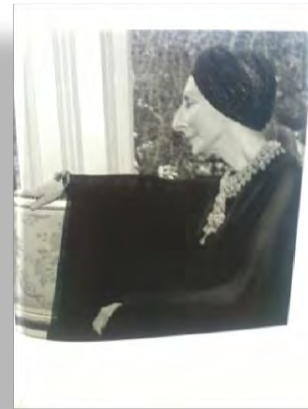


Robert Mapplethorpe. *Ken Moody*. 1983

Líneas-tulipán deviniendo expresiones melancólicas y gestos precisos, líneas orquídea trazando expresiones-bailarina, lilas abriendo campos de inmanencia-cuerpo, en la obra de Robert Mapplethorpe podemos observar cómo el tema del cuerpo regresa de una forma definitiva al discurso estético. Plano a plano, conspirando con la mirada, nuestro autor parece dejar en claro que el tema de la carne simplemente no puede ser olvidado.



Robert Mapplethorpe. *Tulips*. 1977.



Robert Mapplethorpe. *Katherine Cebrian*. 1980.



Robert Mapplethorpe. *Double Jack in the Pulpit*. 1988.



Robert Mapplethorpe. *Lucinda's Hands*. 1985.



Robert Mapplethorpe. *Calla Lilly*. 1984.



Robert Mapplethorpe. *Lisa Marie*. 1987.

Contracuerpo

Sin embargo ha sido olvidado: “el cuerpo constituye uno de los grandes vacíos de la historia: “la historia tradicional está descarnada”.²¹ Si se coincide con Martin Heidegger en la tesis de que lo que nos es más cercano es sobre lo que suele caer más rápido el olvido, es posible afirmar que, de hecho, nuestro vehículo de percepción de cercanías ha sido sistemáticamente puesto de lado. El cuerpo ha sido olvidado: carne y huesos, piel y sensaciones, ocupan un lugar marginal en la urdimbre de lo que se cuenta. Se cuenta el alma y

²¹ Escudero, Jesús Adrián, “La genealogía del cuerpo”, en Meri, Tomás (Ed), *Corporizar el pensamiento. Escrituras y lecturas del cuerpo en la cultura occidental*, Mirabel Editorial, Pontevedra, 2006, p. 17.

el espíritu, se cuenta la razón y la imaginación, se cuenta la fe, pero se omite sistemáticamente el papel de la corporalidad en la construcción global del mundo. Por los pasillos de la historia desfilan héroes y villanos, señores y lacayos, sabios y delincuentes, todos carentes de un cuerpo que refleje la realidad de sus afanes. Aun cuando el discurso de la carne corre paralelo al discurso del alma, la supremacía del “adentro” ha permeado en su totalidad el régimen de verdad sobre ambos. La concepción del cuerpo, su lugar en la sociedad, su presencia en el imaginario social, y su representación en el pensamiento filosófico han sido temas pospuestos en las líneas de investigación de los estudiosos de estas áreas. Pareciera que, como bien señalan Le Goff y Truong, “la manera de vestirse, de morir, de alimentarse, de trabajar, de habitar la carne propia, de desear, de soñar, de reír o de llorar, no ha accedido al estatuto de objeto de interés histórico”.²²

Si esto ha podido ocurrir es sin duda por una diferenciación que ha atravesado la mentalidad de Occidente desde su conformación. Mientras el alma, el espíritu, la intimidad, han pertenecido al mundo de la cultura, el cuerpo ha sido relegado al ámbito de la naturaleza. Dado que la historia de lo que vale la pena contarse radica fundamentalmente en los procesos y los productos del espíritu, el cuerpo se convirtió, literalmente, en un recipiente que contenía lo valioso, sin serlo por sí mismo. Una vez decretada la imposibilidad de la percepción de proveernos de conocimiento claro y distinto, todo el entramado de la corporalidad se situó al margen de las investigaciones históricas, políticas, filosóficas, etc.²³ Las disciplinas así, se empeñarían en reducir el cuerpo a la naturaleza, en no estudiar sus manifestaciones, reprimir sus deseos, anular el placer, asimilar sus comportamientos a la animalidad, y en general, en considerarlo indigno de una cultura “que se vanagloria de sus éxitos culturales, políticos, militares y económicos”.²⁴

El mundo quedaba dividido en dos áreas separadas: por un lado la *interioridad*,²⁵ intelectual, racional, moral, capaz de hacer juicios y conceptos, tanto como modelar conductas (todo esto determinado por los lineamientos de una cultura), y por otro, una *exterioridad* salvaje, hedonista, impulsiva y animal, cuya determinación partía de su vínculo con la naturaleza y que misteriosamente no producía ninguno de los productos del espíritu, es decir, no producía ni historia, ni economía, ni filosofía. Aun cuando la propia idea de naturaleza sufrió los embates del pensamiento moderno, el cuerpo no entró en el canon de lo válido. En los tiempos de la racionalización y la historización total de la realidad, la carne y sus agenciamientos continuaron al margen de la discusión filosófica.²⁶

Es por esto que si se desea estudiar al cuerpo, es necesario entender su devenir como el proceso incesante de una contra-fuerza siempre presente. Retomando a Walter Benjamin y su Tesis séptima sobre el concepto de historia, es posible afirmar que, de la misma manera que la historia de la humanidad en Occidente se ha escrito todo el tiempo desde el punto de vista de los vencedores, la historia del ser humano se ha escrito siempre desde el punto de vista del puro espíritu, despojada de su corporalidad.²⁷ Nunca como en el caso del

²² Le Goff, Jacques y Truong, Nicolás, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 17.

²³ Bien recuerda Escudero: “El programa cartesiano, que durante tres siglos ha determinado el modo de interpretar la relación entre mente y cuerpo, se mueve en dos direcciones: por un lado, el *Discurso del método*, y las *Meditaciones* ensalzan y glorifican la capacidad de la mente de conocerse a sí misma con total evidencia y certeza, borrando cualquier cambio, perturbación o ilusión procedente de los sentidos; por otro lado, el *Tratado de las pasiones* reduce los diferentes tipos de experiencia humana a interacciones puramente mecánicas, por lo que todas las pasiones y determinaciones de la voluntad se interpretan como un reflejo mecánico y una respuesta determinada del cuerpo humano al medio y a las circunstancias” Escudero. Op. Cit., p. 19.

²⁴ Le Goff y Truong. Op. Cit., p. 18.

²⁵ Que en el caso de la Modernidad encontró un sitio privilegiado en el sujeto trascendental.

²⁶ Es necesario aclarar que, para efectos de esta tesis, se realizará un método de análisis que contrastará estas dos formas de entender al cuerpo.

²⁷ Benjamin, Walter, *Obras*, Libro I/Vol.2, Abada Editores, Madrid, 2008.

cuerpo ha quedado tan clara la necesidad de acudir al llamado benjaminiano que nos insta a actuar a contrapelo. Con la finalidad realizar esta tarea es necesario pasar por la creación de un *plano-contracuerpo* que enfatice la ausencia de la corporalidad en el discurso y la haga presente en todos los ámbitos de la reflexión disciplinaria.

Los usos del cuerpo



Gustave Courbet. *El origen del mundo*. 1866. Óleo sobre tela.

Para iniciar este recorrido es posible identificar, de la mano de Cristóbal Pera, algunos usos contemporáneos de tan importante ente. Para este médico y pensador de la corporalidad, todo cuerpo implica el uso de sí, pero de igual manera, de otros. Estos otros bien pueden ser objetos inanimados: papel, madera, metales, etc., pero también pueden ser de la misma naturaleza. Así como Michel Foucault realizó un seguimiento de estos asuntos en el siglo XVII, Pera intenta hacer un seguimiento de los usos y desusos del cuerpo en nuestros días. Tomando a la posmodernidad como eje de sus reflexiones, nuestro autor realiza un conteo de las formas más importantes por medio de las cuales la corporalidad se encuentra en los albores de este milenio.

Primer uso del cuerpo: como instrumento de reproducción. Recuperando la idea del uso del cuerpo, fundamentalmente femenino, para la reproducción, es posible encontrar en nuestros días una prolongación de esta tendencia utilizando tecnologías médicas tales como la fecundación *in vitro* o el congelamiento de óvulos de determinada mujer para ser utilizados posteriormente o incluso en otra. El uso de la tecnología genética pone al cuerpo en una situación en la cual se le puede usar como un receptáculo reproductivo con fines ilimitados.²⁸

²⁸ A este respecto vale la pena recordar las tesis de Baudrillard que nos indican que el fenómeno de la clonación trae consigo una forma de reproducción que no sólo pone en tela de juicio lo que tradicionalmente entendemos como "humano", sino que coloca al cuerpo en nuestros días en una particular circunstancia: la liberación del sexo y la imposibilidad de la muerte. Cfr. Baudrillard, Jean. Op. Cit.

Segundo uso del cuerpo: como instrumento para la reparación de otros cuerpos. Dado el avance de la ciencia médica, un cuerpo puede servir como stock de piezas-órganos que pueden ser utilizados para “reparar” otro cuerpo. En la actualidad la donación de órganos ha pasado de ser una excepción a ser una obligación moral en las sociedades avanzadas. De esta manera los cuerpos son vistos ya no como una unidad indisoluble, sino como un agregado de “refacciones” que bien pueden ser donadas, compradas, vendidas e incluso intercambiadas.

Tercer uso del cuerpo: como instrumento de producción. Si bien en el siglo XIX, a partir de trabajos de autores como Karl Marx (y posteriormente Foucault), quedó claro que los cuerpos pueden ser adaptados según las necesidades de las fábricas para incrementar la producción, en el siglo XXI esta línea de enajenación llega aún más lejos. En nuestros días los cuerpos “son usados por otros cuerpos, debido especialmente a la capacidad creativa de sus cerebros”. Así, los denominados *headhunters* identifican, ponderan, reclutan y estimulan cerebros. Dichos órganos se fugan, se retienen, se intercambian, y en general se utilizan según las necesidades de la producción.

Cuarto uso del cuerpo: como instrumento agresivo/defensivo. Los cuerpos agresivos/defensivos pueden ser identificables tanto en comunidad como en solitario. En comunidad funcionan a partir de su masificación y disciplinamiento formando ejércitos formales o informales que atacan o conservan Estados, ciudades, etnias, y demás colectivos. Este cuerpo de cuerpos funciona como arma y escudo, según las necesidades ideológicas de los regímenes en curso. En lo individual, los cuerpos agresivos/defensivos también son armas dirigidas: existe el cuerpo suicida, al igual que el cuerpo bomba; el cuerpo sacrificial y el cuerpo heroico. “En un mundo globalizado y, al mismo tiempo, hendido en dos mitades muy alejadas entre sí, que se siente cada día más inseguro, se extiende la necesidad de que para garantizar la seguridad de un solo cuerpo, sean usados varios cuerpos, que se despliegan en el espacio como una barrera móvil, para cerrar los caminos a una temida agresión”.²⁹

Quinto uso del cuerpo: como instrumentos multiplicados hasta formar una masa humana. Los cuerpos convertidos en masa pueden ser usados como un instrumento de poder que ocupa y fija posiciones en el espacio. Este conglomerado hecho de cuerpos puede territorializar proyectos políticos que literalmente invaden espacios determinando líneas estratégicas de poder. Los cuerpos-masa son intimidantes al agruparse según símbolos muy bien definidos, y carecer de una “conciencia” propia. En este sentido muchos movimientos sociales se extienden al punto de ocupar territorios enteros, cambiando con ello la dinámica de los cuerpos ya existentes en dicho territorio.

Sexto uso del cuerpo: como instrumento especializado y disciplinado. Como bien escribía Víctor Hugo en *El hombre que ríe*, existen algunos cuerpos que son deformados para el placer y deleite de las masas. En el siglo XX y XXI, se cuenta con un inmenso arsenal de estos cuerpos modificados. Deportistas, modelos, actores y actrices, cantantes, alteran sus cuerpos para disfrute de “masas festivas” que disfrutan e imitan a sus ídolos. La vigorexia, la anorexia y la bulimia son fenómenos muy contemporáneos, en los cuales los cuerpos en general modifican sus formas en la búsqueda de una mayor aceptación cuando no la admiración de los colectivos.³⁰

²⁹ Pera. Op. Cit., p. 90.

³⁰ Más tarde Deleuze y Guattari nos darán el ejemplo de la anorexia como “cuerpo sin órganos” carente de prudencia.

Séptimo uso del cuerpo: como instrumento para el placer sexual. Si bien el cuerpo posee una tendencia al placer, es posible delegar en esa tendencia un uso hacia otros cuerpos. Para nuestro autor, la geografía del deseo que nace con la mirada y el deseo de tocar otros cuerpos distintos al propio, teje una intrincada telaraña de relaciones que van de lo consensuado a lo violento. El uso violento del cuerpo del otro radicaría en una objetivación que repercutiría en acciones agresivas. Dicha objetivación presentaría “un cuerpo que es fragmentado con la imagen y con la palabra, que se extiende, se exhibe, se abre y se ofrece para participar en la escenificación de todas las posibles variantes, activas y pasivas, de las invasiones más transgresoras de los límites del cuerpo y sus contextos culturales”.

Octavo uso del cuerpo: como instrumento de comunicación. Como se mencionó anteriormente una característica fundamental del cuerpo es que este se expresa. En esta expresión es posible ver como se crean, reproducen e imitan códigos que entrañan en sí mismos una comunicación. Sujetos a los imperativos de los *mass media*, los cuerpos producen una amplia gama de gestos, voces y movimientos, que como se verá con Marcel Mauss, producen un lenguaje. A partir de este lenguaje es posible transmitir emociones, narraciones y discursos que a nivel global crean un sentido de mundo. Las modas imponen formas determinadas de mirar, escuchar, bailar, caminar y sentir. Y estas mismas determinan una regulación de movimientos a partir de los cuales se construye un sentido de identidad corporal.

Scientia Corporis

Como se mencionó anteriormente, el olvido del cuerpo ha sido una constante en la historia de Occidente. Sin embargo, en el siglo XX algo de este olvido fue superado dando paso a una importante serie de estudios sobre el tema. “Desde la pintura y la literatura, la fotografía y la escultura hasta la sociología y la filosofía, encontramos diferentes intentos de reivindicar, estudiar, analizar, fundamentar, escrutar todos los enigmas y secretos que encierra el cuerpo”.³¹ En opinión de Jesús Adrián Escudero, es posible realizar un seguimiento de esta superación si se atiende a la *dimensión histórico-social del cuerpo*.

La dimensión histórico-social del cuerpo

En lo referente a la dimensión histórico-social del cuerpo, la literatura es breve. La disciplina histórica, nos señalan Jacques Le Goff y Nicolás Truong, ha desatendido la corporalidad sistemáticamente. Una recuperación del tema podría iniciar en la obra de Jules Michelet. Este historiador de mediados del siglo XIX se interesa notablemente por incluir en sus trabajos variables no consideradas por los autores de su tiempo. En obras como *El Pueblo* o *La bruja*, el francés intenta indagar y registrar las minucias de las localidades pobladas de afecciones y sentires. Particularmente en el segundo texto, nuestro autor plantea que la figura de la bruja revoluciona la mentalidad medieval al revelar un uso del cuerpo vedado a los hombres de su tiempo. La bruja, al explorar la carnalidad, al utilizar sus placeres, redimensiona al cuerpo, poniéndolo en una situación sí de pecado, pero también de reencuentro consigo mismo. “Michelet ve en la bruja otra Edad Media. Ya no aquella que bajo el nombre de satán persigue la libertad, sino una Edad Media en la que se

³¹ Escudero. Op. Cit., p. 18.

despliega el cuerpo, tanto en sus excesos como a través de sus sufrimientos, en su pulsión de vida y a través de sus epidemias”.³²

Otro autor relevante en este tema es Marcel Mauss. Situado en la frontera del siglo XIX y el XX, Mauss recupera el estudio del cuerpo a partir de lo que llamará “técnicas del cuerpo”. A lo largo de su obra, pondrá el acento en las formas en las que este es domesticado y cómo interviene esto en la producción de cultura. Sociólogo de formación y etnólogo de vocación el francés intenta investigar “las maneras mediante las cuales los hombres, sociedad por sociedad, de una manera tradicional, saben utilizar su cuerpo”.³³ Haciendo un estudio minucioso sobre los gestos y las posiciones corporales, llega a plantear que las formas humanas de expresión, de hecho, configuran procesos de tecnificación que se presentan de manera constante en los individuos y las sociedades. La forma de caminar, la posición de los brazos, los movimientos de la cabeza, la influencia de los medios de comunicación sobre estos, todas estas acciones configuran una disposición corporal que construye cultura. Dormir, sentarse, bailar, son ejercicios de tecnificación del cuerpo que en sí mismo es un vehículo a partir del cual la historia se hace. Un lector acucioso de la obra de Mauss, Claude Lévi-Strauss, afirma que lo que nuestro autor inaugura es una “ciencia del cuerpo” al interior de la historiografía occidental. Nadie como Mauss había abordado la inmensa tarea de realizar “un inventario y descripción de todos los usos que los hombres, en el curso de la historia y sobre todo a través del mundo, han hecho y siguen haciendo de sus cuerpos.”³⁴

Norbert Elias es un autor relevante en este tema. En su texto capital *El proceso de civilización*, el sociólogo retoma las intuiciones de Mauss con el objetivo de construir un seguimiento milimétrico de la forma en la que los cuerpos medievales accedieron a una dinámica moderna. Echando mano de las técnicas del cuerpo y redimensionando el tema de la violencia y el control interiorizado de las emociones humanas, Elias describe el proceso por medio del cual se accede a determinados niveles de civilización. Las maneras de mesa, la higiene, las excrecias, los hábitos sexuales, en general las funciones corporales son puestas bajo la lente de la historia y sus metodologías de investigación. Las antiguas costumbres, afirma Elias, pasan por el tamiz de la regulación y la imposición de los manuales de urbanidad. Las técnicas del cuerpo son plasmadas en una serie de normas que vigilan las expresiones del cuerpo y administran sus ejercicios. Desde este zócalo, afecciones como la vergüenza y el pudor provocan un malestar en los sujetos, razón por la cual adaptan sus dinámicas corporales a la norma establecida. “Profundamente incorporados y sentidos como naturales, estos sentimientos acarrearán la formalización de reglas de conducta, que construyen un consenso sobre los gestos que conviene o no conviene hacer, gestos que a su vez contribuyen a modelar la sensibilidad”.³⁵ Esta interiorización de la regla corporal, hace del cuerpo un ente con una historia propia. Si bien históricamente existió un escrúpulo para tocar estos temas, la intención del autor es posicionarlos en el discurso disciplinar y extraer de ellos conocimiento útil para la explicación de los fenómenos del presente.

Todas las intuiciones de estos autores cristalizan de manera metodológicamente formal en las investigaciones realizadas por la *Escuela de los Anales*. Historiadores como Lucien Febvre y Marc Bloch, habrían sistematizado las experiencias anteriores con la finalidad de crear una corriente historiográfica que repercutiera favorablemente en los esquemas de investigación de dicha escuela. En una frase por demás

³² Le Goff y Truong. Op. Cit., p. 18.

³³ Le Goff y Truong. Op. Cit., p. 19.

³⁴ Lévi-Strauss, Claude, “Introduction a l’oeuvre de Marcel Mauss”, en Mauss, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, PUF, París, 1950. Citado en Le Goff y Truong. Op. Cit., p. 21.

³⁵ Heinich, Nathalie, *La Sociologie de Norbert Elias*, La Decouverte, París, 1997. Citado en Le Goff y Truong. Op. Cit., p. 23.

reveladora, Bloch afirma que “el buen historiador se parece al ogro de la leyenda: ahí donde huele carne humana, sabe que se encuentra su presa”. Detrás de los documentos de cultura legados por la historia y la tradición, detrás de las catedrales, las obras de arte, las vasijas, las ideas y las instituciones, se encuentra un cuerpo que no sólo los realiza, sino que constituye su condición de posibilidad. El cuerpo así nos aparece como garante y como obra misma. Los cuerpos producen y a la vez son producidos, hacen historia y son historia. Como se vio con Elias, el cuerpo cambia en el tiempo, y la historia a decir de Bloch, debe dar cuenta de estos sutiles movimientos.

Un grupo más de estudiosos sobre el cuerpo se encuentra en la *Escuela de Frankfurt*. Siguiendo las intuiciones planteadas por Hannah Arendt, Max Horkheimer y Theodor Adorno, pondrán el acento en el papel del cuerpo y sus funciones en la construcción de la cultura centro europea. En la *Dialéctica de la Ilustración* ambos autores sostienen que “Europa tiene dos historias: una bien conocida y escrita, la otra subterránea. La segunda está constituida por el destino de los instintos y de las pasiones humanas reprimidas, desnaturalizadas por la civilización”.³⁶ Retomando la idea de Walter Benjamin referente al hecho de que todo documento de cultura es un documento de barbarie, Adorno y Horkheimer recuerdan que, debajo del proceso de civilización aceptado mayormente como algo positivo, se encuentra un plano plagado de experiencias negativas que tienen como sustento al cuerpo y sus expresiones. Específicamente en los regímenes fascistas permanece todo el tiempo oculta la tendencia a encubrir el sufrimiento que los cuerpos padecen. Política y cultura aparecen a los ojos de estos autores como una tensión constante que implica el sacrificio de la corporalidad, esto es un proceso de barbarie. “En esta denigración de su propio cuerpo practicada por el hombre, la naturaleza se venga del hecho de que el hombre lo redujera al estado de la dominación, de materia bruta. Esta necesidad de ser cruel y de destruir es el resultado de una represión orgánica de toda relación íntima entre el cuerpo y el espíritu”.³⁷

Es posible ir concluyendo esta caracterización de la dimensión histórico-social del cuerpo con la llamada *Escuela del Acontecimiento*. Filósofos como Michel Foucault y Gilles Deleuze habrían recuperado como parte fundamental de su obra el problema del cuerpo y su historia. En el caso de Michel Foucault, a lo largo de sus libros la corporalidad juega un papel fundamental. Con Foucault se asiste al punto más alto de los estudios sobre el cuerpo, pero a la vez, al nivel más bajo de sus expectativas. En la *Historia de la locura, El nacimiento de la clínica*, los estudios sobre la sexualidad y sobre todo en *Vigilar y castigar*, el tema del cuerpo aparece como eje de las importantes reflexiones. El caso de Deleuze es sin duda paradigmático. Como se verá más adelante el cuerpo le sirve al francés para dar un paso adelante y postular un post-cuerpo que denominará, basado en un texto de Antonin Artaud, “cuerpo sin órganos”.³⁸ Deleuze reitera la importancia del cuerpo, sin embargo lo ancla al tema de la subjetividad y por la misma razón propone formas renovadas de entender su composición y las fuerzas que integran su expresión.

Como resultado de las ideas posmodernas, en el terreno del arte es posible encontrar una última instancia de reflexión sobre el cuerpo. En artistas como Cindy Sherman, Sophie Calle, Miroslava Tovar, o el mismo Robert Mapplethorpe, se localiza una reflexión en la que el cuerpo adquiere una consistencia obscena. Como se ha visto el cuerpo obsceno se caracteriza por literalmente no caber en el discurso en el que se incluye.

³⁶ Adorno, Theodor y Horkheimer, Max, *La Dialéctica de la razón*, Gallimard, París, 1974. Citado en Le Goff y Truong. Op. Cit., p. 25.

³⁷ Le Goff y Truong. Op. Cit., p. 26.

³⁸ Ver. Artaud, Antonin, *Para acabar con el juicio de Dios y otros poemas*, Ediciones Calderón, Buenos Aires, 1975.

Pornografía y cuerpo, obscenidad y corporalidad constituyen sin duda una importante fuente de reflexiones sobre la carne y sus movimientos.



Miroslava Tovar. *Pornotizar*. 2012. Video.

Paradojas

Este cuerpo, analizable, comprensible, dotado de una historia y de un olvido, se presenta ante nosotros como una práctica obscena que en su no-caber se juega su propio espacializar. Si, como se verá más adelante con Gilles Deleuze y Félix Guattari, el cuerpo constituye la condición de posibilidad para la conformación de unidades de singularidad múltiples, es necesario ir entendiendo su lenguaje a partir de una serie de características que entraña. Una idea fundamental de este trabajo consiste en señalar que el cuerpo es y se expresa de manera paradójica. No solo se cuenta con las paradojas antes mencionadas (que algo cabe y no cabe a la vez, o que algo es uno y múltiple al mismo tiempo), sino que de la mano de Bryan S Turner, es posible acceder a algunas más.

El sociólogo inglés en su texto *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en Teoría Social*, remite a un amplio campo de análisis en el que el cuerpo se presenta de maneras “anómalas”.³⁹ En primera instancia, refiere el autor, es posible encontrar lo que se puede denominar como la paradoja del tener: “tenemos un cuerpo, pero somos también, en un sentido específico, cuerpos”. Esto es, cuando decimos que tenemos un cuerpo, lo decimos desde un cuerpo del que no podemos separarnos para formular el enunciado: tengo x. Ser y tener en este ámbito no son verbos separados sino que, por el contrario, coexisten en el mismo tiempo y en el mismo espacio. Segunda paradoja, la paradoja de la soberanía. “A pesar de la soberanía que ejercemos sobre nuestros cuerpos, con frecuencia experimentamos la corporeidad como alienación, como cuando tenemos cáncer o gota”. En este caso, somos y no somos cuerpo al mismo tiempo. Lo somos en tanto poseemos la soberanía de determinadas funciones, pero no lo somos en el momento en el que se resiste a ser un cuerpo “ideal”, un cuerpo sano: los cuerpos pueden volverse anárquicos sin importar el gobierno que sobre él tenemos (o creemos tener). Tercera paradoja, la naturaleza social. Como se mencionó anteriormente ha existido históricamente la idea de que el cuerpo pertenece al ámbito de la naturaleza. Sin embargo,

³⁹ Turner, Bryan S., *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, p. 25.

actualmente es posible asegurar, a decir de Turner, que la corporalidad es un producto social. Esta natural socialización, o socialización natural, sitúa al cuerpo en un área gris e indeterminada de pertenencia. No solo por el hecho de que los otros entes construidos como cuerpos influyan en el bienestar corporal propio, sino porque nuestra sobrevivencia depende en gran medida de la sobrevivencia de los demás. “Nuestros cuerpos son un entorno natural, no obstante estar a su vez socialmente constituidos; la desaparición de este entorno es asimismo mi desaparición”.

Cuarta paradoja, el cuerpo es materia, pero también forma, es decir, es una base material, pero también una metáfora. Está constituido de partes: manos, piernas, órganos, pero al mismo tiempo es una persona, un individuo, un sujeto, Roberto, María, vecino, sacerdote, filósofo, héroe, presidente, etc. Esta “materialidad idealista”, agrega y desagrega las potencias de los cuerpos según el eje interpretativo del que se esté hablando constituyendo, literalmente, una multiplicidad. Quinta paradoja, “el cuerpo puede ser a la vez un agregado de cuerpos”. Como bien lo mencionaba Hobbes en su *Leviatán*, es posible construir y entender figuras que funcionan como cuerpos y al mismo tiempo están formadas de cuerpos. Una corporación, una iglesia, “tales cuerpos compuestos pueden ser vistos como ficciones legales o como hechos sociales que existen con independencia de los cuerpos “reales” que los constituyen”.⁴⁰ Sexta paradoja, existen cuerpos que no lo son. Fantasmas, espíritus, demonios, ángeles, dioses, criaturas mitológicas, espectros beligerantes de todo tipo, juegan un papel fundamental en la vida de muchas sociedades. El hecho de carecer de una existencia material “sólida”, no desvirtúa que estén presentes en el momento de tomar decisiones que afectan a otros cuerpos. Estas presencias remiten no únicamente al imaginario individual o colectivo, son figuras esenciales en los devenires corporales produciendo tanto miedo como dolor, felicidad como alegría.

Séptima paradoja, hay cuerpos con múltiples cuerpos. A la par de las figuras fantásticas que contaban con dos cabezas o varias manos, es posible encontrar cuerpos materiales que constituyen una doble derivación de potencias. Desde los reyes medievales (que ocupaban al mismo tiempo su cuerpo humano y el cuerpo soberano), hasta nuestros mandatarios actuales, se puede encontrar en determinados cuerpos un desdoblamiento que los hace acreedores a dos corporalidades de naturalezas distintas. Octava paradoja, “el cuerpo es nuestra experiencia más inmediata y omnipresente de la realidad y de su solidez, pero puede ser asimismo subjetivamente elusiva”. Algunas personas con enfermedades mentales, o incluso las personas que carecen de estas condiciones, a veces sienten, en episodios de dolor, que el cuerpo, por decirlo de alguna manera, se les desprende. Esta capacidad de elusividad, le da un movimiento tal que parece confrontarlo a sí mismo. Si bien es cierto que tal desdoblamiento no ocurre, la gama de sensaciones que produce son imposibles de contradecir. Novena paradoja, el cuerpo lo es todo. “El cuerpo es a un mismo tiempo la cosa más sólida, más elusiva, ilusoria, concreta, metafórica, siempre presente y siempre distante: un sitio, un instrumento, un entorno, una singularidad y una multiplicidad”. Décima paradoja, “el cuerpo es la característica más próxima e inmediata de mi “yo social” y de mi identidad personal, y a la vez un aspecto de mi alienación personal en el ambiente natural”. Es el cuerpo el que me da identidad, sin embargo él mismo me recuerda constantemente la imposibilidad de pertenecer cabalmente a cualquier cosa. Vehículo de múltiples afecciones, mantiene presente cierta imposibilidad para caber en las categorías tanto naturales como sociales. El cuerpo es puro movimiento.

Onceava paradoja, en su negación el cuerpo posibilita la construcción de imperativos morales. Retomando la historia de la moral, es posible afirmar que el cuerpo ha sido una constante que ha guiado la construcción de

⁴⁰ El mismo Foucault afirmará que la población es un cuerpo innumerable de múltiples cabezas.

imperativos desde su negación. En este sentido, toda moral lo es de un cuerpo y toda negación del cuerpo produce aunque sea indirectamente una moral. Doceava paradoja, el cuerpo es “carne para no ser comida y vianda para no cocinarse”. Aunada a la paradoja anterior, en esta se encuentra un tema recurrente en la obra de Sigmund Freud: el tótem y el tabú. El cuerpo es tótem y tabú, y en tanto estos es capaz de construir una ritualidad que da sentido al conjunto de cuerpos y de alguna manera les señala el sentido desde un sinsentido aparente.

Una última paradoja la podemos encontrar en el trabajo de la Dra. Sonia Rangel Espinosa. Para esta filósofa mexicana es indispensable preguntarnos por la modificación de la experiencia, la percepción y la sensibilidad, a partir del surgimiento de la denominada “realidad virtual”. Para Rangel Espinosa, actualmente nos encontramos ante un desdoblamiento de lo real que nos hace patente la continua experimentación del mundo de forma híbrida. Así, hemos transitado de una comunicación “natural” cuya característica principal era la proximidad espacial, a una comunicación masiva en la que la presencia corporal física no es necesaria. Este cambio sitúa al cuerpo en un desdoblamiento directo/inmediato-indirecto/mediático. Atendiendo a lo anterior, nuestra autora es especialmente crítica con las voces que señalan que esta situación disminuye o resta capacidades a los cuerpos. Tesis como las de Paul Virilio, en las cuales se sostiene un pretendido rechazo a la exterioridad, un egocentramiento o una forclusión, (y que en todo caso llevarían a una desaparición de la corporalidad), son rechazadas, en la búsqueda de una propuesta que, por el contrario, afirme nuevas formas de relación basadas en los nuevos medios tecnológicos. La paradoja consistiría aquí en tres momentos: a) el cuerpo no se reduce sólo a lo físico, b) “gracias a lo virtual dejamos de girar alrededor de las imágenes para ahora situarnos dentro de ellas: percepción háptica, c) por un lado se piensa que con la interactividad se da una desaparición de lo corporal, pero al mismo tiempo se multiplica el contacto a la distancia por la vía de otros medios: televisión, radio, internet, etc.⁴¹

Como se observa, es posible trabajar el tema del cuerpo si se entiende que su lógica no es la lógica lineal de la tradición sino que, por el contrario, se expresa por medio de paradojas que redimensionan el sentido de la corporalidad y la carne. Así, este ente uno-múltiple, que cabe y no cabe, nos da algunas coordenadas para tratar de entenderlo de mejor manera.

⁴¹ Rangel, Espinosa Sonia, *Ciber-estética. Aproximaciones a la transformación de la sensibilidad y la modificación de la experiencia en la posmodernidad*, Tesis de Maestría, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2006.

Primera parte. Las aventuras del cuerpo

Capítulo 1. El ascenso y la caída del cuerpo: una breve historia de la carne

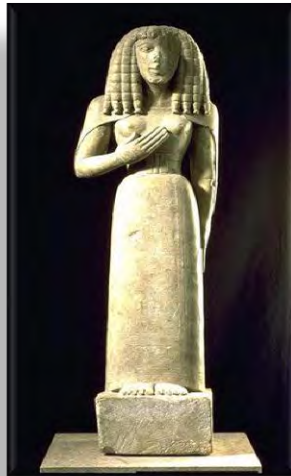
El cuerpo en la tradición griega

*Y vagaban brazos desnudos desprovistos de hombros,
y erraban ojos solitarios carentes de frente.*

Empédocles

La literatura occidental comienza con un largo grito de dolor.

Emilio Lledó



Anónimo. *La Dama de Auxerre*. Siglo VII a.c

Para poder iniciar esta breve historia, es necesario concebir al cuerpo en la Grecia Antigua, como un elemento paradójico. Recuperando las primeras paradojas que se plantearon en el capítulo anterior es posible afirmar que el cuerpo para los griegos, y en especial para aquellos anteriores a la bipartición platónica cuerpo-alma, era uno y múltiple a la vez, es decir, multiplicidad. Afirma Simplicio en la *Física*: “Dice Empédocles que también allí mismo el Odio y la Amistad ejercen su predominio por turnos sobre hombres, peces, fieras y aves. Escribe esto: En la masa de miembros mortales es claramente visible esto: a veces, por causa de la Amistad, confluyen en uno todos los miembros del cuerpo, en la plenitud floreciente; y a veces, nuevamente, partidos por malvadas Discordias, cada uno vaga por separado en la rompiente de la vida. Y del mismo modo ocurre con los arbustos y con los peces que moran en el agua, con las fieras que se guarecen en los montes y con la aves de alado vuelo”.⁴²

⁴² Varios, *Los filósofos presocráticos*, Tomo II, Gredos, Madrid, 2001, p. 139.

Para Empédocles, la formación de los cuerpos no obedece a una lógica unitaria a partir de la cual el cuerpo puede ser considerado como una unidad mínima. En el plexo de entes que pueblan al mundo, la conexión que formaría un “ser humano”, se daría por medio de la unión (según odio y amistad), de partes distribuidas azarosamente. Brazos, hombros, ojos, frentes, etc., vagarían por el mundo conectándose y desconectándose continuamente. Así, es posible encontrar entes formados por tres piernas, cuatro ojos y un vientre, o quizá “juegos” de cuatro cabezas, un corazón y ocho brazos, que habrían perecido por la falta de amistad. El cuerpo humano tal y como se conoce sería la unión arbitraria de partes de partes (que a su vez estarían conformadas por otras partes) que habrían encontrado una unidad por efecto, tanto de la carencia de odio, como de la presencia de la amistad.⁴³

Al igual que en Empédocles, esta idea de la presencia particularizada de órganos como factor constitutivo del cuerpo es posible encontrarla en la tradición que inician los cantos homéricos. En opinión de Pedro Laín, Homero “ nombra y describe con profusión órganos y regiones del cuerpo humano, a menudo con tal abundancia y rigor que, en ocasiones, el texto más parece un parte médico que una expresión poética”.⁴⁴ Homero, que como bien se sabe, constituye una institución en la educación de la Grecia Arcaica, plasma en sus textos una pedagogía del cuerpo que tendrá amplia huella en las generaciones por venir. A lo largo de la obra homérica es posible encontrar la narración detallada de órganos corporales que aparecen a la luz de luchas violentas, en las cuales dichos órganos son despedazados, consumidos o profanados por los enemigos en la batalla. Así es viable afirmar que, al igual que la política, la historia del cuerpo inicia no desde el ámbito de la clínica, sino de la guerra mortal que instaura un régimen de dolor y sufrimiento.⁴⁵

La lectura del cuerpo desde esta raíz muestra un esfuerzo descriptivo cuya intención radica en construir un mapa anatómico que trascienda el campo poético y construya un lenguaje propio. A decir de Laín Entrelargo, este ejercicio diferencia el trato corporal de los griegos de otras culturas de su tiempo cuyos fines eran más bien religiosos o sacrificiales. Nuestro autor refiere tres características básicas que dan cuenta de esta diferenciación. Por un lado, la forma de plasmar las ideas corporales en el texto es distinta, por ejemplo, de los documentos funerarios egipcios, de los exorcismos védicos o de la acupuntura china. Por otro, la forma en la que aparece el saber anatómico griego se distancia de las “listas” realizadas por las tradiciones egipcias o védicas. Más que simples enumeraciones, la presentación de los órganos en los poemas homéricos se incorpora de forma natural y fluida, lo que presenta el relato con una realidad y viveza capaz de funcionar como un ejercicio holístico de observación del mundo. En última instancia, la diferencia cuantitativa es digna de señalarse. Mientras en las otras tradiciones aparecen nombradas las partes de cuerpo pocas veces, en los relatos homéricos, son protagonistas esenciales de la historia, y de hecho, son caracterizadas con mucho detalle y acuciosidad. Si bien sería aventurado decir que tanto en la *Iliada* como en la *Odisea* se está asistiendo al nacimiento de una ciencia anatómica, sí es posible encontrar en ellas los basamentos de la ciencia que habría de nacer poco después, máxime cuando la nomenclatura homérica “pervive casi íntegramente en los textos hipocráticos”.⁴⁶

⁴³ Cabe aquí aclarar que, como se verá más adelante con Deleuze y Guattari, la misma forma de composición se daría en todos los entes de la tierra. Es decir, no habría en el ser humano ningún elemento que le diera mayor jerarquía.

⁴⁴ Laín Entrelargo, Pedro, “La anatomía en la *Iliada* y la *Odisea*”, en *Medicamenta*, núm. 5, 1946, p. 17-20. Citado en Martos Montiel, Juan Francisco. *La concepción homérica del cuerpo humano*.

⁴⁵ Esposito, Roberto, *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 28.

⁴⁶ Martos Montiel, Juan Francisco, “La concepción homérica del cuerpo humano”, en Pérez Jiménez, Aurelio, Cruz Andreotti, Gonzalo (Eds.), *Unidad y pluralidad del cuerpo humano. La anatomía en las culturas mediterráneas*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1999, p. 52.

Formado a partir de partes de partes, de órganos que protagonizan sus propias historias, el cuerpo griego es uno que es y no es al mismo tiempo. A tal punto es la constitución paradójica de esta corporalidad que especialistas como Michel Foucault o Bruno Snell han llegado a afirmar que para los griegos arcaicos no existía un concepto claro del cuerpo en su conjunto. “Para el hombre homérico el cuerpo humano se concibe no como un conjunto unitario, sino como una pluralidad de miembros ágiles y poderosos”.⁴⁷

Este tema de la multiplicidad del cuerpo griego ha hecho aseverar a especialistas como Pierre Vernant que más que ante un problema lógico, se está ante una problemática de sentido. A decir de Vernant, en la antigua Grecia se encuentra una objetivación del cuerpo basada en dos aspectos: la teoría platónica del alma, y la constitución de una práctica médica relativa al cuerpo, su observación, su teorización, y sus funcionamientos. En autores como Jenófanes, el filósofo francés reconoce una tendencia a caracterizar al cuerpo, libre de la bipartición platónica. “Durante la era arcaica, la corporeidad griega no conoce todavía la separación entre alma y cuerpo... En el hombre, lo corporal reúne igualmente realidades orgánicas, fuerzas vitales, actividades físicas, inspiraciones o influjos divinos. La misma palabra es utilizada para referirse a estos diferentes planos; por el contrario, no existe ningún termino adecuado que designe el cuerpo como unidad orgánica”.⁴⁸ No solo las partes del cuerpo indican la multiplicidad de la corporalidad griega, las mismas palabras encuentran una asociación peculiar para referir al cuerpo. *Soma* por ejemplo designaría, más que a un ente vivo, a un cadáver. *Démas*, mentaría estatura, altura, complexión o “armazón” ensamblado de partes. *Khrós*, designaría la superficie de contacto que establece un límite entre lo propio y lo ajeno.

El cuerpo entonces se nombraría a partir de partes, evitando la unicidad y dejando en el imaginario colectivo la idea de una agregación múltiple, con muchas fuerzas repartidas a través de la interconexión con los otros entes de la realidad. “Tal vocabulario conforma en conjunto un código que permitió a los griegos expresar o pensar sus relaciones consigo mismos, el modo de presentarse a sí mismos de manera más o menos clara, más o menos unificada o dispersa según las circunstancias; pero igualmente nos proporciona una pista sobre sus relaciones con un otro al cual está vinculado por todas las formas de apariencia corporal”.⁴⁹

Esta vinculación es fundamental, pues a decir de Vernant, a partir de ella es posible descifrar de manera más completa la idea del cuerpo en la tradición griega. Hombre de ligámenes, el griego arcaico definirá las características de su cuerpo en directa relación con los dioses. Frente al cuerpo del dios, el griego se reconoce como limitado. Deficiente, incompleto, encuentra que la plenitud no es un atributo que posea su cuerpo. Disminuido, subsidiario, fallido, precario, el espejo en el que se reconoce no lo hace símbolo de lo que el Dios es. Formando parte de las fuerzas de una *physis* que comienza a descubrir, ve en su carne propia el paso del tiempo. Los días, las noches, las estaciones del año, todo el entramado de la temporalidad le hace saber que los entes tienen, de manera innata, un proceso de generación y destrucción. El cuerpo se marchita como lo hacen los árboles. La potencia de brazos y piernas se pierde de la misma forma que en cualquier animal. La fuerza se consume como la madera en el fuego. Como no está diseñado para durar, tiene que reconocerse como efímero. Parafraseando a Heidegger, es un ser-para-la-muerte. Como aún desconoce cierta teleología, reflexiona sobre la muerte no como un fin último, sino como una característica esencial en todas las cosas.

⁴⁷ Martos. Op. Cit., p. 53.

⁴⁸ Vernant, Pierre, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 17.

⁴⁹ Vernant. Op. Cit., p. 18.

En este sentido, la muerte y la vida no son cosas extrañas. Para los griegos de la época arcaica, concluye Vernant, “la desgracia no proviene de que el alma, divina e inmortal, se encuentre entre ellos aprisionada en las evoluciones de un cuerpo material y perecedero, sino más bien de que semejante cuerpo no sea de manera plena uno, de que no posea de forma definitiva e integra ese conjunto de cualidades, poderes y virtudes activas capaces de conferir a la existencia de los seres singulares la consistencia, el resplandor, la permanencia de la vida en estado puro, totalmente viviente, una vida imperecedera y, por lo tanto, exenta de cualquier germen de corrupción, aislada de todo cuanto pudiera, ya sea desde dentro o desde fuera, oscurecerla, marchitarla, aniquilarla”.⁵⁰

Por eso tienen que volver sus ojos a la cultura, y presentar al cuerpo en su más radical transparencia: desnudo. El desnudo es la huella de un dominio del cuerpo, asegura Ignacio Mendiola, de que “el cuerpo no está dejado al arbitrio de las desmedidas pasiones sexuales. En el desnudo, por el contrario, el hombre muestra que porta un cuerpo disciplinado, que los flujos que lo atraviesan, los humores, están en equilibrio, posibilitando así la aparición de ese cuerpo desnudo y bello que parece “un regalo de la naturaleza” y, según Tucídides, “un logro de la civilización”.⁵¹ Para la época clásica, el cuerpo desnudo remonta, en el imaginario griego, su “situación natural” y se convierte en el vehículo que redefine la relación del hombre con su entorno. Será este lo que a decir de François Julliet constituya, la gran aventura estética y teórica de Occidente.



Policleto. *Diadúmeno*. Hacia 420 a.c.

La desnudez aparece en el campo perceptivo griego como un ejercicio de desvelamiento que pone sobre la mesa una idea de esencia que coincide con la metafísica que se está desarrollando en la época. Buscando la verdad por medio de la esencia, Grecia descubre en el cuerpo una “puerta de entrada”, a partir de la belleza. Al despojarse de su ropaje los griegos descubren que a través de la desnudez, ocurre una corporalidad que sale de lo meramente natural y permite el acceso a las formas, articulando todo el modelo del pensamiento.

⁵⁰ Vernant. Op. Cit., p. 22.

⁵¹ Mendiola, Ignacio, “Desnudo y desnudez: lecturas biopolíticas del cuerpo exhibido y expuesto”, en Aguiluz Ibargüen, Maya y Lazo Briones, Pablo (Coord.), *Corporalidades*, UNAM/CIIECH/UIA, México, 2010, p. 138.

Así, el cuerpo desnudo, constituye una particularidad de la civilización occidental. De la misma manera que, como se vio antes, los griegos se diferencian de otras culturas en la lectura del cuerpo, en el caso del desnudo, la interpretación que realizan es igualmente distinta. Sin afirmar que en la tradición china no hubiera existido el cuerpo despojado de ropajes, François Julliet afirma que en la lectura asiática el desnudo no ha tenido lugar. Y no ha sido necesario tal acontecimiento dado que para el pensamiento chino, en la búsqueda de la corporalidad no hay espacio para la búsqueda de las esencias. “El desnudo, en la tradición occidental, articula un desligamiento del hombre con respecto a su hábitat, una suerte de aislamiento que sienta las condiciones de posibilidad para acometer el objetivo que se ha de cumplir; en contraposición la tradición estética china realiza una construcción en donde el sujeto representado queda inmerso en un hábitat, en un paisaje del que no puede desligarse”.⁵² Lo que el desnudo griego anticipa es, en todo caso, una “geografía del aislamiento” que pretende llegar al ser del hombre por medio de un ente desligado que se presenta como trascendental e inmutable.

El cuerpo en la Edad Media

*Cuando las cosas tengan un valor demasiado grande,
desnudarlas, observar bien su vulgaridad,
quitarles todos los detalles con que se disfrazan.*

Marco Aurelio



Alberto Durero. *El sol de la justicia*. (Fragmento). 1499. Grabado al cobre sobre papel.

Al igual que en la Grecia antigua, el cuerpo medieval nos aparece como el lugar de una paradoja. A un tiempo el cuerpo es el abominable vestido del alma y el tabernáculo del Espíritu Santo. En el mismo ente coexiste el pecado original y la encarnación divina. Si bien la separación cuerpo/alma no obra del pensamiento medieval, en este periodo se mantiene esta clasificación platónica, preservada por la escuela helénica. Para el imaginario medieval “cada hombre se compone de un cuerpo, material, creado y mortal, y de un alma, inmaterial, creada e inmortal”.⁵³ Así, tanto el alma como su contenedor constituyen un sistema adentro-afuera que determina su interpretación y su uso. En este sentido, el cuerpo más que ser un ente de separación, es

⁵² Julliet, François, en Mendiola. Op. Cit., p. 140.

⁵³ Le Goff y Truong. Op. Cit., p. 34.

un lugar de renuncia que debe ser, a cualquier costo, reprimido. En la Edad Media, afirman Le Goff y Truong, desaparecen las termas y el deporte, la mujer es demonizada, el trabajo manual menospreciado, y la homosexualidad rechazada. A contraposición del espíritu griego, en la mentalidad medieval el cuerpo asiste a un hundimiento paulatino, y constante. El modelo a seguir será el monástico, en el cual la renuncia al placer será el eje, así como la lucha contra las tentaciones y flaquezas.

En lo concerniente a los órganos del cuerpo, la sangre y el esperma gozaron de la peor reputación. Los fluidos deben ser cuidadosamente utilizados aun cuando en la sangre misma reposa parte importante simbología cristiana: la sangre de Cristo es preciosa y redentora. En lo que toca al esperma, su propia presencia recuerda todo el entramado de estrictas regulaciones hacia la sexualidad. La única forma válida del ejercicio de ésta era mediante el matrimonio, condenando cualquier práctica extramatrimonial a un castigo inminente. El adulterio, señala Michel Rouche, era tan reprobado que significaba el repudio inmediato para la mujer casada. Estrangulada enseguida era arrojada sin mayor miramiento a una ciénaga enfangada. “En cuanto a los galo-romanos, una ley del emperador Mayoriano permitía al marido que sorprendía a los culpables matarlos inmediatamente de un solo golpe. Entre los francos la costumbre era aún más rigurosa, ya que no solo el marido, sino también su familia y la de la mujer adúltera consideraban tal acto como una verdadera mancha sobre su estirpe y debía llevar consigo la muerte del culpable.”⁵⁴ En la época en la que aparecen palabras como *caro*, *luxuria* y *fornicatio*, la sexualidad tendrá como única justificación la reproducción. La “copulación justa” formará parte de diversos manuales en los cuales los confesores podrán saber hasta dónde determinada práctica constituye un pecado: felación, sodomía, masturbación, adulterio y cualquier comportamiento homosexual eran penalizados.⁵⁵

En opinión de Le Goff y Truong, el gran vuelco que acontece en el medievo, referente al cuerpo y sus usos, pudo ser posible al transformar el pecado original en un pecado sexual. Al hipercodificar la traición a Dios sobre la dimensión carnal, en el cuerpo recaería la maldición del creador, así como su posible redención. El imaginario colectivo fue dirigido a observar en la caída de Adán no una afrenta de tipo epistémico (el árbol de cuyo fruto comen “nuestros primeros padres” no es sino el árbol de la ciencia) sino sexual. Dado que la Biblia es un texto multívoco, la interpretación simbólica puso el dedo en la desnudez de Eva, más que en la propia manzana.⁵⁶ Este cuerpo convertido en medio y fin encontraría tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento leyes y decretos para su proscripción. La triada fornicación, concupiscencia, lujuria serían los enemigos a vencer en textos como el *Levítico* y las *Cartas de San Pablo*. Los propios Padres de la Iglesia recuperaron estas nociones en sus trabajos. San Agustín, para quien las cuestiones de la carne no eran ajenas, condenaba los excesos del placer y las voluptuosidades impúdicas con gran severidad. Convencido de que “la ley del pecado habita en nuestros miembros”, el ahora santo instaba en sus prédica y sus escritos, a seguir el camino de Jesucristo, siempre lejano de las flaquezas de la carne.

⁵⁴ Rouche, Michel, “Alta Edad Media Occidental”, en Aries, Philippe y Duby, Georges, *Historia de la vida privada*, Tomo II, Taurus, Madrid, 1990, p. 64.

⁵⁵ Le Goff y Truong dan el ejemplo del “Decreto” del obispo de Worms, en el cual se le preguntaba al marido si había copulado por detrás “como los perros”, caso en el cual debía hacer una penitencia de diez días con pan y agua. Le Goff y Truong. Op. Cit., p. 40.

⁵⁶ A este respecto nuestros autores nos recuerdan la sutil pero fascinante crítica de Spinoza: “No les bastó con sacar la razón a los griegos, quisieron hacer lo mismo con los Profetas. Ello prueba bien que no vieron la divinidad de la Escritura. Ninguno de ellos sentía el deseo de instruir al pueblo, sino de arrebatarlo de admiración, de reprender públicamente a los disidentes, de enseñar tan solo cosas nuevas, inhabituales, propias para asombrar al vulgo”. Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico-Político*. Citado en Le Goff y Truong. Op. Cit., p. 47.

Esta “ley del pecado” no se circunscribía meramente a lo sexual. Prima hermana de la lujuria, la gula era otro síntoma de la debilidad del cuerpo. Los pecados de la boca eran tan penados como los del sexo. Comer en abundancia, así como beber en exceso, producían un estado de indigestión que era relacionado con el pecado y el mal. Lo que en última instancia se exigía al cuerpo era un régimen de autodomínio que pudiera sustituir con acciones virtuosas los embates del enemigo. Este autodomínio queda muy claro en el rito de la cuaresma. Este, que consta de cuarenta días de penitencia antes de la Pascua, era el punto máximo de intervención de la vida monástica en la cotidianeidad medieval. Sin embargo, y aquí una paradoja más, la cuaresma tenía una contraparte validada institucionalmente que era el carnaval. El cuerpo medieval era entonces el lugar de una tensión constante entre el estoicismo de la cuaresma y el hedonismo del carnaval. Mientras el periodo de cuaresma consistía en una ritualización muy elaborada del hambre y el sacrificio, el carnaval consistía en una celebración pública que combinaba ritos paganos con alteraciones del código moral existente. Haciendo uso de disfraces y máscaras (que en ocasiones permitían intercambiar los roles de cada sexo), los participantes en esta festividad incorporaban elementos de culturas extranjeras, tanto de los cultos orientales, como de las bacanales griegas.

En esta “fiesta de la carne” los excesos de la misma estaban permitidos en varios sentidos, tanto de la carne corporal, como de aquella que se servía en las mesas. El gremio de los carniceros, que en muchas localidades era el encargado de preparar las festividades, proveía de los suministros necesarios al brindar el excedente de su producción dado el cambio de estación (invierno-primavera). Antes de entrar en el periodo más estricto de abstinencia y restricción, era posible suprimir las normas y abandonar al cuerpo a los dictados más primitivos, a las pulsiones más básicas. La posibilidad de portar máscaras permitía a los hombres y las mujeres del medievo ocultar su identidad, fundiéndose en una masa común que se movía al ritmo desenfrenado de la música y los impulsos físicos. La alegría, la bebida, el juego y demás amenidades permitían satirizar tanto a las autoridades como a las costumbres ejemplares de su tiempo. Incluso las mismas clases altas celebraban torneos y justas en las cuales los vencedores eran aclamados con júbilo y emoción.



Pieter Brueghel “El Viejo”. *Combate entre el carnaval y la cuaresma*. 1559.

Siguiendo con esta línea de caracterización, es posible encontrar otros fenómenos históricos que repercutían en la imagen corporal. El trabajo físico, muy en el sentido aristotélico, era tenido como una penitencia. Las lágrimas eran concebidas como una renuncia a la carne y un medio de acceso a la divinidad. Llorar como lloró

Cristo, era un símbolo de humildad y arrepentimiento. La risa era un exceso pocas veces admitido.⁵⁷ Los sueños eran un privilegio de las clases altas. Así, el poder parroquial era el encargado de codificar todas y cada una de las expresiones del cuerpo.

Este afán de civilización (o de docilización del cuerpo, como más tarde nos dirá Foucault), incluía todos los terrenos de la vida pública y privada de las comunidades. A la par de los manuales antes mencionados, la ortopedia fue delimitada por el uso de las “buenas maneras”. Iniciando un acto de cultura nunca antes visto, el poder parroquial instaura una transformación radical: las necesidades del cuerpo deben ser matizadas por los lineamientos de la cultura. La presentación total de la persona cae en una ritualización que incluye tanto los movimientos como los gestos. La vestimenta, recuerda Michel Rouche, constaba de vestidos forrados ceñidos por fíbulas y cinturones. Llevan todos ellos una camisa de lino hasta las rodillas y una túnica de mangas cortas o largas, pantalones a los que se ajustan bandas o polainas y unas medias botas de cuero o unos zuecos, de acuerdo con el nivel social. Las mujeres llevan sobre la túnica una especie de bata que desciende hasta los talones, abierta por delante o recogida con una cadenita para poder caminar. Se añade cuando hace frío, un chaleco de alguna piel o con un buen forro y sobre todo un gran manto de lana cuadrado, el sayal, echado sobre la espalda y doblado por delante gracias a una fíbula que ata sus dos lados sobre el hombro derecho. La diferencia social solo puede significarse por la riqueza del tejido, el hecho de portar armas y las joyas. La desnudez solo se da en dos casos: cuando cada uno se baña o se lava, y cuando se va a dormir.⁵⁸

Estos actos de cultura incluyen de igual manera una serie de interpretaciones de los órganos del cuerpo. Basados en la idea del hombre como microcosmos, los diversos miembros contienen una significación característica. El corazón, por ejemplo, simboliza un lugar privilegiado para las fuerzas del espíritu: el lugar de las fuerzas vitales, el área de contacto con la divinidad. La cabeza, al estar situada en el lugar más alto del cuerpo, significa la función dirigente. “El valor simbólico de la cabeza se refuerza singularmente en el sistema cristiano, ya que se enriquece con la valoración de lo alto en el subsistema fundamental alto/bajo, expresión del principio de jerarquía: no solo Cristo es la cabeza de la iglesia, es decir de la sociedad, sino que Dios es la cabeza de Cristo. La cabeza de todo varón es Cristo, y la cabeza de la mujer, el varón. De este modo, la cabeza, de acuerdo con la fisiología antigua, es el principio de cohesión y de crecimiento”.⁵⁹ El hígado sería el origen de las bajas pasiones. Detentor de la capacidad de producir el fuego del cuerpo, este órgano será objeto de vergüenza y temor. Sede de la concupiscencia, estará situado del lado de las partes penosas, en el hemisferio inferior, debajo de la cintura. Las manos serán un objeto representativo de la tensión simbólica. La mano que da mando y dirección (y es fundamental en la posición de oración), también es el vehículo de la penitencia y del trabajo inferior. Las mismas manos que al juntarlas invocan a Dios, son de las que se sirve el cuerpo para arar la tierra y cosechar los alimentos. Redención y humillación son las características fundamentales de estos miembros corporales.

Así como los órganos conforman un cuerpo, los cuerpos forman un cuerpo mayor colectivo. En este sentido “las funciones superiores están repartidas entre la cabeza, el príncipe (o, más concretamente, en los siglos XII y XIII, el rey) y el corazón, ese hipotético senado. En la cabeza se alojan los hombres honorables de la sociedad como los jueces y otros representantes de la cabeza frente a las provincias simbolizadas por los

⁵⁷ Nuestros autores nos recuerdan que Jesucristo no ríe en ningún momento en los Evangelios.

⁵⁸ Rouche. Op. Cit., p. 48.

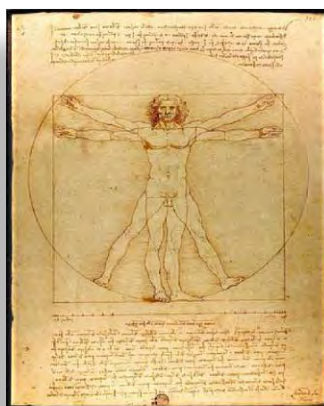
⁵⁹ Le Goff y Truong. Op. Cit., p. 133.

ojos, las orejas o la lengua, símbolos expresivos de lo que se ha dado en llamar la monarquía administrativa o burocrática. Todas las demás categorías socioprofesionales están representadas por partes menos nobles. Funcionarios y guerreros se asimilan a las manos, porción del cuerpo de estatuto ambiguo, entre la poca consideración hacia el trabajo manual y el papel honorable del brazo secular. Los campesinos no se escapan a la comparación con los pies, es decir, con la parte más baja del cuerpo humano, que en cualquier caso lo mantiene en pie y le permite caminar”.⁶⁰ El cuerpo, tanto en su dimensión individual como colectiva, ocupa un paradójico lugar en el pensamiento europeo previo a la modernidad.

El cuerpo moderno

La única frontera admitida por los hombres del Renacimiento es el mundo.

David Le Breton



Leonardo Da Vinci. *El hombre de Vitrubio*. 1492. Dibujo a lápiz y tinta.

La época denominada “modernidad”, tampoco se salva de las paradojas del cuerpo. En este periodo el cuerpo encontrará su más alta cumbre y a la vez el más grande desprecio. Emancipados de la mentalidad religiosa medieval los hombres del Renacimiento, en primera instancia, harán de la corporalidad el límite a partir del cual nacerá el individuo. Para poder entender mejor esta construcción histórica es necesario revisar el ascenso de esa nueva clase social denominada burguesía. El burgués, por excelencia, es el hombre desarraigado que fija en el comercio la principal de sus actividades. Los comerciantes y su búsqueda de riqueza trazan un plano que rebasa por mucho la idea de comunidad establecida en el medioevo. Emancipada así del colectivo del que forma parte, la nueva clase privilegia la autonomía y crea valores nuevos. Este fenómeno que fundamentalmente se encuentra en las urbes, y que concentra profesiones ligadas al intercambio y la banca, tejerá una imagen renovada en la cual la soledad y la avaricia muestran una tendencia a la desconfianza hacia las comunidades. En contraposición al medioevo, el incipiente hombre moderno decide que “ya no son más las vías de la providencia las que pueden decidir sobre su propia vida o de la sociedad; de ahora en adelante sabe que él mismo es el que construye su destino y el que decide sobre

⁶⁰ Le Goff y Truong. Op. Cit., p. 139.

la forma y el sentido que puede adoptar la sociedad en la que vive”.⁶¹ El exilio y el constante movimiento de los comerciantes construirán un sentido de pertenencia que va más allá de la tierra natal, poniendo al mundo entero como lugar de habitación. La única frontera que admite el hombre del Renacimiento, afirma David Le Breton, es el mundo.

De la misma manera que el Renacimiento, fase inicial de la modernidad, crea la figura del burgués, fomenta la aparición del artista. Este gremio, hasta antes sumido en el anonimato, se apropia de la creación de cierto discurso de verdad y lo lleva a lugares nunca antes vistos. La obra de los pintores desliza el eje de representación del rostro ubicado en la boca, a los ojos. “El cuerpo de la modernidad deja de privilegiar la boca, órgano de la avidez, del contacto con los otros por medio del habla, del grito o del canto que la atraviesa, de la comida o la bebida que ingiere. Los ojos son los órganos que se benefician con la influencia creciente de la cultura erudita”.⁶² En general el retrato, antes considerado solo para la representación de santos o imágenes religiosas, cobra una importancia relevante. Este tema pictórico constituye sin duda la forma más pura de singularización del cuerpo humano. El rostro y su geografía dan cuenta como ninguna otra forma de la singularidad que separa lo propio de lo público. Tanto los personajes retratados como los artistas que firman las obras quieren dejar la huella de una individualidad que en todos los casos pertenece a un cuerpo autónomo. “El artista deja de ser la ola de superficie llevada por la espiritualidad de las masas, el artesano anónimo de los grandes objetivos colectivos para convertirse en un creador autónomo”.⁶³

Habría que imaginar el entusiasmo de estos nuevos hombres para entender el programa ontológico que tenían frente a sus ojos. Ser individuo comprendía el uso y el derecho de poseer un cuerpo independiente de los demás cuerpos y de Dios mismo. El proceso epistémico que crea la individualidad pone al cuerpo en el momento más alto de su concepción histórica. Los límites de la piel constituían los límites para con el mundo, un mundo hasta entonces “pegado” de facto con otros cuerpos ya extraños. El abandono de la teleología naturalista, indica Le Breton, conduce al hombre renacentista a entender al mundo como una forma pura, indiferente, una forma ontológicamente vacía que solo la mano del hombre puede moldear. Al perder su carácter sacro, la naturaleza solo le reporta el dato de posesión de un cuerpo. Es un cuerpo, carga un cuerpo ajeno del cosmos y, como se verá más adelante, de sí mismo.

Un elemento fundamental para este giro cognoscitivo es el estudio minucioso de las partes que conforman la unidad corporal. Con la aparición del saber anatómico y la disección en las universidades italianas, el cuerpo literalmente es reinventado. Si en la Edad Media, intervenir al cuerpo era sinónimo de pecado (abrirlo era abrir la “carne del mundo”), en esta época surge la necesidad de investigar su composición lo más detallado posible. Esta tarea produce un fenómeno interesante, logra desasociar el sentido esencialista de “la humanidad” del cuerpo en sí. Todos aquellos componentes que constituían la esencia de lo humano dan paso a una revolucionada forma de entender la corporalidad, transformando las visiones tradicionales populares en saberes secularizados (biomédicos) basados en un plano racional. Figuras como Vesalio y el propio Leonardo Da Vinci son los autores de una nueva mentalidad que pone en el centro del debate la anatomía por sobre la superstición y las leyendas. “El saber anatómico vuelve plano al cuerpo y lo toma a la letra de explicaciones que surgen del escalpelo. Se rompe la correspondencia entre la carne del hombre y la carne del mundo. El

⁶¹ Le Breton, David, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1995, p. 41.

⁶² Le Breton. Op. Cit., p. 41.

⁶³ Le Breton. Op. Cit., p. 44.

cuerpo solo remite a sí mismo. El hombre está ontológicamente separado del propio cuerpo que parece tener (por supuesto que clavado al hombre) su aventura singular”.⁶⁴



Andrés Vesalio. *Octava Musculorum Tabula*. 1542. Xilografía.

Sin embargo, es esta también la época del desprecio máximo al cuerpo. Si por un momento pareció que, al rebelarse a su cárcel comunitaria, podía elevarse a lugares privilegiados por el pensamiento humano, con el pensamiento mecanicista, regresa a su lugar subalterno. A partir de los trabajos de Bruno, Kepler, Copérnico y Galileo, surge una idea del cuerpo que rebasa la escolástica medieval, pero vuelve a negarle al cuerpo la capacidad de conocer y en última instancia, decir verdad. Partiendo del criterio de que la razón es quien garantiza el único acceso verdadero a las cosas del mundo, el cuerpo y sus percepciones son entendidos como accesorios inútiles en el camino del conocimiento. Los datos que provienen de los sentidos deben ser desechados para dar paso a una matematización de los fenómenos tanto naturales como sociales. De ahora en adelante la matemática, es decir, la abstracción racional, será la encargada de definir lo verdadero de lo falso, la verdad del error. Partiendo de la idea de que “la naturaleza está escrita en lenguaje matemático”, los pensadores de esta época heredaran a la tradición filosófica y científica los parámetros de todo lo que se puede decir y hacer. El propio cuerpo queda a merced de esta concepción del mundo convirtiéndose en una articulación exacta de piezas que en su totalidad generan una maquina plenamente entendible por medio de la razón extensa. Esta es la época en la que se formulan las leyes universales que darán lógica y sentido al amplio espectro de lo humano. “El conocimiento racional de las leyes le debe dar al hombre la capacidad para provocarlas a gusto o para contrariarlas de acuerdo a su interés. Carente de sus misterios, la naturaleza se convierte en un “juguete mecánico” en manos de los hombres que participan de esta mutación epistemológica y técnica”.⁶⁵

Encerrados en esta mentalidad, el enigma que constituía anteriormente la naturaleza, se transforma en una capacidad ilimitada para intervenirla. No hay espacio dentro de ella que no pueda estar al alcance de la

⁶⁴ Le Breton. Op. Cit., p. 60.

⁶⁵ Le Breton. Op. Cit., p. 65.

sapiencia generada por esta filosofía. Incluso campos de acción tan amplios como la política y la moral, entran dentro de este juego de variables abstractas.

El espíritu de esta época queda signado en definitiva con la obra de René Descartes. Testigo de un mundo que no puede contenerse a sí mismo, este viajero incesante descubre rápidamente los caminos de la individualidad y las consecuencias de ésta en el entramado social. Como bien lo relata Le Breton, los constantes exilios de Descartes hacen de él una figura cosmopolita capaz de comprender que los procesos de individualización posibilitan entender al cuerpo con una autonomía suprema. El cuerpo liberado de la naturaleza y de la comunidad, solo, sufre las afecciones del mundo y en ellas tiene que vivir. Es por esto que la corporalidad debe ser relegada de los procesos de conocimiento. “Es propio de Descartes, que vivió con insistencia su propia individualidad e independencia, pronunciar de manera de algún modo oficial las fórmulas que distinguen al hombre del cuerpo, convirtiéndolo en una realidad aparte y además despreciada, puramente accesoria”.⁶⁶

Si bien el francés no es el primero en establecer la diferencia cuerpo/alma, esta diferenciación ya no es de corte religioso, sino que por el contrario, da cuenta de un proceso social que marcaba al cuerpo como límite de las operaciones del individuo. Como es posible observar, el esquema cartesiano pone al cuerpo en una situación paradójica: es y no es al mismo tiempo. El cuerpo que viaja es un cuerpo que se cansa, que miente y sobre el cual recae una desvaloración cuando no una decepción total. Es una máquina, pero no una capaz de decir verdad. Es un vehículo de acceso, pero uno muy limitado. Es un límite, pero tiende a con-fundirse con los otros entes del mundo. Lo racional, señala Le Breton, no es una categoría del cuerpo, y como no lo es está consagrado a la insignificancia. En este sentido, Descartes tiene que concluir que el pensamiento aun cuando está contenido en un cuerpo, es totalmente independiente de él. Nuevamente sale al encuentro en un sistema de pensamiento que entiende la carne como un accesorio testarudo que se desliza al registro del poseer. “El hombre de Descartes es un *collage* en el que conviven un alma que adquiere sentido al pensar y un cuerpo, o más bien una máquina corporal, reducible sólo a su extensión”.⁶⁷

Escindido el cuerpo del alma, este se convierte en uno más de los objetos de la realidad, sujeto a análisis e investigación. Esta “realidad aparte” que construye la corporalidad constituye una paradoja al considerarla un mal necesario para, de hecho, poder seguir existiendo. Dado que nos es imposible ser solo alma, únicamente res *cogitans*, la materialidad del cuerpo se convierte en un lastre que se debe arrastrar y del que se debe dudar constantemente. Esta idea es fundamental porque, como bien reconoce Le Breton, a pesar de la resistencia de los románticos, del psicoanálisis, y de la fenomenología de Husserl, la ruptura entre los sentidos y la realidad aparece hoy, como una estructura fundadora de la modernidad, y en ese sentido, de la forma en la que se ve al mundo.

Rompiendo con la dignidad corporal alcanzada por los autores del Renacimiento, el pensamiento mecanicista nos provee de una idea de cuerpo sometida a los dictados de leyes y descubrimientos abstractos que hacen de este un ente más, sujeto al orden de un espacio geométrico. A partir de la creación de instrumentos tecnológicos, esta mirada se justifica cada vez con mayor cabalidad. El telescopio, y el microscopio le recuerdan al hombre la ínfima potencia de sus capacidades sensoriales. En el mecanicismo, las herramientas técnicas juegan un papel fundamental en la construcción de la realidad.

⁶⁶ Le Breton. Op. Cit., p. 68.

⁶⁷ Le Breton. Op. Cit., p. 69.

En última instancia, lo que produce esta forma de entender al mundo es una tecnología política del cuerpo que lo sitúa dentro de un entramado mecánico de relaciones funcionales. Como se verá a continuación, Michel Foucault estudia muy bien estos fenómenos describiendo a detalle cómo los cuerpos se instauran en un sistema técnico en el que son absorbidos por otros cuerpos compuestos. Los cuerpos conforman cuerpos de cuerpos (fábricas, escuelas, prisiones, hospitales mentales), y estos, cuerpos de cuerpos de cuerpos (ciudades, Estados, naciones), prolongando al infinito la dinámica de alienación de los sujetos. “La yuxtaposición de los cuerpos según el cálculo racional, debe lograr la docilidad de los sujetos y la eficacia esperada por la acción emprendida”.⁶⁸



Theodor Galle. *América*. 1975. Dibujo.

A la concepción racional del mundo de la filosofía mecanicista, es menester agregar la racionalización del cuerpo y sus expresiones, inscritas en una analítica (y una propedéutica) social que administra las relaciones humanas y las transforma en un engranaje demente que como bien lo plasma Charles Chaplin, devora a los cuerpos, o en todo caso los iguala de tal forma con los engranes que al final ya no existe ninguna diferencia. Hijos predilectos de Descartes, Frederick Winslow Taylor y Henry Ford instauran en sus modelos de producción un esquema en el cual el modelo mecanicista ha concretado su máximo sueño: máquinas de máquinas construyendo cuerpos de cuerpos.

Ahora bien, este cuerpo moderno no solo se circunscribe a su espacio, sino que teje relaciones de saber y poder con otros territorios. Como nos recuerda Ignacio Mendiola, en la misma época en la que el Renacimiento reivindica al cuerpo y sus usos, la expansión colonial aparece. Las potencias europeas a partir del descubrimiento de América instauran un régimen colonial que superpone su mentalidad por sobre las cosmologías y cosmogonías locales. Para llevar a cabo esta empresa echan mano del cuerpo y su representación. Así, el cuerpo blanco, masculino y simétrico se constituye como el lugar más alto de la jerarquía corporal. Basados en el régimen de saber que poco a poco va cristalizando en los centros de poder, la idea del hombre, o de lo que debería ser, produce un menosprecio por todos los otros cuerpos periféricos que va encontrando a su paso. Los habitantes de los territorios colonizados no son solo sujetos a un régimen físico de esclavitud, sino que son adoctrinados según una jerarquía. De esta forma, el cuerpo colonizado

⁶⁸ Le Breton. Op. Cit., p. 79.

siempre aparece como un cuerpo de segunda, semi-humano, detentor de menos capacidades. El cuerpo en este sentido aparece como un proyecto político, económico y epistémico que diferencia a los seres humanos y los somete a una jerarquía. La escala de validación de los cuerpos queda construida de forma piramidal, encontrándose en la punta el cuerpo masculino, en la sección inferior el cuerpo femenino, relegado a un ámbito de espectáculo, y a la base el cuerpo de los otros, de los que son sometidos física e intelectualmente. La producción del cuerpo y en especial de la desnudez “deviene un rasgo consustancial de la modernidad, un elemento nuclear que lejos de atender a un rasgo periférico que pudiera o no acontecer, designa aquello que la propia modernidad precisa para poder acometer su proyecto inacabado por inacabable de progreso-crecimiento que se cimienta en la exterioridad de la naturaleza (lo que posibilita una relación de dominio y posesión que se precipita en las múltiples formas de explotación de la naturaleza y que conducen, en última instancia, a la multidimensional crisis ecológica que hoy se padece) y en la inferioridad de la otredad”.⁶⁹

⁶⁹ Mendiola. Op. Cit., p. 150.

Capítulo 2. Entre el saber y poder: el cuerpo según Michel Foucault

Métodos y etapas



Diego de Velázquez. *La familia de Felipe IV* (también conocido como *Las meninas*) 1656. Óleo sobre tela.

En el prefacio de *Las palabras y las cosas*, Michel Foucault señala algo inaudito para la época de los derechos humanos: “Reconforta y tranquiliza pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro *saber*, que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva”.⁷⁰ En este texto de 1961, nuestro autor abre una intrincada línea de investigación que lo llevará a cuestionarse por el cuerpo y el sujeto moderno, a la luz de ámbitos tales como el saber, el poder y el yo. A pesar de que, como señala el propio Foucault en la *Arqueología del saber*, su obra constaría en todo caso de círculos concéntricos que se van interponiendo los unos a los otros y de los cuales es casi inadmisibles establecer épocas o períodos, es posible hacer un mapa general de los temas de su pensamiento.⁷¹

Sin embargo, antes de iniciar este mapeo, es posible hacer un breve paréntesis para enunciar los métodos que nuestro autor utiliza a lo largo de sus investigaciones. Los dos métodos que utiliza son la genealogía y la arqueología. En lo referente a la genealogía, Foucault recupera el enfoque nietzscheano en el que se niega a volver al “origen del origen”. Al inicio del texto sobre Nietzsche, señala que la genealogía es un método gris y meticuloso que no busca bajo ninguna circunstancia circunscribir su análisis a la búsqueda de un origen: “Trabaja sobre sendas embrolladas, garabateadas, muchas veces reescritas... De aquí se deriva para la genealogía una tarea indispensable: percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia -

⁷⁰ Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 2012, p. 17.

⁷¹ Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1979, p. 193.

los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos-, captar su retorno, pero en absoluto para trazar la curva lenta de una evolución, sino para reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en el que no han tenido lugar. La genealogía exige, por tanto, el saber minucioso, gran cantidad de materiales apilados, paciencia. Sus “monumentos ciclópeos” no debe derribarlos a golpe de “grandes errores benéficos”, sino de “pequeñas verdades sin apariencia, establecidas por un método severo”.⁷² Así, lo que va replanteando es reconstruir una historia ficcional acerca de lo que él quiere ya previamente encontrar. A este respecto, señala Belén Quejigo, “nuestro autor no cuenta con la suficiente inocencia para hacer una “Historia Universal”, pues Foucault, contra la idealización del curso histórico, apuesta por una visión de rupturas, por una visión de la historia como una cadena rota en la que no existen ni el equilibrio ni las compensaciones”.⁷³ Un ejemplo de este método se encuentra cuando, en la *Historia de la locura*, establece las implicaciones del día en el que se cambió la palabra *hospital* por *manicomio*, abriendo con ello “umbrales” que posibilitan la investigación sobre el cambio de visibilidad de un régimen de saber.⁷⁴ Por lo tanto, concluye Quejigo, “la genealogía es un tipo especial de utilización de la historia como caja de herramientas que sacan a la luz las diferentes batallas y relaciones de fuerzas que se producen en espacios -en archivos- determinados, es por ello que la genealogía no tiene que ser interpretada como una simple génesis psicológica”.⁷⁵

Posteriormente nuestro autor integra su información arqueológicamente, es decir, por estratos, por formaciones de epistemes, dando un sentido histórico a los fenómenos. Para Belén Quejigo, la arqueología, “es un método nuevo de descripción de pensamiento que logra apartarse de la imagen tradicional del historiador, y del intelectual, por un intelectual que practica la teoría y la problematiza porque “la verdad no es incriticable ni de derecho divino, la crítica debe ser crítica de la propia verdad”. Siguiendo a Deleuze, la española afirma que la consistencia del método arqueológico tiene mucho de collage o de archivo audiovisual, sin embargo, se opone a las dos principales técnicas empleadas hasta ese momento por los archivistas: la formalización y la interpretación, ya que de lo que se trata es de ver cómo se repiten y se transforman los saberes y cómo aparecen en las instituciones.⁷⁶ Para dar un ejemplo, se puede mencionar que Foucault no inicia la *Historia de la locura* desde Sigmund Freud y sus postulados, sino con la fundación del Hospital General y *La Salpêtrière* en 1656.⁷⁷ El propio Gilles Deleuze afirma en su texto sobre Foucault que la genealogía es un trabajo vertical, mientras que la arqueología es horizontal, construyendo con esto el eje de

⁷² Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-textos, Valencia, p. 1.

⁷³ Respecto al tema de la historia, Quejigo nos recuerda que existen tres ejes discursivos de este concepto en la obra de Foucault: 1. El primero consiste en una recuperación explícita de Nietzsche, a la vez de su crítica de la historia concebida como continua, lineal, con un origen y un telos, y de su crítica del discurso de los historiadores con historia monumental y suprahistórica. Esta lectura nietzscheana obliga a Foucault a adoptar a comienzos de la década de los 1970 el término “genealogía” que trata de reencontrar la discontinuidad y el acontecimiento, la singularidad y los azares, ya sea “un encuentro, un descubrimiento, un vasto movimiento de huelga, un terremoto: todo acontecimiento produce verdad, alterando nuestra manera de estar en el mundo”. 2. Corresponde al verdadero “pensamiento del acontecimiento”, “de manera muy similar a lo que Deleuze hace en la misma época”, donde cada mínimo acontecimiento tiene una huella silenciosa que puede seguirse desde lo minúsculo, desde los pequeños detalles de esas existencias infames que nunca habrían llegado a plasmarse en la Historia si no hubiera sido por ese cruce momentáneo con el poder desnudo ya que carecían de cualquier identidad política y de representación, como sería la vida sin esas instancias que recubren de representación a través del Derecho y otras instituciones el alrededor de la gente y su infamia. 3. Intenta rescatar desde su interés por el archivo “acontecimientos que de otro modo no habría aparecido”, rescatando las pequeñas historias para insertarlas como parte su propio programa. Quejigo Sánchez-Guijaldó, Belén, “Michel Foucault, filósofo de lo pequeño”, en *Cuadernos de materiales*. Núm. 24, Universidad Complutense de Madrid, 2012, p. 111.

⁷⁴ Foucault, Michel, *Historia de la locura en la época clásica I*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, p. 72.

⁷⁵ Quejigo. Op. Cit., p. 117.

⁷⁶ Quejigo. Op. Cit., p. 118.

⁷⁷ Foucault. *Historia de la locura*, p. 80.

coordenadas de un cartógrafo.⁷⁸ En este marco, el archivo juega un papel muy importante.⁷⁹ Su actualización, jamás acabada, señala Foucault, forma el horizonte general al cual pertenece la descripción de las formaciones discursivas. El análisis de las positivities, la fijación del campo enunciativo. “El derecho de las palabras, que no coincide con el de los filólogos, autoriza, pues, a dar a todas estas investigaciones el título de *arqueología*. Este término no incita a la búsqueda de ningún comienzo; no emparenta el análisis con ninguna excavación o sondeo geológico. Designa el tema general de una descripción que interroga lo ya dicho al nivel de su existencia: de la función enunciativa que se ejerce en él, de la formación discursiva a que pertenece, del sistema general del archivo de que depende. La arqueología describe los discursos como prácticas especificadas en el elemento del archivo”.⁸⁰ Ahora bien, dentro de la recuperación temática mencionada anteriormente, el primer eje se encuentra en la búsqueda de ideas y conceptos en lo relativo al *saber*. Las preguntas fundamentales de esta época giran en torno a la posibilidad de entender cómo una serie de enunciados pueden convertirse en un *discurso de verdad* y cómo este permea en las conductas de los sujetos determinando lo que es aceptable y lo que no lo es. A este respecto, Cesáreo Morales señala que Foucault “intentó dejar ver los vínculos entre verdad y poder. Acceder a la verdad de otra manera para gobernarnos de forma distinta y gobernarnos de otra manera para construir otra forma de la verdad, esa fue su consigna a lo largo de su exposición sobre las estrategias de resistencia”.⁸¹ Este período que inicia en los años sesenta, tiene como principales textos *La historia de la locura* (1961), *La antropología desde un punto de vista pragmático de Kant* (1961), *El nacimiento de la clínica* (1963), *La locura, la ausencia de obra* (1964), *Las palabras y las cosas* (1966), *La arqueología del saber* (1969), y *¿Qué es un autor?* (1969). Resultado de su experiencia en Túnez, así como de los acontecimientos ocurridos en Francia en mayo de 1968, Foucault inicia una segunda etapa preguntándose por el funcionamiento del poder, así como sus consecuencias en la vida pública de los sujetos. Remplazando a su maestro Jean Hyppolite en el Collège de France, dicta en 1970 la célebre conferencia *El orden del discurso*, en la cual plantea algunos ejes clave de sus investigaciones por venir. La introducción al texto de Gilles Deleuze y Félix Guattari *Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia I*, los cursos sobre el poder, *Seguridad, territorio y población*, y marcadamente *Vigilar y castigar*, son los textos fundamentales de esta época. Después de padecer una serie de profundas depresiones, nuestro autor inicia una tercera etapa en la cual se encuentran tanto sus últimas clases, como el proyecto inacabado de la *Historia de la sexualidad (La voluntad de saber, El uso de los placeres y La inquietud de sí)*. En este período el principal objeto de estudio es el cuerpo, remitiéndose constantemente a las fuentes griegas y latinas. *Las tecnologías del yo, El gobierno de sí y de los otros, La hermenéutica del sujeto*, son trabajos que reivindican la necesidad de preguntarse por formas distintas de entender la corporalidad a la luz de los retos que las sociedades disciplinarias acarrear.

⁷⁸ Ver: Deleuze, Gilles, *Foucault*. Paidós, Barcelona, 1987.

⁷⁹ Por archivo entenderá “no la totalidad de los textos que una civilización ha conservado, y tampoco el conjunto de las huellas que se han podido salvar de su desastre, sino el juego de las reglas que determinan en una cultura la aparición y la desaparición de los enunciados, su remanencia y su borradura, su existencia paradójica de acontecimientos y de cosas. Analizar los hechos discursivos en el elemento general del archivo es considerarlos no como documentos (de una significación oculta o de una regla de construcción), sino como monumentos; es –al margen de toda metáfora geológica, sin atribución alguna de origen, sin el más mínimo gesto hacia del comienzo de una *arjé* –hacer lo que podríamos llamar, de conformidad con los derechos lúdicos de la etimología, algo así como una arqueología. Foucault, Michel, *Dits et écrits*, Vol. I., Gallimard, París, 1994.

⁸⁰ Foucault. *La arqueología del saber*, p. 223.

⁸¹ Morales, Cesáreo, *¿Hacia dónde vamos?*, *Silencios de la vida amenazada*, Siglo XXI, Madrid, 2010, p. 33.

Las formaciones discursivas y no discursivas



Juan de Iciar. *Arte Subtilissima, por la Qual se Enseña a Escreuir Perfectamente*. 1550.

Para mediados de los años sesenta, la atención de Foucault se centra en la investigación de las formas por medio de las cuales se asocian los enunciados a la formación de discursos de verdad (*formaciones discursivas*). En este sentido, una tarea fundamental radica en la clasificación de dichos enunciados (tarea realizada fundamentalmente en *La arqueología del saber*), sin embargo, como lo anuncia ya en el texto sobre Magritte, existen formaciones discursivas y *no discursivas*.⁸² El pensamiento, así se encontraría en un espacio entre ambas. Para ejemplificar dichas formaciones es posible entender, dentro de las discursivas, tanto las leyes y los códigos formales, como toda la “rumorología” que produce normas y mandatos. El funcionamiento de estas formaciones queda asentado en *El orden del discurso*, texto en el cual Foucault realiza un seguimiento pormenorizado de los principios que rigen la discursividad.

Principio de exclusión (externo)	Principio de producción de discurso
Prohibición	Disciplina
Separación y rechazo	Principio del método del discurso
Lo verdadero y lo falso	Discontinuidad
Exclusión	Especificidad
Principio de separación (interno)	Exterioridad
Ordenación	Principio de control de discurso
Coherencia	Rituales del habla
Cohesión	Sociedades de discurso
Clasificación	Grupos doctrinales
Distribución	Adecuaciones sociales

Cuadro 1. Principios de discursividad según *El orden del discurso*.

⁸² Foucault, Michel, *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*, Anagrama, Barcelona, 1993.

En el caso de las formaciones no discursivas se encuentran las instituciones, los acontecimientos políticos, las prácticas y procesos económicos etc.⁸³ Estas tienen en común, no una apropiación directa del lenguaje, sino un proceso de visibilidad: las imágenes que se tienen de los fenómenos. Si se piensa en el contexto de *Vigilar y castigar* (texto identificado en la época de estudios sobre el poder) lo no discursivo se encontraría en el sistema carcelario como tal: las celdas, los planos, fotografías, las relaciones entre los prisioneros, cómo está organizado jerárquicamente dicho sistema etc. Todo lo que se ve y que los sistemas de enunciados excluyen precisamente por su visibilidad. El proyecto de Foucault, en todo caso, radicaría en estudiar los cruces de estas formaciones y sacar del olvido todo este entramado “atmosférico” que dista mucho de caber en las formas tradicionales del pensamiento, sean estas platónicas, descartianas o marxistas.⁸⁴ Un ejemplo práctico de este entramado atmosférico olvidado, se da en 1971 con la formación del célebre *GIP* (Grupo de Información sobre las Prisiones), esfuerzo que tenía como objetivo des-ocultar los diversos puntos de vista de los presos, así como de sus familias, y de todos aquellos afectados directamente por este particular tipo de encierro. Lo que descubre este grupo es un saber que no sólo no comparte la misma naturaleza del saber institucional, sino que literalmente, no cabe en ningún tipo de formación discursiva.

Formaciones no discursivas
<p>Régimen de lo visible</p> <ul style="list-style-type: none"> • Instituciones • Acontecimientos políticos • Prácticas • Procesos económicos • Celdas • Planos • Fotografías • Relaciones entre cuerpos • Jerarquías • Médicos • Papales de archivos • Mapas • Edificios • Archivo audiovisual

Cuadro 2. Formaciones no discursivas. Ejemplos.

⁸³ Foucault, Michel. *La arqueología del saber*, p. 272.

⁸⁴ La caracterización del saber en Foucault como algo “atmosférico”, es una aportación de especial relevancia en la obra de Belén Quejigo

Así, saber y poder se entrelazan produciendo círculos concéntricos híbridos que se expanden e interpenetran continuamente. Saber es poder y poder es saber: en la formación de los enunciados hay ejercicios de poder, y en el ejercicio del poder se forman enunciados. Estas producciones a su vez producen otros saberes y otros poderes. Tanto en la *Historia de la sexualidad* como en *Las palabras y las cosas*, Foucault habla de choques discursivos, “batallas” entre el saber y el poder, que dan como resultado discursos oficiales y discursos sometidos. Por ejemplo, en el contexto del surgimiento de la ciencia positiva, específicamente de la Psiquiatría a finales del siglo XVII, la batalla es perdida por sub-ciencias o sub-saberes tales como los exorcismos, las “limpias”, etc. El surgimiento de la figura del médico e incluso del hospital, son resultados del triunfo de un nuevo régimen de saber-poder, tanto en términos de las formaciones discursivas como no discursivas, sobre otro. De esta manera Foucault “Intenta desmontar operativos y estrategias de la razón, la razón del poder y de los poderes”.⁸⁵

Del saber al poder. *Las palabras y las cosas*

En *Las palabras y las cosas*, Foucault construye un mapa de las formas en las que los sistemas de conocimiento intervienen en la vida de los sujetos, determinando distintas epistemes para distintas épocas. Teniendo como eje los conceptos vida, trabajo y lenguaje, nuestro autor emprende un viaje histórico que le posibilita encontrar contenidos, funcionamientos, puntos de inflexión y pliegues en la relación entre los enunciados y los objetos del mundo.

En la época clásica, temporalidad que Foucault sitúa no en los griegos sino en la naciente modernidad (siglos XV al XVII aproximadamente), las palabras apuntan directamente a las cosas: la palabra pan por ejemplo señala directamente al objeto pan, la cosa denominada pan. No hay un eje intermediario entre el significado y el significante. Cuando se enuncia la palabra se piensa directamente en la cosa, que por decirlo de algún modo, comparte una mismidad para los sujetos que la escuchan. En este sentido, la vida funciona y se organiza de la misma manera, es decir, a partir de la formación explícita y exacta entre la palabra y la cosa: el que se dedicaba gremialmente a la hechura de zapatos realizaba este trabajo y ningún otro más. La idea de representación es fundamental en este período, pues significa, a su entender, una *mathesis*, es decir, un ordenamiento exacto de relaciones de los objetos del mundo. Tres grandes áreas de conocimiento surgen en esta época: la gramática general, la historia natural y el estudio sobre la riqueza. En estas “ciencias del orden” la realidad aparece de una forma estrictamente sensible, sin necesidad de postular argumentos entorno a la formación o el origen de los fenómenos.

En la época renacentista, ya entre los siglos XVIII y XIX, entre los enunciados y las cosas se establece lo que nuestro autor denomina “otra rejilla”. Al entrar en crisis la tradición platónica, las palabras cobran (o pueden cobrar) diversos significados. En esta época se introduce la metáfora y otra serie de conceptos intermediarios entre la vida, el trabajo y el lenguaje. En este periodo ya se está fraguando con figuras como David Ricardo una especie de mecanismos que hacen que la vida sea menos pura o simple como aparecía en el período anterior. La aparición de las máquinas, fundamentalmente la producción en gran escala de imprentas, trastoca la significación de las palabras. Las traducciones, las invasiones, los flujos migratorios, así como las

⁸⁵ Morales, Cesáreo, *Ir. Variaciones sobre Jacques Derrida*, M.A. Porrúa, México, 2012, p. 18.

crisis en Europa producen nuevos significados y nuevos estilos artísticos que cambian la relación palabra-cosa. El campo de conocimiento muta a disciplinas tales como la filología, la biología y la economía política. Así mismo se instituye la historia como ciencia madre en la recuperación de todo tipo de datos relevantes.

Apoyado en las tesis de Ferdinand de Saussure, Foucault inicia el último tramo de estudio histórico, poniendo en el centro del análisis la época moderna. Aquí el lenguaje deja de ser transparente por completo. Ya no hay una medición exacta entre las palabras y las cosas sino que la separación es inmensa. Al no haber una referencia exacta, la palabra pan, por ejemplo, puede significar una gran serie de cosas, lo cual impide asociarla a un régimen de discurso explícito. A la manera de Magritte y su pipa, el universo de relación enunciado-ente cambia radicalmente su constitución. Con la entrada de variables económicas en el discurso de verdad de la época (a partir de conceptos clave tales como valor, o plusvalía) la vida y el trabajo se organizan de maneras distintas más bien fragmentadas. El trabajo aparece en serie y la vida cobra una movilidad no vista en periodos anteriores. La liquidez de la que hablan autores como Sygmunt Bauman, cobra primacía sobre lo sólido tradicional. Quizá el signo más relevante de esta época sea la aparición del concepto de hombre, que se diferencia de conceptos ejes anteriores tales como dios o la máquina.

El cuerpo

Una vida secreta no debe presentar ninguna omisión

Michel Foucault



Henri de Toulouse-Lautrec. *La inspección médica*. 1894. Óleo sobre cartón.

El tema del cuerpo puede ser considerado una constante en la obra de Foucault. Si bien no realiza un estudio minucioso del tema (sobre todo en sus primeros textos), o una descripción conceptual propia específica, sí es posible afirmar que la corporalidad es un elemento permanentemente presente en sus preocupaciones. A lo largo de los textos de nuestro autor, se encuentra una recuperación del tema, que lo aleja de los pensadores

centrados en analizar los contenidos meramente espirituales de los individuos. Como se mencionó anteriormente, el francés recupera tanto la dimensión corporal de la existencia como la dimensión histórico-social del cuerpo. A través de textos como *La historia de la locura* o *El nacimiento de la clínica*, la descripción de los fenómenos siempre se realiza desde una completa reivindicación de la carne. Aun cuando en estos textos el objeto de estudio pasa por características mentales, tradicionalmente dejadas en el ámbito de la razón (o la falta de esta), Foucault renuncia a plantear propuestas dualistas que separen radicalmente al cuerpo de sus afecciones: el loco es siempre el cuerpo “enloquecido”, el prisionero es siempre el cuerpo atrapado.

Será en el último trayecto de su pensamiento donde se dedique a analizar de manera más pormenorizada qué es el cuerpo, cómo ha sido construido y, sobre todo, la forma en la que el poder lo atraviesa haciendo de él un sujeto con características determinadas. En *La historia de la sexualidad*, específicamente en el primer tomo denominado *La voluntad de saber*, Foucault examina el proceso por medio del cual se ha construido la corporalidad moderna. Tomando como eje de sus reflexiones la sexualidad y su realización, es posible encontrar en *La voluntad de saber*, todo un mapa de comprensión de nuestro fenómeno a estudiar.

En primera instancia, lo que nuestro autor hace es caracterizar críticamente lo que denomina “la hipótesis represiva”. Hay una interpretación tradicional, asegura Foucault, en la cual se entiende al cuerpo predecimonónico como un ente público mayormente aceptado. Los cuerpos se “pavoneaban” en esta época, menciona. Al no ser motivo de secreto íntimo, no requerían ningún tipo de disfraz que cubriera sus expresiones. En coincidencia con lo que se señalaba anteriormente con *Las palabras y las cosas*, “las palabras se decían sin excesiva reticencia, y las cosas sin demasiado disfraz; se tenía una tolerante familiaridad con lo ilícito”.⁸⁶ Los límites de lo grosero, lo indecente, y sobre todo lo *obsceno* (no-límite por definición), eran laxos y poco vigilados. Las anatomías eran exhibidas sin mayor arreglo al pudor o la conveniencia. A esta etapa, habría seguido una “monotonía burguesa victoriana” que habría hecho del cuerpo algo “encerrado”, limitado al orden de la moral establecida.

El cuerpo así, habría sido enmarcado en una funcionalidad a partir de la cual le era lícito el uso de la sexualidad únicamente para fines conyugales, reproductivos, y en general, monógamos. La sexualidad, ejercicio fundamental del cuerpo, fue condenada al silencio, al discreto secreto de la alcoba. Al cambiar de régimen de verdad, la conveniencia de las actitudes esquivas a los cuerpos, es decir, “la decencia de las palabras blanquean los discursos” por completo. La pena para todo aquel que osara desafiar este nuevo orden sería pasar a engrosar las filas de los anormales, de los desviados, o en último término, de los criminales. En general las funciones del cuerpo pasaban a un régimen de desaparición: sobre el cuerpo, literalmente, no hay nada que decir, nada que ver, y nada que saber. La feliz sociedad victoriana tejía con esto una estructura en la cual nada se podía exceder, y si algo lo hacía se depositaba automáticamente en lugares extra-aceptados, o como señala el francés, en heterotopías, auténticos no-lugares certificados socialmente: burdeles, manicomios, cárceles, etc. El puritanismo moderno habría instaurado un triple decreto al cuerpo: prohibición, inexistencia y mutismo.

¿Pero en realidad esto fue así? La respuesta de Foucault dista de caminar por las mismas sendas. En opinión de nuestro autor, la “puesta en escena” del uso del cuerpo y sobre todo de la sexualidad, lejos de sufrir un proceso de restricción, ha estado por el contrario a) sometida a un mecanismo de incitación creciente, en el

⁸⁶ Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, p. 9.

cual b) las técnicas del poder ejercidas sobre el sexo no han obedecido a un principio de selección rigurosa, sino de diseminación e implantación de sexualidades polimorfas y ante ello, c) la voluntad de saber no se habría detenido ante un tabú intocable sino que se habría encarnizado en constituir una ciencia de la sexualidad.

Estos mecanismos de incitación creciente habrían decantado en un discurso que suscitó efectos múltiples de desplazamiento, reorientación y modificación sobre el deseo mismo. Más que una restricción, se está ante la constitución de un “artefacto” diseñado para producir más y más discursos susceptibles de incidir en la propia economía. “Nace hacia el siglo XVIII una incitación política, económica y técnica a hablar de sexo. Y no tanto en forma de una teoría general, sino en forma de análisis, contabilidad, clasificación y especificación en forma de investigaciones cuantitativas o causales”.⁸⁷ Hechos que suponen un cambio de la visión moral al enfoque racionalista. Muy en la línea de Horkheimer, Foucault sostiene que la racionalización de la sexualidad instaura una necesidad de hablar lo más que se pueda, lo más públicamente posible, del cuerpo y su sexualidad a partir, ya no de las categorías morales sino en arreglo a una manipulación administrativa del cuerpo. La sexualidad se convierte en un bien público que debe ser gestionado a partir de marcos analíticos muy diversos.⁸⁸ En esta época la palabra pueblo se transforma en “población”, es decir, en un concepto económico cuantitativo que da cuenta de la necesidad de una regulación y el mantenimiento de un orden. No es ya David Ricardo, sino Thomas Malthus quien que nos sale al paso. Las palabras no se silencian, más bien se dicen de otro modo. Hay un cambio en el discurso que pretende tener efectos muy específicos que intervengan sobre otros efectos. En este punto, si nos atenemos a la definición de poder dada en *El sujeto y el poder*, es posible ver claramente la unión “concéntrica” entre éste y el saber: el poder es “acciones sobre acciones”.⁸⁹

Mientras en la Edad Media la corporalidad había girado en torno a un discurso más o menos unificado, en los nuevos tiempos esta unidad saber-poder se había descompuesto en una multiplicidad de discursividades que constituyeron paulatinamente la demografía, la biología, la medicina, la psiquiatría, la psicología, la moral, la pedagogía, la crítica política, etc. “Más que la uniforme preocupación de ocultar el sexo, más que una pudibundez general del lenguaje, lo que marca a nuestros últimos tres siglos es la variedad, la amplia dispersión de los aparatos inventados para hablar, para hacer hablar del sexo, para obtener que él hable por sí mismo, para escuchar, registrar, transcribir y de distribuir lo que se dice”.⁹⁰ Como señala Jorge Armando Reyes, lo que está en juego al volver al cuerpo es una cuestión concerniente a las formas de subjetivación. Por ende, lo importante no es si se le reconoce al cuerpo (y la sexualidad) una importancia nueva, sino la manera en la cual las prácticas respecto al propio cuerpo posibilitan formas de experiencia de sí mismo aun no vislumbradas o permitidas.

Como es posible observar para el Foucault de 1976, el tema del cuerpo es indisociable del tema del poder. Si bien, como se verá más adelante en *Vigilar y castigar*, esta asociación se ampara en casos históricos, en *La voluntad de saber*, nuestro autor hace un seguimiento puntual del cuerpo y su estrecha relación con el poder. En el apartado titulado *La hipótesis represiva*, el francés nos hace patente la necesidad de estudiar ya no la

⁸⁷ Foucault. *Historia de la sexualidad*, p. 33.

⁸⁸ A este respecto, Cesáreo Morales señala: “El dolor y la enfermedad no son conjurados por un conocimiento neutral, sino que son instalados en el espacio configurado por el entrecruzamiento de cuerpos y miradas: los cuerpos enfermos están ante la mirada clínica. La misma relación del lenguaje cambia: no son ya dos hablantes sino un médico y un cuerpo enfermo del que se habla. Un cuerpo enfermo: observado y controlado. Morales, Cesáreo, “Foucault: ¿el fin de la modernidad?”, en *Cuadernos Americanos*, Vol. XLIII, No. 6. Diciembre 1984, p. 93.

⁸⁹ Foucault, *El sujeto y el poder*, Revista Mexicana de Sociología, Vol. 50. No. 3. Jul. – Sep., 1988, p. 14

⁹⁰ Foucault. *Historia de la sexualidad*, p. 45.

cuantificación de la represión, sino la forma en la que el poder se ejerce en los cuerpos. Para poder hacer esto es necesario poner atención a cuatro operaciones básicas.

La primera tiene que ver con la formación de *líneas de penetración indefinidas*. En la actualidad el poder no se ejerce sobre los cuerpos como se ejercía antes. En el pasado, figuras como la ley y la penalidad establecían una línea más o menos clara y más o menos definida de su acción sancionadora. Con la aparición de las ciencias disciplinares tales como la medicina y la educación, las sanciones y los peligros de los actos del cuerpo se diseminan a través de todo el entramado disciplinar que proponen estas ciencias. La sexualidad infantil, por ejemplo, es revisada por un entramado muy amplio de características que ponen en acción un sin número de lugares y dispositivos de control. Existe una disminución *asintótica* de lo que se condena, asegura Foucault. Así es como el poder avanza multiplicando “sus estaciones de enlace y sus efectos, mientras que el blanco en el cual deseaba acertar se subdivide y ramifica, hundiéndose en lo real al mismo paso que el poder”.⁹¹

La segunda operación es la relativa a la incorporación de las perversiones y una nueva especificación de los individuos. Mientras en el pasado aquellos que cometían actos prohibidos eran concebidos como *sujetos jurídicos*, en la actualidad son entendidos como personajes complejos. Esta complejidad los dota de un pasado, una historia, una infancia, un carácter, una forma de vida, una morfología una anatomía y una fisiología. Lo que estos personajes son, lo son en tanto un todo del que no se escapa absolutamente nada. Sus acciones ya no constituyen un pecado o una falta a la norma, sino una naturaleza singular que siempre les es propia. “La mecánica del poder que persigue a toda esa disparidad no pretende suprimirla sino dándole una realidad analítica, visible y permanente: la hunde en los cuerpos, la desliza bajo las conductas, la convierte en principio de clasificación y de inteligibilidad”.⁹²

La tercera operación a la que se debe poner atención tiene que ver con la necesidad de establecer presencias constantes, así como proximidades insistentes. Procediendo por medio de exámenes y observaciones incesantes, esta forma de poder necesita de un intercambio de discursos, es decir, de llevar al máximo la confesión por medio de interrogatorios. Las “rarezas” son puestas bajo el microscopio de las ciencias, las cuales establecen una tecnologización de lo patológico. La proximidad por su parte implica un roce para con los cuerpos: “los acaricia con la mirada; intensifica sus regiones; electriza superficies; dramatiza momentos turbados. Abraza con fuerza al cuerpo sexual... Pero también hay una sensualización del poder y un beneficio del placer. Lo que produce un doble efecto: un impulso es dado al poder por su ejercicio mismo; una emoción recompensa el control vigilante y lo lleva más lejos; la intensidad de la confesión reactiva la curiosidad del interrogador; el placer descubierto fluye hacia el poder que lo ciñe”.⁹³ El juego poder-placer establece entonces una dinámica dual en la cual se realiza un placer de preguntar (excavar, palpar, sacar a la luz) y un placer de huir ante la pregunta dejando tras de sí un engaño seductor, y se ejerce un poder al invadir el placer que se caza. Espirales perpetúas, señala Foucault, es lo que se tiene en esta particular relación.

La cuarta operación es la relativa a los *dispositivos de saturación sexual*. Tratando de polemizar con respuestas demasiado sencillas, nuestro autor intenta hacer una caracterización más detallada de todas aquellas “instancias”, que dirigen la corporalidad en las instituciones. Poniendo el ejemplo de la familia, señala

⁹¹ Foucault. *Historia de la sexualidad*, p. 56.

⁹² Foucault. *Historia de la sexualidad*, p. 57.

⁹³ Foucault. *Historia de la sexualidad*, p. 58.

que más que reducir la sexualidad a una sola vía, la vía conyugal, en el camino el cuerpo encuentra muchos dispositivos que lo van “acomodando” de una forma u otra. Existe toda una red en la que se distribuyen puntos de poder, jerarquizados o enfrentados, tolerados o alentados, que instauran puntos de vigilancia o intensificación de conductas. La separación de los adultos de los niños, la polaridad entre el dormitorio de los padres y de los hijos, la segregación entre varones y muchachas, las indicaciones para con los lactantes, la atención a la sexualidad infantil, los peligros de la masturbación, la importancia de la pubertad, los métodos de vigilancia de los padres, la presencia de los sirvientes, etc., son ejemplos de la compleja constitución de una red-familia plagada, como se ve, de dispositivos de saturación sexual. Muy en la línea de lo planteado en *Vigilar y castigar*, Foucault afirma: “las instituciones escolares o psiquiátricas, con su población numerosa, su jerarquía, sus disposiciones espaciales, sus sistemas de vigilancia, constituían junto a la familia, otra manera de distribuir el juego de los poderes y los placeres; pero dibujaban, también ellas, regiones de alta saturación sexual, con sus espacios o ritos privilegiados como las aulas, el dormitorio, la visita o la consulta”.⁹⁴

Sin embargo, el ejercicio de este poder no aparece de la nada. En la línea de lo que se mencionó antes de la mano de Jesús Adrián Escudero y François Julliet, Foucault es muy enfático en la consideración de que la relación cuerpo-poder, obedece a un desarrollo de la cultura occidental que olvida ciertas cosas (la carne y sus afecciones) al tiempo que establece otras (ontologías y metafísicas de la esencia). De la misma manera que Escudero nos habló del olvido del cuerpo, y Julliet nos mencionó la dificultad del desnudo en las culturas asiáticas dada su filosofía no esencialista, Foucault nos hace presente la distinción entre el *ars erotica* propia de China, Japón y la India, y la *scientia sexualis* nuestra. Para estas milenarias culturas el cuerpo y su uso se remitían a un arte en el que la verdad era extraída del placer, entendido este como práctica y experiencia. El disfrute de los cuerpos no pasaba por una ley que sancionara, prohibiera o regulara, sino que por el contrario, era apreciado según su *intensidad*, su calidad, su duración y las “reverberaciones” que hacían que se estremeciera la carne en su totalidad. La secrecía de este no radicaba en una prohibición moral, sino de hecho, en una ampliación del mismo placer: de ser divulgado perdería su efecto.

En contraposición, a decir de nuestro autor, en Occidente, desde el medioevo poco a poco se fue fraguando una *scientia sexualis*, cuya meta fue la producción de un discurso de verdad por medio de la confesión. La confesión como máquina productora de verdad produjo a su vez dos fenómenos interesantes. Por un lado, una forma de individualización radical: “durante mucho tiempo el individuo se autentificó gracias a la referencia de los demás y a la manifestación de su vínculo con el otro (familia, juramento de fidelidad, protección); después se lo autentificó mediante el discurso de verdad que era capaz de formular sobre sí mismo o que se le obligaba a formular. La confesión de la verdad se inscribió en el corazón de los procedimientos de individualización por parte del poder”.⁹⁵

Por otro lado, un efecto que contagió todas las áreas que conformaban el saber humano. La justicia, la medicina, la pedagogía, las relaciones familiares, las relaciones amorosas, los ritos solemnes, los pensamientos, el pasado, los sueños, las enfermedades, todo pasa ya por el orden de la verdad confesional. La confesión, señala Foucault, abrió nuevas maneras de recorrer los caminos del poder y su relación con el cuerpo: “ya no se trata sólo de decir lo que se hizo y cómo, sino de restituir en él y en torno a él los

⁹⁴ Foucault. *Historia de la sexualidad*, p. 61.

⁹⁵ Foucault. *Historia de la sexualidad*, p. 74.

pensamientos, las obsesiones que lo acompañan, las imágenes, los deseos, las modulaciones y la calidad del placer que lo habitan”.⁹⁶

Si bien, como se mencionó antes, la confesión procede de una época lejana cuyo referente en términos de poder era el poder pastoral, esta actividad ha permeado hasta nuestras modernas instituciones científicas, las cuales pretenden no ser deudoras del régimen anterior. Ante esto Foucault se pregunta sobre cómo logró la confesión colarse en las formas científicas. Para aclarar este punto, menciona cinco puntos importantes.

En primer lugar, por una codificación clínica del “hacer hablar”. Haciendo uso de técnicas como el cuestionario y el examen, la confesión se adaptaba y hacía presencia en procedimientos médicos en los cuales se combinaba el relato de sí mismo como el despliegue de un conjunto de síntomas y signos descifrables. En segundo lugar por el postulado de una causalidad general y difusa. Partiendo de la idea de que el sexo está dotado de una potencia causal inagotable y polimorfa, se pretende establecer el deber de decir absolutamente todo, así como poder interrogar sobre absolutamente todo. La medicina y todas las disciplinas que la conforman establecen una red causal en la cual el más mínimo detalle corporal conducía a consecuencias en la vida global del individuo. Así, la sexualidad y los placeres corporales debían ser sometidos a exhaustivos procedimientos diagnósticos.

En tercer lugar por el principio de una latencia intrínseca de la sexualidad. En todo caso, afirma Foucault, el problema de la confesión no radica en la imposibilidad de hacer aparecer la verdad situada tras las prohibiciones morales. El verdadero problema radica en el hecho de que el propio funcionamiento de la sexualidad es oscuro y poco accesible. La naturaleza del cuerpo tiende a escapar, comportándose de forma, literalmente, clandestina. Así la confesión trataría no de revelar lo que se desearía esconder, sino sobre lo que se encuentra escondido para sí mismo. Esta latencia permite incluir directamente la técnica confesional en el consultorio médico. En cuarto lugar, por el método de la interpretación. En todo ejercicio confesional, la verdad es construida por dos partes, la que habla y la que escucha. La parte hablante debe enunciar los fenómenos, pero al ser sujeto de confesión, carece la posibilidad de decir algo más sobre lo mencionado. Para eso requiere un oído atento que recoja la enunciación y diga la verdad sobre esa verdad. El que escucha descifra, procesa e interpreta, produciendo un dictamen que asegura este sistema verdad-verdad estableciendo con esto una lógica a seguir. Esta jurisprudencia se transforma en hermenéutica. “Al convertir la confesión no ya en prueba sino en signo, y la sexualidad en algo que debe interpretarse, el siglo XIX se dio la posibilidad de hacer funcionar los procedimientos de la confesión en la formación regular de un discurso científico”.⁹⁷

En quinto y último lugar, por la medicalización de los efectos de la confesión. La confesión propiamente se convierte en un vehículo de sanación. La sexualidad se coloca ya no entre el pecado y la falta, o el exceso y la transgresión, sino entre lo normal y lo patológico. Ante esta imagen decir algo, mencionar los movimientos del cuerpo, cobran un sentido de necesidad médica: la verdad sana, siempre y cuando sea dicha a tiempo, a la persona adecuada, en el contexto correcto.

⁹⁶ Foucault. *Historia de la sexualidad*, p. 81.

⁹⁷ Foucault. *Historia de la sexualidad*, p. 84.

Biopolítica y anatomía política



Jean Martin Charcot. *Iconographie photographique de la Salpêtrière*. 1878.

En el último apartado de *La voluntad de saber*, Foucault hace explícito uno de los conceptos que más se han trabajado últimamente en el campo de la investigación sobre el cuerpo y su relación con el poder: la *biopolítica*. La biopolítica es para nuestro autor una forma de gobierno cuyo objetivo principal es la administración y control de los procesos biológicos de la población. Este “poder sobre la vida”, a decir del francés, se desarrolla a partir de dos formas principales: el cuerpo-máquina y el cuerpo-especie. En el primer caso, llama la atención la forma en la que el cuerpo es educado, arrancado de sus fuerzas, dotado de una utilidad, así como docilizado con miras a integrar sistemas de control eficaces y económicos. Esto es, una anátomo-política del cuerpo humano. En el segundo caso, el cuerpo es “transido” por la mecánica de lo viviente y sirve como contenedor de procesos biológicos: nacimientos, muertes, estado de salud, longevidad, son procesos sobre los cuales se definen políticas de Estado. La disciplina del cuerpo y las regulaciones de los cuerpos (población) eran los ejes a partir de los cuales se organizaba el poder sobre la vida. “El establecimiento de esa gran tecnología de doble faz, anatómica y biológica, individualizante y especificante, vuelta a los procesos de la vida, caracteriza un poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida eternamente”.⁹⁸ “Invadir la vida eternamente” señala Foucault con un tono sombrío y lúgubre, en exacta sintonía con el utilizado a lo largo de *Vigilar y castigar*.

Para que la biopolítica exista requiere un conjunto de estrategias que vinculan al saber y al poder que Foucault denomina *biopoder*. Tanto en la biopolítica como en el biopoder, aparecen el saber y el poder (formaciones discursivas y no discursivas) funcionando concéntricamente: censos, mapas, controles de población, controles médicos, escuelas, manicomios, cárceles, palabras, enunciados, leyes, etc., participan del juego global. Si antiguamente este poder sobre lo vivo, radicaba en el rey quien hacía morir o dejaba vivir según su antojo, ahora éste se convierte en una vía para administrar a los sujetos. Como se verá más detenidamente en el estudio de *Vigilar y castigar*, la biopolítica requiere de un proceso pormenorizado de sometimiento del cuerpo, para hacer de este algo dócil, útil, sin fuerzas e integrado a una estructura

⁹⁸ Foucault. *Historia de la sexualidad*, p. 169.

económico y social determinada. Este proceso es lo que se denomina anátomo-política. A la biopolítica corresponde siempre una anátomo-política, a partir de la cual se forman sujetos, se organiza una episteme y al mismo tiempo se introducen las normas a los cuerpos.⁹⁹

Lo que la biopolítica y la anátomo-política logran, en última instancia es un régimen en el cual se “naturaliza” inmediatamente todo el orden del mundo que de antemano sabemos que es construido. Un censo, un policía, un medio económico de producción, un sistema financiero, el estado mismo llegan a verse y entenderse como algo natural y en tanto tal, incuestionable. A partir de esto se producen cuerpos dóciles, similares, de cierta forma anestesiados que son administrados según un ejercicio de un poder-saber delimitado.

⁹⁹ “Adentro” en Foucault es posible entenderlo no como alma, espíritu o inconsciente sino como la organización de una episteme.

Capítulo 3. Del poder al saber: un proyecto llamado *Vigilar y castigar*



Banksy. *What are you looking at?* Graffiti.

Lo primero que es necesario mencionar es que el texto que ahora se analizará se puede localizar dentro del área de la política. Si bien *Vigilar y castigar* es el libro de un filósofo (que en algunas ediciones es colocado dentro del área de la criminología o el derecho), los contenidos son plenamente políticos. Foucault desea analizar el fenómeno del poder y cómo éste incide en los cuerpos. La historia de la participación en política de nuestro autor data de los años cincuenta cuando forma parte del *Partido Comunista Francés*. Esta participación, que nunca es del todo importante, se ve disminuida al decepcionarse de los principios planteados por el estalinismo. Sin embargo, Foucault durante los años sesenta se convierte en un testigo privilegiado de distintos movimientos políticos importantes en esa época.

En primera instancia es posible señalar su experiencia en Túnez.¹⁰⁰ En este país, el francés, es testigo de diversos movimientos políticos y de la forma en la que son reprimidos. Señala David Macey: “En Túnez, fue donde la política interrumpió por primera vez y de modo brutal sus actividades intelectuales y académicas. Regía el país el partido Destour de Habib Bourghiba, promotor de una ideología estadística que acabó por dar como resultado la fusión clásica de partido y Estado, y el surgimiento de un sistema claramente antidemocrático, dominado por los ejecutivos técnicos del extenso funcionariado civil. La universidad se convirtió en un foco de oposición a la política del gobierno, cuando el Sindicato Nacional de Estudiantes comenzó a tratar, sin éxito, de afirmar su independencia del Destour. Poco después de la llegada de Foucault a Túnez, se comenzó una huelga, en diciembre de 1966. El motivo inicial era trivial, la negativa de un estudiante a pagar su billete de autobús, pero pronto llevó a una conmoción generalizada y a detenciones, cuando la policía se desplazó al campus universitario. También condujo a que cierta parte de la comunidad académica francesa violara los términos de sus contratos, ya que la segunda cláusula de los mismos prohibía cualquier actividad política o interferencia en los asuntos internos de Túnez”.¹⁰¹ Para septiembre de 1968

¹⁰⁰ “Para mí Túnez representó, en un sentido, la oportunidad de reinsertarme en el debate político” escribe Foucault años después.

¹⁰¹ Macey, David, *Las vidas de Michel Foucault*, Cátedra, Madrid, 1995, p. 252.

iniciaron los juicios contra estudiantes los tunecinos que habían participado en las revueltas. Foucault entonces, inicio una campaña de apoyo que lo mismo incluía cabildeos con el embajador francés que la creación de fondos monetarios para la defensa de los estudiantes (fondos en los cuales depositaba buena parte de su ingreso propio). “Al igual que otras personas que habían experimentado el Tercer Mundo, en especial Régis Debray y Pierre Goldman, Foucault solía considerar Mayo del 68 de un modo un tanto displicente. Aunque no negaba la importancia de los hechos ocurridos ese mes, se daba demasiada cuenta de que, mientras que un manifestante apresado por la policía en París quizá sólo debiera aguantar una paliza, los estudiantes detenidos en Túnez habían arriesgado mucho más: No hay comparación posible entre las barricadas del Barrio Latino y el riesgo real de pasar quince años en prisión, como en Túnez” afirma Macey.¹⁰² A este respecto, Belén Quejigo señala que “sobre esta cuestión Foucault siempre decía que resultaba barato, e incluso divertido, ser comunista y difundir los terrores rojos en París cuando no se corría prácticamente ningún riesgo que no fuera el de recibir una etiqueta de “rojo” o de “ateo hasta la saciedad”.¹⁰³

El movimiento de mayo del 68 (que, por cierto, acontece mientras Foucault aún se encuentra en el norte de África), es otro elemento importante en la formación de la visión política de nuestro autor. De este movimiento tanto Foucault como Deleuze y Guattari, recuperarán experiencias importantes que permearán en su obra posterior. Las manifestaciones estudiantiles eran la “expresión culminante” de un descontento incremental que sorprendió al país. El malestar decantó en una serie incesante de manifestaciones cuyo grado de violencia ascendía día a día. Para el 6 de mayo en el famoso “Barrio Latino” se habían ya levantado las primeras barricadas (hecho que, afirma Macey, no se había dado desde la Segunda Guerra Mundial). Las “batallas campales” antecedieron a la “toma” de la Sorbona, la paralización del transporte y la declaración de la huelga general. La sensación de Foucault era, narra el biógrafo, de completa fascinación. Aun cuando no se encontraba en territorio francés, seguía muy de cerca los eventos. “Foucault insistió en que nada le interesaba más que “la política, el presente, hoy” y arguyó que la agitación en Nanterre quizá estuviera anunciando una revolución de la vida cotidiana. También sospechaba que los hechos de París quizá determinaran a De Gaulle a abandonar el poder”.¹⁰⁴ El francés regresa algunos días después y se incluye permanentemente en diversos actos públicos de rechazo al poder represor.

Como resultado de este evento, el gobierno francés decide crear una nueva área universitaria, la ahora célebre París VIII en Vincennes. Las autoridades deciden reclutar a Foucault como jefe del departamento de Filosofía. Nuestro autor acepta el cargo y regresa del país africano. Aun cuando la participación del francés es breve en este cargo (pues se incorpora en 1970 al Collège de France) el involucramiento con movimientos sociales de izquierda es importante. En esta época, de la mano de Defert se incorpora a la Izquierda Proletaria, y se integra al *Grupo de Información sobre las Prisiones*. Este último hecho es de vital importancia pues a partir de la información recabada en sus investigaciones, redacta *Vigilar y castigar*. El objetivo de este grupo era empoderar a ese grupo de individuos al cual se les había negado sistemáticamente: los presos. La actividad de los miembros del grupo no tenía la meta de promover reformas, sino reunir información acerca de las prisiones para, posteriormente, hacerla pública. En febrero de 1971 se redacta una declaración, leída en la Chapelle Saint-Bernard en la que personajes como Jean-Marie Domenach, Pierre Vidal-Naquet y el mismo Foucault establecen: “La situación en las prisiones es intolerable. Los presos son tratados como perros. Los pocos derechos que tienen no son respetados. Queremos dar luz a este escándalo. Los acontecimientos

¹⁰² Macey. Op. Cit., p. 268.

¹⁰³ Quejigo. Op. Cit., p. 107.

¹⁰⁴ Macey. Op. Cit., p. 269.

recientes han alertado a la opinión pública ya la prensa sobre el modo en que ahora se manda a la gente a prisión y de la vida que les espera una vez que están dentro; pero no queremos que el movimiento decline o caiga en el olvido. Queremos ver que se produzcan cambios reales y para ello vamos a librar una larga campaña. Necesitamos vuestra ayuda para obtener un conocimiento concreto de la situación real de los presos, no sólo lo que la administración nos diga. Para comenzar, nos gustaría saber más sobre las condiciones de vida de la prisión y hacerlas públicas: su estado, higiene, alimento, la naturaleza de los castigos; las visitas, los cuartos de visitas, las relaciones entre los presos y sus familias, los derechos que la administración no respeta, las relaciones de los prisioneros y el sistema legal. Para ayudarnos a reunir esta información, debe rellenarse el cuestionario adjunto con auxilio de los presos o ex presidiarios”.¹⁰⁵ Al analizar el encierro, señala Morales, Foucault no hace sino analizar las formas del poder, la disciplina y la historia de la razón.¹⁰⁶

En este contexto aparece en 1975 *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siguiendo la lectura de Macey, es posible afirmar que aun cuando el objeto de estudio pareciera ser la prisión, la primera parte del texto estudia la amplia gama de instituciones y discursos en los que este hecho tiene lugar, así como el surgimiento de la disciplina. “En las artes militares, los soldados se convierten en un objeto fabricado del que puede medirse y registrarse todo movimiento, real o posible. Los cuarteles, las aulas y los establecimientos monásticos proporcionan modelos para el encierro o confinamiento de cuerpos cuyos más ligeros movimientos pueden ser observados y corregidos. Las fábricas de los inicios de la era industrial, que parecen prisiones en muchos aspectos, se basan en la subdivisión del tiempo requerido para efectuar tareas y la sincronización de los gestos físicos apropiados por parte de los obreros. Los hospitales y las clínicas organizan el espacio de tal modo que se vuelven operativos o “máquinas de curar”. De esta multiplicidad de discursos, prácticas e instituciones, emerge un “poder disciplinario... organizado como un poder múltiple, automático y anónimo... en la vigilancia jerárquica de estas disciplinas, el poder no es algo que pueda tenerse como una cosa y no es transferible como la propiedad: funciona como la maquinaria”. La misma disciplina no es una institución ni un aparato; es un tipo de poder, una “composición física” o una “anatomía” del poder, una tecnología... Así pues, se puede hablar de la formación de una sociedad disciplinaria en este movimiento que va de las disciplinas cerradas, una especie de “cuarentena” social, hacia el mecanismo in-finitamente generalizable del panoptismo.¹⁰⁷

Para el propio Gilles Deleuze, la aparición de *Vigilar y castigar* significa ni más ni menos que el surgimiento, por fin, de algo genuinamente nuevo desde las teorías de Karl Marx.¹⁰⁸ Pero para poder caminar en este sendero es necesario ir más despacio, y detenerse en los postulados más importantes de este texto, en referencia a nuestras tesis. Una idea fundamental que Foucault quiere dejar clara es que el tema del cuerpo no puede ser disociado del espectro político. Señala nuestro autor, “el cuerpo está directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo dominan, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos. Este cerco político del cuerpo va unido, de acuerdo con unas relaciones complejas y recíprocas, a la utilización económica del cuerpo; el cuerpo, en una buena parte, está imbuido de relaciones de poder y de dominación, como fuerza de producción; pero en cambio, su constitución como fuerza de trabajo sólo es posible si se halla prendido en un sistema de sujeción (en el que la necesidad es también un instrumento

¹⁰⁵ Macey. Op. Cit., p. 330.

¹⁰⁶ Morales. *Ir*, p. 24.

¹⁰⁷ Macey. Op. Cit., p. 409.

¹⁰⁸ Deleuze, Gilles, *Foucault*, p. 56.

político cuidadosamente dispuesto, calculado y utilizado). El cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido”.¹⁰⁹

Este sometimiento del que nos habla Foucault no sólo es el resultado de violencia física o ideológica. Sin mediación directa de la violencia puede existir un sometimiento que manteniéndose en lo físico, no recurra ni a las armas ni al terror. Es decir, puede formarse un “saber del cuerpo” que sin ser necesariamente una ciencia de su funcionamiento, constituya una tecnología política de este que domine sus fuerzas y sea capaz de vencerlas. Como señala Belén Quejigo, “Foucault no pretende una simple recopilación de relatos llenos de espanto y belleza a partes iguales, sino una enumeración de gritos, gestos, actitudes y cuerpos anulados por esa luz que transcurre al margen del espesor histórico en la que sólo se repara cuando se mezclan con la palabra oficial cruzando mecanismos políticos y efectos de discurso.”¹¹⁰

Tres serían las características fundamentales de esta “tecnología política del cuerpo”. En primer lugar, su constitución es “difusa”, esto es, no se formula en discursos continuos y sistemáticos, sino a partir de elementos, fragmentos, herramientas y procedimientos inconexos. En segundo lugar, no es posible localizarla en ningún tipo de institución, ni mucho menos en alguna parte del aparato estatal. Estas la utilizan e incorporan en varios de sus procedimientos, pero en sí misma se encuentra en otro nivel. Por último, de lo que se habla es de una “microfísica del poder”, lo cual supone que en ella el poder no es tenido como algo que se posea (una propiedad), sino como una “estrategia”: que sus efectos de dominación no sean atribuidos a una “apropiación”, sino a unas disposiciones, a unas maniobras, a unas tácticas, a unas técnicas, a unos funcionamientos; que se descifre en él una red de relaciones siempre tensas, siempre en actividad más que un privilegio que se podría detentar; que se le dé como modelo la batalla perpetua más que el contrato que opera una cesión o la conquista que se apodera de un territorio.¹¹¹ En síntesis, el poder para Foucault debe ser leído desde una microfísica que nos acerque al hecho de que el poder más que poseerse, se ejerce a partir de los efectos de un conjunto de estrategias que recaen en los sujetos. Como bien lo ve Deleuze, al separarse de Marx, Foucault nos hace partícipes del hecho de que el poder es algo que rebasa las posibilidades de una determinada clase social. Éste no es un “privilegio” sin más que recientes aquellos que no lo tienen. No es simplemente una serie de prohibiciones que se establecen desde un pulpito cualquiera. A manera del anteriormente citado Henry Miller, Foucault describe un poder que invade y pasa a través de los cuerpos, signándolos, apoyándose en ellos del mismo modo que estos se apoyan en él aun cuando su lucha es por liberarse, precisamente de él. “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 de 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 o del gobierno; que si bien existe continuidad (dichas relaciones se articulan en efecto sobre esta forma de acuerdo con toda una serie de engranajes complejos), no existe analogía ni homología, sino especificidad de mecanismo y de modalidad”.¹¹²

Si borramos del mapa la correlación de fuerzas políticas entendida por la tradición y nos amparamos a esta versión del poder, encontraremos que las relaciones de las que nos habla nuestro autor no son unívocas. Estas presentan muchos puntos de enfrentamiento, así como puntos de inestabilidad que proveen “riesgos de conflicto” en todas las series. Así, es posible afirmar que los triunfos o derrotas de los micropoderes no es

¹⁰⁹ Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México, p. 35.

¹¹⁰ Quejigo. Op. Cit., p. 113.

¹¹¹ Foucault. *Vigilar y castigar*, p. 36.

¹¹² Foucault. *Vigilar y castigar*, p. 36.

algo definitivo que se alcanzaría, por medio de una revolución social, o por la toma de algunas instituciones clave. Recurriendo a las tesis clave desarrolladas en textos anteriores, para Foucault es plausible concluir que el poder produce saber, y que poder y saber se implican directamente el uno al otro. “No existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder. Estas relaciones de “poder-saber” no se pueden analizar a partir de un sujeto de conocimiento que sería libre o no en relación con el sistema del poder; sino que hay que considerar, por lo contrario, que el sujeto que conoce, los objetos que conocer y las modalidades de conocimiento son otros tantos efectos de esas implicaciones fundamentales del poder-saber y de sus transformaciones históricas. En suma, no es la actividad del sujeto de conocimiento lo que produciría un saber, útil o reacio al poder, sino que el poder-saber, los procesos y las luchas que lo atraviesan y que lo constituyen, son los que determinan las formas, así como también los dominios posibles del conocimiento”.¹¹³

El origen de la prisión disciplinar: los cuerpos dóciles (El problema del cuerpo)

Llegado a este punto es necesario recuperar la hipótesis principal de esta tesis, a saber, que entre la visión de Michel Foucault a lo largo de su obra, pero específicamente en *Vigilar y castigar* y la expresada por el dúo Deleuze-Guattari en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*, hay vasos comunicantes que requieren ser analizados. Si bien no es la intención afirmar que mientras Foucault provee las preguntas y los retos, Deleuze y Guattari construyen las respuestas y las soluciones, sí es posible establecer que las inquietudes se cruzan y que los caminos convergen en temas específicos. Así, a lo largo de los siguientes apartados se describirán una serie de elementos fundamentales en la relación cuerpo-poder para Foucault, y al final de esta investigación se trabajarán dichos elementos a partir de la lectura de cinco textos de *Mil mesetas*.

El primer elemento de análisis es lo que nuestro autor denomina “los cuerpos dóciles”. Ha habido a lo largo de lo que Foucault denomina la “Edad clásica”, una tendencia importante a colocar al cuerpo en el centro del poder. Se ha convertido paulatinamente en un objeto susceptible a ser manipulado: se le educa, se le da una forma determinada, se hace que obedezca, y en general, se utilizan sus fuerzas para hacerlo hábil. El cuerpo transformado en máquina (ver: *El cuerpo en la modernidad*) corre en dos vías paralelas: la anatómo-metafísica y la técnico-política. Tanto Descartes (y sus seguidores) como anónimos médicos, militares, educadores, etc., construyeron un régimen de poder-saber que culminó con la corrección total de sus operaciones. El resultado fue la creación de un *cuerpo dócil*, manipulable, que bien podía ser sometido, utilizado, transformado y perfeccionado. Así, queda enmarcado en una red que le impone constantemente una serie infinita de obligaciones. A diferencia de los usos del cuerpo en la antigüedad (greco-latina o medieval), Foucault observa tres técnicas del todo novedosas. La primera tiene que ver con la *escala*. “No estamos en el caso de tratar el cuerpo, en masa, en líneas generales, como si fuera una unidad indisoluble, sino de trabajarlo en sus partes, de ejercer sobre él una coerción débil, de asegurar presas al nivel mismo de la mecánica: movimientos, gestos, actitudes, rapidez; poder infinitesimal sobre el cuerpo activo”.¹¹⁴ La segunda nos refiere al *objeto de control*. Aquí más que importar los elementos significantes de la conducta o el lenguaje, se habla de la creación de una economía del cuerpo, una organización y una eficacia en sus movimientos que coarta las fuerzas más que los signos. La única ceremonia que importa, señala Foucault, es

¹¹³ Foucault. *Vigilar y castigar*, p. 37.

¹¹⁴ Foucault. *Vigilar y castigar*, p. 59.

la del ejercicio. La tercera técnica implica la *modalidad*. Esto es, una coerción constante que revisa los procesos mapas que las actividades, y se ejerce a partir de una codificación que “retícula” tiempo, espacio y movimiento. A estas técnicas, que en todo caso garantizan el control total de las expresiones del cuerpo y que aseguran la docilidad de los cuerpos y de sus fuerzas, Foucault las denomina *disciplinas*. Una característica fundamental de las disciplinas y del régimen disciplinar es que se diferencian tanto de la esclavitud como de la servidumbre. Es interesante la palabra que utiliza nuestro autor para caracterizar esta diferencia. Son más “elegantes”, afirma. No se fundan en una apropiación de los cuerpos, ni en una relación de dominación masiva establecida bajo la voluntad del amo. Tampoco son formas de vasallaje o ascéticas. Ni son codificaciones lejanas, ni pretenden instaurar una renuncia en la que el cuerpo renunciaría a sus voliciones (esto es, no hay signos de la aparición de la hipótesis represiva). La época de las disciplinas es la época de un arte del cuerpo que no solo pretende incrementar sus habilidades o su sujeción, sino establecer un vínculo que hace al cuerpo tanto más obediente cuanto más útil. Esta política constituye una manipulación total de sus partes, así como las expresiones de estas, gestos, movimientos, comportamientos, etc. “El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. Una “anatomía política”, que es igualmente una “mecánica del poder”, está naciendo; define cómo se puede hacer presa en el cuerpo de los demás, no simplemente para que ellos hagan lo que se desea, sino para que operen como se quiere, con las técnicas, según la rapidez y la eficacia que se determina. La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos dóciles.”¹¹⁵

El juego siempre es doble y de cierta forma paradójico, por un lado incrementa las fuerzas del cuerpo en términos de eficiencia económica, pero por otro disminuye dichas fuerzas produciendo una inmensa obediencia política. El poder en el cuerpo literalmente enloquece, llega al punto de la esquizofrenia total: lo mismo se agranda en tanto una aptitud, que se achica sujetando muy estrictamente al cuerpo al orden de los propios poderes. Retomando las técnicas del poder vistas antes, es posible afirmar que la anátomo-política de este particular cuerpo procede por medio de multiplicidades: multiplicidad de procesos, de secuencias, de datos, que generan localizaciones diseminadas que coinciden, se repiten o imitan según su dominio de aplicación. La escala de los micropoderes, de la micropolítica aparece siempre más que como contenidos, como funcionamientos: “técnicas minuciosas siempre, con frecuencia ínfimas, pero que tienen su importancia, puesto que definen cierto modo de adscripción política y detallada del cuerpo, una nueva “microfísica” del poder. Pequeños ardidotes dotados de un gran poder de difusión, acondicionamientos sutiles, de apariencia inocente, pero en extremo sospechosos, dispositivos que obedecen a inconfesables economías, o que persiguen coerciones sin grandeza, son ellos, sin embargo, los que han provocado la mutación del régimen punitivo en el umbral de la época contemporánea”.¹¹⁶ La disciplina, concluye Foucault es la anatomía política del detalle.

Hay que pensar en el detalle, en lo infinitamente pequeño, la racionalidad utilitaria, todas estas áreas recaen en el cuerpo como una ley cuyo peso impone una movilidad densa, contradictoria, que hace de la carne un escenario propio, pero a la vez ajeno. Si bien no es la primera vez que se encuentran paradojas en el uso del cuerpo, el entramado foucaultiano de *Vigilar y castigar* asusta en tanto logra captar el verdadero peligro, no la molaridad de un poder ejercido desde un gabinete o una institución estatal o empresarial, sino la molecularidad, la microfísica que se disemina en cada movimiento y cada gesto que los cuerpos hacen en la más pura cotidianidad. La microfísica, literalmente pone en la diana las partículas más pequeñas de la vida y

¹¹⁵Foucault. *Vigilar y castigar*, p. 160.

¹¹⁶ Foucault. *Vigilar y castigar*, p. 161.

las somete a un estricto ejercicio de orden. Instituciones que se creía coadyuvarían con la libertad del hombre y de su sociedad, aparecen ahora como los vehículos de docilización de la corporalidad. Como bien afirma Cesáreo Morales, el acto de vigilancia debe ser generalizado al punto que el ojo punitivo este constantemente abierto, “sin falla, sin parpadeo alguno, pues se trata precisamente de la neutralización de todo conato de anormalidad”.¹¹⁷

El arte de las distribuciones (El problema del espacio)

Para entender de mejor manera el campo disciplinar que nos propone Foucault es necesario comprender que su funcionamiento abarca toda una serie de dimensiones que al entrecruzarse sujetan al cuerpo a un régimen de poder-saber determinado. El espacio, el tiempo, la jerarquía, y la unidad, pasan revista en el análisis de nuestro autor, quien los describe a detalle y los caracteriza plausiblemente. En el apartado denominado *El arte de las distribuciones*, el tema central es la construcción del *espacio* en la disciplina. Para problematizar esta relación poder-espacio nuestro autor plantea cuatro características básicas.

En primer lugar, señala Foucault, la disciplina requiere *clausura*, esto es, la creación de lugares heterogéneos y cerrados, monótonos, que agrupen a los cuerpos en proceso de docilización. El manicomio y la cárcel, pero también la escuela y el convento, son ejemplos claros de estos lugares cuyo principal objetivo es retener a los cuerpos evitando cualquier tipo de pernicioso “vagabundo”. El movimiento y el entrecruzamiento de las corporalidades deben estar encerrados en sitios que educan y “perfeccionan” estas relaciones. Para ejemplificar esta clausura, nuestro autor recurre al ejemplo de la fábrica. Ésta guarda una gran similitud con la escuela y el convento: son plazas cerradas puestas a disposición de un vigilante que determina tanto las entradas como las salidas. “El guardián “no abrirá las puertas hasta la entrada de los obreros, y luego que la campana que anuncia la reanudación de los trabajos haya sonado”; un cuarto de hora después nadie tendrá derecho a entrar; al final de la jornada, los jefes de taller tienen la obligación de entregar las llaves al portero de la manufactura que abre entonces las puertas. Se trata, a medida que se concentran las fuerzas de producción, de obtener de ellas el máximo de ventajas y de neutralizar sus inconvenientes (robos, interrupciones del trabajo, agitaciones y “cábalas”); de proteger los materiales y útiles y de dominar las fuerzas de trabajo”.¹¹⁸

En segundo lugar, la disciplina requiere de una *división en zonas*. Dado que la clausura no es constante ni suficiente, es necesario trabajar el espacio de manera “más fina”. Esta división zonal o localización elemental, induce un principio básico: a cada individuo un lugar y a cada emplazamiento un individuo. La meta de esta disposición espacial no es otra que evitar las distribuciones grupales, mientras descompone las implantaciones colectivas y analiza (es decir, separa y reacomoda) las pluralidades confusas, masivas o “huidizas”. El espacio disciplinario, asegura Foucault, tiende a dividirse en tantas parcelas como cuerpos o elementos que repartir hay. Es preciso anular los efectos de las distribuciones indecisas, la desaparición incontrolada de los individuos, su circulación difusa, su coagulación inutilizable y peligrosa; táctica de antideserción, de antivagabundo, de antiaglomeración.¹¹⁹ Muy a la manera de Walter Benjamin, nuestro

¹¹⁷ Morales, Cesáreo, “Poder del discurso o discurso del poder. Saber y relaciones de poder en Michel Foucault”, en *Revista Latinoamericana de pensamiento marxista*. Segunda época. No. 8., 1975, p. 43.

¹¹⁸ Foucault. *Vigilar y castigar*, p. 165.

¹¹⁹ Foucault. *Vigilar y castigar*, p. 166.

autor establece que no es solo imperativo regular las presencias, sino también, y de forma definitiva, las ausencias. De lo que se trata es de saber dónde y cómo encontrar un cuerpo, así como de instaurar sus comunicaciones determinando cuáles son útiles y cuáles no. De encontrar anomalías, es menester crear mecanismos de castigo que regulen, aprecien y sancionen las cualidades deseadas o indeseadas. La disciplina así, organiza un espacio analítico.

En tercer lugar la disciplina crea *emplazamientos funcionales*. El objetivo de estos es fomentar el criterio de utilidad en espacios que hasta antes habían sido dejados a la libertad de la arquitectónica. Los lugares son definidos según una funcionalidad que responde no solo a la vigilancia sino a una creciente búsqueda de eficiencia. El criterio de la producción complementa la localización y la vigilancia articulando una distribución de cuerpos que dispone toda una aritmética en el reparto de los puestos. Nuevamente el ejemplo es la fábrica: “Recorriendo el pasillo central del taller es posible ejercer una vigilancia general e individual a la vez: comprobar la presencia y la aplicación del obrero, así como la calidad de su trabajo; comparar a los obreros entre sí, clasificarlos según su habilidad y su rapidez, y seguir los estadios sucesivos de la fabricación. Todas estas disposiciones en serie forman un cuadrículado permanente en el que se aclaran las confusiones.”¹²⁰

El cuarto elemento central para la comprensión del espacio en la disciplina es la *intercambiabilidad de los elementos*. Dado que los elementos que componen las series así como sus distancias de separación se definen por el lugar que ocupan, es posible intercambiarlos. Los cuerpos entonces carecen de una singularidad, y más que detentar una unidad según su territorio (“unidad de dominación”) o su lugar (“unidad de residencia”), la tienen según su rango. Este último se puede entender como el lugar que se ocupa en una línea, o como “el intervalo en una serie de intervalos que se pueden recorrer uno después del otro”. La disciplina establecería una combinación de rango y técnica interviniendo en las combinaciones de los cuerpos, individualizándolos mediante una localización que los distribuye y los mantiene en un movimiento dictado por el sistema de relaciones establecidas.

A partir de los elementos antes descritos, las disciplinas fabrican espacios complejos en los que la arquitectura, la utilidad y los rangos ordenan la circulación de los cuerpos mientras combaten el nomadismo y el vagabundeo que tanto temen. Recortando segmentos individuales, instauran relaciones permitidas que marcan lugares, establecen valores y garantizan la docilidad de los cuerpos. Es tal la intromisión de este poder, que todas las expresiones del cuerpo quedan subsumidas. Gestos, movimientos, muecas, componen una economía de la carne que funciona en el plano real e ideal. Real en tanto se compone de cosas físicas: escuelas, pupitres, pasillos, calles, etc., e ideales en tanto proyectan en el imaginario colecciones de jerarquías y rangos casi ontológicos. “Cuadros vivos” señala Foucault es lo que generan estas disposiciones espaciales disciplinarias. Cuadros que intentan someter lo múltiple con dispositivos que ordenan y dan sentido a las expresiones y movimientos del cuerpo.

El control de la actividad (El problema del tiempo)

El tiempo es el segundo elemento que Foucault estudia detenidamente. Para que los cuerpos sean controlados eficientemente, su actividad debe regularse a partir de un uso óptimo del tiempo. En la

¹²⁰ Foucault. *Vigilar y castigar*, p. 168.

caracterización de esta regulación nuestro autor va de lo general a lo particular describiendo minuciosamente hasta dónde la disciplina se ejerce en los individuos. Este fenómeno llega a ser tan milimétrico que es imposible no sentir un terror total cuando se revisa el uso del tiempo que narra. De nueva cuenta menciona cinco características básicas para el control de las actividades.

El *empleo del tiempo* señala, es una actividad heredada del antiguo régimen medieval, copiada por el poder disciplinario. A lo largo de la Edad Media podemos encontrar el tránsito del orden temporal antiguo a uno nuevo, marcado por la presencia de la Iglesia. De la mano de los monjes, la percepción del tiempo fue modificada paulatinamente. “Primero vivirán con el ritmo nuevo que impone la iglesia en los islotes de orden en un océano de desorden: los primeros conventos. Con el ritmo de las oraciones y de los oficios, se instalará luego el tiempo clerical en los campos y en las ciudades”.¹²¹ Para Jacques Attali, el monasterio se convierte en un inmenso reloj que dicta las jornadas de los cuerpos. En un par de siglo, señala, el movimiento monacal sacude a toda Europa imponiendo sus ritmos, así como una forma determinada de contar los días, las fechas y sobre todo, las horas.¹²² Así, tanto en las comunidades monásticas, como en la vida cotidiana de las pequeñas comunidades medievales, se emplearon tres procedimientos para controlar el tiempo en los cuerpos: el establecimiento de ritmos, la obligación a realizar ocupaciones determinadas y la regulación de ciclos de repetición.

Este trío de acciones son retomadas en la época disciplinar y rápidamente puestas en escena en sus instituciones. Las escuelas, las fábricas y los hospitales reproducen el esquema medieval utilizando para prescribir los ritmos toda una serie de intrincados manuales, que como se vio con Le Goff, Truong y Elias, dictaban específicamente lo aceptado y lo prohibido. Como señala Attali, “la medición del tiempo impulsa así, poco a poco, a identificar, pragmática y teóricamente a la vez, los conceptos de orden, de trabajo, de producción y de dinero. Y también los de desorden, de descanso, de diversión, de consumo, se funden en una nueva designación del fin del ciclo. Asimismo, aun en la teoría y en la realidad, el descanso, cuando es demasiado largo, se vuelve la mayor amenaza contra el orden; en las inquietudes del poder, la ociosidad reemplaza a lo ocioso; la pobreza reemplaza al pobre en el primer plano de las amenazas del tiempo.”¹²³

Para nadie es ajena la experiencia de haber asistido a alguna institución educativa en la cual se debía llegar a una hora, descansar a otra y marcharse a otra. Las oficinas gubernamentales cuentan con detallados manuales de procedimientos en los cuales se indica qué le está permitido hacer a los burócratas y qué no, siempre buscando incrementar su rendimiento y disminuir todo aquello que lo pueda distraer de sus oficios.¹²⁴ En las fábricas, señala Foucault, “está expresamente prohibido durante el trabajo divertir a los compañeros por gestos o de cualquier otro modo, entregarse a cualquier juego sea el que fuere, comer, dormir, contar historias y comedias”; e incluso durante la interrupción de la comida, “no se hará ningún discurso de historia, de aventura o de otros temas que distraiga a los obreros de su trabajo”; “está expresamente prohibido a todo

¹²¹ Attali, Jacques, *Historias del tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p. 60.

¹²² El mismo Attali menciona que el movimiento monacal surge en Oriente desde la segunda mitad del siglo III, para luego concretar su estructura en Siria, Palestina, Asia Menor y Egipto. Primero marchan errantes de ciudad en ciudad, para luego concentrarse en grupos pequeños. Para el siglo VI, los monjes cuentan ya con fortalezas económicas capaces de resistir a los grupos bárbaros. La distribución del tiempo en esta época respeta los doce meses del calendario romano, sin embargo, cambia las horas. No serán ya veinticuatro sino siete, respetando la indicación del profeta, quien señala que siete veces al día se deben cantar las alabanzas al señor.

¹²³ Attali. Op. Cit., p. 170.

¹²⁴ En los principios mismos de la Administración Pública existe una norma que indica que mientras los ciudadanos pueden hacer todo aquello que la ley no les prohíba, los funcionarios públicos sólo pueden hacer lo que la ley les mandata.

obrero y bajo ningún pretexto introducir vino en la manufactura y beber en los talleres”.¹²⁵ El tiempo entonces debe ser un producto que se debe ejercer con pulcritud, libre de la impureza de la alegría o cualquier otra cosa que lo desvíe de su rendimiento. “Todo instante de no-trabajo debe también estar bien localizado al final de cada periodo de producción y estar consagrado únicamente a restablecer la fuerza de trabajo. A la inversa, el tiempo de trabajo sirve para producir viene, de los que se concede al trabajador una parte para que reproduzca su fuerza de trabajo, y de la otra parte se apropia quien dicta el horario bajo la forma de tiempo acumulado.”¹²⁶ Exactitud, aplicación y regularidad son partes importantes del nuevo decálogo del cuerpo. El empleo de tiempo es dictado, afirma Cesáreo Morales, en “ocupaciones determinadas en cada segmento, división estricta del tiempo en periodos, regulación de los ciclos de repetición, regulación que es a la vez vigilancia y control que asegura lo integralmente útil”.¹²⁷

Sin embargo a estas características se suman otras más. *La elaboración temporal del acto* es una de ellas. Para que el poder que ejerce el régimen disciplinario cobre mayor efectividad, es necesario ir más allá del cuerpo como unidad mínima de control. No es suficiente someter al cuerpo entero, es necesario intervenir en cada uno de sus actos. Los gestos, las expresiones, los inclinamientos, todo debe entrar en un programa que asegure el sentido de la elaboración del acto y sus fases, controlándolos desde el interior de su desarrollo. “Se ha pasado de una forma de conminación que medía o ritmaba los gestos, a una trama que los coacciona y los sostiene a lo largo de todo su encadenamiento. Se define una especie de esquema anatómo-cronológico del comportamiento. El acto queda descompuesto en sus elementos; la posición del cuerpo, de los miembros, de las articulaciones se halla definida; a cada movimiento le están asignadas una dirección, una amplitud, una duración; su orden de sucesión está prescrito. El tiempo penetra el cuerpo, y con él todos los controles minuciosos del poder”.¹²⁸ Un ejemplo de esto nos lo da Attali, “un determinado número de obreros no hace más que caperuzas y armellas de reloj; los orfebres no confeccionan más que cajas; ciertos obreros no tallan sino los platinos de cuadrante o los esmaltan. Cuando el relojero tiene todas las piezas del reloj y *todos sus movimientos*, envía todo al trabajador encargado de dar el último toque y de reunir todas esas partes.”¹²⁹

De esta minuciosa elaboración del acto se desprende una *puesta en correlación del cuerpo y el gesto*. Esta correlación, nuevamente tiene como objetivo incrementar en todo lo posible la eficiencia y la eficacia del uso del cuerpo. Los gestos y las maneras que se enseñan, que se imponen y que docilizan no son arbitrarias, muy por el contrario, buscan establecer la “mejor” relación entre la expresión y la actividad global del cuerpo. En el fondo este ideal de mejoría apunta a un “buen” empleo del cuerpo en el cual las partes y los movimientos de las partes se desprendan de todos aquellos usos inútiles e improductivos. Nada debe permanecer ocioso o inútil, todo debe hacer “soporte” para el uso deseado. En un ejemplo que raya en la insania, Foucault nos recuerda que según los manuales de caligrafía aún vigentes en su época, una buena letra suponía una gimnasia de la que dependía el cuerpo entero. Escribir “bien” supone un ejercicio en el cual dedos, manos, pies, barbilla, y codos participan eficientemente.

En el ejemplo anterior, aparte de los órganos del cuerpo, la mesa, el objeto de apoyo del estudiante jugaba un papel fundamental. Así en la búsqueda de la corrección, las partes del cuerpo se unían a otros entes logrando una articulación *cuerpo-objeto*. En dicha articulación la disciplina define globalmente la relación. Entre el

¹²⁵ Foucault. *Vigilar y castigar*, p. 175.

¹²⁶ Attali. Op. Cit., p. 171.

¹²⁷ Morales. *Poder del discurso*, p. 45.

¹²⁸ Foucault. *Vigilar y castigar*, p. 176.

¹²⁹ Attali. Op. Cit., p. 161.

cuerpo y el objeto se diseña así, un engranaje cuidadoso que Foucault denomina “cifrado instrumental del cuerpo”. Partiendo nuevamente de un manual que describe el uso óptimo del fusil a los jóvenes soldados, el francés señala que dicho cifrado instrumental corre en tres vías temporales. En la primera se encuentra la descomposición del gesto global en dos series paralelas: la de las partes del cuerpo que hay que utilizar y la de las partes del objeto que se usa. En la segunda, la correlación cuerpo-objeto entra en acción a partir de cierto número de actos simples, y finalmente la serie se fija de manera canónica para todo espacio por venir. Así, “el poder viene a deslizarse sobre toda la superficie de contacto entre el cuerpo y el objeto que manipula; los amarra el uno al otro. Constituye un complejo cuerpo-arma, cuerpo-instrumento, cuerpo-máquina”.¹³⁰

La quinta característica básica para entender el control de la actividad es la *utilización exhaustiva*. Para la disciplina, así como cada centímetro es importante, y debe ser recuperado, a cada instante se le debe sacar un provecho incremental. Cada instante debe ser exprimido hasta sacar de él la última gota de utilidad. El cuerpo en este tiempo constantemente se encuentra agotado. Cansado, ha sido el vehículo por medio del cual se ha optimizado el rendimiento de la economía social. El uso del tiempo se intensifica “como si fuera inagotable”, o como si pudiera encontrar un punto en el que rapidez y eficiencia se unen. Esta utilización exhaustiva que como se mencionó, literalmente agota al cuerpo lo empieza a conformar de una manera distinta. Ya no será el cuerpo de la mecánica, el cuerpo-maquina sometido a los ingenios de la artificialidad, sino el cuerpo-natural “portador de fuerzas y sede de una duración; es el cuerpo susceptible de operaciones especificadas, que tienen su orden, su tiempo, sus condiciones internas, sus elementos constitutivos. El cuerpo, al convertirse en blanco para nuevos mecanismos del poder, se ofrece a nuevas formas de saber. Cuerpo del ejercicio, más que de la física especulativa; cuerpo manipulado por la autoridad, más que atravesado por los espíritus animales; cuerpo del encauzamiento útil y no de la mecánica racional, pero en el cual, por esto mismo, se anunciará cierto número de exigencias de naturaleza y de coacciones funcionales”.¹³¹

La organización de las génesis (El problema de la jerarquía)

El proceso de construcción del campo disciplinar no pasa únicamente por una construcción espacial y temporal. Es necesario entender sus cruces y las producciones que estos encuentros realizan. En *La organización de las génesis*, es posible encontrar una de estas: la jerarquía. Para que el poder disciplinar pueda llevar a cabo su programa de capitalización y acumulación del tiempo en cuerpos provechosos, debe trazar rutas por medio de las cuales guíe la dirección de dichos cuerpos. En la organización de las génesis lo que Foucault realiza es un seguimiento de los procedimientos que establecen estas rutas.

En primer lugar es menester dividir el ciclo vital, la vida misma, en segmentos sucesivos o paralelos, cada uno de los cuales debe llegar a un fin determinado. Como más adelante dirá Gilles Deleuze, en las sociedades disciplinarias todo inicia y termina en secciones muy claras: la escuela, el adiestramiento militar, el trabajo, todo tiene un final previsible, segmentario, al que inevitablemente se arriba. Estos segmentos a su vez deben estar distribuidos según un esquema analítico cuya sucesión de elementos sea lo más simple posible, pero que en el camino se vayan sofisticando abandonando con esto el principio de repetición analógica. Al finalizar

¹³⁰ Foucault. *Vigilar y castigar*, p. 178.

¹³¹ Foucault. *Vigilar y castigar*, p. 180.

este trayecto se debe hacer coincidir el fin con una prueba que indique si el sujeto ha alcanzado el rango adecuado, que garantice la conformidad y estandarización de su aprendizaje con el de los demás y que diferencie las habilidades de cada individuo. Por último, y quizá más importante, se debe disponer de series (binarias preferentemente) que prescriban a cada cuerpo según su antigüedad y grado los ejercicios que le convienen.

Al final de cada serie aparece otra más, ramificando y subdividiendo la dirección de los caminos del individuo, de manera que cada cuerpo siempre se encuentre en un camino, en una ruta que define su posición en toda la cadena. “La disposición en “serie” de las actividades sucesivas permite toda una fiscalización de la duración por el poder: posibilidad de un control detallado y de una intervención puntual (de diferenciación, de corrección, de depuración, de eliminación) en cada momento del tiempo; posibilidad de caracterizar, y por lo tanto de utilizar a los individuos según el nivel que tienen en las series que recorren; posibilidad de acumular el tiempo y la actividad, de volver a encontrarlos, totalizados, y utilizables en un resultado último, que es la capacidad final de un individuo. Se recoge la dispersión temporal para hacer de ella un provecho y se conserva el dominio de una duración que escapa. El poder se articula directamente sobre el tiempo; asegura su control y garantiza su uso”.¹³²

El tiempo de esta jerarquía aparece como dual, por un lado anclado al progreso en lo social, y por otro orientado a la génesis en lo individual. Progreso para las sociedades y génesis para los individuos es la dinámica posterior al siglo XVIII. Macro y microfísica del poder-en-el tiempo se entrelazan integrando una sola dimensión temporal unitaria, continua y acumulativa del ejercicio del control de las dominaciones.

La composición de fuerzas (El problema de los uno y lo múltiple)

El último elemento de análisis útil para la discusión sobre el cuerpo y el poder en la obra de Foucault se denomina *La composición de las fuerzas*. En este es posible rastrear el tema de lo uno *versus* lo múltiple en el marco de la concepción foucaultiana la corporalidad. Como se mencionó anteriormente, para nuestro autor el cuerpo puede ser entendido como la unidad mínima de singularidad. En tanto tal, lo uno es posible rastrearlo en el cuerpo y la forma en la que se instaura en el complejo entramado de la disciplina.

Resumiendo un poco lo hasta ahora mencionado, es viable sostener que la disciplina construye una máquina que articula las piezas que la componen. Estas piezas deben ser distribuidas, expoliadas de sus fuerzas, y formar parte de un aparato económicamente eficaz. Las piezas en sí mismas (esto es los cuerpos) son singulares y a partir de esta característica pueden ser colocados y removidos sobre otros. Su arrojo o fuerza (o incluso la potencia de sus partes) no son ya las cualidades que lo definan, sino el lugar que ocupa, el intervalo que cubre así como la regularidad de sus desplazamientos en un “territorio” disciplinar conformado por mas cuerpos (entro otros objetos). El cuerpo se constituye para Foucault como *una* pieza de una maquina multisegmentaria, esto es, la multiplicidad radica en la maquina más que en el cuerpo y/o sus partes. Estas piezas se combinan con series cronológicas que a su vez se combinan para crear un tiempo compuesto: “El

¹³² Foucault. *Vigilar y castigar*, p. 186.

tiempo de los unos debe ajustarse al tiempo de los otros de manera que la cantidad máxima de fuerzas pueda ser extraída de cada cual y combinada en un resultado óptimo".¹³³

La combinación de las fuerzas requiere por lo tanto de un sistema unificado de mando. La orden, breve y clara, debe ritmar al unísono a los cuerpos. No se trata de comprender la orden dice Foucault, sino de percibir la señal, de reaccionar en seguida acorde a un código artificial establecido de antemano. El mundo de la significación apunta a la unidad del cuerpo que cuenta con múltiples gestos y expresiones, pero que para el esquema de Foucault es una unidad indescomponible.

¹³³ Foucault. *Vigilar y castigar*, p. 192.

Segunda parte. El Post-cuerpo

Capítulo 1. El cuerpo después de la modernidad

Posmodernidad y cuerpo



Pablo Picasso. *Las señoritas de Aviñón*. 1907. Óleo sobre tela.

Actualmente hablar sobre posmodernidad supone varios ejercicios posibles. Por un lado es posible inscribir este término en una corriente de pensamiento que tuvo mucho auge en las décadas de los ochenta y noventa a partir de postulados realizados por autores como Gianni Vattimo, François Lyotard, o Jean Baudrillard. Sin embargo, también es posible ubicar este término como un intento de pensar más allá de los contenidos supuestos por la modernidad. En esta segunda línea se inscribe esta tesis. Así, posmodernidad más que implicar una escuela filosófica, cultural, sociológica, etc., intentará ser un espacio de reflexión en el cual las antiguas categorías puedan ser analizadas a la luz de otras formas de entender los fenómenos del mundo. Ante fenómenos como “la reestructuración del sistema capitalista a escala mundial posfordista, caracterizada por la acumulación flexible; la apuesta por la tecnología y la automatización y relocalización, y reestructuración industrial; la flexibilidad en los mercados de trabajo, en la movilidad geográfica de personas y capitales, en los procesos productivos y en las pautas de consumo; la volatilidad y la efimeralidad de las modas, de los gustos, de los productos, de las técnicas y también de las ideas, de las ideologías y de los valores; la desregulación que provoca una menor presencia del Estado; la internacionalización de todos los procesos, económicos, políticos culturales hasta el punto de ser considerados globales ante su instantaneidad y simultaneidad para gran parte del planeta; el papel creciente y decisivo de las tecnologías de la información y la comunicación; la aparición de una nueva economía desmaterializada, deslocalizada y basada en la globalización del capital, los servicios y la información; el fin de la guerra fría y el hundimiento del bloque comunista; la introducción de nuevas formas de realidad urbana y metropolitana; la ciudad dispersa, el marketing y la competitividad entre ciudades; la fragmentación de lo social y el advenimiento del

multiculturalismo y el mestizaje, así como el triunfo de la imagen, del simulacro, de la representación y de lo virtual¹³⁴, surgiría la necesidad de repensar a profundidad la forma en la que la realidad es entendida.

Ante este espectro de asuntos, y a partir de la llamada “crisis de la razón”, el pensamiento posmoderno *sospecharía* de los criterios universalistas que intentan hacer valer una sola racionalidad en todas las regiones del planeta. El fin de este tipo de criterios se presenta cuando existe un reconocimiento global del hecho de que, en última instancia, los criterios de objetividad responden a subjetividades culturalmente construidas. Este movimiento desata un relativismo que cuestiona todas las cosmologías y cosmogonías, así como los grandes metarrelatos unificadores de la vida cultural y científica.¹³⁵ Siguiendo a Foucault, Nogué y Albet, proponen que el eje de esta lucha cognoscitiva se da en la relación entre poder y saber. “En el estrato del saber, el objetivo radicaría en ubicar todos aquellos discursos que de una u otra manera mantienen el *statu quo* de un grupo o grupos que detentan la capacidad de tomar decisiones políticas. En el estrato del poder, coincidentemente, habría que ubicar las decisiones que mantienen la superioridad hegemónica de un orden sobre otro logrando crear las acciones que se desarrollarán sobre las demás acciones”.¹³⁶ Si, como se observó antes, la modernidad se anclaba a la idea de un progreso cronotópico lineal, atado a la uniformidad de los criterios políticos y culturales de la Europa central, y sobre todo a la existencia de una verdad única y evidente, la posmodernidad dará un giro radical a esta interpretación de las cosas. Para el pensamiento posmoderno el acento deberá ponerse en la “diferencia”. La heterogeneidad, la fragmentación, la sospecha, la hibridación, la divergencia cultural y la alteridad, serán elementos que deben ser ponderados e incluidos en todo análisis de la realidad que se pretenda hacer.

Otro autor que realiza una importante reflexión sobre la condición posmoderna es David Harvey. Este geógrafo en *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, desarrolla un seguimiento puntual a las ideas fundamentales que constituyen el tránsito entre el espíritu moderno y sus derivaciones históricas. Harvey, siguiendo a Ernst Cassirer, asegura que “la modernidad en general y el pensamiento de la Ilustración en particular, abrazaban la idea de que era necesario encontrar una ruptura con el pensamiento antiguo a partir del de *progreso*. Era, sostiene, un movimiento secular que intentaba desmitificar y desacralizar el conocimiento y la organización social a fin de liberar a los seres humanos de sus cadenas”.¹³⁷ Sin embargo, a partir de los acontecimientos catastróficos de la primera mitad del siglo XX, la interpretación sobre este habría cambiado al punto de considerarlo un intrincado sistema de opresión y barbarie. Por esta razón habría surgido otro movimiento cuya intención era no sólo cuestionar los efectos de la modernidad sino plantear posibles huidas, líneas de fuga, capaces de revertir sus efectos negativos, tal sería la llamada posmodernidad. Pero ¿cómo y desde dónde iniciar una revolución tan ambiciosa y general? Los primeros indicios de cambio en la condición moderna se habrían presentado tanto en el pensamiento como en el arte. La deconstrucción total sobre la cultura centroeuropea iniciada por filósofos como Friedrich Nietzsche, habría continuado en pensadores como Maurice Blanchot, George Bataille, Pierre Klossowski, y en artistas como James Joyce, Marcel Proust, Pablo Picasso y el propio Antonin Artaud. El dislocamiento del lenguaje que bien se puede encontrar en la obra de los antes mencionados significaba un cambio total en la forma en la que la percepción era formulada. La innovación en el lenguaje y

¹³⁴ Nogué, Joan y Albet, Abel, “Cartografía de los cambios sociales y culturales”, en Romero, J. (Coord.), *Geografía Humana*, Ariel, Barcelona, 2004, p. 161.

¹³⁵ Adrián Escudero señala que esta es la época de las grande “muertes”: Dios (Nietzsche), el autor (Barthes), el hombre (Foucault), la historia (Fukuyama), las grandes narrativas (Lyotard), la metafísica (Derrida) y el arte (Danto).

¹³⁶ Nogué y Albet. Op. Cit., p. 163.

¹³⁷ Harvey, David, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2008, p. 28.

en las formas de representación constituía un elemento clave en estos autores que se encontraban literalmente entre dos tradiciones. Si bien el modernismo requería forzosamente un congelamiento del tiempo para poder dar cuenta del mundo, estos autores estarían aportando un poco más de movimiento en su intento de fragmentación y transposición tanto del tiempo como del espacio. Si la Ilustración y su carga moderna apostaban por una axiomática en la que, rescatando el mundo de las esencias, sólo podría existir una y sólo una respuesta, en el ambiente posmoderno, existen tantas respuestas como representaciones espaciales existan.

Modernismo	Posmodernismo
Romanticismo / simbolismo	Patafísica / dadaísmo
Forma (conjunta, cerrada)	Antiforma (dislocada, abierta)
Propósito	Juego
Diseño	Azar
Jerarquía	Anarquía
Maestría / logros	Agotamiento / silencio
Objeto de arte / obra terminada	Proceso / performance / happening
Distancia	Participación
Creación / totalización / síntesis	Destrucción / deconstrucción / antítesis
Presencia	Ausencia
Centramiento	Dispersión
Género / frontera	Texto / intertexto
Semántica	Retórica
Paradigma	Sintagma
Hipotaxis	Parataxis
Metáfora	Metonimia
Elección	Combinación
Raíz / profundidad	Rizoma / superficie
Interpretación / lectura	Contra la interpretación / equívoco
Significado	Significante
Legible	Escribible
Relato / <i>grande histoire</i>	Anti-relato / <i>petit histoire</i>
Código maestro	Idiolecto
Síntoma	Deseo
Tipo	Mutante
Genital / fálico	polimorfo / andrógino
Paranoia	Esquizofrenia
Origen / causa	Diferencia-diferencia / huella
Dios Padre	Espíritu Santo
Metafísica	Ironía
Determinación	Indeterminación
Trascendencia	Inmanencia

Cuadro 3. Las diferencias entre el modernismo y el posmodernismo para David Harvey.

Para poder plantear estas ideas, la posmodernidad, a decir de Harvey, debe redirigir su ámbito de comprensión de lo meramente epistémico a lo estético.¹³⁸ Esta estética que en sí misma plantea una sensibilidad distinta, desplaza los antiguos valores cognoscitivos e incluso discursivos, a una producción espacial diferente. La novela posmoderna señala Harvey (haciendo uso de los planteamientos del teórico literario Brian McHale), “se caracteriza por el “desplazamiento” de una dominante “epistemológica” a una “ontológica”. Desplazamiento de un discurso atado a una realidad compleja pero singular, a uno que acentúa los problemas vinculados con la coexistencia, el choque y la interpretación de realidades radicalmente diferentes”.¹³⁹ Nuestro autor, a lo largo del texto explora las condiciones de posibilidad para que la posmodernidad pueda efectivamente ser un proceso revolucionario de ruptura. En los diversos capítulos del libro pasan a cuenta teorías liberales, artísticas, estéticas, e incluso arquitectónicas y científicas. Sin embargo, para iniciar el rastreo de estas condiciones, revisa detenidamente la obra y los postulados de Michel Foucault. Foucault, señala nuestro autor, se coloca en contraposición frontal con los grandes metarrelatos de la tradición moderna caracterizándolos como monolitos totalizantes que imponen un discurso de poder hegemónico. El espacio de poder en Foucault va más allá del estatocentrismo, por ejemplo de la escuela marxista, y tiende a ubicar dicho poder en mecanismos infinitesimales portadores en cada caso de una historia, una trayectoria, unas tácticas y unas técnicas particulares.

El examen minucioso de las microfísica de las relaciones de poder en diferentes localizaciones, contextos y situaciones sociales lleva a Foucault, señala Harvey, a afirmar la existencia de una relación estrecha entre los sistemas de conocimiento (discursos) que codifican las técnicas y prácticas para el ejercicio del control, y la dominación social (poder) en determinados contextos localizados. “La prisión el asilo, el hospital, la universidad, la escuela, el consultorio psiquiátrico, son todos ejemplos de lugares donde una organización del poder dispersa y fragmentada se construye independientemente de cualquier estrategia sistemática de dominación de clase”.¹⁴⁰ En el esquema de Foucault, el cuerpo es lo único irreductible, en tanto es el espacio en el cual se registran las diversas formas de dominación. Con el cuerpo como único garante de espacialidad y resistencia, Foucault teje otro importante concepto que revisa Harvey: la *heterotopía*.

Con esta idea el francés designa un “espacio imposible”, un “contraespacio”, compuesto por una gran cantidad de espacios fragmentarios e inconmensurables que se yuxtaponen, superponen y atraviesan entre sí. No vivimos, no morimos, no amamos dentro del rectángulo de una hoja de papel, afirma Foucault. De entre el plexo de lugares, hay algunos que se diferencian de los otros, que se oponen a todos los demás y su objetivo consiste en “borrarlos, compensarlos, neutralizarlos o purificarlos”. Para el estudio de estas heterotopías, nuestro autor da una serie de principios a considerar. En primera instancia, señala, no ha existido sociedad alguna que carezca de estos contraespacios. Si bien han adoptado formas distintas y variadas, las cuales incluso, han cambiado de forma a lo largo del tiempo, siempre se mantienen como una potencial línea de fuga. Segundo principio, “las sociedades pueden reabsorber y desaparecer una heterotopía que habían constituido anteriormente, o bien organizar alguna que aún no existía”.¹⁴¹ Tercer principio, la

¹³⁸ A este respecto Sonia Rangel afirma que la posmodernidad ha dado paso a un cambio incluso en el paradigma moral basado en el deber y la obligatoriedad del imperativo categórico. La nueva moral, basada en las emociones y las pasiones de los cuerpos, tiende a un narcisismo y un hedonismo. Con esto, nuestra autora concluye, al igual que Harvey, que vivimos un tránsito de la moralización a la estetización. Rangel, Espinosa. Op. Cit., pp, 105-106.

¹³⁹ Harvey. Op. Cit., p. 58.

¹⁴⁰ Harvey. Op. Cit., p. 62.

¹⁴¹ Foucault. *Utopías y heterotopías*. <http://www.mxfractal.org/RevistaFractal48MichelFoucault.html> Nota y traducción de Rodrigo García.

yuxtaposición de las heterotopías permite colocar en un lugar “real”, otros espacios que por su naturaleza podrían resultar incompatibles. Así, la imbricación de los lugares constituye la necesidad de una lectura abierta de la vida cotidiana. El cuarto principio enuncia la temporalidad y el uso de ellas. Existen lugares que realizan cortes singulares de tiempo. Los cementerios, los museos y las bibliotecas son ejemplos de estos cortes. En estos sitios se intenta acumular, detener el tiempo o dejarlo depositar al infinito en un espacio privilegiado. De trata de un intento de “constituir el archivo general de una cultura, la voluntad de encerrar en un lugar todos los tiempos, todas las épocas, todas las formas y todos los gustos, la idea de constituir un espacio de todos los tiempos, como si ese espacio pudiera estar él mismo definitivamente fuera de todo tiempo”.¹⁴² El quinto y último principio enuncia la capacidad de las heterotopías de contar con un sistema de apertura y de cierre que le posibilita aislarse del espacio contiguo. Según Foucault, uno no arriba a las heterotopías tan fácilmente. En muchos casos es necesario someterse a ritos o a actividades de purificación. En otros, al estar inmerso en la heterotopía se descubre que sólo cobra sentido si se está afuera de ella. En todo caso, el acceso a ellas siempre es complejo.

Los cuerpos que habitan este espacio, señala Harvey, ya no se dedicarán a ver cómo pueden desentrañar o descubrir un misterio central (visión típica de la modernidad), sea este El Ser, La Justicia, La Dignidad, El Bien Común, La Igualdad (así, con mayúsculas en tanto pretensiones homogéneas y universalizantes). Por el contrario, se verán obligados a realizar preguntas más pequeñas sobre las características mínimas del mundo que habitan, las formas de intervenir en él, o incluso sobre la posibilidad de incidir en el espacio público a partir de estratos diferenciados de su propia identidad. Específicamente esta última pregunta interesa a Harvey, dado que la respuesta, al carecer de un centro y de una unidad, nos obliga a pensar al propio cuerpo, al propio yo en términos de una absoluta esquizofrenia. Si bien esto asusta un poco a nuestro autor, es menester señalar que está en lo correcto.

Como se verá más adelante con las ideas de Gilles Deleuze y Félix Guattari, la multiplicidad de percepciones en el marco de la des-subjetivación del cuerpo, nos remite efectivamente a un plano esquizofrénico, que más que enunciar una enfermedad, postula un campo definitivamente abierto al movimiento de los agenciamientos, las multiplicidades y los devenires. La coherencia que los nostálgicos modernos le piden al mundo, aparece en el espacio posmoderno como un campo de posibilidad, o mejor aún de virtualidad, a partir de planos de superficie que resisten la tentación tradicional de dotar a los procesos espaciales de una profundidad ligada a abismos y precipicios tales como el inconsciente, el pasado o la memoria. Emancipada de tales dimensiones, la posmodernidad se transforma en una arqueología, o en términos de Walter Benjamin, un “arte de las constelaciones”. El problema de la máscara que tanta tinta ocupó a Nietzsche aparece nuevamente como efecto de superficie capaz de generar simulacros dicentes, capaces de establecer una dinámica espacial renovada. Para Harvey es claro que el eje de las preocupaciones posmodernas cambia radicalmente. “El interés por el significante más que por el significado, por el medio más que por el mensaje, el énfasis en la ficción más que en la función, en los signos más que en las cosas, en la estética más que en la ética, serían ejemplos inequívocos de tal radicalidad”.¹⁴³ Quizá a excepción del tema de la ficción y la función es verdad lo que afirma. Sin embargo, este cambio no significa necesariamente un abandono radical de los elementos que va dejando tras de sí.

¹⁴² Foucault. *Utopías y heterotopías*.

¹⁴³ Harvey. Op. Cit., p. 122.

De hecho, dado que los planteamientos son desde la percepción (esto es, estéticos), queda abierta la posibilidad de formular cualquier serie de significados, mensajes, cosas, éticas y demás proyecciones metafísicas, siempre y cuando se abandone la idea de que son en sí mismas totalizantes y universales. Señala Harvey, “los juicios estéticos se han incorporado como poderosos criterios de acción política y, por lo tanto, social y económica. Si el juicio estético da prioridad al espacio por encima del tiempo, las prácticas y conceptos espaciales pueden resultar cruciales para la acción social en determinadas circunstancias”.¹⁴⁴

Como es posible observar, el pensamiento posmoderno permite cambiar de eje el tema del cuerpo.¹⁴⁵ Si para los modernos la corporalidad era, en el mejor de los casos, una mecánica binaria anclada fundamentalmente a las capacidades cognoscitivas, ahora es posible pensarla como un elemento más rico, portador de otras funciones. El cuerpo no está en el espacio, sino que él mismo abre espacio. En este sentido, es valioso recuperar las reflexiones de Yi-Fu Tuan, geógrafo norteamericano que en *Espacio y lugar: la perspectiva de la experiencia*, realiza una detallada caracterización del cuerpo actual.

Recuperando la idea del cuerpo como “bisagra” entre el mundo y su propia constitución, Tuan sostiene que éste constituye la unidad mínima de la experiencia: es la síntesis de sensibilidad, emociones, afecciones, ideas, pensamientos y formas de aprendizaje. Dentro de esta unidad literalmente *in-mediata*, la creación de la realidad puede darse. Lo que en última instancia nos da el cuerpo entendido así, no es un receptáculo fijo e inmóvil, sino por el contrario, un sentido de dirección. El cuerpo entonces, es el dispositivo que permite abrir el espacio mientras lo crea. Olores, sabores, colores, todo el aparato sensitivo opera para el reconocimiento y la construcción del espacio y de los lugares, señala Tuan. “Un barrio (nuevo) es al principio una confusión de imágenes para un nuevo residente. Es borroso el espacio afuera. Aprender a conocerlo requiere la identificación o significación de sitios, tales como esquinas de calles o puntos arquitectónicos. Objetos y lugares son centros de valor. Ellos atraen o repelen en tonalidades muy finas. Ponerles atención aun momentáneamente es reconocer su realidad y valor. Un objeto o un lugar adquieren realidad concreta cuando nuestra experiencia de él es total, esto es, a través de todos los sentidos tanto como con la mente activa y reflexiva”.¹⁴⁶ Sin tratar de establecer ideas universales, más fruto de una fenomenología vital que este geógrafo ha realizado a lo largo de su existencia, Yi-Fu Tuan señala que a pesar de que las personas de diversas culturas han dividido, caracterizado y jerarquizado su mundo de diversas maneras, habría ciertos “cruces” similares en las cosmologías culturales.

Uno de estos cruces es aquel que postula que el hombre es la medida de todas las cosas, esto es, que el hombre posee la capacidad de referenciar un mundo con él mismo como una variable central. Si se tuvieran que encontrar hilos conductores, nada más que ejes mínimos de comprensión del mundo, se podrían localizar a partir de dos elementos: 1) la postura y estructura del cuerpo humano, y 2) las relaciones entre estos cuerpos. El problema milenario de la relación hombre-mundo, es para Tuan, no otra cosa sino el problema cuerpo-espacio. Todo cuerpo, señala, “es un *cuerpo vivido*, y todo espacio es espacialidad construida humanamente. Estar al mando del espacio y sentirse como en casa en él significa que los puntos de referencia objetivos en el espacio, tales como marcas y puntos cardinales, están en conformidad con la

¹⁴⁴ Harvey. Op. Cit., p. 232.

¹⁴⁵ Es de tal importancia esta relación que Cesáreo Morales afirma que esta constituye uno de los signos de la posmodernidad. Ver: Morales, Cesáreo, “Individuo, violencia y política”, en *La herencia de Foucault, pensar la diferencia*, Ediciones El Caballito, México, 1987, p. 134.

¹⁴⁶ Tuan, Yi-Fu, *Space and Place. The Perspective of Experience*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989, p. 18.

intención y la coordinación del cuerpo humano”¹⁴⁷. De manera por demás hermosa, Tuan se pregunta, dados estos conceptos, ¿qué significa estar perdido?, a lo que responde: estar perdido es, aun teniendo “regiones” en el cuerpo (y aun sabiendo que se está en un sitio en concreto), carecer de una dirección, de un sentido. Las regiones frontales y traseras de repente se sienten arbitrarias desde que no tengo una razón mejor para ir adelante o atrás. Cuando se ve la luz a la distancia el espacio dramáticamente recupera su estructura.

El cuerpo humano, por su mera presencia, impone un esquema en el espacio. “La mayor parte del tiempo no estamos conscientes de él. Pero notamos su ausencia cuando se pierde”.¹⁴⁸ Tuan se apoya en Merleau-Ponty para afirmar que este entramado de posiciones no puede sino tener un referente presencial cuando se postula cualquier cosa en el espacio. Cuando yo digo que un objeto está en la mesa, afirma el francés, siempre me pongo mentalmente a mí mismo ya sea en la mesa o en el objeto, y les aplico una categoría que teóricamente encaja la relación de mi cuerpo con los objetos externos. Quitando esta asociación antropológica, la palabra “en” es indistinguible de la palabra “debajo” o “arriba”. Es difícil imaginar una circunstancia de la vida real en la que la respuesta sea: la mesa está bajo el libro. La idea de cuerpo de Tuan sigue algunos postulados fundamentales de Martin Heidegger. Conceptos tales como cercanía, lejanía, distancia, aproximación, territorialización, espacializar, mientan grados de accesibilidad, al tiempo que denotan un “cuidar de” indistinguible en una concepción tradicional sujeto-objeto. Curar y procurar el mundo, es en todo caso instaurar un proyecto que redimensiona las proposiciones vectoriales tradicionales, ya sean estas de la ciencia o de la cultura.

En el acto de moverse, el espacio, sus atributos y el sistema de significación son abiertos. Todas las diversas configuraciones humanas muestran su estado de apertura en el cuerpo que camina, respira, estira los brazos, sujeta su cabeza, etc. “Cuando el hombre del paleolítico tiró de su mano el hacha y recogió el arco y la flecha, dio un paso adelante en la superación del espacio y el espacio se expandió delante de él: cosas que antes parecían más allá de su alcance físico y su horizonte mental ahora formaban parte de su mundo”.¹⁴⁹ Apertura, espacio y movimiento, parecen ser sinónimos de una dinámica corporal que determina su acción.

Sin embargo, estar abierto y libre, señala Tuan, es estar muchas veces expuesto y vulnerable. Al carecer de sendas recorridas, de letreros o indicaciones, los patrones de la significación humana se dislocan. Es por esto que el ser humano tiende a simbolizar, a crear cultura, a humanizar local o particularmente un pedazo de espacio que pronto llamará lugar (hogar o nación o casa). Tendemos a pensar, afirma José Luis Pardo, que los lugares son productos espontáneos de la naturaleza que proporcionan a los hombres y a las cosas una significación propia y recta, una morada y un destino que no son fruto de elecciones o convenciones, que no están sometidos a las arbitrariedades de las coyunturas históricas, que son algo sagrado y, en cierto modo, eterno.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Tuan. Op. Cit., p. 36.

¹⁴⁸ Tuan. Op. Cit., p. 36.

¹⁴⁹ Tuan. Op. Cit., p. 53.

¹⁵⁰ Pardo, José Luis, “Estética y nihilismo. Ensayo sobre la falta de lugares”, en Pardo, José Luis, *Nunca fue tan hermosa la basura. Artículos y ensayos*, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores. Barcelona, 2010, p. 19.

El cuerpo desbordado

Para Susana Saulquin, el cuerpo en la posmodernidad se encuentra en una tensión tal, que bien es posible caracterizarlo de nueva cuenta como un cuerpo paradójico. Para entender esta caracterización, se debe poner atención al hecho de que actualmente se vive en una época de tránsito entre un modelo corporal-industrial y otro más sofisticado. El cuerpo actual pende entre aquel creado según las necesidades de las sociedades capitalistas de principios del siglo XX y el que se empieza a formar en las sociedades cibernéticas y de la información. El cuerpo industrial, sostiene Saulquin, era entendido como un “mero soporte”.

Herederio de la tradición moderna, el cuerpo-industrial fue sujeto a un incesante proceso de adaptación. El objetivo principal de esta adaptación radicaba en convertir al cuerpo en un cuerpo-aceptado. La tendencia a “caber” por parte de los individuos de las sociedades de masas, los hacía modificar su corporalidad y su apariencia, unificando y homogeneizando no solo su apariencia sino sus deseos e incluso sus movimientos. La moda, tema central para autores como Walter Benjamin y Gilles Lipovetsky, sería un elemento fundamental de este proceso de unificación. El cuerpo industrial es uno que se aplanaba a tal punto que se pierde en su singularidad. Los cuerpos, llegan a adelgazar tanto, que pierden incluso su carácter sexual. “En el marco de la cultura de masas, última etapa de la sociedad industrial, y con el soporte de la juventud, el cuerpo había tenido que desterrar su propia topología, para aplanarse, homogeneizarse, adelgazar hasta asexuarse, porque su única función era conformar con el vestido masivo, una imagen que generara consumos¹⁵¹. En esta democratización del cuerpo es evidente que un discurso de poder modela la forma en la que estos se presentan en la vida cotidiana.

El cuerpo posmoderno, por su parte, tendrá como característica principal la tendencia a enfatizar los discursos de poder propios de la “cultura de la imagen”. Con esto, a decir de nuestra autora, presenta una multiplicidad de máscaras que simulan identidades. “La posmodernidad trasladó su fragmentada percepción del mundo, a la visión mercantilista de un cuerpo de múltiples servicios a cumplir. A diferencia del cuerpo clásico, el cuerpo posmoderno es un cuerpo enteramente permeable a funciones y mandatos exteriores. Abierto, público, *desbordado*, fragmentado y por lo tanto inexpresivo, le disputa sin embargo cada vez más al vestido la primacía, por saber representar la sumisión con mayor dramatismo”.¹⁵² En este sentido la aparición de múltiples medios audiovisuales, resulta una variable fundamental. La multiplicación de redes cibernéticas basadas en la tecnología digital, impulsa el surgimiento de un nuevo discurso global sobre las apariencias. El acelerado ritmo de producción de imágenes, aliado de la saturación de posibles representaciones, construye una sociedad del espectáculo. En esta se reemplazan los antiguos ideales corporales por una imagen de eterna juventud. El culto al cuerpo joven, característica regular en los fascismos de mediados del siglo XX, es la constante de la sociedad espectacularizada hundida en el régimen del consumo. “los cuerpos jóvenes y delgados atraen como imanes al juego de las proyecciones e identificaciones, necesarias para imponer el deseo de cambiar y tirar... Con el máximo poder instalado en el segmento de la juventud y en la idealización del cuerpo, se genera el narcisismo del yo como verdadero objeto de culto a partir de gimnasias, estéticas reparadoras, rigurosos regímenes y largas jornadas deportivas. Como la relación que cada persona tiene con su propio cuerpo reproduce la relación que tiene con su ámbito social, se multiplica por un proceso de imitación una generalizada sumisión a los parámetros de perfección estética.”¹⁵³

¹⁵¹ Saulquin, Susana, “El cuerpo como metáfora”, en *Revista Designis*, Gedisa, Barcelona, 2001. <http://www.susanasaulquin.com.ar/articulo1.htm>

¹⁵² Saulquin. Op. Cit.

¹⁵³ Saulquin. Op. Cit.

Ahora bien, nuestra autora es optimista cuando habla de los posibles resultados al final del tránsito entre la sociedad industrial y la cibernética. A su parecer, gracias al exitoso discurso de la ecología (que en todo caso hace ver al cuerpo como un integrante más del ecosistema), la salud puede convertirse en la “imagen guía”. En el futuro, señala Saulquin, el cuerpo sano será el eje de entendimiento y percepción. La autenticidad será el nuevo valor que indicara que el mejor cuerpo corresponderá a la “conformación natural” de cada persona: el atractivo de un cuerpo no estará en su delgadez sino en la imagen que represente su salud, concluye. Un último elemento relevante para el cuerpo posmoderno a decir de nuestra autora, es la relación que pueda configurar con aquellos entes que le significan una “prolongación”. El vestido sobre la piel, el auto sobre el movimiento, la computadora sobre el cerebro, serán elementos definitorios en las posibilidades futuras del cuerpo humano.

Es posible continuar esta caracterización paradójica del cuerpo, en constante tensión, carente ya de unos límites claros que lo contengan, si se entiende la jerarquía y la distribución de legitimidades en las que se encuentra inmerso. Una diferencia fundamental entre el cuerpo moderno y el posmoderno, según Ildefonso Godoy Lorite, radica en que mientras en la modernidad se asistía a un régimen binario, ahora las formas de entender la corporalidad han cambiado. El cuerpo moderno, en esta distinción, se habría construido a partir de una diferenciación sexual (hombre-mujer), que en última instancia permeó en un discurso de género que no terminó de aniquilar tal separación.

Este régimen en particular constituyó un orden normativo heterosexual que naturalizó las relaciones entre los cuerpos imponiéndoles una jerarquía, una distribución de legitimidad, así como una hegemonía. Todo aquel cuerpo que se “saliera” de estos campos autorizados era inmediatamente excluido. Como se ha visto a lo largo de esta investigación, todo aquello que se sale, que no alcanza a caber, inmediatamente es subordinado, condenado a categorías tales como lo enfermo, lo criminal, lo anómalo. Así, la heteronormatividad se constituyó en un principio organizador del orden de relaciones sociales, políticas, institucionales y culturales que hizo de la heterosexualidad reproductiva el parámetro desde el cual juzgar, aceptar y condenar, la inmensa variedad de prácticas, identidades y relaciones sexuales, afectivas y amorosas existentes. Este parámetro se tenía como el lugar privilegiado del cuerpo, así como el eje moral a partir del cual debían girar todas las prácticas corporales. Ante esta forma de entender al cuerpo, habrían surgido, desde diversos frentes, nuevas formas de entendimiento, trabajo e incluso uso de este singular ente, que habrían permeado en la cultura, produciendo nuevas formas de expresión corporal. Nuestro autor señala algunos casos paradigmáticos.¹⁵⁴

El primer caso lo identifica en la obra de Erving Goffman. Este autor, considerado en sí mismo un “desviado”¹⁵⁵, utiliza, muy a la manera de Foucault, un método que denomina “microanálisis”. Esta forma de investigar los fenómenos sociológicos la dirige al orden de la interacción como objeto de estudio principal. Las interacciones son entonces, aquello que interesa estudiar a Goffman, más allá de las características que componen tal o cual subjetividad. Para poder realizar este proyecto, Goffman ve a los cuerpos y sus relaciones como “escenarios”, como puestas en escena que en todo caso tienden a una presentación personal más allá de sus características tradicionalmente entendidas como intrínsecas: sexo, raza, etnia etc.

¹⁵⁴ Los tres casos que menciona son: Goffman, Butler y Deleuze. Se explicarán los dos primeros puesto que el tercero se estudiará ampliamente más adelante.

¹⁵⁵ Herrera Gómez, Manuel y Soriano Miras, Rosa María, “La teoría de la acción social en Erving Goffman”, en *Papers*, No 73, 2005, p. 60.

Desnaturalizando así al cuerpo humano, Goffman ve en los cuerpos y las relaciones de estos una inmensa obra de teatro, portadora de una dramaturgia cambiante. En el texto *Behavior in Public Places*, señalan Herrera y Soriano, “Goffman indica que cuando las personas están la una ante la otra “pueden funcionar no sólo como instrumentos físicos, sino también como instrumentos de comunicación”, siendo las informaciones que los participantes emiten comunicaciones “incorporadas”. Por ello, la primera regla situacional consiste en la “gestión disciplinada de la propia apariencia o fachada personal”.¹⁵⁶ La acción social se convierte en un *performance* que da sentido a los actos sociales.

Es importante hacer notar que en este enfoque los cuerpos se interconectan de formas segmentadas y secuenciales, fragmentando el propio espacio de la relación. Jean Nizet y Natalie Rigaux ponen un bello ejemplo: “Para tener una primera intuición de lo que puede representar una interacción, según Goffman, observemos por ejemplo una calle de una zona roja, en donde las prostitutas se exponen a la mirada de los transeúntes y entablan conversación con los clientes. Lejos de ser, como lo imagina el profano, el lugar donde se ejerce la libertad sexual, la prostitución es por el contrario, una actividad sumamente reglamentada. El cuerpo de la prostituta se presenta fragmentado y el cliente sólo tiene acceso a él de un modo codificado, tarifado: “tanto por el sexo, tanto por los senos, tanto para la desnudez completa...”. El desarrollo del encuentro sigue un itinerario más o menos estable y ritualizado: acercamiento, negociación del servicio esperado, pago, prestación del servicio pactado”.¹⁵⁷ Sexo, senos, piernas, aparecen como “cuerpos desorganizados”, como fragmentos que incorporan una escenificación en sí mismos. Si la caracterización unificada según el sexo o el género cobraron sentido anteriormente, en el cuerpo-escena de Goffman, los órganos cobran una importancia vital dada su posible fragmentación.

El segundo caso se encuentra en la obra de Judith Butler. Para esta autora, es necesario entender los procesos que han llegado a “naturalizar” lo que se cree es natural. Crítica del enfoque de género y sus repercusiones, Butler nos hace patente el hecho de que el problema del cuerpo siempre se enmarca en un contexto político que a su vez produce otros fenómenos. Uno de estos es el de la identidad corporal que se enmarcaba en el esquema sexo/naturaleza-género/constructo social. A decir de Butler, esta caracterización fortalecía la relación naturaleza-cultura, produciendo un esencialismo que condenaba a los cuerpos a un régimen binario (aun cuando se pensó que esta diferenciación podría traer la emancipación de la corporalidad). “La oposición binaria del género al mismo tiempo que contrapone los dos términos de la oposición, construye la igualdad de cada lado de la oposición y oculta las múltiples identificaciones entre los lados opuestos, exagerando por tanto la propia polarización a la vez, que oculta el múltiple juego de las diferencias de cada lado de la oposición. Se trata de un juego de exclusión e inclusión. Con eso, cada lado de la oposición es presentado y representado como un fenómeno unitario”.¹⁵⁸

Este binarismo en último término fortalece relaciones de poder asimétricas y subraya las jerarquías sociales. Los cuerpos pasados por el tamiz del género se vuelven sujetos globalizados, normativizados y excluidos. Ante este panorama lo que habría que hacer es tender a deconstruir las esencias y criticar al sujeto moderno dado que ambos restan la posibilidad de cualquier expresión del cuerpo de antemano. La idea de género que propone nuestra autora “sería un fenómeno inconstante y contingencial, que no denotaría un ser sustantivo, “sino un punto de unión relativo entre conjuntos de relaciones culturales e históricas específicas”. La noción

¹⁵⁶ Herrera y Soriano. Op. Cit., p. 62.

¹⁵⁷ Nizet, Jean y Rigaux, Natalie, *La sociología de Erving Goffman*, Melusina, España, p. 10.

¹⁵⁸ Alves de Atayde, Franke, “Performatividad y política en Judith Butler”, en *Eikasía. Revista de Filosofía*, Año V. No. 39. Julio 2011, p. 137.

butleriana de género rompe con modelos sustanciales de identidad. El género no es una identidad estable, es una categoría que requiere una conceptualización de 'temporalidad social', ya que es una identidad débilmente constituida en el tiempo. La identidad de género no es más que una 'ficción reguladora', construida por actos performativos".¹⁵⁹

Al igual que Goffman, Butler tiende a lo performativo como posibilidad de reinterpretar al cuerpo y sus relaciones con otros cuerpos. El género no sería sino una actuación en la que la carne es escenario y actuación. Aun cuando Butler no rechaza totalmente la idea de sujeto, su propuesta tiende a una subjetividad amplia en la que la identidad aparece como expresión y no como esencia. Muy cercana a Foucault, la corporalidad para nuestra autora es el resultado de un proceso discursivo que oscila entre el saber y el poder. En este sentido, la performatividad no significa un acto voluntarista sino "la reiteración de normas que son anteriores al agente y que, siendo permanentemente reiteradas, materializan aquello que nombran. No se trata, por tanto, de una opción, sino de una cohibición, aunque ésta no sea percibida como tal. De ahí surge su efecto atemporal, que hace de ese conjunto de imposiciones algo aparentemente natural".¹⁶⁰ La identidad del cuerpo en este análisis no pasa por un sujeto y su voluntad, sino por una "citación performativa" cuya base funcional es la repetición incesante de normas que manipulan dicha identidad. El poder de la normatividad radica entonces en su capacidad de ser o no citada así como de producir dichas citas. Una de estas performatividades es precisamente el discurso de género anclado a los sexos. Los cuerpos que encarnan esta norma se naturalizan a través de la constante repetición de su binariedad. Todos aquellos cuerpos que acuden a esa cita, a la de la norma binarizada del sexo-naturaleza y el género (cultura) son los cuerpos que "importan", los que "cabén". Aquellos que no siguen el movimiento de la norma, son denominados (nuevamente), abyectos, enfermos o criminales. Dado que la estructura social es temporal y requiere repeticiones constantes, es posible encontrar entre estas repeticiones intersticios por los cuales, literalmente se "cuelen" los cuerpos abyectos y puedan, desde su excedencia, subvertir la norma. Cuando esto llega a pasar, el discurso de la normatividad es revelado como autoritario y totalizador. En Butler como en Foucault (y en Benjamin), los cuerpos sometidos a estados de excepción, a los márgenes, indican de vez en cuando cuán demente puede ser el imperio de lo "normal".

Como una posible forma de intervención política de los cuerpos, Butler propone la realización de "actos performativos de género" que expongan al régimen de la normalidad vaciando su significado, al tiempo que reconocen la amplia complejidad del cuerpo. Para esto el concepto central es el de ambigüedad. Para Butler como para Deleuze y Guattari, en la desarticulación y la experimentación se juegan las posibilidades del cuerpo. El movimiento *Queer* sería un buen ejemplo de lo antes dicho. "En todos estos casos asistimos a la repetición de una categoría convencional que crea nuevos contextos, desestabilizando la masculinidad y la femineidad como identidades sustantivas y naturales. Como explica Soley-Beltrán: el género es expuesto "como una categorización, una forma artificial y un rol que pueden ser adoptados con éxito sin tener en cuenta la anatomía. Las categorías (de género) son des-familiarizadas, luego negadas, y luego retornadas con un significado transformado". Es un proceso de expropiación de los actos mediante los cuales el género se presenta a sí mismo como original. Proceso que desenmascara el 'original' como un mito.".¹⁶¹

¹⁵⁹ Alves de Atayde. Op. Cit., p. 138.

¹⁶⁰ Alves de Atayde. Op. Cit., p. 142.

¹⁶¹ Alves de Atayde. Op. Cit., p. 144.

Con estos dos ejemplos, se observa que existe ya un camino teórico y práctico que ha incidido en la forma en la que el cuerpo era entendido. Para Godoy Lorite, es necesario conceptualizar al cuerpo desbordado como un “cuerpo cubista” que integre en sí mismo todas sus dimensiones.¹⁶² Dado que ya no es posible entenderlo ni de manera unidimensional (como en la antigüedad), ni de manera bidimensional (como en la modernidad), es necesario ubicar sus múltiples dimensiones: entorno, familia, región, país, discapacidad, color, volumen, enfermedades, deseos, etc. Este cuerpo cubista no solo sería multidimensional, también se presentaría como algo contaminado, impuro, híbrido. La suciedad, que como es posible recordar, es un vehículo de expresión para Robert Mapplethorpe y compañía, aparece como característica fundamental de lo cubista. La impureza recuerda en el cuerpo que los intentos de purificación propios de la modernidad construyen dicotomías que como se ha visto hasta ahora, empujan a los cuerpos en dinámicas de docilización y sometimiento. La hibridación señala nuestro autor es el motor que puede sacarnos del reduccionismo en el que se ha colocado a la carne desde hace ya demasiado tiempo.

El post-cuerpo

Esta idea de hibridación es quizá la más importante en lo que se refiere a la constitución del post-cuerpo. Sin embargo, dicho planteamiento no se detiene en la interacción del cuerpo con otros cuerpos, ni de sus órganos con otros órganos. La hibridación para el post-cuerpo supone igualmente la conexión de éste con objetos de distintas naturalezas, vivientes y no vivientes. Las sociedades cibernéticas descritas anteriormente colocan en el plano de la cultura la idea de que es posible extender las interacciones del cuerpo a elementos que en sí mismos constituyen desarrollos cibernéticos. Así la tecnología abre un amplio espectro de posibilidades para expandir las posibilidades del cuerpo “natural”. En el centro de esta propuesta radica la promesa de transformar por completo la experiencia “humana”.



Valeria Lukyanova. *Autorretrato*. 2012.



Valeria Lukyanova. *Autorretrato*. 2012.

¹⁶² Godoy Lorite, Ildfonso, *El cuerpo, más allá de un envoltorio carnal. Posmodernidad, binarismo e incorporaciones*, Presentación. IV Jornadas Ibéricas de Bioenergética. Lam.85. <http://www.bioenergeticsaab.com/pdf/CuerpoIldfonsoGodoy.pdf>

Para Iván Mejía, Foucault hace una profecía en constante realización al exclamar: “Si todas las humanidades desaparecen como aparecieron, si algún acontecimiento del que, por el momento, solo podemos presentir la posibilidad de su existencia... hicieran que se desmoronaran, como así sucedió con los cimientos del pensamiento clásico a finales del siglo VXIII, entonces podemos apostar que el hombre desaparecerá, como una cara dibujada en la arena al borde del mar”.¹⁶³

Cuando observamos el desarrollo de la clonación y el diseño genético, cuando observamos al cuerpo remodelado con prótesis internas y externas, “reconstruido” con cirugías plásticas o “rearticulado” cambiándolo de sexo, sostiene Mejía, nace la necesidad de preguntarnos sobre las condiciones de posibilidad para construir la categoría de lo post-humano. Si anteriormente el referente para diseñar la corporalidad tenía que ver con las dimensiones propiamente humanas (plasmadas por ejemplo en el *Hombre de Vitruvio*), ahora es posible encontrar diversos referentes (una muñeca, un animal, un monstruo, etc.) para constituir los límites de la carne.¹⁶⁴

Para explicar de manera más amplia esta idea de post-cuerpo post-humano, nuestro autor recurre a las definiciones de cuatro importantes intelectuales. Linda Kauffman, señala el mexicano, menciona que cualquier candidato a marcapasos, un hueso sintético, una cadera artificial, una prótesis, una cirugía plástica, cambio de sexo, o terapias de rejuvenecimiento, puede definirse como post-humano.¹⁶⁵ Para Donna Haraway lo post-humano se refiere a la mezcla de lo orgánico con lo inorgánico: la relación entre el cuerpo y todo tipo de fragmentos (órganos artificiales) que constituyen un cuerpo de recambio o dicho de otro modo, un organismo cibernético: un cyborg.¹⁶⁶ Esta figura sintetiza en nuestros días la nietzscheana idea del superhombre, actualizando su “equipaje”. El cyborg une las características animales y biológicas, con elementos mecánicos y técnicos, proyectando una negación de la mera animalidad así como una tendencia a la extensión prostática. Esta idea de cyborg es retomada por Catherina Hayles quien caracteriza al post-cuerpo como un producto de la inmersión tecnológica de las sociedades occidentales posterior a la Segunda Guerra Mundial. Es en esta época en la que el cuerpo literalmente se “fusiona” con instrumentos que lo hacen capaz de alcanzar metas que antiguamente le estaban vedadas. El último autor que retoma Mejía es Francis Fukuyama. El autor de las famosas tesis sobre el fin de la historia sostiene que el post-cuerpo es un proceso en constante formación, del cual apenas se está presenciando el comienzo. Poniendo la mira en las posibilidades de hibridación genética, el japonés apunta a la fabricación de cuerpos múltiples en los cuales genes animales y “humanos” se combinen produciendo entes de los cuales poco se podrá decir en términos de su “esencia-especie”. En todo caso, lo que abre el tema del post-cuerpo, son una serie de reflexiones que impactan a todo el entramado disciplinar, de la biología a la moral, de la química al derecho, de ecología a la economía, los diversos campos de conocimiento tendrán que revolucionar enteramente sus marcos analíticos para dar cabida a esta nueva posibilidad corporal.

En síntesis, Mejía nos plantea que más que significar un cuerpo nuevo o un cuerpo mejorado, el post-cuerpo post-humano describe un ente que ha sido intervenido tecnológicamente o modificado genéticamente desplazando el concepto de cuerpo humano propio de la modernidad, cuya característica fundamental había

¹⁶³ Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Tusquets, México, 1970, p. 387.

¹⁶⁴ En este sentido cabe mencionar el ejemplo de Valeria Lukyanova, la llamada “Barbie humana”, quien ha modificado su cuerpo al punto de contar con las medidas exactas de dicha muñeca.

¹⁶⁵ Mejía, Iván, *El cuerpo post-humano en el arte y la cultura contemporánea*, ENAP-UNAM, México, 2005, p. 27.

¹⁶⁶ Mejía. Op. Cit., p. 27. Hay que recordar que en el célebre *Manifiesto Cyborg*, Haraway sostiene que la biopolítica foucaultiana es apenas una tibia aproximación a lo que habrá de venir.

sido precisamente su inalterabilidad. Si bien en todas las épocas han existido ejemplos de intervención corporal: tatuajes, implantes, inserciones, etc., la diferencia radicaría, en la actualidad, en el hecho de que se deposita en el cuerpo una atención demasiado “puntillosa” que denota una preocupación permanente por una funcionalidad óptima. Estos fenómenos desmontarían las resistencias tradicionales, haciendo del cuerpo un ente disponible para cualquier experimentación.¹⁶⁷ “Experimentación” es entonces el nombre del juego que lleva a los cuerpos a “cortar, arrancar, extraer, quitar; o bien insertar, colocar, pegar, cubrir, ensamblar, coser, articular, etc.”¹⁶⁸

A este respecto señala Sonia Rangel, “cuando hablamos del cuerpo intervenido o prostático, pensamos en el cuerpo no como una entidad metafísica dada, inalterable, sino al cuerpo como posibilidad de creación, de autocreación. Formación del cuerpo a partir de prótesis, que van desde la moda hasta la paroxística alteración del cuerpo gracias a la cirugía estética, yendo del cuerpo como artificio hasta el cuerpo artificial, de la biomecánica a la nueva carne lograda gracias a la intervención y alteración quirúrgica”.¹⁶⁹

Wigs

Una testigo imprescindible de este cuerpo en constante huida es sin duda Cindy Sherman. Nacida en 1954 (apenas ocho años más joven que Robert Mapplethorpe), Sherman es una de las representantes más importantes de la fotografía de la posguerra norteamericana. Estudiante de la Licenciatura en Arte de la *State University College de Buffalo At New York*, en un primer momento se dedicó a la pintura, disciplina que cambió rápidamente por la fotografía. Ya en sus primeras series *Bus Riders* y *Murder Mistery People* (ambas de 1975), se observan rasgos que serán una constante a lo largo de su obra. Influenciada fuertemente por Marcel Duchamp y Man Ray, Sherman utiliza la lente para dar cuenta del cuerpo como eje fundamental de sus reflexiones gráficas. En estas series explora con detenimiento los estereotipos norteamericanos, así como las diversas caracterizaciones físicas que hacen posibles a estos.

Más adelante, en las obras que forman parte del *Untitled Film Stills* (1977), el trabajo de Sherman se centra en poner su propio cuerpo a disposición de la lente (no operada por nadie), portando diversos vestidos que constituyen una suerte de devenires múltiples. Si bien muchas de estas obras han sido consideradas como un manifiesto del estereotipo femenino en la sociedad contemporánea, es posible ir más allá abandonando el binarismo cuerpo-masculino/cuerpo femenino en un intento por encontrar expresiones corporales más complejas. El cuerpo aquí es un plano, un escenario en el que se desenvuelven diversos elementos que al combinarse construyen “figuras de enlace” para con otros cuerpos múltiples. Los fotogramas de Sherman, asegura Óscar Colorado Nates, “son una hibridación entre *tableaux vivants* y *performances*. La artista parece aglutinar en un solo cuadro las aspiraciones pictorialistas decimonónicas, las vanguardias y el posmodernismo en cada una de sus fotografías”.¹⁷⁰ En las fotografías de este periodo la artista echa mano del maquillaje y de una infinidad de vestidos para hacer del cuerpo el lugar escenográfico de encuentro entre

¹⁶⁷ Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío. Ensayo sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 2000, p. 63.

¹⁶⁸ Mejía. Op. Cit., p. 47. En este punto las opiniones se dividen, pues mientras para autores como Lipovetsky o Bauman, el proceso de experimentación condena a los cuerpos a un vacío o a un pernicioso régimen “líquido”, para Deleuze y Guattari, como se verá más adelante, este mismo proceso constituirá un ejercicio favorable para los cuerpos.

¹⁶⁹ Rangel, Espinosa. Op. Cit. p., 109.

¹⁷⁰ Colorado Nates, Óscar, *Cindy Sherman, la niña de los disfraces*. <http://oscarenfotos.com/2012/08/18/cindy-sherman-la-nina-de-los-disfraces/>

diversos elementos sociales. Así, éste se convierte más que en un contenedor o un soporte, en un territorio. En palabras de Diana Taylor, el cuerpo deja de ser un espacio transparente, para vivirse como un producto copartícipe de fuerzas sociales que lo hacen visible (o invisible).¹⁷¹



Cindy Sherman. *Untitled Film Still #6*. 1977.



Cindy Sherman. *Untitled Film Still #10*. 1978.

Ahora bien, cabe destacar que a pesar de que en las fotografías el cuerpo que aparece siempre es el de Sherman (por lo menos en esta época de su trabajo), no se está hablando de autorretratos ni estrictamente de representaciones. Lo que las imágenes plasman son agenciamientos corporales que ponen sobre la mesa devenires que, como se mencionó anteriormente, se conectan con el entorno del que son parte. Al igual que Mapplethorpe, nuestra artista intenta *des-transparentar* un cuerpo que lucha por conectarse a la realidad al mismo tiempo que la crea. El aura que Sherman presenta se inclina hacia una teatralidad que “performancea” el uso público de la corporalidad. Las fotos así, no retratan parte de un performance, sino que ellas mismas son una actuación, un simulacro. El cuerpo-universitario, el cuerpo-prostituido, el cuerpo golpeado, aparecen como una constelación de elementos en los que la carne muta de piel en su propia piel: es penetrado y penetra toda la superficie de contacto. El cuerpo así, se desborda imagen a imagen. Dichas fotos parecen intentar contener un cuerpo que debido a su movimiento, no cabe. Las obras de Sherman son por excelencia llamados a las heterotopías. “Los fotogramas de Sherman son una de las más fértiles intersecciones en las avenidas de la fotografía contemporánea. En el sentido más amplio, participan del gran examen cultural a la autenticidad de la experiencia postmoderna y el concepto de la realidad misma.”¹⁷²

Una vez iniciada la carrera por la despersonalización del cuerpo, Sherman crea otra serie en la que avanza un paso más hacia la idea del post-cuerpo. En *Disasters* y *Fairy Tales* (1985) las imágenes son mostradas a partir de una “grotesquización” del propio cuerpo y sus relaciones. La suciedad, la violencia y la furia (elementos observados igualmente en el movimiento punk), toman la torre revelando planos de exterioridad que caracterizan de forma singular la dinámica posmoderna de los cuerpos. Utilizando prótesis, extensiones y maquillajes sumamente recargados, el movimiento corporal aparece como paradoja e ironía. Podredumbre y

¹⁷¹ Taylor, Diana y Fuentes, Marcela (Coords.), *Estudios avanzados de performance*, Fondo de Cultura Económica-IHPP, México, 2011, p. 12. Citado en Colorado. Op. Cit.

¹⁷² García, Erin C., *Photography as fiction*, The J. Paul Getty Museum, Los Angeles, 2010, p. 13. Citado en Colorado. Op. Cit.

excrecencias se muestran como intentos del propio cuerpo de pintar el mundo de sus colores. En obras como *Untitled #50* (1985) o *Untitled #140* (1985), Sherman aparece con lenguas o narices de cerdo, que bien caracterizan un cuerpo deviniendo animal. Los cuerpos que no cupieron en los cuentos de hadas, son los protagonistas de estas series.



Cindy Sherman. *Untitled #50*. 1985.



Cindy Sherman. *Untitled # 140*. 1985.

Para 1992 Sherman, realiza un movimiento parecido al que revisado con Mapplethorpe: recoge los agenciamientos y los devenires del cuerpo en figuras ya no humanas. Para la serie *Sex Pictures*, la artista recurre a muñecos que al interactuar entre ellos, plasman momentos de profunda interpenetración sexual. Las prótesis, las pelucas, los maquillajes y las máscaras remiten al cuerpo pornográfico, que como se ha dicho, por definición es un cuerpo que excede los límites. “La artista nos muestra la monstruosidad visual de una sociedad que objetiva el cuerpo desnudo como fetiche sexual, que reinventa la náusea a través del detalles y del poro visible de la piel y que encarna el sentimiento del horror a través de la deconstrucción metafórica de un rostro deshumanizado con el que ya es imposible identificarse.”¹⁷³



Cindy Sherman. *Untitled #264*. 1992.



Cindy Sherman. *Untitled #250*. 1992.

¹⁷³ Gómez Isla, José, *Fotografía de creación*, Nerea, San Sebastián, 2005, p. 77. Citado en Colorado. Op. Cit.

Como es posible observar, el cuerpo en Cindy Sherman se encuentra abierto y en constante ejercicio de un proceso de experimentación que crea mundo a partir de sus movimientos, incluso los más sutiles. En las series antes descritas es posible observar que la artista recupera características vistas anteriormente, en particular el tema de la realidad llevada al ámbito de las apariencias. Al quedar eliminada la ontología universalista del cuerpo, estas apariencias, así como los discursos de saber-poder que contienen, son la única forma de acercarnos a la experiencia de la expresión corporal. “Con el inicio de la década de los ochenta artistas como Cindy Sherman toman plena conciencia de que el cuerpo biológico tan sólo proporciona una superficie básica para la inscripción social; el cuerpo no es una hoja en blanco, sino una superficie salpicada de discursos de corte masculino que hay que desmontar, transformar o, incluso, subvertir. El sexo anatómico y el cuerpo no es puro ni neutral, sino que, al igual que la raza, la clase social o la naturaleza, es el resultado de un complejo proceso de construcción sociocultural que responde a diferentes intereses y poderes. De ahí que se fragmente a la luz de los innumerables problemas sociales que lo circundan”.¹⁷⁴

El cuerpo tanto en *Fairy Tales* como en *Disasters* y *Sex Pictures* presenta un proceso de fragmentación que refleja una distorsión, señala Adrián Escudero: el cuerpo es quebrantado, humillado y profanado: una desublimación total del cuerpo. Estas series, para nuestro autor, tienen ecos de *Los caprichos* de Goya al sintetizar en la carne, sueños y delirios. “El cuerpo, pues, se convierte en algo que ya no posee el aura de lo bello y lo sublime, sino que se transforma en su contrario, es decir, en lo *obsceno*, en lo impúdico, en lo degradante, en lo abyecto. Lo abyecto, provoca un estado de crisis y de repugnancia que perturba la identidad personal, que pone a prueba los *límites* de resistencia y tolerancia del orden social”.¹⁷⁵



Cindy Sherman. *Untitled #263*. 1992.

Porno-grafías

Si se pudiera encontrar entonces una característica fundamental de este post-cuerpo, sería su capacidad para no caber en las estructuras y los límites impuestos por la tradición. Esta tendencia a desbordarse, a literalmente, derramarse de sus contenedores hace que sea caracterizado como obsceno. Esta idea de

¹⁷⁴ Escudero, Jesús Adrián, *Cuerpo y transgresión. Cindy Sherman y la visión fotográfica de la mutación humana*, Documentos del Seminario “Tecnología y posthumanidad: la artificialidad del ser”, Universidad Autónoma de Barcelona, Diciembre 2002, p. 76.

¹⁷⁵ Escudero. Op. Cit., p. 77.

obscenidad (descrita anteriormente como “fuera de escena”) tiende puentes directos con lo que se ha denominado pornografía generando un encuentro capaz de decirnos aún más cosas en el tema de la corporalidad.

La pornografía ha sido estudiada por diversas escuelas del pensamiento generando mayormente un decreto negativo: es una enfermedad merecedora de un diagnóstico y eventualmente de una cura. Mientras que para la psicología, apunta Susan Sontag, no es más que la representación de las fantasías de la vida sexual infantil filtradas por la conciencia más experta del adolescente, para la sociología se convierte en una patología colectiva remanente de la represión cristiana. Para la norteamericana es necesario ir más allá de estos análisis para entender que en todo caso la pornografía ha permeado en el discurso social actual generando una “imaginación pornográfica”. Esta imaginación debe ser estudiada en tanto constituye una tensión en la forma en la que se ve al cuerpo y sus relaciones con el mundo. No solo hay dejos de hipocresía, sino que en esta se juegan planos de interacción colectiva. La pornografía a lo largo de los últimos tiempos no sólo ha jugado el rol de “excitación” para los cuerpos, sino que ha realizado una despersonalización, que como afirmaba Pera, diluye la unidad corporal. En textos tales como el *Ulises* de James Joyce (que en su momento fue prohibido por obsceno y pornográfico) existe no un seguimiento tradicional sobre los personajes, sino imágenes que refieren los medios de intercambio transpersonal libres de la órbita de la psicología individual y la necesidad personal. Lo que los artistas-pornógrafos hacen es ubicarse en la frontera de la conciencia y el cuerpo para “traficar” la locura de todo lo que se excede. Para estudiar la pornografía Sontag utiliza el terreno del arte, donde alcanza a observar que se crean espacios vacíos (nuevamente heterotopías) a-históricos en los que pornografía y ciencia ficción aparecen muy relacionados. El cuerpo pasado por el tamiz de la pornografía expone experiencias y afecciones que lo mueven a los márgenes de su personalidad e incluso de su fisiología. La pornografía entonces, señala Sontag aspira a generar una desorientación y una dislocación psíquica.¹⁷⁶

Una vez despersonalizado el cuerpo, es posible afirmar que la corporalidad pornográfica es un “teatro de tipos” que rompe con la individualidad, impidiendo una parodia de sí mismo. Los cuerpos pornográficos por ejemplo, en la obra de Sade, renuncian a ser los meros “soportes” individualizados de la modernidad, para convertirse en máquinas que en las orgías se conectan y desconectan produciendo actividades y combinaciones infinitas. En Sade señala Sontag, los cuerpos y las partes de los cuerpos son intercambiables ya sea entre ellos o incluso con otros objetos: son pura superficie. “A los personajes de la pornografía solo se les ve desde afuera, en función de su comportamiento. Por definición, no se les puede escrutar a fondo”.¹⁷⁷ Estos personajes carecen de un humanismo claro. Pareciera que por esos cuerpos no pasan los ideales de la ilustración o de cualquier código moral vigente. Cuerpos de cuerpos, únicamente parecen ser objetos de violencia. En el caso de la *Historia de O*, “O” es un personaje que tiene que pagar en su cuerpo, vía el dolor y el miedo, la oportunidad de perder su “humanidad”, su yo individual. Lo que corrientemente se ve en la pornografía son cuerpos degradados que al vaciarse a sí mismos acceden a esta peculiar circunstancia en la que el yo y la interioridad se deshacen. Cuando se arriba a estas sendas en la mentalidad occidental es necesario detenerse para hacer una breve nota. Para entender la pornografía y su relación con el cuerpo es necesario, asegura Sontag, sustentar una concepción distinta de la sexualidad. Tradicionalmente se ha entendido lo obsceno como una resistencia a lo establecido. Las perversiones en este sentido aparecerían como una lucha contra la concepción dominante que, a partir de una herencia rousseauiana, freudiana y

¹⁷⁶ Sontag, Susan, “La imaginación pornográfica”, en *Estilos radicales*, Taurus, 1997, p. 74.

¹⁷⁷ Sontag. Op. Cit., p. 83.

social liberal, concebían al sexo como una fuente perfectamente inteligible de placer emocional y físico. Asuntos como la culpa y la ansiedad, con su necesario vuelco hacia la deshonestidad pública, alimentarían una contaminación como la pornografía. Sin embargo, para Sontag lo obscuro va más allá, y se encuentra arraigado en una mentalidad social que básicamente le teme al cuerpo. En este sentido la pornografía detecta la necesidad propia de un cuerpo no en rebeldía sino en desarrollo de sus propias capacidades. “Estos fenómenos forman parte del espectro auténtico de la sexualidad, y si no se les quiere descartar como simples aberraciones neuróticas, aparece un cuadro distinto del que postula la opinión pública ilustrada. Distinto, y menos simple”.¹⁷⁸ La pornografía sería un llamado a la experimentación que pone sobre la mesa las posibilidades de acudir al llamado primigenio del cuerpo, explorando por sobre la cultura sus posibilidades. Estas posibilidades, este cuerpo experimentador se somete a un régimen del “entre” que puede ser caracterizado como un estado sin principio ni fin, sin “nudo” ni “desenlace”. Este “entre” es una de las características más importantes del cuerpo pornográfico. En las sociedades de control, como se verá adelante, nada inicia ni termina nunca, el reto de esta corporalidad es aprender que la teleología de la modernidad ya no es una orilla a la cual es posible sujetarse.

Sin cánones aparentemente visibles, el cuerpo pornográfico camina sobre una in-motivación constante que atrapa incluso a los cuerpos más conservadores. El plano pornográfico es totalizador en tanto cubre todas las interacciones posibles. Abandonado por la moral, los enlaces (bisexuales, homosexuales, incestuosos, etc.) no distinguen ningún tipo de jerarquía: todos los cuerpos pueden tener relación con todo. En opinión de Sontag el cuerpo pornográfico repercute en la necesidad de paliar la frustración generada por la caída de los grandes relatos modernos. Deshacer al cuerpo-soporte, es una necesidad que impera en los cuerpos, así como despersonalizar, aunque sea en pequeños ámbitos, el yo construido socialmente.

¹⁷⁸Sontag. Op. Cit., p. 88.

Capítulo 2. Agenciamientos y multiplicidades: el cuerpo según Gilles Deleuze y Félix Guattari

El cuerpo revelado: la época de la crítica a la interioridad



Jan de Baen. *Los cuerpos colgados de los hermanos De Witt*. 1672. Óleo sobre tela.

Como se ha visto a lo largo de la investigación, la historia del cuerpo viaja de manera paralela a la historia de aquello que parece contener. Alma, espíritu, inconsciente, “yo”, son formas de referir cierta esencia de la cual el cuerpo sería su contenedor. A inicios del siglo XX, marcadamente en la tradición francesa, surge una sospecha, cuando no un rechazo, a esta forma dual de entender al sujeto. En autores como los mencionados Maurice Blanchot, Georges Bataille, Pierre Klossowski, Antonin Artaud, entre otros, existe una tendencia a cuestionar las formas de la interioridad, postulando incipientes planos de superficie, que darán cuenta de lo que el cuerpo puede ser una vez emancipado del régimen del adentro. Estos pensadores serán a su vez los maestros de toda la generación francesa de intelectuales de la posguerra, entre los cuales destacan Michel Foucault, Gilles Deleuze y Félix Guattari.¹⁷⁹ Este grupo de pensadores que a la postre conformarán la corriente denominada “estructuralista”, ponderarán, como bien lo señala Étienne Balibar, una idea del ser humano alejada del sujeto trascendental surgido fundamentalmente en el idealismo alemán.¹⁸⁰

En 1946, recuerda François Dosse, Gilles Deleuze de la mano de Michel Tournier y Alain Clément crean una revista llamada *Espace*, dedicada a reflexionar sobre diversos asuntos filosóficos. A pesar de que sólo se alcanza a editar un número, en este, el hilo conductor es el cuestionamiento a la noción de interioridad y sus

¹⁷⁹ A este respecto, y refiriéndose a Michel Foucault, Morales señala que en el mismo pliegue filosófico se encontraban Levi-Strauss, Lacan, Derrida y todo el grupo de la revista *Tel Quel*. “En una forma u otra, todos ellos comparten el mismo proyecto: pensar el fin de la modernidad”. Morales, Cesáreo, *Foucault: ¿el fin de la modernidad?*, p. 96.

¹⁸⁰ Ver. Balibar, Étienne, “El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto?”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, Enero de 2005, Traducción, Facundo Gómez y Julián Ferreyra.

consecuencias para el pensamiento. Los redactores de esta revista, señala Dosse, “se proclaman plenamente hostiles a la noción de interioridad y optan por la provocación, al ilustrar el primero y único número de la revista con una tapa de inodoro que lleva la leyenda: Un paisaje es un estado anímico”.¹⁸¹ Rescatando la idea sartriana de la vida espiritual como “salmuera maloliente”, en la presentación de la revista los editores señalan: “Si cada día declinan un poco más los atractivos del espiritualismo, nos equivocamos en no prestar atención al éxito actual de los diversos humanismos modernos”.¹⁸²

Deleuze, que en ese momento tiene veintiún años, escribe un texto titulado *De Cristo a la burguesía*, en el que sostiene que entre el cristianismo y el capitalismo existe un lazo histórico, el cual ubica precisamente en la idea de interioridad. Caracterizando esta última como un “culto al engaño”, nuestro autor sostiene que ante el abandono masivo de los hombres a la creencia de la vida interior, es necesario caracterizarla y problematizarla. Si bien en el siglo XVII la aristocracia creía que la vida espiritual no era sino cuerpo, y este cuerpo se objetivizaba a partir de ideas como la cortesía y la honestidad, en nuestros días la separación cuerpo-espíritu obedece a razones ligadas con el capitalismo. En esta época, la imagen de la interioridad empieza a desgastarse al punto de no poder ser entendida bajo las consideraciones de la tradición. En este sentido, la burguesía es esencialmente vida interior interiorizada que “media” entre la vida privada y el Estado. “La Naturaleza, al convertirse en la vida privada, fue espiritualizada en la forma de la familia y el buen carácter, y el Espíritu, al convertirse en el Estado, fue naturalizado en la forma de la patria”.¹⁸³

Esta no será la última vez en la que Deleuze insista en criticar la interioridad. En su libro sobre Nietzsche, nos recuerda Dosse, el francés lo presenta “como un ejemplo de lo que debe cumplir la filosofía contemporánea en su crítica radical, en su búsqueda de otras formas además del “Yo” (Moi) o “Yo” (Je). Nietzsche como ejemplo de la búsqueda de formas de individualizaciones impersonales o singularidades preindividuales”.¹⁸⁴ Es en el primer apartado del segundo capítulo de dicho texto, dedicado a los asuntos de los cuerpos, donde Deleuze rescata dos citas importantes del alemán: “Todo el fenómeno del cuerpo, desde el punto de vista intelectual, es tan superior a nuestra conciencia, a nuestro espíritu, a nuestras maneras conscientes de pensar, de sentir, y de querer, como el álgebra es superior a la tabla de multiplicar” y “Un ser más poderoso, un sabio desconocido... vive en tu cuerpo, es tu cuerpo”.¹⁸⁵

Sin embargo, donde Deleuze dedica más espacio a reflexionar sobre el régimen de la interioridad y el cuerpo es en sus textos sobre Spinoza. En *Spinoza: filosofía práctica*, nuestro autor recupera algunas ideas del *corpus* spinoziano para reivindicar las potencias de los cuerpos. En opinión del francés, Spinoza pone sobre la mesa un nuevo modelo para entender las relaciones sociales y humanas: el modelo corporal. Partiendo de la afirmación: “No sabemos lo que puede un cuerpo”, el filósofo de origen judío lanza una “provocación” que recupera la idea de que este ente, del cual se ha hablado, escrito e investigado con tanta acuciosidad, no puede ser entendido a cabalidad. “Hablamos de la conciencia y de sus decretos, de la voluntad y de sus efectos, de los mil medios de mover el cuerpo, de dominar el cuerpo y las pasiones, pero no sabemos ni siquiera lo que puede un cuerpo. A falta de saber, gastamos palabras. Como diría Nietzsche, nos extrañamos ante la conciencia, pero más bien es el cuerpo lo sorprendente”.¹⁸⁶

¹⁸¹ Dosse, François, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Una biografía cruzada*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009, p. 124.

¹⁸² V.A., “Présentation”, en *Espace*, Núm. 1. 1946, p. 11. Citado en Dosse. Op. Cit., p. 124.

¹⁸³ Deleuze, Gilles, “De Cristo a la burguesía”, en *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, Núm. 15, 1993, p. 28.

¹⁸⁴ Dosse. Op. Cit., p. 174.

¹⁸⁵ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2007, p. 63.

¹⁸⁶ Deleuze, Gilles, *Spinoza: filosofía práctica*, Taurus, Barcelona, 2009, p. 28.

En este mismo texto, Deleuze desea recuperar la idea de “paralelismo” que en Spinoza significa un rechazo total a aceptar cualquier tipo de jerarquía en la que el cuerpo quede supeditado al alma o al adentro. En este sentido, también queda de lado cualquier tipo de relación causal entre ellos. En realidad, sostiene Deleuze, tampoco se habla de una superposición del cuerpo sobre el alma. En última instancia ambos corren de manera paralela y se implican mutuamente. “La significación práctica del paralelismo se hace patente en el vuelco del principio tradicional sobre el que se fundaba la moral como empresa de dominio de las pasiones por la conciencia: cuando el cuerpo actuaba, el alma padecía... y el alma no actuaba sin que el cuerpo padeciese a su vez”.¹⁸⁷ En la *Ética*, señala Deleuze, “lo que es acción en el alma, es también necesariamente acción en el cuerpo, y lo que es pasión en el cuerpo es también necesariamente pasión en el alma”. El cuerpo, finaliza Deleuze, supera el conocimiento que se tiene de él. En opinión de Dosse, esta última frase da cuenta de una encarnación extensiva a partir de velocidades y lentitudes compuestas entre sí logrando que dichos movimientos no dependan sino de la immanencia.¹⁸⁸

El individuo entonces estaría considerado ya no a partir de una esencia sino de las relaciones, siempre independientes de sus términos. En la lectura spinoziana de Deleuze, afirma Dosse, el individuo es, ante todo, una potencia (ya no forma) que tiende a hacia su límite. El entendimiento en este marco, no tiene privilegios sobre la potencia. Esta misma potencia, denominada *conatus*, “empuja la existencia a sus límites externos”. Para Spinoza este *conatus* procede de encuentros. “Cuando un cuerpo “se encuentra con” otro cuerpo distinto... sucede o bien que las dos relaciones se componen formando un todo más poderoso, o bien una de ellas descompone la otra y destruye la cohesión entera sus partes. En esto consiste lo prodigioso tanto del cuerpo como del espíritu, en estos conjuntos de partes vivientes que se componen y descomponen siguiendo leyes complejas”.¹⁸⁹ Los encuentros alegres se darían cuando el resultado de dicho encuentro aumenta nuestra potencia, o en términos de Spinoza, algo se “compone” con nuestro cuerpo. Por el contrario, los encuentros tristes serían resultados de una relación con algún otro cuerpo que obstruye nuestra capacidad de acción, o bien, nos producen impotencia y/o pasividad.

Esta forma de describir al cuerpo, ya no como una esencia o forma, sino como un conjunto de encuentros a partir de velocidades y lentitudes tendría dos consecuencias importantes. Por un lado la necesidad de una etología, es decir, de un estudio de las relaciones de velocidad y lentitud, de los poderes de afectar y ser afectado, y por otro el requerimiento de instaurar tres combates: “contra el poder y sus prohibiciones, contra la trascendencia que aumenta la separación entre el pensamiento y sus potencialidades y, contra una concepción ruinosa de las relaciones de orden teórico-práctico (eminencia de la primera sobre la segunda)”.¹⁹⁰

Para François Dosse, el interés de Deleuze sobre del cuerpo se traslada de su época monográfica a su período ontológico. Éste, identificado fundamentalmente con *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*, abre una serie de consideraciones en las cuales el tema del cuerpo ocupa un lugar importante. Recurriendo al pensamiento estoico, Deleuze pugna por llevar la corporalidad a un plano de superficie en el cual se desarrollen sus movimientos. Deleuze en este período, afirma Dosse, “trata de alcanzar la dimensión de lo preindividual, de lo impersonal, que no se confunde ni con alguna profundidad informe, ni con los esfuerzos

¹⁸⁷ Deleuze. *Spinoza: filosofía práctica*, p. 28.

¹⁸⁸ Este asunto de las velocidades y las lentitudes se verá más adelante cuando se hable de las *haecceidades* en *Mil mesetas*.

¹⁸⁹ Deleuze. *Spinoza: filosofía práctica*, p. 29.

¹⁹⁰ Dosse. *Op. Cit.*, p. 193.

de la conciencia”.¹⁹¹ Para Alain Beaulieu, Deleuze retoma el estandarte del pensamiento estoico en tres áreas, las cuales denomina “batallas”. Esta serie de “batallas” podrían ser identificadas en tres frentes: a) contra la matematización de la lógica, b) contra la naturalización de la física, y c) contra la tecnocratización de la ética.¹⁹² Para efectos de nuestra investigación se retomarán algunas consideraciones en torno a la segunda de estas batallas. La naturaleza en Deleuze no es un sustrato o un contenedor sobre el cual se desarrolle la cultura o los artificios (por definición no-naturales), o al interior del cual repose un espíritu. Por el contrario, “la naturaleza deleuziana no es inmanente más que a sí misma, está perfectamente realizada en sí misma”.¹⁹³ En esta idea de naturaleza no hay ninguna carencia o falta que determine una estructura trascendental, constituye una inmanencia pura. Cualquier distinción entre interioridad y exterioridad es quebrada, afirma Dosse, quién recuerda igualmente que “este universo presenta el aspecto de un conjunto de singularidades más o menos conectadas, agenciadas entre ellas, una suerte de “muro de piedras sueltas, sin pegar, donde cada elemento vale por sí mismo y no obstante en relación con los demás”.¹⁹⁴

Dentro del ambicioso proyecto ontológico que Deleuze realiza en esta época, destaca su crítica a la filosofía de la identidad y al reino del *cogito*. Para llevar a cabo una inversión del mundo de la interioridad, fruto del pensamiento cartesiano, es necesario retomar la idea del “yo” y desarticularlo a la luz del plano de superficie descrito anteriormente. La individualidad para el francés no debe reducirse a un “yo” intelectual, interior, y de cierta forma privilegiado. Por el contrario, puede ser entendida como algo divisible, “dividual”, sujeta a agenciamientos y devenires diversos que constituyen amplios campos de multiplicidad y diferencia. En esta diferencia “se sitúa la fuerza que representa el cuerpo, que en general, ha sido subestimado en la tradición filosófica”.¹⁹⁵ El cuerpo para Deleuze, requiere ser reivindicado, dotándolo a cabalidad de su potencia inmanente. La dependencia del cuerpo con un régimen de interioridad debe terminar para dar paso a un cuerpo-superficie que no dependa más ni del cogito ni del yo (idea plasmada en la obra de Mapplethorpe). A decir de Dosse, es en la decimotercera serie de *Lógica del sentido* cuando Deleuze reconoce la potencia de las fuerzas que operan en el cuerpo y las lleva a crear uno de sus conceptos más importantes: el cuerpo sin órganos.¹⁹⁶ En esta serie titulada *Del esquizofrénico y la niña*, nuestro autor teje una línea de Lewis Carroll a Antonin Artaud, caracterizando al cuerpo esquizofrénico como un colador fragmentado y disociado por el cual recorren intensidades que lo dotan de una gran vitalidad. Citando a Anne Sauvagnargues, Dosse afirma que por debajo de la determinación orgánica, existe un cuerpo de órganos indeterminados en vías de diferenciación. Así, concluye, “podemos emitir la hipótesis de que la obra que Deleuze construye a partir de aquí no responde a imperativos de orden académico, sino que se vuelve una manera de expresar su propio cuerpo”.¹⁹⁷

¹⁹¹ Dosse. Op. Cit., p. 200.

¹⁹² Beaulieu, Alain, *Gilles Deleuze y su herencia filosófica*, Campo de ideas, Buenos Aires, 2008.

¹⁹³ Beaulieu. Op. Cit.

¹⁹⁴ Dosse. Op. Cit., p. 203.

¹⁹⁵ Dosse. Op. Cit., p. 205.

¹⁹⁶ Como se había mencionado, el concepto de “cuerpo sin órganos” es retomado de una emisión radiofónica grabada por Antonin Artaud, María Casares, Roger Blin y Paule Thévenin el 28 de noviembre de 1947, titulada *Para acabar con el juicio de Dios*. Dicha grabación fue censurada y nunca salió al aire. Finalmente fue publicada en 1962.

¹⁹⁷ Dosse. Op. Cit., p. 206.

Un encuentro alegre

¿Tan triste y peligroso es no soportar los ojos para ver, los pulmones para respirar, la boca para tragar, la lengua para hablar, el cerebro para pensar, el ano y la laringe, la cabeza y las piernas? se preguntan Gilles Deleuze y Félix Guattari alrededor de 1980. Los pulmones para respirar. En los primeros meses de 1968, víctima de la tuberculosis, Deleuze es sometido a una intervención quirúrgica en la cual le es extirpado un pulmón. Convaleciente, inaugura en medio de un fuerte alcoholismo, una amistad que redimensionará su obra y su pensamiento. Teniendo como enlace en este peculiar agenciamiento al médico Jean-Pierre Muyard, el filósofo, que como se mencionó, en ese momento ha publicado ya dos libros importantes sobre ontología, entra en contacto con un psicoanalista formado en la escuela lacaniana, administrador de una clínica psiquiátrica y activista en diversos movimientos sociales: Félix Guattari.

Si bien los temas en común giran en torno al psicoanálisis y sus repercusiones en la vida intelectual, rápidamente rebasan estos tópicos incluyendo en sus discusiones un espectro más amplio de asuntos entre los cuales sobresale la política. Testigos de los acontecimientos de Mayo del 68, Deleuze y Guattari ubican rápidamente la necesidad de explicar “lo nuevo” que se está generando al interior de la cultura europea.

Así, en 1969 un filósofo atento y dedicado se une a un terapeuta revolucionario, cuyas ideas se negaba a escribir, con el objetivo de reflexionar de manera conjunta aquello que parecía escaparse a la tradición de sus respectivas formaciones. Guattari lo expone en estos términos: “Esta colaboración no es el resultado de un simple encuentro entre dos individuos. Además del concurso de circunstancias, hay también un contexto político que nos ha llevado a hacerlo. En su origen, no se trató del fruto de un saber común, sino del cúmulo de nuestras incertidumbres, e incluso de cierta desazón ante el giro que habían tomado los acontecimientos de Mayo del 68”.¹⁹⁸

El primer ejercicio de creación que llevarán a cabo estos dos compañeros de ruta tendrá como eje una crítica al psicoanálisis y la forma en la que este había creado un régimen de verdad anclado en el inconsciente. Félix Guattari, educado en la escuela psicoanalítica de Jacques Lacan, intenta discutir con los postulados de su maestro, recuperando una idea más “superficial” de lo que el inconsciente es y las formas en las que opera. “El inconsciente para Guattari no está estructurado como un lenguaje, según afirma Lacan.

Oponiéndose al estatismo de la estructura, del sistema y de su taxonomía para remplazarlo por la producción de flujos, de las dinámicas desterritorializadas, Guattari postula que se apunte a la biología ante que a la lingüística para encontrar en ella modelizaciones útiles”.¹⁹⁹ Este giro conceptual le permite dirigir sus esfuerzos teórico-políticos a un planteamiento que apueste por la construcción de nuevas subjetividades. Como se mencionó antes, en la época de la crítica a la interioridad, el proyecto de Deleuze y Guattari se enfoca a desarticular la subjetividad moderna en aras de una nueva forma de entender las relaciones que entabla el individuo. En el primer volumen del proyecto *Capitalismo y esquizofrenia*, denominado *Antiedipo*, la atención de la dupla francesa, se centra en descentrar la idea freudiana de Edipo, de su lugar privilegiado como núcleo del entendimiento de lo “humano”. Señala Deleuze, “La idea fundamental podría ser esta: el inconsciente “produce”. Decir que produce significa que hay que dejar de tratarlo, como se ha hecho hasta

¹⁹⁸ Dosse. Op. Cit., p. 21.

¹⁹⁹ Dosse. Op. Cit., p. 245.

ahora, como una especie de teatro donde se representaría un drama privilegiado. Pensamos que el inconsciente no es un teatro, sino más bien una fábrica”.²⁰⁰

Si bien el concepto de cuerpo sin órganos había surgido ya en *Lógica del sentido*, en *Antiedipo*, nuestros autores lo retoman con la intención de llevarlo a un plano de inmanencia a partir del cual se denuncien las formas en las que tiende a ser estratificado.²⁰¹ A partir de este movimiento, el cuerpo sin órganos se instala en un plano histórico-político en el que se apoyan para realizar una caracterización muy particular del devenir humano. En el apartado titulado *Salvajes, bárbaros, civilizados*, señala Dosse, los autores encontraron “un operador que dibuja los contornos de las tres configuraciones de la historia de la humanidad: son los procesos de codificación y decodificación, de territorialización y desterritorialización de los flujos de deseo que irrigan el universo social. La máquina toma entonces una primera forma como máquina territorial, asentada en la valoración de la tierra concebida como unidad primitiva, zócalo fundador de la historia de la humanidad. Es el tiempo de la codificación absoluta que marca los espíritus y los cuerpos. Hacer tatuajes, extirpaciones, incisiones, recortes, sacrificios, mutilaciones... Son tantas prácticas que remiten a “un acto de fundación por el cual el hombre cesa de ser un organismo biológico y se vuelve un cuerpo pleno, una tierra sobre la que sus órganos se enganchan, atraídos, reatravesados, surgidos por milagro según las exigencias de un socius”. La ruptura que hace pasar de los salvajes a los bárbaros se sitúa en la creación de un Estado déspota, una máquina de Estado que impone su codificación al socius. El déspota impone una nueva alianza, ya no lateral sino vertical y su pueblo debe seguirlo en el desierto. La antigua codificación subsiste, pero está sometida a nuevas lógicas que la someten a la máquina de Estado”.²⁰²

En el terreno ya de los “civilizados”, la constante será una decodificación que atraviesa al propio régimen estatal y bien puede ser observada en el capitalismo. Éste, en tanto decodificación violenta y generalizada se empata de manera directa con la esquizofrenia (al intentar liberar todos los flujos en todos los sentidos), concepto que nuestros autores reivindican y llevan a sus últimas consecuencias. La esquizofrenia, límite exterior del capitalismo (polo opuesto), es para nuestros autores no una enfermedad sino un proceso que tiende continuamente a transgredir los límites. En este sentido, el esquizofrénico será aquel cuerpo-máquina capaz de descomponer y recomponer el orden de los flujos, creando un vuelco en la inmanencia. Señala Guattari, “el esquizofrénico explora sin garantías epistemológicas esta realidad y es ella la que le arrastra a desplazarse de un plano a otro, desde un cuestionamiento de la semántica y la sintaxis hasta la revisión de una temática relativa a la historia, las razas, etc... Quienes se hallan en el terreno de las ciencias humanas y en el de la política deberían, en cierto sentido, “esquizofrenizarse””.²⁰³

Otro encuentro sin duda afortunado es el que ambos pensadores tienen con Michel Foucault. Si bien las vidas de Gilles Deleuze y Foucault se habían tocado en años anteriores, con la aparición de *Antiedipo*, los lazos de estrechan. Para la edición norteamericana de este texto, Foucault prepara un prefacio titulado *Una introducción a la vida no fascista* en el cual reivindica los planteamientos expresados en el libro. Para Foucault, la aparición de *Antiedipo* constituye un reto que obliga a ir más lejos a una intelectualidad anquilosada entre las tesis marxistas y aquellas postuladas por el psicoanálisis, fundamentalmente de cuño freudiano. Ante el sentido “políticamente correcto” instaurado en los años posteriores a la Segunda Guerra

²⁰⁰ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, “Capitalismo y esquizofrenia”, en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Pre-textos, Valencia, 2005, p. 297.

²⁰¹ Este tema será tratado con más detalle adelante.

²⁰² Dosse. Op. Cit., p. 257.

²⁰³ Deleuze. *La isla desierta*, p. 301.

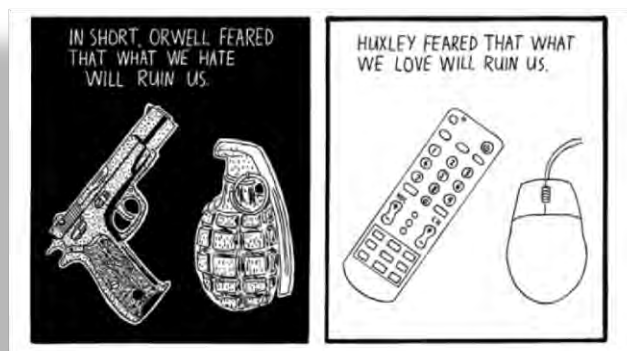
Mundial, Deleuze y Guattari habrían tendido un plano que decantaba la reflexión hacia otras direcciones. En opinión de Foucault el texto no debe ser leído como una nueva referencia teórica, la cual tendría como objetivo aglutinar los pedazos de pensamiento dispersos en la época a manera de *summa*. Por el contrario, lo que el *Antiedipo* vendría a proponer, sería un arte erótico, teórico y político a partir del cual el deseo se introduce en el pensamiento, el discurso y la acción. La extraña obra de Deleuze y Guattari tendría, desde esta lectura, una triada de enemigos a los cuales enfrenta mostrando estratégicamente sus debilidades: a) los ascetas políticos, los militantes tristes, los terroristas de la teoría, aquellos que quieren preservar el orden puro de la política y del discurso político. Burócratas de la revolución y funcionarios civiles de La Verdad, b) los pobres técnicos del deseo, psicoanalistas y semiólogos de cada signo y síntoma, que quieren subyugar la multiplicidad del deseo a la ley doble de estructura y carencia, y c) El fascismo. No solamente el fascismo histórico, sino también el fascismo en todos nosotros, en nuestra cabeza y en nuestra conducta cotidiana, el fascismo que nos hace amar al poder, desear aquello mismo que nos domina y nos explota.²⁰⁴ A partir de esta triada, Foucault se pregunta, ¿cómo evitar ser fascista?, ¿cómo sacar el fascismo de nuestros cuerpos y de nuestras afecciones aun cuando creemos ser revolucionarios, libertadores o emancipadores?, ¿cómo evidenciar y evidenciarnos el fascismo de nuestra propia conducta? Para nuestro autor, es claro que siguiendo las tesis de *Antiedipo*, es posible acceder a un arte de la vida no fascista a partir de siete consideraciones básicas:

- 1) Liberar la acción política de toda paranoia unitarista y totalizante,
- 2) Desarrollar la acción, el pensamiento y los deseos por proliferación, yuxtaposición y disyunción, y no por subdivisión y jerarquización piramidal,
- 3) Dejar de creer en las viejas categorías de lo negativo, que el pensamiento occidental sacralizó durante tanto tiempo como una forma del poder y un acceso a la realidad. Preferir lo que es positivo y múltiple, diferenciar en vez de uniformizar, flujos en lugar de unidades y arreglos móviles en lugar de sistemas. Creer que lo que es productivo no es sedentario sino nómada,
- 4) No pensar que uno tiene que estar triste para ser militante, incluso si aquello contra lo que uno está luchando es abominable,
- 5) No utilizar el pensamiento para fundamentar una práctica política en La Verdad, ni utilizar la acción política para desacreditar, como mera especulación, una línea de pensamiento. Utilizar la práctica política como un intensificador del pensamiento, y el análisis como multiplicador de las formas y dominios para la intervención de la acción política,
- 6) No demandar a la política que restituya los "derechos" del individuo, tal como los ha definido la filosofía. El individuo es producto del poder. Lo que haría falta es "des-individualizar" por medio de la multiplicación y el desplazamiento, combinaciones diversas. El grupo no debe ser un lazo orgánico que una individuos jerarquizados, sino un constante generador de des-individualización, y (quizá el más importante)

²⁰⁴ Foucault, Michel, "Antiedipo: introducción a una vida no fascista", en *Dits et écrits*. Gallimard, París, 1994. Traducción F. Yamamoto. <http://es.scribd.com/doc/20020603/Michel-Foucault-EL-ANTI-EDIPO-INTRODUCCION-A-LA-VIDA-NO-FASCISTA>

7) No enamorarse del poder.²⁰⁵

De las sociedades disciplinarias a las sociedades de control: la polémica Orwell-Huxley



Stuart Mc Millen. *Amusing Ourselves To Death* (fragmento). 2009.

La obra que se genera a partir del encuentro Deleuze-Guattari-Foucault, no se circunscribe únicamente al comentario foucaultiano a *Antiedipo*. Basándose en una lectura muy particular de la obra de Foucault, Deleuze construye una conceptualización histórica de la forma en la que las sociedades han “acomodado” en su interior diversos fenómenos. En el *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, Deleuze señala a Foucault como aquel que habría descubierto el tránsito de un tipo de sociedades (sociedades de soberanía) a otro (sociedades disciplinarias) y de este a otro (sociedades que Deleuze, de la mano de Burroughs denomina de “control”).

En las sociedades de soberanía, el papel que jugaba el soberano consistía en centralizar el ejercicio del poder, haciéndolo pasar únicamente a través de él. Este régimen que se apoyaba fuertemente en la ley (al punto de hacerlos indistinguibles) configuraba una estructura específica. Foucault encuentra en el contexto de *El príncipe* una forma de acceso a esta forma social. En el texto *La gubernamentalidad*, el francés caracteriza al príncipe (a partir de una relación de singularidad, exterioridad y trascendencia con respecto al principado que gobierna), como un vínculo sintético. En esta forma de vinculación la relación de poder es frágil en tanto el príncipe se ocupa meramente de mantener y preservar el poder, sin preocuparse por el bienestar de sus habitantes. La estrategia que propone Maquiavelo, así, conlleva a fortalecer la habilidad del gobernante ante los peligros que se le presentan y las relaciones de fuerza que pueden serle adversas. Las sociedades de soberanía encuentran su fin cuando el centro de poder da paso a un complejo entramado de núcleos que constituyen prácticas múltiples al interior de un Estado. Mientras en las sociedades de soberanía existe sólo el poder central, en las sociedades posteriores existen tantos centros como relaciones de poder se van formando. El monarca, el emperador, debe coexistir con el magistrado, el sacerdote, el padre de familia, el maestro, etc. En *El sujeto y el poder*, texto que ya se ha mencionado anteriormente, Foucault señala que una

²⁰⁵ Foucault. *Antiedipo*.

de las características que hereda la forma estatal del poder parroquial es precisamente la multiplicación de oficiales del poder. Sin desaparecer por completo las formas soberanas, la población, el territorio y el problema del bienestar de los individuos dan paso a otras formas en las que el gobierno aparece como una necesidad de ejercer el poder desde otras áreas. En el mismo texto de *La gubernamentalidad*, Foucault recupera una definición del gobierno que a su sentir le parece que retrata bien el paso de las sociedades de soberanía a las sociedades disciplinarias. El gobierno señala nuestro autor “es la recta *disposición* de las cosas, de las que uno se hace cargo para conducir las a un *fin conveniente*”.²⁰⁶ Mientras en la propuesta maquiavélica el acento se pone en el dominio de las personas y la conservación del territorio, en este nuevo esquema el acento se pone en las “cosas”, que en última instancia refieren a un “compuesto” de hombres y cosas (riquezas, recursos, provisiones, etc.). Lo que enuncia este compuesto es una relación, es decir, la tendencia a analizar los vínculos y costumbres de los gobernados a partir de sus usos y costumbres, hábitos, maneras de hacer o pensar, accidentes, desgracias, etc. En este sentido, “fin conveniente” no se refiere al bien común (tema muy importante en la tradición contractualista) o al imperio de la ley (asunto que como se ha dicho se hacía indistinguible del soberano) sino a alcanzar una pluralidad de metas específicas: riqueza, recursos, bienestar de la población, etc. Por último, el verbo “disponer”, recuerda Foucault, se refiere al uso de determinadas tácticas para alcanzar un fin. El fin del gobierno en las sociedades posteriores a las soberanas, se determinará por las cosas que hace, es decir, por las tácticas que utiliza como instrumentos de acción. Las nuevas sociedades, modeladas a partir de una gubernamentalidad diferente, tienden a recuperar una razón formal de Estado que identifica nuestro autor como un arte de gobernar. En las sociedades disciplinarias la población es el fin último del gobierno. La meta es mejorar el destino de las poblaciones desarrollando instrumentos inmanentes a la propia población. Haciendo uso de campañas y técnicas, el poder disciplinario podrá ejercer en los cuerpos actividades como la natalidad, los flujos migratorios, o la ocupación espacial de un territorio. En las sociedades disciplinarias el tema central estará en la gestión de la población, es decir, en la administración a detalle de los cuerpos y sus expresiones. Estos temas no nos son ajenos, pues en el capítulo dedicado a estudiar los apartados de *Vigilar y castigar* se observó cómo la disciplina se instaura de tal forma en el cuerpo que determina en su totalidad sus formas de actuar, conducirse, e incluso moverse.

Sin embargo, recuerda Deleuze, Foucault no se detiene en caracterizar a las sociedades disciplinarias como ejemplo de vivir en nuestro tiempo. El francés continúa su análisis señalando que en nuestros días se está viviendo una época de tránsito entre las sociedades disciplinarias y otras. A estas otras Deleuze (a partir de la obra de William Burroughs) las denomina sociedades de control. En las sociedades de control, señala Deleuze, el encierro, característica esencial de la disciplina, ha dado paso a formas “abiertas”, en las que el control es continuo e instantáneo, más allá de las paredes de una institución. Las escuelas, las cárceles, los hospitales entran en crisis, y la vigilancia concomitante a ellas cambia radicalmente. Mientras en la era de las disciplinas un tipo de encierro terminaba, dando paso a otro, en las sociedades de control nada termina nunca, es por así decirlo, un control siempre diferido. Es tal el giro que se muestra que “es posible que los más duros encierros lleguen a parecernos parte de un pasado feliz y benévolo frente a las formas de control en medios abiertos que se acercan”.²⁰⁷ Recuperando a Paul Virilio, Deleuze señala que el régimen de control se caracteriza por la ultra rapidez que adopta y la apertura que reemplaza unas formas por otras. Mientras las disciplinas son analógicas, el control es numérico, mientras la disciplina forma moldes, el control crea modulaciones a manera de un “moldeado autodeformante” que muta constantemente y de maneras

²⁰⁶ Foucault, Michel, “La gubernamentalidad”, en *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 185.

²⁰⁷ Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, Pre-textos, Valencia, 2006, p. 274.

impredicibles. Un ejemplo que da nuestro autor tiene que ver con la diferencia entre la fábrica y la empresa. La fábrica, institución clásica de las sociedades disciplinarias, era un cuerpo “cuyas fuerzas interiores debían alcanzar un punto de equilibrio lo más alto posible para la producción, y lo más bajo posible para los salarios”.²⁰⁸ La empresa por su parte es un alma, es “etérea”. “La fábrica hacía de los individuos un cuerpo, con la doble ventaja de que, de este modo, el patrón podía vigilar cada uno de los elementos que formaban la masa... La empresa en cambio, instituye entre los individuos una rivalidad interminable a modo de sana competición, como una motivación excelente que contrapone unos individuos a otros y atraviesa a cada uno de ellos, dividiéndole interiormente”.²⁰⁹ Lo que en la disciplina era una división entre individuos y masa a partir de números y matriculas, en el control es contraseña y clave de acceso a un espacio del que no se tiene certeza: así como puede ser benéfico, puede traer las más indecibles desgracias. El departamento de ventas, señala Deleuze irónicamente, supone el epicentro de las noticias del mundo. El instrumento de control por excelencia es el marketing y en el “se forma la raza descarada de nuestros dueños”.

Para ilustrar, tanto a las sociedades disciplinarias como a las sociedades de control, se ha decidido traer a la discusión un par de novelas, que al inicio del siglo XX dibujaron una idea muy particular del futuro. Tanto el *1984*, como en *Un mundo feliz*, los autores plasman, cada uno desde su trinchera, un acercamiento al porvenir, que bien es posible empatar con las ideas de Foucault y Deleuze. Si *1984*, retrata de manera impecable a las sociedades disciplinarias, *Un mundo feliz* hará lo mismo con las sociedades de control.

El mundo que describe George Orwell es producto, sin duda, de un régimen supremo de censura, vigilancia y castigo. A lo largo de *1984* el inglés hace desfilar una serie de elementos cuya finalidad no es otra que normalizar y ajustar a los cuerpos a un régimen homogéneo y hegemónico. La vigilancia, por ejemplo, estará a cargo de elementos macrofísicos tales como los Ministerios (grandes moles de hormigón, que en algún caso carecían por completo de ventanas y que se podían observar desde cualquier punto de la ciudad) y microfísicos, como las telepantallas que seguían los movimientos de los cuerpos en todo momento (pantallas que estaban conectadas a centros de revisión donde miembros del Partido seguían las veinticuatro horas las acciones de los individuos). La estructura por la cual se deslizaba el poder consistía en un gran ojo vigilante (el Gran Hermano), un partido fuerte, y distintas organizaciones que cuidaban acuciosamente la moral y el uso del cuerpo y sus placeres. Una característica fundamental de este régimen era el control del pasado que se plasmaba en el slogan: “el que controla el pasado, controla también el futuro”. Para tener constantemente bajo caución al pasado, echaban mano de un intrincado aparato de censura que corregía todo el tiempo los medios de comunicación. Desde un periódico hasta una novela, todo aquello que entrara en contacto con la población era revisado y modificado por el Ministerio de la Verdad. La verdad que nos indica Orwell, siempre estaba sujeta a la interpretación y ocultamiento de los grupos que ejercen el poder. El Departamento de Registro tenía como principal función proporcionar a los ciudadanos una verdad ya matizada y dosificada por medio de periódicos, películas, libros de texto, programas de televisión, instrucción o entretenimiento. Incluso la pornografía era diseñada desde las altas esferas del gobierno. Es decir, toda la cultura estaba capturada. Una herramienta fundamental de este poder era el control de la lengua. Para estos efectos habían inventado una “neolengua”, la cual pretendía acortar las palabras en oraciones inentendibles que recortaban el potencial expresivo del propio lenguaje. La destrucción de la lengua, señala un personaje, es algo de gran hermosura. Al perfeccionar la neolengua en distintos diccionarios, se pretendía evitar por completo el pensamiento, evitando igualmente una posible rebelión. Era tal la intromisión del Partido en la vida privada, que el uso del

²⁰⁸ Deleuze. *Conversaciones*, p. 279.

²⁰⁹ Deleuze. *Conversaciones*, p. 280.

cuerpo y sus placeres estaba reservado únicamente a la reproducción. Si bien no estaba prohibido el matrimonio, se estimulaba el divorcio y la consecuente soledad de los individuos. “La finalidad en este asunto no era solo evitar que hombres y mujeres establecieran vínculos imposibles de controlar. Su verdadero objetivo era quitarle todo placer al acto sexual. El enemigo no era tanto el amor como el erotismo... La relación sexual se consideraba como una pequeña operación algo molesta, algo así como soportar un enema”.²¹⁰ Reprimiendo la sexualidad se producían individuos histéricos que transformaban sus pulsiones eróticas en rabia y adoración furiosa al líder. Cuando haces el amor, comenta Julia, una de las protagonistas, gastas energía y después te sientes feliz. Esto no lo puede soportar el Partido, quien desea que estés a punto de estallar todo el tiempo. El odio, era la constante en las relaciones subjetivas.

El resultado era una sociedad vaciada de todo tipo de afecciones. Se trataba, afirma Orwell, de sólo pasar el tiempo en inmundas tareas, luchar por poderse meter al metro, remendar un calcetín, disolver calladamente un terrón de azúcar o alargar lo más posible un cigarrillo. “El ideal del Partido era inmenso, terrible y deslumbrante; un mundo de acero y hormigón armado, de máquinas monstruosas y espantosas armas, una nación de guerreros y fanáticos que marchaban en bloque siempre en unidad perfecta, pensando todos lo mismos pensamientos y repitiendo a grito unánime la misma consigna, trabajando perpetuamente, luchando, triunfantes, persiguiendo a los traidores..., trescientos millones de personas, todas ellas con la misma cara.”²¹¹

El dolor era el medio último para corregir a todo aquel que se había desviado del buen camino. En la tercera sección del libro, el protagonista es llevado a una cámara de tortura donde le infringen a su cuerpo cualquier tipo de torturas con la finalidad de “repararlo”. En este mundo en el que constantemente no se sabe qué es verdad y qué es mentira, el cuerpo aparece como el único posible garante de la realidad. Sin embargo, señala el torturador, la realidad no es otra que aquella diseñada por la estructura del Partido. “Solo la mente del partido, que es colectiva e inmortal, puede captar la realidad. Lo que el Partido sostiene que es verdad es efectivamente verdad. Es imposible ver la realidad sino a través de los ojos del Partido”.²¹² El mundo que nos propone Orwell esta por completo vigilado: “En las monedas, en los sellos de correos, en pancartas, en las envolturas de los paquetes de cigarros, en las portadas de los libros, en todas partes. Siempre los ojos que te contemplaban y la voz que te envolvía. Despiertos o dormidos, trabajando o comiendo, en casa o en la calle, en el baño o en la cama, no había escape.”²¹³

Por su parte, Aldous Huxley en *Un mundo feliz*, propone lo contrario. Desde el prólogo del libro, escrito algunos años después de su publicación, nuestro autor propone que para llevar a cabo la empresa de un Estado totalitario es necesario que los líderes de tal proyecto construyan una estructura en la cual los individuos *amen* su realidad (tarea asignada a los Ministerios de propaganda, y en general a los medios de comunicación). El amor y no el odio, es lo que Huxley propone como hilo conductor de las sociedades por venir. En este sentido el éxito del control radicaría no en la censura, sino en la hiper-mostración constante de todos los elementos de la vida pública: la saturación y sobrecodificación, sobre la carencia y la falta. En este mundo feliz no es necesario, por ejemplo, censurar libros, periódicos o revistas, porque no existe ya el deseo de leer ni de enterarse de lo que acontece en la sociedad. Más que dosificar la información, se provee con tal cantidad y rapidez, que es simplemente imposible distinguir lo que es relevante y lo que no lo es. La verdad

²¹⁰ Orwell, George, 1984, Austral, Barcelona, 2010, p. 130.

²¹¹ Orwell. Op. Cit., p. 138.

²¹² Orwell. Op. Cit., p. 306.

²¹³ Orwell. Op. Cit., p. 91.

así, se encuentra literalmente hundida en un océano de irrelevancia. A tal grado se trivializa la cultura, que no es necesario capturarla por medio de ningún comité de vigilancia. En las sociedades felices, retrato impecable de las sociedades de control, el espectáculo y el apetito por las distracciones hacen de los individuos, seres sin ningún tipo de brújula (que por otro lado, tampoco reclaman). Si el aburrimiento llegaba a ocurrir, los ciudadanos felices asistían al “sensorama”, una especie de cine en el cual todas las sensaciones físicas eran satisfechas.

Fabricadas en serie, las personas viven únicamente para el consumo de bienes cada vez más sofisticados. Este consumo llena sus expectativas vitales al punto que sólo están atentas a cuál es el siguiente producto en el mercado. Todo lo gratuito y espontáneo, sale del universo de lo valioso pues no repercute en la producción fabril. Lo que Huxley postula, a diferencia de Orwell, es que no es el dolor sino el placer lo que impide a los cuerpos relacionarse con el mundo. Las drogas en este caso juegan un papel importante. El “soma” (palabra que como se recordará significa cuerpo) sería un psicotrópico que habría condensado los esfuerzos del cristianismo y el alcohol. Las personas, que cotidianamente tienen acceso a dicha droga, se encuentran en un perpetuo estado de bienestar, satisfacción y placer, lo cual les impide desarrollar un pensamiento crítico. “La gente es feliz; tiene lo que desea, y nunca desea lo que no puede obtener. Está a gusto; está a salvo; nunca está enferma; no teme la muerte; ignora la pasión y la vejez; no hay padres ni madres que estorben; no hay esposas, ni hijos, ni amores excesivamente fuertes. Nuestros hombres están condicionados de modo que apenas pueden obrar de otro modo que como deben obrar. Y si algo marcha mal, siempre queda el soma”.²¹⁴

La sexualidad es otra arma para esta “felicidad”. Desde muy pequeños se incentiva a los niños a tener relaciones sexuales y en general se pretende tener un mundo en el que se valida la promiscuidad. En el tercer capítulo del libro, nuestro autor describe un diálogo entre uno de los protagonistas y varios niños. En esta los infantes se sorprenden al saber que hubo una época en la cual cualquier tipo de sexualidad estaba prohibida. La moraleja que intentan postular es que en el pasado las restricciones sexuales acarrearón muchos problemas. Así como se decidió borrar estas restricciones, también se implementó una política del olvido a todo aquello que implicara un peligro: de Tebas a Cnosos y de Ulises a Jesucristo. Atenas, Roma y Jerusalén, al igual que las catedrales, significaban manchas en una historia que era caracterizada como una patraña.

²¹⁴ Huxley, Aldous, *Un mundo feliz*, p. 146.

http://fil.mty.itesm.mx/sites/fil.mty.itesm.mx/files/ebooks/un_mundo_feliz-Aldus_Huxley.pdf

Capítulo 3. Agenciamientos y multiplicidades: un proyecto llamado *Mil mesetas*. *Capitalismo y esquizofrenia II*

*You put your eyes in your pocket
and your nose on the ground.*

Bob Dylan



La comezón del séptimo año. Billy Wilder. 1955. Fotograma.

Como se mencionó en la parte final del segundo capítulo, la hipótesis principal de este texto sostiene que entre *Vigilar y castigar* y *Mil mesetas* existen vasos comunicantes a partir de los cuales es posible trabajar el tema de cuerpo y sus circunstancias. En este capítulo se retomarán los apartados de la sección “Disciplina” de *Vigilar y castigar* (caracterizados anteriormente) y se ligarán con algunos textos que integran *Mil mesetas*. La intención es observar cómo desde Deleuze y Guattari es posible retomar algunos puntos críticos de la obra de Foucault y postular otras formas de entender dichos fenómenos a la luz de lo expuesto anteriormente a partir de la obra de Robert Mapplethorpe, Cindy Sherman, Patti Smith, etc. Se iniciará este trayecto contrastando el tema de los cuerpos dóciles con la propuesta del cuerpo sin órganos.

¿Cómo hacer un cuerpo sin órganos? (El problema del cuerpo)

Foucault nos había dicho que el origen de la prisión disciplinar radicaba en un intrincado proceso de docilización del cuerpo. Sostenía que éste, transformado en máquina, habría producido un cuerpo dócil, manipulable, que bien podía ser sometido, utilizado, transformado y perfeccionado. El régimen de la disciplina habría colocado al cuerpo en un mecanismo de poder anátomo-político que lo apresaba y determinaba según técnicas precisas. El cuerpo en este sentido era, para Foucault, la unidad mínima de singularidad. Para poder salir de este difícil entramado, es nuestra hipótesis, que Deleuze y Guattari buscan otras unidades mínimas de singularidad, por lo que recurren a una desarticulación del cuerpo. Si esta división es posible, los cuerpos, o sus partes tendrán la posibilidad de salir mejor librados. Para entender mejor esta forma de desarticular el

cuerpo es necesario recordar que nuestros autores retoman el problema de la subjetividad, con el objetivo de postular formas distintas en la que esta pueda operar. Tanto para Gilles Deleuze como para Félix Guattari, existe en el pensamiento contemporáneo una tendencia a dirigir los esfuerzos intelectuales a un concepto que se acarrea de la modernidad y que constituye una de las piedras fundamentales de todo el edificio epistemológico, estético y político de nuestros días: el sujeto. Es de tal relevancia dicho concepto que las diversas áreas del conocimiento se han centrado en explicarlo y justificar su importancia en el desarrollo de las mismas.

Pero ¿de qué subjetividad se está hablando? El sujeto en la tradición occidental es considerado desde hace más de quinientos años como el garante del conocimiento y el ente responsable de guiar la dirección del mundo. Partiendo de las ideas de René Descartes que situaban en el ser humano la capacidad de formular todo conocimiento posible (a partir de su composición dual *res cogitans/res extensa*), es posible detenerse en el idealismo alemán, que en la versión kantiana veía en el hombre el ente trascendental por excelencia. La modernidad, entonces, dibujó la imagen de un sujeto todo poderoso que a partir de sus atributos, de una específica composición de sus órganos, era inmune al tiempo y al espacio, constituyendo el eje de toda representación posible. Así, el cuerpo y el alma eran esferas interconectadas a partir de una *jerarquía* determinada a partir de las propiedades identificadas en los individuos. Organización, jerarquía y significación nos aparecen como la triada de constitución del sujeto y por tanto del cuerpo en su totalidad. Ante esta idea de sujeto, Gilles Deleuze, tanto en sus obras en solitario como las realizadas de la mano de Félix Guattari, cuestiona la pertinencia de sus contenidos, así como su plausibilidad, para formular alternativas de cambio al mundo que nos tocó vivir (como se vio anteriormente, para Guattari, los procesos revolucionarios deberían partir de un cambio en las subjetividades). “Su propósito fundamental será sustituir una norma invariable y trascendente, por una normatividad immanente y fluctuante de lo vital que posibilite dejar atrás la clásica oposición entre materia y forma y considerar, en cambio, una modulación intensiva de fuerzas y materiales”.²¹⁵ Para llevar a cabo esta empresa deberán estudiar a profundidad la manera en la que se construyen los procesos de subjetivación planteando una disolución del “yo” (de cierta interioridad) “en nombre de aquel principio del empirismo lógico según el cual las relaciones son exteriores a sus términos. No hay más que relaciones de subjetivación, de individuación, que posibilitan la existencia de sujetos formados, individuos personales, órganos constituidos. En vez de partir de entidades constituidas, de individuos formados como unidades preexistentes, se trata de interesarse por los movimientos de constitución real de los que ellos emergen”.²¹⁶ Como se verá más adelante, para Deleuze y Guattari, el acento debe ponerse en los movimientos intensivos, afectuales, que construyen lo que se ha denominado tan firmemente sujeto. Como indica Anne Sauvagnargues, entender esta subjetividad no es otra cosa que una reformulación importante de su estatuto: no más como una estructura unitaria, personal o identitaria, sino como un acto, es decir, una pasión. “Esta teoría de la subjetividad y de los procesos de subjetivación indica en qué condiciones cierta suma de compuestos materiales adquiere la consistencia de un sujeto. Esta perspectiva indica igualmente en qué condiciones cierta individuación se experimenta a sí misma, no reflejándose en el orden de la conciencia (hipótesis idealista y antropocéntrica), sino constituyéndose como una fuerza que se afecta a sí misma”.²¹⁷ Así, los distintos procesos de interiorización culturalmente aceptados (del alma al inconsciente) no reflejarían una condición para la determinación de un sujeto en tanto tal, ni mucho menos serían condición de posibilidad en tanto portadores de una sustancia, una unidad o una identidad. “El “yo”, el adentro, aparecerían como un

²¹⁵ Sauvagnargues. Op. Cit., p. 12.

²¹⁶ Sauvagnargues. Op. Cit., p. 16.

²¹⁷ Sauvagnargues. Op. Cit., p. 22.

“tener lugar” en un espacio que es el resultado de un amplio proceso de agenciamientos, multiplicidades, devenires, líneas de fuga, planos de consistencia, territorializaciones y desterritorializaciones, etc. “Todo sujeto, todo organismo, estaría compuesto de elementos receptivos y perceptivos, pero también, en sus viseras, de una suma de contracciones, retenciones y esperas”.²¹⁸ Más que ser una unidad indivisible, asegura Sauvagnargues, “el sujeto es aquello que no cesa de dividirse cambiando de naturaleza, no es una unidad, sino una multiplicidad que varía de intensidad. El mismo acto del pensamiento ya no sería el acto de un sujeto *noético*, sino una pragmática, un agenciamiento impersonal que modula entre los sujeto y conecta el pensamiento con otros régimen de signos”.²¹⁹

Para un mejor entendimiento de estos postulados se recurrirá al texto *¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?* Pero ¿exactamente a qué se refieren con un cuerpo sin órganos? Pensemos en una imagen famosa. Por ejemplo el célebre fotograma de la película *La comezón del séptimo año* (Wilder, 1955), en el cual se ve a la actriz norteamericana Marylin Monroe sobre una alcantarilla. El viento levanta su falda y ella, con un gesto seductor, intenta cubrir su cuerpo mientras un hombre la observa detenidamente. ¿Qué es lo que se ve aquí? Para algunos se trataría de una estrella del Hollywood de la época dorada. Para algunos otros, no sería más que una mujer rubia que está siendo víctima de un desafortunado accidente. Estrella de cine, mujer rubia, ambas formas de entender esa subjetividad nos remiten a la forma en la que se ha construido nuestra percepción sobre un ente al que denominamos cuerpo. ¿Qué diríamos habitualmente de este fotograma? Diríamos quizá, que en tanto estrella o mujer no está exenta de poseer una complexión que por un lado remite a un imaginario y por otra a una distribución física culturalmente aceptada. Pero ¿ahí acaba necesariamente la percepción o se puede ir más allá? Intentemos ir más allá, instalémonos en un plano de pensamiento más amplio. Pensemos que ese cuerpo no es necesariamente una unidad, sino que de hecho está formado por partes: cabeza, ojos, brazos, piernas, ropa incluso. Pensemos que cada parte pudiera lanzarnos a un mundo en el que los referentes no nos condicionan necesariamente a una unicidad. Pensemos qué diría, por ejemplo, un diseñador de modas únicamente sobre el vestido que porta el cuerpo, o un instructor de gimnasio sobre la tonificación, digamos, de las piernas, o un tipo embelesado con las cinturas femenina de los años cuarenta, o uno al que le gustan únicamente el cabello rubio, o incluso el sujeto que disfruta la totalidad del espectáculo. ¿Estos referentes forman parte de una unidad, o más bien permiten “conectar” *intensidades* distintas, estímulos distintos? La idea de un cuerpo sin órganos retoma esa segunda interpretación.

Para Deleuze y Guattari, el problema del cuerpo no tiene que ver con los órganos sino con la organización de éstos, es decir, con la forma en la que se interpretan funciones y disposiciones según el canon de la cultura. El cuerpo es el cuerpo, señalan, está solo y no tiene necesidad de órganos, el cuerpo nunca es un organismo. Los organismos son el enemigo del cuerpo. Deleuze y Guattari se preguntan ante la inobjetabilidad de la organización tradicional del cuerpo: “¿tan triste y peligroso es no soportar los ojos para ver, los pulmones para respirar, la boca para tragar, la lengua para hablar, el cerebro para pensar, el ano y la laringe, la cabeza y las piernas? Por qué no caminar con la cabeza, cantar con los senos nasales, ver con la piel, respirar con el vientre, Cosa simple, Entidad, Cuerpo lleno, Viaje inmóvil, Anorexia, Visión cutánea, Yoga, Krishna, Love, Experimentación”.²²⁰ Han caído sobre el cuerpo tres grandes pesadillas: la organización, la significancia y la subjetivación, esto es: la superficie que organiza, el ángulo de significancia y de interpretación y el punto de subjetivación o sujeción. Abunda Deleuze sobre la pesadilla: “serás organizado, serás un organismo,

²¹⁸ Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Citado en Sauvagnargues. Op. Cit., p. 20.

²¹⁹ Sauvagnargues. Op. Cit., p. 86.

²²⁰ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*, Pre-textos, Valencia, 2008, p. 157.

articularas tu cuerpo, de lo contrario serás un depravado. Serás significativo y significado, intérprete e interpretado, de lo contrario serás un desviado. Serás sujeto, y fijado como tal, sujeto de enunciación aplicado sobre un sujeto de enunciado, de lo contrario sólo serás un vagabundo”.²²¹ Ante estas terribles calamidades, nuestros autores oponen, en el cuerpo sin órganos, la desarticulación, la experimentación (¡nada significativa, no interpretes jamás!) y el nomadismo como movimiento (incluso parados hay que movernos, no dejar de movernos, viaje inmóvil). Partiendo de la prudencia, consideración importantísima en la constitución de un cuerpo sin órganos, la idea central del movimiento radica en abrir el cuerpo (ya desorganizado) a conexiones que suponen todo un agenciamiento, circuitos, conjunciones, niveles y umbrales, pasos y distribuciones de intensidad, territorios y desterritorializaciones. Deshacer el organismo, señalan nuestros autores, entraña la misma dificultad que arrancar la significancia y la subjetivación: “la significancia que se adhiere tanto al alma como el organismo al cuerpo. Arrancar la conciencia del sujeto para convertirla en un medio de exploración, arrancar el inconsciente de la significancia y la interpretación para convertirlo en una verdadera producción.”²²² Esta idea de producción es de gran relevancia para Deleuze y Guattari, pues en ella colocan las formas y los movimientos del deseo. En este esquema, más que significar carencia, el deseo es el llamado a la acción que posibilita el cuerpo sin órganos y de hecho lo compone. Esta distinción entre deseo como carencia y deseo como producción es necesaria, sobre todo cuando a su decir de nuestros autores, han caído sobre este concepto, tan referido en la cotidianidad, tres maldiciones: la ley negativa, la regla extrínseca y el ideal de trascendencia. La ley negativa constituye sin duda una crítica a la caracterización del amor realizada por Platón en *El Banquete*. Como es posible recordar en ese texto, desde los encomios de Aristófanes hasta la propia caracterización de Sócrates-Diótima, el hombre aparecer como un ser escindido, incompleto, carente. Al afirmar Platón “tu lleno llena mi vacío”, estaría instándonos a reconocernos como carentes y al mismo tiempo como buscadores de aquello que resarciría el daño ontológico. La regla extrínseca nos remite a la idea de deseo como placer, muy recurrente en la teoría psicoanalítica que Deleuze y Guattari desean problematizar. Esta regla nos indica que el correlato del deseo, por lo menos en occidente, se ancla de manera fundamental con la expresión de algún agente externo que, aunque sea momentáneamente, satisface la carencia y la necesidad del cuerpo vulnerable. Por su parte el ideal de trascendencia nos indica que en la idea del deseo se inscribe una fatalidad que tiende recurrentemente a la imposibilidad. “La carencia de gozar es la vida”, sería el lema de esta postura. Así caracterizado el cuerpo sin órganos, es entendible el esfuerzo de Gilles Deleuze y Félix Guattari por tratar de crear una serie de conceptos que, en la multiplicidad, basen su posibilidad de entender y actuar ante acontecimientos que nos resultan irrepresentables. El cuerpo en esta postura estaría compuesto ya no de características extensas, medibles, matematizables (a la manera descartiana o científica moderna), sino de elementos intensivos. Estas intensidades no serían otra cosa que afecciones, pasiones y demás movimientos que pueblan con su acaecer el espacio inmanente. El cuerpo sin órganos sería algo así como una azarosa conjunción de intensidades de todo tipo que todo el tiempo se encuentran en movimiento y se conectan a partir de multiplicidades y agenciamientos: las partes con otras partes que igualmente se encuentran diseminadas por el mundo. Señalan Deleuze y Guattari, “un cuerpo sin órganos está hecho de tal manera que sólo puede ser ocupado, poblado, por intensidades. Sólo las intensidades pasan y circulan. El cuerpo sin órganos no es una escena, un lugar, ni tampoco un soporte en el que pasaría algo. El cuerpo sin órganos *hace pasar*, circular, intensidades, las produce, y las distribuye en un *spatium* a su vez intensivo, inextenso. Ni es espacio, ni está en el espacio, es materia que ocupara el espacio en tal o tal grado, en el grado que corresponde a las intensidades producidas”.²²³ El cuerpo sin órganos puede

²²¹ Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas*, p. 164.

²²² Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas*, p. 165.

²²³ Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas*, p. 158.

ser cualquier cosa, puede ser un cuerpo viviente, puede ser un lugar, puede ser una tierra, lo que sea. De la misma manera, este concepto designa un uso. Ante el encuentro de un cuerpo sin órganos la pregunta pertinente ya no es sobre su significancia o su organización, sino sobre su tipo. “Para cada cuerpo sin órganos debemos preguntar: 1) ¿cuál es ese tipo, cómo está fabricado, por qué procedimientos y medios que prejuzgan ya lo que va a pasar?, y 2) ¿cuáles son sus modos, qué pasa, con qué variantes, qué sorpresas, qué imprevistos con relación a lo esperado?”²²⁴ El cuerpo sin órganos “no se define por su unidad final ni por su forma o sus órganos, sino por la relación concreta y variable que él instituye entre sus materiales constituyentes, y esto es válido para todos los individuos corporales, orgánicos o culturales. De ahí la definición del individuo como “lo que no cesa de dividirse cambiando de naturaleza”, dividual, variación modal intensiva, forma fluctuante relativa”.²²⁵

Con la explicación del contenido conceptual del cuerpo sin órganos ya elaborada, es claro que la idea deleuziana no se opone tanto al cuerpo como a la organización de éste. De lo que se está hablando no es de un recorte físico, literal, del cuerpo, sino de cambiar radicalmente el pensamiento de éste. Señala Sauvagnargues, “el concepto de cuerpo sin órganos cumple dos funciones conexas: tratar los modos de individuación corporal antes de su organización centrada, sin incurrir en la hipóstasis de un centro organizador unificante y jerarquizante de los compuestos corporales, y por ello mismo, operar una reforma de la concepción de lo vital, criticando el modelo político implícito de la organización de un poder centrado, unitario, soberano, jerárquicamente rector de la maquina corporal”.²²⁶ Jerarquía y organización quedan cuestionadas como instancias precedentes a la formulación entera de la cultura y la identidad. Ni el cuerpo orgánico, ni la unidad del sujeto, ni su pertenencia a tal o cual cultura, ni su identidad, pueden ser postulados como previos al proceso de individualización. “Si el sujeto, como el cuerpo, son multiplicidades constituidas por individuación y no individuos preformados por un principio trascendente (conciencia, sujeto trascendental o plano orgánico), se debe calificar entonces al cuerpo sin órganos y considerar al órgano como derivado y posterior al proceso de diferenciación orgánica, del mismo modo en que la especie lo es al individuo y el individuo a su proceso de individuación”.²²⁷

Si, como se ha visto, la jerarquía es una de las características del sujeto trascendental heredado de la modernidad (produciendo, a decir de Foucault, cuerpos dóciles), el cuerpo sin órganos desarticula esta jerarquía, planteando un des-orden consustancial al espacio. El cerebro, el Estado, lo bueno, lo bello, lo verdadero, y en general todas las categorías centralizadas, pasan a una revisión “a-centrada” y “des-jerarquizante” del mundo que, por tanto, refiere a la posibilidad de construir una política (y todas sus derivaciones) sin un sujeto trascendental. Todo el entramado constitutivo de las estructuras sociales estaría expuesto a una experiencia nueva. Desde esta forma de entender las relaciones comunitarias, la estratificación orgánica (esto es, las determinaciones del régimen de lo dado), podría encontrar recursos de fuga que podrían romper los límites impuestos por la inmovilidad. “El cuerpo sin órganos permitiría pensar la corporeidad y la morfogénesis de los cuerpos sin vincularlos a un principio unificante exterior, alma, unidad de un organismo, situándose en el nivel de la materia misma.”²²⁸ Así, el problema que abre esta particular idea del cuerpo (la unidad mínima y central de la filosofía del siglo XX) ya no es el de lo uno y lo múltiple, sino el de la “multiplicidad”.

²²⁴ Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas*, p. 158.

²²⁵ Sauvagnargues. Op. Cit., p. 118.

²²⁶ Sauvagnargues. Op. Cit., p. 97.

²²⁷ Sauvagnargues. Op. Cit., p. 99.

²²⁸ Sauvagnargues. Op. Cit., p. 101.

Política y segmentariedades (El problema del espacio)

El segundo problema importante que Foucault nos había planteado, tiene que ver con la forma en la que los cuerpos son colocados en el espacio. En el apartado *El arte de las distribuciones*, el francés postulaba que el espacio disciplinario se caracterizaba por a) la clausura que penaliza al vagabundeo (vagabundeo que como nos han dicho ya Deleuze y Guattari posibilita la desarticulación de algunos elementos de la estructura), b) la división en zonas que a partir del principio básico “a cada individuo un lugar, y a cada emplazamiento un individuo” parcelaba el espacio regulando tanto las presencias como las ausencias, c) los emplazamientos funcionales cuyo objetivo era fomentar el criterio de utilidad según una funcionalidad que responde no solo a la vigilancia sino a una creciente búsqueda de eficiencia, y d) la intercambiabilidad de los elementos a partir de un rango y el lugar que se ocupa en una serie. Así, las disciplinas fabricaban espacios complejos en los que la arquitectura, la utilidad y los rangos ordenaban la circulación de los cuerpos mientras combatían el nomadismo y el vagabundeo. Recortando segmentos individuales, instauraban relaciones permitidas que marcaban lugares, establecían valores y garantizaban la docilidad de los cuerpos. Ahora bien, ¿cómo entender una posible idea distinta de espacio en *Mil mesetas* para Deleuze y Guattari?

En el texto denominado *1933 - Micropolítica y segmentariedad*, Gilles Deleuze y Félix Guattari dirigen las baterías conceptuales al estudio del espacio y su composición. Siguiendo a Foucault, nuestros autores nos hace patente el hecho de que el hombre es un animal segmentado: “la segmentariedad es una característica específica de los estratos que nos componen: habitar, trabajar, jugar, todo está segmentarizado *espacial* y socialmente”.²²⁹ Muy heideggerianamente afirman: la casa esta segmentarizada según el destino de sus habitaciones, las calles según el orden de la ciudad, la fábrica según la naturaleza de los trabajos y de las operaciones. Para Deleuze y Guattari, es necesario reconocer tres instancias de análisis para entender la segmentariedad y la fragmentación que constituyen el espacio. La primera tiene que ver con las formas en las que se presenta la segmentariedad, así como su vínculo con lo primitivo y lo moderno. A decir de nuestros autores, existen básicamente tres formas de segmentariedad: la binaria, según oposiciones duales (clases sociales, hombres-mujeres, adultos-niños, etc.); la circular, que se presenta a partir de áreas, discos o coronas cada vez más amplias (un ejemplo es el relato joyceano del pequeño Dédalus: Stephen Dédalus, Clongowes College, Dublín, Irlanda, Europa, Tierra, Universo); y finalmente la lineal: procesos de procesos que nunca terminan (familia, escuela, ejército, oficio. “Ya no estás en la familia”, el ejército dice, “ya no estás en la escuela”...). Unas veces, señalan, “los segmentos remiten a individuos o a grupos diferentes, otras es el mismo individuo o grupo que pasa de un segmento a otro. Pero esas figuras de segmentariedad, la binaria, la circular, la lineal, siempre están incluidas la una en la otra, e incluso pasan la una a la otra, se transforman según el punto de vista”.²³⁰ Esta caracterización de los estratos y su forma de operar la retoman nuestros autores de lo que llaman, con Lévi-Strauss, “organización primitiva”. En esta organización primitiva la segmentariedad puede ser reconocida como “flexible” en tanto carece de un aparato de Estado central fijo así como de un poder global totalizador que se despliega a partir de instituciones políticas especializadas. Los segmentos sociales primitivos tienen cierta flexibilidad en el desarrollo de sus tareas, así como una gran comunicabilidad entre heterogéneos, de manera que la conexión entre los segmentos puede ocurrir de varias maneras. Las estructuras sociales y políticas carecen de una predeterminación rígida, lo que permite una acción extrínseca, es decir, “una actividad continuada que hace que la segmentariedad no sea captada

²²⁹ Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas*, p. 214.

²³⁰ Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas*, p. 214.

independientemente de una segmentación en acto, que actúa por brotes, separaciones y reuniones”.²³¹ En síntesis, la segmentariedad primitiva constituye una “territorialidad itinerante”, que no discurre en un espacio homogéneo o continuo. A diferencia de la segmentariedad primitiva, en la segmentariedad moderna sí existe un centro global, unificado y unificante que implica un conjunto de subsistemas yuxtapuestos, imbricados y ordenados. El ejemplo de esta organización moderna sería el Estado, institución en la cual el orden de la sociedad se ve sujeto según sus reglas, sus costumbres y sus leyes. En los Estados operaría una arborificación dura en la cual todos los centros resuenan y caen en un punto de acumulación que remiten a un centro de significancia que recorre todos los círculos que retornan a un centro inmóvil. En términos de la segmentariedad lineal, cada segmento endurecido está subrayado, rectificado, homogeneizado en relación con los otros. “No sólo cada uno tiene su unidad de medida sino que hay equivalencia y traducibilidad de las unidades entre sí. El ojo central tiene como correlato un espacio en el que se desplaza y permanece invariable con relación a sus desplazamientos”.²³² Como se observa, esta segmentariedad corresponde con lo descrito por Foucault.

La segunda instancia que proponen nuestros autores tiene que ver con la diferencia entre lo molecular (micropolítica) y lo molar (macropolítica). Si bien todo individuo está atravesado por ambas segmentariedades, no constituyen ni un mismo tipo, ni poseen los mismos términos. No cuentan con las mismas relaciones, ni la misma naturaleza, aun cuando coexisten al estar todo el tiempo pasando la una a la otra según una gran diversidad de figuras. La micropolítica, más cerca de la estética y de la percepción, permite realizar múltiples combinaciones, por ejemplo, en los grandes segmentos identificados ya como binarios: a una estructura rígida de dos y solo dos sexos, la micropolítica molecular permite el flujo incesante en mil posibles combinaciones. Aunada a un funcionamiento fluido y nómada, en la segmentación molecular las intensidades no dependen de un centro sino más bien del propio recorrido del deseo (que como se ha visto no es otra cosa que producción). El movimiento está del lado de los flujos moleculares que no sólo no están solidificados (ya sea por el régimen del nombre o de la organización) sino que a veces no pueden ser ni siquiera nombrados por su propia rapidez. Por su parte la macropolítica molar designa una solidez monocentrada que cuenta como característica principal con un centro fijo, extenso. Esta segmentariedad encuentra en Kafka y su análisis de la burocracia el mejor ejemplo. La distribución espacial de la segmentación dura que el checo narra en obras como *El proceso*, *La metamorfosis* o *El castillo*, nos hace partícipes de una jerarquización geográfica de una sociedad que recorre en este estrato amplias zonas de su actuación pública. Centralidad, extensión, distribución monocéntrica, negación del flujo y de toda posibilidad de cambio, todas estas características pertenecen al régimen de la segmentación molar que todo el tiempo aparece marcada en los cuerpos.

Ante esta diferenciación Deleuze y Guattari nos recuerdan que ambas líneas de segmentariedad se encuentran concatenadas y que es imposible revisar una sin que la otra salga al paso, razón por la cual el estudio del espacio nunca debe perder de vista ninguna de las dos. El ejemplo que resulta relevante para nuestros autores es el régimen nacionalsocialista y la forma en la que ha sido estudiado. Más que como un hecho histórico fechado y datado, el totalitarismo alemán debe ser analizado como un “cuerpo canceroso” (es decir, como un espacio), que impregnó en sus moléculas y sus molecularidades, un microfascismo que gestó un movimiento particular del deseo que concluyó de la forma que todos sabemos. Es muy fácil, señalan magistralmente nuestros autores, “ser antifascistas al nivel molar, sin ver el fascista que uno mismo es, que

²³¹ Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas*, p. 214.

²³² Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas*, p. 216.

uno mismo cultiva y alimenta, mima con moléculas personales y colectivas”.²³³ Cuanto más potente es la segmentación y la organización molar más atención hay que poner a los flujos moleculares que forman cultura y construyen relaciones y dispositivos de captura. La administración de una gran seguridad molar, señalan Deleuze y Guattari, “tiene como correlato toda una microgestión de pequeños miedos, toda una inseguridad molecular permanente, hasta el punto de que la fórmula de los Ministerios del Interior (y aquí habría que recordar a Orwell y Huxley) podía ser: una macropolítica de la sociedad para y por una micropolítica de la inseguridad”.²³⁴

Como es posible observar, el espacio molecular de Deleuze y Guattari implica un movimiento de “derrame”, de “excedencia y desbordamiento”, que impide consignar las cosas de manera fácil según los códigos establecidos. El espacio (y el cuerpo sin órganos es ya un tipo de espacio) se derrama, huye a partir de sus líneas de fuga. Siempre hay algo que fluye, algo que escapa de las organizaciones binarias, del aparato de resonancia y de la máquina de sobrecodificación. Más que definirse por sus contradicciones (como en la tradición marxista), la sociedad se definiría por el movimiento y el derrame de estas composiciones políticas. A partir de las líneas de fuga que atraviesan lo molar y lo molecular, se podrá cambiar de un estrato sólido para entrar en el otro, en el móvil, y regresar, instaurando una ruptura de lo histórico, que dificultará sobre manera la continuidad del sistema causal determinado por el progreso. Las líneas de fuga permitirán, de hecho, la tan deseada desterritorialización e incluso la reterritorialización. Siempre fluye o huye algo. De lo que se trata no es de confrontar los estratos ni de postular la supremacía de uno sobre otro, simplemente se trata de ubicar ambos y hacer notar el hecho de que coexiste al régimen de lo estático, de lo sólido, de lo moderno, un campo que distribuye y hace pasar intensidades y flujos distintos, percibiendo, a la vez que los crea.

La tercera instancia de reconocimiento de las segmentariedades en el ámbito del espacio tiene que ver, de manera más fina con la estructura de lo molar y lo molecular. Para lo molar, proponen el uso de los conceptos “línea” y “segmento”, mientras que para lo molecularmente particularizado proponen el concepto de “cuanto”. Con la especificación de estos cuantos, la materia mínima del movimiento nos aparece con una volatilidad tal que nuestros autores señalan que, de hecho, el poder es sólo reconocible por aquello que se les escapa. “Lo molecular, la microeconomía, la micropolítica no se define de por sí por la pequeñez de sus elementos, sino por la naturaleza de su “masa”: el flujo de cuantos, para diferenciarlo de la línea de segmentos molar”.²³⁵ En este sentido las creencias y los deseos sería lo propio de los flujos, mientras que las representaciones estarían del lado de lo molar en tanto definen grandes conjuntos determinados en una línea del segmento (deseo versus cultura). La gran diferencia política así, no debe establecerse en la dualidad social-individual, sino “entre el dominio molar de las representaciones, ya sean colectivas o individuales, y el dominio molecular de las creencias y los deseos”.²³⁶ Los flujos posibilitan que los códigos estén constantemente en un “estado de excedencia” que no pueden ser atrapados por los sistemas molares. Según Deleuze y Guattari, los cuantos serían precisamente “grados” de desterritorialización que decodifican los segmentos, mientras que las líneas endurecidas implicarían una sobrecodificación que tiende a una captura reterritorializante. Territorialización, desterritorialización y reterritorialización aparecen como movimientos de un espacio en el cual conexiones y conjugaciones entrelazan, precipitan, suman, activan, o bien interrumpen, bloquean, u obstruyen flujos y líneas de fuga codificando, decodificando o recodificando un espacio inmanente.

²³³ Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas*, p. 219.

²³⁴ Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas*, p. 220.

²³⁵ Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas*, p. 222.

²³⁶ Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas*, p. 223.

Con la caracterización de estas tres instancias es posible entender de mejor manera el mapa, la cartografía, que Deleuze y Guattari proponen: 1) una línea relativamente flexible de códigos y de territorialidades entretejidos; por eso la necesidad de partir de una segmentariedad llamada primitiva, en la que las segmentaciones de territorios y de linajes componían el espacio social, 2) una línea dura, que procede a la organización dual de los segmentos, a la concentricidad de los círculos en resonancia, a la sobrecodificación generalizada: el espacio social implica aquí un aparato de Estado. Esto es, un sistema distinto del primitivo en tanto que la sobrecodificación no es un código reforzado, sino un procedimiento específico distinto del de los códigos (de igual modo, la reterritorialización no es un territorio más, sino que se hace en otro espacio que en el de los territorios, precisamente en el espacio geométrico sobrecodificado), y 3) una o varias líneas de fuga expresadas en cuantos, definidas por descodificación y desterritorialización.²³⁷

Líneas flexibles, líneas duras y líneas de fuga coexistirían en un espacio en el que sus encuentros y desencuentros se presentarían enmarañados, entretejidos rizomáticamente.

Del Ritornelo (El problema del tiempo)

El tercer elemento que llama la atención de Foucault en términos del control del cuerpo tiene que ver con el tiempo. Para que los cuerpos sean controlados eficientemente, su actividad debe regularse a partir de un uso óptimo de este. Basándose en el establecimiento de ritmos, la obligación para realizar ocupaciones determinadas y la regulación de ciclos de repetición, el poder disciplinar determina temporalmente incluso los movimientos más pequeños del cuerpo. Las escuelas, las fábricas y los hospitales reproducirían este esquema echando mano de toda una serie de intrincados manuales que dictaban específicamente lo aceptado y lo prohibido. Aunadas a estas prácticas, señala Foucault, también se lleva a cabo una elaboración temporal del acto, así como correlación del cuerpo y el gesto en el marco de una utilización exhaustiva del cuerpo en el tiempo y viceversa. Ahora bien, ¿cómo poder problematizar esta red tan finamente tejida? Deleuze y Guattari recurren a la música.

En el texto *1837 – Del ritornelo*, nuestros autores proponen una idea de tiempo que es posible incluir en la argumentación que se ha trabajado hasta ahora. Primer momento: un niño asustado, en la obscuridad, canta una canción mientras camina. Su canción le sirve de cobijo y de orientación. Esta cancioncilla señalan Deleuze y Guattari, tranquiliza y estabiliza al niño brindándole un esbozo de centro en el seno del caos. Segundo momento: el sonido construye una barrera que prefigura una casa. Sin embargo la casa no preexiste, es sólo una especie de círculo alrededor de un centro frágil e incierto. “Las fuerzas del caos son, pues, mantenidas en el exterior en la medida de lo posible, y el espacio interior protege las fuerzas germinativas de una tarea a cumplir, de una obra a realizar.”²³⁸ Un niño canta para enfrentar las tareas que le impone una estructura educativa, de la misma manera que una ama de casa canta para enfrentar las fuerzas que le imponen sus tareas. El sonido, reiteran, crean paredes sonoras marcando territorios. Tercer momento: el círculo se entreabre dejando entrar, o incluso permitiendo salir. Sin embargo, el círculo no se abre en el sector en el que empujan las fuerzas del caos, sino por otro creado por el mismo círculo. La conexión, lo mismo es con el futuro que con el cosmos. Al salir de este literal “campo de fuerza”, se insertan o brotan líneas de errancia. Estos momentos no son parte de una evolución o un progreso, son, en todo caso, tres

²³⁷ Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas*, p. 226.

²³⁸ Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas*, p. 318.

aspectos de una misma cosa: el ritornelo. Para nuestros autores, lo que el sonido produce, lo que las cancioncillas constituyen, no es otra cosa que una territorialización. El tiempo, parecen decirnos, ritmado en constantes sonoras de apertura, lo que posibilitan es un espacio en constante transformación. Echando mano del ejemplo de los pájaros, Deleuze y Guattari nos hacen presente que estos animales marcan su territorio a partir de su canto. “El ritornelo (que bien) puede desempeñar otras funciones, amorosa, profesional o social, litúrgica, o cósmica: siempre conlleva, tiene como concomitante una tierra”.²³⁹

Del caos nacen los medios y los ritmos afirman nuestros autores. Los medios se deslizan entre ellos, siendo definidos siempre por una componente. Sin embargo, cada medio es vibratorio, esto es, en su espacio-temporalidad, están constituidos por la repetición periódica de la componente. “Así, lo viviente tiene un medio exterior que remite a los materiales, un medio interior que remite a los elementos componentes y sustancias compuestas, un medio intermediario que remite a las membranas y límites y un medio anexionado que remite a las fuentes de energía y a las percepciones-acciones”.²⁴⁰ Ahora bien, cada medio está codificado por la repetición periódica y en constante estado de transcodificación. Una característica importante de estos medios es que están abiertos al caos. La respuesta de los medios al caos, afirman, es el ritmo. “Lo que tienen en común caos y ritmo es el entre-dos... En ese entre-dos el caos no necesariamente deviene ritmo pero tiene una posibilidad de devenirlo”.²⁴¹ Lo que posibilita el ritmo es el paso transcodificado de un medio a otro, es decir, la interacción de espacio-tiempos heterogéneos. El ritmo en este esquema, no es medida extensa, matemática, o cadencia (o, como aseguraría Foucault, cuerpos puestos a la orden de estrictos manuales disciplinarios), “nada menos ritmado que una marcha militar”. “Pues una medida, regular o no, supone una forma codificada cuya unidad de medida puede variar, pero en un medio no comunicante; mientras que el ritmo es lo desigual o lo inconmensurable, siempre en estado de codificación. La medida es dogmática, pero el ritmo es crítico, une instantes críticos, o va unido al paso de un medio a otro”.²⁴² Así, el ritmo actúa con bloques heterogéneos, cambiando constantemente de dirección. “El ritmo es una noción común pues es relacional, una relación de composición, de consistencia, de ensamble; el sonido ritmado constituye un plano de composición estética en donde se mueven y habitan seres musicales que son potencias de afectos y perceptos. Este plano de composición/consistencia trazado por la música, será precisamente el acto que produce lo consolidado, tanto de sucesión como de coexistencia.”²⁴³ Si bien un medio existe gracias a una repetición periódica, esta produce una diferencia, hecho que permite cambiar de un medio a otro. “Es la diferencial la que es rítmica, y no la repetición”. El territorio, señalan Deleuze y Guattari, es el producto de una territorialización de los medios y de los ritmos. En este sentido, y recuperando la idea de ritornelo, es posible afirmar con nuestros autores que el territorio no es anterior con relación a la marca cualitativa, es la marca la que crea territorio. “En un territorio, las funciones no son anteriores, suponen en primer lugar una expresividad que crea territorio. En ese sentido, el territorio, y las funciones que en él se ejercen, son productos de la territorialización. La territorialización es el acto del ritmo devenido expresivo, o de las componentes de medios devenidas cualitativas”.²⁴⁴ A decir de Sonia Rangel, para Deleuze y Guattari existen cuatro tipos de ritornelo: el de los medios, el delo natal, los molecularizables y los ritornelos-cosmos. Estos últimos “sustituyen las materias de expresión por un material de captura, en donde las fuerzas a captar son las del cosmos, las fuerzas sonoras: ritmo, duración e intensidad. El ritornelo-cosmos es un prisma, un cristal de espacio-tiempo:

²³⁹ Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas*, p. 319.

²⁴⁰ Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas*, p. 319.

²⁴¹ Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas*, p. 320.

²⁴² Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas*, p. 320.

²⁴³ Rangel Espinosa. Op. Cit., p. 87.

²⁴⁴ Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas*, p. 322.

glass harmonico. Una fábrica de tiempo, ya que el ritornelo es la forma a priori del tiempo (sentido interno) que a su vez produce diferentes formas de experimentación del tiempo, un tiempo implicado.”²⁴⁵

Esta idea del tiempo y sus implicaciones aparece de nueva cuenta en dos textos más: *1730-Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible*, incluido en *Mil mesetas*, y *Ocupar sin contar: Boulez, Proust y el tiempo*. En el primer texto, Deleuze y Guattari nos hace presente el hecho de que podemos entender la temporalidad desde dos puntos de vista, que si bien son abstractos, plantean caminos diferentes. Uno de ellos tendría como elementos característicos las velocidades y los afectos, mientras que el otro tendería a las formas, las sustancias y los sujetos. Echando mano de conceptos trabajados en *Lógica del sentido*, nuestros autores postulan la temporalidad del *Aión*, “tiempo indefinido del acontecimiento, línea flotante que sólo conoce velocidades y que no cesa de dividir lo que ocurre en un *dejá lá* y un *pas-encore-lá*, un demasiado tarde y un demasiado pronto simultáneos, un algo que sucederá y a la vez acaba de suceder”²⁴⁶, y la de *Cronos*, ligada, a la manera de Foucault, a las medidas, los calendarios, los cronómetros, las horas y los días. En este mismo texto, nuestros autores reconocen que el compositor Pierre Boulez ha sido quien ha distinguido un *tempo* y un *no-tempo* en la música, un tiempo pulsado propio de las medidas y los valores formales, y un tiempo no pulsado que detonaría una musicalidad flotante, maquina que cuenta con dinámicas variadas de velocidades y diferencias.²⁴⁷

En el segundo texto, Deleuze profundiza en estos conceptos. Habría entonces un tiempo pulsado, que se presenta a partir de bloques de duración, y se comporta a partir de sumas y restas inseparables de las relaciones métrico-univectoriales que definirían divisiones, mediciones y proporciones. La pulsación sería su mínimo común múltiplo. En este tiempo las rupturas son racionales y las medidas se determinan como magnitudes. Sin embargo, también existiría un tiempo liso o no pulsado que no se remite ya a las medidas y los cronómetros. “Las rupturas en él son indeterminadas, de tipo irracional, y las medidas son sustituidas por distancias y proximidades indescomponibles que expresan la densidad o la rareza de lo que aparece... Aquí es donde se ocupa sin contar en lugar de contar para ocupar”.²⁴⁸ No es que el número haya desaparecido (hay que insistir en que, aun cuando nuestros autores proponen diadas, estas nunca son dialécticas), se ha transformado en cifra, en “número nómada o mallarmeano”. Bellamente Deleuze concluye: *Nomos* musical y ya no medida; en lugar de repartir el tiempo cerrado a partir de los elementos que forman bloque, se distribuyen en un tiempo abierto los elementos circunscritos en una burbuja. El tiempo no pulsado, señala Sonia Rangel, es “un tiempo flotante (*temps flottant*), una duración liberada de la medida, que nos coloca ante una multiplicidad de duraciones heterocrónicas, cualitativas que no coinciden y no se comunican, puras moléculas sonoras que atraviesan los cortes de duración, los cortes rítmicos. Estas son singularidades, *heccéités*, personajes rítmicos que habitan el tiempo no pulsado en donde devienen ellos mismos personajes interiores a la música, seres musicales”.²⁴⁹

²⁴⁵ Rangel Espinosa. Op. Cit., p. 96.

²⁴⁶ Deleuze y Guattari. *Mil mesetas*, p. 265

²⁴⁷ En términos de tiempos verbales, señalan Deleuze y Guattari, el verbo en infinitivo, indeterminado, expresaría este tiempo no pulsado, del acontecimiento, que enuncia velocidades y lentitudes relativas independientes de los valores cronométricos. En contraposición podemos encontrar otros modos de conjugación que dirigen directamente a *Cronos*. Deleuze y Guattari. *Mil mesetas*, p. 267.

²⁴⁸ Deleuze y Guattari. “Ocupar sin contar: Boulez, Proust y el tiempo”, en *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*, Pre-textos, Madrid, p. 265

²⁴⁹ Rangel Espinosa. Op. Cit., p. 101. Nuestra autora mantiene la palabra *heccéites* en el idioma original. La traducción que se presenta en esta tesis es *haecceidad*.

Ahora bien, ¿este tiempo-música, exactamente qué es lo que desea realizar? Siguiendo de cerca los pasos de Deleuze, Sonia Rangel nos hace presente el hecho de que tanto en filosofía, como en pintura y música no se trata de representar o reproducir el mundo sino de captar fuerzas. “Las fuerzas son la sensación entendida como conjunto de perceptos y afectos. De esta manera, la pintura hace visibles las fuerzas mientras que el trabajo de la música es hacerlas audibles y el trabajo de los conceptos es hacerlas pensables. La filosofía rompe con el esquema de la representación para devenir creación e invención, el arte por su parte rompe con la representación al dejar de ser figurativo. La música es el arte no figurativo por excelencia, adquiriendo consistencia como material sonoro, material por el cual se hacen audibles las fuerzas que no lo son por ellas mismas, deviniendo sensación: tiempo, duración e intensidad, una concepción de la música que a la vez supone la sustitución de la pareja materia-forma (*matière-forme*) por la pareja material-fuerzas (*matériau-forces*) la materialidad de las fuerzas”.²⁵⁰ Así, concluye Rangel, el músico captura y hace sensibles las fuerzas del tiempo. Este ejercicio de sensibilidad de las fuerzas amplía la percepción y visibiliza cuestiones a veces pasadas por alto. Es fácil percibir el tiempo señala Deleuze, su forma, sus unidades y sus relaciones cronométricas, sin embargo, es muy complicado percibirlo como fuerza, en estado puro. Por esta razón el proyecto consistiría en hacer del sonido el intermediario que hace sensible el tiempo, que hace perceptibles los números del tiempo.

Rizoma (El problema de las jerarquías)

Foucault no sólo atiende el tema del cuerpo en relación con el espacio y el tiempo. En su obra es posible encontrar un llamado a poner atención sobre los cruces que estos conceptos hacen y la forma en la que instauran un régimen jerárquico. Como se mencionó anteriormente, para que el poder disciplinar pueda llevar a cabo su programa de control total sobre los cuerpos, debe trazar rutas por medio de las cuales guíe la dirección de dichos cuerpos. En *La organización de las génesis* lo que Foucault realiza es un seguimiento de los procedimientos que establecen estas rutas, así como del funcionamiento de estas. Dividir la vida en segmentos espacio-temporales de acuerdo a un fin determinado, distribuirlos según un esquema analítico cuya sucesión de elementos sea lo más simple posible, hacer coincidir el desempeño de los cuerpos con un rango específico, disponer de series binarizadas, gradadas y ramificadas, subdividir estas series en direcciones igualmente categorizadas, son características de un modelo arborescente que superpone la jerarquía y la organización a los cuerpos y sus movimientos. ¿Cuál es la crítica que Deleuze y Guattari hacen a estos modelos?

En el primer texto de *Mil mesetas* titulado *Rizoma*, Deleuze y Guattari, con el pretexto de la composición de los libros, exponen una serie de modelos a partir de los cuales es posible introducir el problema de los sistemas inmanentes. A decir de Deleuze y Guattari habría por lo menos tres tipos de “acomodos” de la realidad que es posible mostrar a partir del ejemplo de los libros. Así, existiría en primer lugar un *libro-raíz* cuyas características principales serían: a) contar con un centro jerarquizado al cual se ancla todo lo demás, b) poseer una organización fija e inmutable tanto en el tiempo como en el espacio, c) establecer, en tanto jerárquico, un sistema semiótico de significación inmovible sujeto a interpretaciones, d) un devenir binario en tanto ordena al mundo por medio de dualidades generalmente contrarias, y por último, e) ser incapaz de mostrar una verdadera multiplicidad dada su tendencia a evolucionar en la lógica uno/múltiple.

²⁵⁰ Rangel Espinosa. Op. Cit., p. 85.

En segundo lugar estaría el libro *raíz fasciculada* o *sistema-raicilla*. En este modelo la raíz principal ha abortado o se ha destruido en su extremidad, sin embargo, en ella se injertan multiplicidades inmediatas que en sus raíces secundarias adquieren un importante desarrollo. “La realidad natural aparece ahora en el aborto de la raíz principal, pero su unidad sigue subsistiendo como pasado o futuro, como posible”.²⁵¹ Este sistema fasciculado, a decir de nuestros autores, no puede romper a cabalidad el dualismo ni la complementariedad de un sujeto y un objeto, es decir, de una realidad natural y una espiritual. En este sistema la subjetividad que critican Deleuze y Guattari queda literalmente intacta.

El tercer modelo que proponen lo denominan rizoma. En este modelo la multiplicidad se lleva a cabo pero no a base de añadir dimensiones superiores jerarquizadas, sino a fuerza de la sobriedad que da entender las dimensiones a n-1.²⁵² Un rizoma, señalan, se distingue de los sistemas arborescentes en tanto no sólo no sigue un orden jerárquico, sino que invade el espacio con líneas de fuga no organizadas en lógicas que poco heredan del sistema binario. Los bulbos, los tubérculos son ejemplos de rizomas, pero también animales como los lobos o las ratas que en su movimiento de manada abren espacialmente otros tipos de funcionamientos y de devenires. Las madrigueras igualmente son rizomáticas en tanto su función de hábitat, pero también de provisión, desplazamiento, guarida y ruptura. El rizoma-madriguera en estos términos es un espacio pleno, de borde y límite, en el que adentro y afuera quedan subsumidos en el movimiento de otra lógica, más difusa, que hace del ser, el estar y el habitar no una unidad, sino una multiplicidad con capacidad de devenires diferentes. En pocas palabras, la pesadilla en la que el régimen del adentro se sale de sus goznes.

Deleuze y Guattari establecen seis principios básicos para entender el “sistema” rizomático. Los dos primeros denominados *de conexión* y *de heterogeneidad* señalan fundamentalmente la capacidad del rizoma de conectar cualquier punto dado con otro. A diferencia del sistema arborescente, que en su estructura se jugaba el orden y la jerarquía conectando por necesidad, naturaleza y homogeneidad, en el rizoma los heterogéneos pueden encontrarse literalmente en cualquier sitio sin que medie significación previa alguna. Así, “un rizoma no cesaría de conectar eslabones semióticos, organizaciones de poder, circunstancias relacionadas con las artes, las ciencias, las luchas sociales, etc.”.²⁵³

El tercer principio es el de *multiplicidad*: “sólo cuando lo múltiple es tratado efectivamente como sustantivo, la multiplicidad, deja de tener relación con lo Uno como sujeto o como objeto, como realidad natural o espiritual, como imagen y mundo”.²⁵⁴ Una multiplicidad, indican nuestros autores, no tiene sujeto ni objeto sino un entramado de tamaños, dimensiones, cruces, encuentros, líneas, flujos, etc., que aumentan sus dimensiones formando agenciamientos diversos al cambiar sus conexiones. Así entendido, el rizoma está compuesto únicamente de líneas sin puntos o posiciones que determinan un orden como en los árboles.²⁵⁵

El cuarto principio es denominado de *ruptura a-significante*. Un rizoma puede ser interrumpido en cualquier parte, pero siempre vuelve a comenzar según la disposición de sus líneas. Para ejemplificar este principio nuestros autores retoman el ejemplo de las hormigas. Para ellos las hormigas constituyen un rizoma animal imposible de aniquilar dada su tendencia a reconstituirse repetidamente. Las líneas que componen el rizoma

²⁵¹ Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas*, p. 11.

²⁵² Es decir, cada que la tentación jerárquica ataca, restar un elemento, desapareciendo el orden impuesto.

²⁵³ Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas*, p. 13.

²⁵⁴ Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas*, p. 14.

²⁵⁵ La noción de unidad dirá Deleuze y Guattari sólo aparece cuando se produce en una multiplicidad una toma de poder por el significativo, o un proceso correspondiente de subjetivación. Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas*, p. 14.

construyen una estratificación y desarrollan una territorialización, pero de igual manera rompen sus propios caminos, cambian de rutas segmentando los mapas, reterritorializando sus devenires a partir de líneas de fuga constituidas en sí mismas. Andando estos caminos el territorio se amplía a partir del movimiento de territorialización, desterritorialización y reterritorialización a-significantes que abren al mundo allí donde la significación, la jerarquización y la organización se habían encargado de cerrarlo. “Con esta teoría del código emancipada del estructuralismo y del significante, tenemos el soporte teórico de la definición del rizoma, que se caracteriza por la conexión de eslabones semióticos de toda naturaleza. Estos eslabones son en efecto semióticos, tienen valor de signos, pero no pertenecen a un orden unitario de significaciones, de ahí la pluralidad de los regímenes de signos, conexión transversal entre signos y estados de cosas, codificaciones “naturales”, enunciados discursivos”.²⁵⁶

Los principios quinto y sexto son llamados de “cartografía” y “calcomanía”, y remiten a la idea de que no hay nada más alejado de la idea de rizoma que postular un eje genético estructural o generativo, entendido este como una unidad “pivotal” con la cual se organizaría todo lo sucesivo. Este eje estructural, más relacionado con la figura del árbol, postularía un principio que Deleuze y Guattari denominan de calco y reproducción, cuya finalidad no sería otra que “la descripción de un estado de hecho, la compensación de relaciones intersubjetivas o la exploración de un inconsciente *déjà là*, oculto en los oscuros recovecos de la memoria y del lenguaje”.²⁵⁷ Contraria a la lógica binaria del calco (en la que Foucault inscribe sus estudios), nuestros autores postulan el concepto de mapa. El mapa estaría orientado a una experimentación que en todo momento actúa sobre lo real. Este mapa no tendría una función de reproducción cultural sino que, por el contrario, contaría con la capacidad espacial de construcción. Un mapa en estos términos contribuiría a la conexión de los campos así como a la apertura del cuerpo sin órganos en su plan de consistencia. Abriría conectando, desmontando, alterando, desarticulando los diversos montajes que supone una formación subjetiva, social, cultural o colectiva. Al igual que el cuerpo sin órganos, este mapa puede presentarse de maneras diversas, ya sea como un dibujo en la pared, una pintura, una acción política, una meditación, pero también una ciudad, la palma de una mano, un rostro, o un objeto cualquiera. Este mapa funcionaría, de nueva cuenta, como una madriguera que cuenta con múltiples entradas y salidas y que nunca es un espacio inmóvil o vacío. Mientras el mapa es comparable con la madriguera y su movimiento, el calco sería algo así como una foto, una radiografía que imitaría y traduciría al mapa transformándolo en un árbol al estabilizar y neutralizar las multiplicidades dándole a partir de la quietud un eje centrado de significación. El calco estructura al rizoma poniéndolo en peligro pues al creer que reproduce otra cosa, sólo se reproduce a sí mismo. Esta idea de calco se asemeja tanto a los postulados foucaultianos que los propios de Deleuze y Guattari señalan que “sólo reproduce los puntos muertos, los bloqueos, los embriones pivote o los puntos de estructuración”.²⁵⁸ Un rizoma bloqueado, un mapa calcado, es tan adverso que impide el flujo del deseo y su producción, logrando que el fracaso, la fatalidad y la futilidad se apoderen de los habitantes de estas regiones del espacio deleuziano-guattariano.

El rizoma en síntesis:

- Puede conectar cualquier punto con cualquier otro
- Conecta heterogéneos
- Juega con diversos regímenes de signos

²⁵⁶ Sauvagnargues. Op. Cit., p. 92.

²⁵⁷ Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas*, p. 17.

²⁵⁸ Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas*, p. 19.

- No se reduce a lo uno/múltiple
- No se basa en un sistema binario
- No tiene principio ni fin
- Crece y se desborda por el medio
- Esta constituido y constituye multiplicidades
- No varía sus dimensiones sin cambiar de naturaleza
- Esta hecho de líneas: segmentariedad, estratificación, fuga, de desterritorialización, etc.
- No es objeto de reproducción
- Procede por variación, expansión y captura
- Es a-centrado, a-jerarquizado y a-significante
- No posee una memoria organizadora o autómatas central
- No tiene sujeto ni objeto

Sobre lobos y multiplicidades (El problema de lo uno y lo múltiple)

El último problema que nos interesa mencionar es el que tiene que ver con lo uno y lo múltiple. En *La composición de las fuerzas*, Foucault describe esta relación colocando como unidad mínima al cuerpo, enmarcado en un sistema conformado por otras unidades. La estructura para nuestro autor, está formada de piezas articuladas según una lógica de distribución que expolia las fuerzas del cuerpo docilizándolo continuamente. Las piezas en sí mismas son singulares y a partir de esta característica pueden ser colocados y removidos sobre otros. Su arrojamiento o fuerza no son ya las cualidades que lo definan, sino el lugar que ocupa, el intervalo que cubre así como la regularidad de sus desplazamientos en un “territorio” disciplinar conformado por más cuerpos (entre otros objetos). El cuerpo, es posible recordar, se constituye para Foucault como *una* pieza de una máquina multisegmentaria, esto es, la multiplicidad radica en la máquina más que en el cuerpo y/o sus partes. Se había finalizado el primer apartado de este capítulo haciendo referencia al concepto de multiplicidad en Deleuze y Guattari. Pero, ¿qué es lo que esto significa?

En *1914 - ¿Uno sólo o varios lobos?*, la propuesta de nuestros autores gira en torno a este concepto. Para explicarlo Deleuze y Guattari echan mano de la figura de los lobos. Si se pone suficiente atención se verá que, bien a bien, no existe algo así como *un* lobo. Si acaso se observa a un lobo, siempre se verá en cercana proximidad a otros, conformando una manada. La manada como cuerpo sin órganos cumple la función de una unidad múltiple, una multiplicidad, que se mueve poblando, territorializando y desterritorializando áreas enteras. Los lobos son nómadas, sin embargo, nunca viajan solos, nos recuerdan nuestros autores. Deleuze cuenta un sueño de su esposa: “Hay un desierto. Pero tampoco tendría sentido decir que se está en el desierto. Es una visión panorámica del desierto, ese desierto no es trágico ni está deshabitado, sólo es desierto por su color ocre y su luz, ardiente y sin sombra. En él hay una multitud bulliciosa, enjambre de abejas, amontonamiento de futbolistas, o grupo de tuaregs. Yo estoy en el borde de esa multitud, en la periferia; pero pertenezco a ella. Sé que esta periferia es el único lugar posible para mí, moriría si me dejara arrastrar al centro del amontonamiento pero seguramente me sucedería lo mismo si la abandonara. Mi posición no es fácil de conservar, es muy difícil de mantener porque esos seres se mueven sin parar, sus movimientos son imprevisibles y no responden a ningún ritmo. Una vez se arremolinan, otras van hacia el norte, y luego bruscamente hacia el este sin que ninguno de los individuos que componen la multitud

mantengan la misma posición con relación a los demás. Así pues también yo estoy en perpetuo movimiento y eso exige una gran tensión, pero a la vez me proporciona un sentimiento de felicidad violento, casi vertiginoso”.²⁵⁹

Deleuze remata: qué gran sueño esquizofrénico, estar lleno en la multitud (de multitud) y al mismo tiempo totalmente fuera, muy lejos. El cuerpo lleno sin órganos es un cuerpo poblado de multiplicidades. Para Deleuze, todo se mueve de maneras vertiginosas, todo se acerca y se aleja continuamente, pero ya no a partir de formas medibles, extensas, sino a partir del movimiento de las intensidades: el lobo es la manada, es decir, la multiplicidad aprehendida como tal en un instante por su acercamiento o alejamiento de cero, distancias que siempre son indescomponibles. Los lobos designarán una intensidad, una “banda de intensidad”, un “umbral de intensidad”. En este asunto de las multiplicidades Deleuze y Guattari establecen una posible diferenciación entre macro y micro multiplicidades. Por un lado existirían las macromultiplicidades asociadas a las ideas de extensión, divisibilidad, molaridad; “unificables, totalizables, organizables, consientes o preconscientes”. Por el otro existirán micromultiplicidades, “libidinales, inconscientes, moleculares, intensivas, constituidas por partículas que al dividirse cambian de naturaleza; por distancias, que al variar, entran en otra multiplicidad, que no cesan de hacerse y deshacerse al comunicar, al pasar las unas a las otras dentro de un umbral, o antes, o después”.²⁶⁰ Tanto las micromultiplicidades, como las macromultiplicidades producen encuentros, que a su vez producen algo que nuestros autores denominan “devenires”.

Un devenir es para Deleuze y Guattari, no ya el resultado de algún movimiento del espíritu, sino un encuentro entre entes. Devenir algo insistirán no es representar algo. Devenir lobo (o cualquier otra cosa) no es una sustitución, no es creerse algo o hacer “como si” se fuese algo (ladrar como el perro, arrastrarse como la serpiente, vociferar como el jefe, o intimidar como el padre), devenir es un asunto de intensidades, velocidades, temperaturas, distancias variables e indescomponibles: todo un hormigero, un “lobo”.²⁶¹

En el tema de las multiplicidades, al igual que en el tema del cuerpo sin órganos, Deleuze y Guattari se proponen debatir con un concepto igualmente heredado de la tradición. Si el cuerpo sin órganos enfrentó la idea del sujeto, las multiplicidades enfrentaran la lógica de lo uno *versus* lo múltiple. Para la tradición, emanada directamente de la lógica aristotélica, el mundo debe ser explicado necesariamente a partir de una lógica, que contaba con principios claros tales como el de no contradicción, el de identidad, el de tercero excluido etc. Uno de estos principios lógicos aristotélicos indica que en tanto existe la unidad, existe la multiplicidad, y ambos detentan el principio de identidad. Es decir, lo uno es forzosamente, lógicamente, lo uno y lo múltiple, múltiple. Lo uno, bajo esta perspectiva, no puede ser múltiple (porque su identidad le indica que es uno), y cualquier intento de postular lo contrario estaría fuera del orden lógico del mundo. En esta caracterización, la individualidad (por ejemplo del cuerpo ante la máquina), establecería una serie de límites, de recortes analíticos que formarían conjuntos sólo a costa de mantenerlos unidos con el concepto de múltiple. Lo múltiple sería entonces un conjunto de unidades limitadas por sí mismas, por su identidad. Al concepto de uno/múltiple, Deleuze y Guattari oponen el de multiplicidad. Deleuze que ha trabajado este tema y que ha cuestionado la lógica tradicional en textos como *Diferencia y repetición* y específicamente en *Lógica del sentido*, tiene en la mente la idea de que las unidades no tienen por qué ser necesariamente estructuras fijas que nieguen para darse identidad (es decir, que induzcan artificialmente la carencia). Si se observan las cosas detenidamente, es posible ver que es cierto, para que algo detente identidad requiere por lo menos un

²⁵⁹ Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas*, p. 36.

²⁶⁰ Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas*, p. 39.

²⁶¹ Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas*, p. 38.

instante de pausa, de detenimiento, que le asegure, por decirlo de alguna manera, un lugar frente al espejo. La idea de multiplicidad niega esto. Ni uno ni múltiple, asegura, multiplicidad. “En este caso lo que la multiplicidad enuncia es la disolución de la unidad, en pos de un constante movimiento casi indiferenciado que todo lo coloca en realidades múltiples. La multiplicidad verdadera o sustantiva es cualitativa y no está compuesta de partes. Se transforma por cuanto está en devenir, pero su variación no es reductible a una composición de partes e implica en rigor, un cambio de naturaleza: hay otro sin que haya varios.”²⁶² Para Sauvagnargues, la multiplicidad en Deleuze no se define por sus elementos ni por un centro de unificación o comprensión, por el contrario, se define por el número de sus dimensiones: no se divide, no pierde o no gana ninguna dimensión sin cambiar de naturaleza. Para explicarlo de manera más clara, Deleuze y Guattari recurren a una tipología realizada por Elías Canetti. Para este pensador, habría dos tipos de multiplicidades, una de “masa” y otra de “manada”. Las multiplicidades de masa estarían asociadas a la gran cantidad, a la divisibilidad y la igualdad de los miembros; a la concentración, la sociabilidad del conjunto, la unicidad de la dirección jerárquica, la organización territorial o de territorialización, y la emisión de signos. La multiplicidad de manada a su vez estaría asociada a características de pequeñez, “de dispersión, de distancias variables; a metamorfosis cualitativas, a desigualdades como diferencias, saltos o imposibilidades de una totalización o jerarquización fijas; a líneas de desterritorialización o proyección de partículas”.²⁶³ Las multiplicidades de manada, que son en todo caso las que dan posibilidad a una micropolítica, son líneas de fuga que cambian de estratos y huyen estableciendo mapas rizomáticos variables. Las multiplicidades de masa por el contrario sólo integran las líneas de fuga para establecer segmentos, jerarquías y organizaciones. Mientras la masa establece un espacio-contenedor-vacío, la manada establece relaciones “de borde”, de límite cambiante sujeto al movimiento. No hay ni adentro ni afuera, sino multiplicidad. Ahora bien, aunque ambas multiplicidades son distintas en su naturaleza, la oposición no resulta la respuesta más viable (dado que si las opusiéramos no se haría más que volver al esquema de lo uno *versus* lo múltiple). Para Deleuze no hay más que multiplicidades de multiplicidades que forman un mismo agenciamiento: las manadas en las masas y viceversa.

Maps & Legends

Pero si Deleuze y Guattari problematizan tan críticamente la visión tradicional, ¿cuál es su propuesta, en el marco de lo antes explicado? Siguiendo con su marcada tendencia a construir una cartografía, nuestros autores postulan una caracterización de los cuerpos y sus relaciones a partir de “latitudes” y “longitudes”. Dado que un cuerpo no se define por la organización que lo constituye, ni por una esencialidad trascendental o una determinación cultural o religiosa, queda preguntar de él su composición en tanto velocidades y afecciones, fuerzas y potencias. En este contexto la “latitud” enuncia el conjunto de los afectos intensivos de los que es capaz un cuerpo bajo un determinado grado de potencia, y la “longitud” por su parte, el conjunto de los elementos materiales que le pertenecen bajo relaciones de movimiento y reposo, de velocidad y lentitud²⁶⁴. La naturaleza, así, nos aparece como un mapa cuya latitud y longitud configuran la cartografía básica. Esta forma de georeferenciar la individualidad es lo que nuestros autores denominan *haecceidad*. “La

²⁶² Sauvagnargues. Op. Cit., p. 26.

²⁶³ Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas*, p. 39.

²⁶⁴ Como se mencionó en la nota 164, la velocidad y la lentitud eran temas que particularmente Deleuze venía trabajando desde sus estudios sobre los cuerpos en Spinoza.

haecceidad retoma la cuestión de la individuación y la trata en la modalidad del agenciamiento, de la multiplicidad intensiva, y no de la unidad separada. Así, la *haecceidad* es un modo de individuación muy diferente de una persona, un sujeto, una cosa o una sustancia”.²⁶⁵ Una vez desarticulada la idea tradicional de sujeto, con el concepto de *haecceidad* es posible referirse en tanto individualidad literalmente a cualquier cosa que nos aparezca al encuentro. Una estación, un invierno, un verano, una hora, una fecha, tienen una individualidad perfecta que no carece de nada. “Son *haecceidades* en el sentido en que en ellas todo es relación de movimiento y de reposo entre moléculas o partículas, poder de afectar y ser afectado”.²⁶⁶ En esta cartografía, personas, animales y cosas se definirían por sus afectos, sus velocidades y sus intensidades dando paso a una física de la potencia, que a decir de Sauvagnargues, define un plano de composición inmanente. Remplazando la génesis historiográfica por una geografía de los modos, los cuerpos no se definirían por su unidad final ni por su forma o sus órganos, sino por la relación concreta y variable que él instituye entre sus materiales constituyentes, y esto sería válido para todos los individuos corporales, orgánicos o culturales. De ahí la definición del individuo como lo que no cesa de dividirse cambiando de naturaleza, dividual, variación modal intensiva, forma fluctuante relativa”.²⁶⁷ La relación entre latitud y longitud permite establecer coordenadas que posibilitan encuentros diferenciados entre la extensión de las partes y la intención de una potencia. En este juego extensivo/intensivo se definirá la existencia de un cuerpo en tanto una relación de relaciones que, según nuestra autora, es preciso entender materialmente como “el conjunto fluctuante de partículas materiales que pertenecen a un cuerpo (longitud) y su relación con cierto grado de potencia (latitud)”. La longitud, extensiva, extrínseca y cinética concierne al estado de fuerzas, mientras que la latitud intrínseca y dinámica, concierne a la intensidad de las potencias. La *haecceidad* estaría compuesta por tanto, de estas relaciones de fuerza y potencia, vinculada siempre al movimiento. La *haecceidad* entonces no es sino una transformación lógica que determina a los individuos como devenires, no como formas, como actos, no como seres y por ende, como entidades que no pueden obrar en tanto soportes de atribución”.²⁶⁸ Algunos ejemplos de *haecceidades*, según Deleuze, se encuentran en la obra de Charlotte Brontë, donde los cuerpos se expresan en términos de viento (las personas, las cosas, los rostros, las palabras); en la obra de Federico García Lorca donde las horas más que fijar un tiempo significan el encuentro entre latitudes y longitudes; en el uso del día como productor de afecciones en Lawrence y Faulkner, etc.

²⁶⁵ Sauvagnargues. Op. Cit., p. 116.

²⁶⁶ Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas*, p. 264.

²⁶⁷ Sauvagnargues. Op. Cit., p. 118.

²⁶⁸ Sauvagnargues. Op. Cit., p. 122.

Conclusiones

El cuerpo se ha salido de sus goznes. Como se ha visto a lo largo de la investigación, la corporalidad tiene una historia a partir de la cual es posible recuperar algunos hilos conductores. El cuerpo se niega y olvida, al tiempo que permanece y se revela. Se estudia y caracteriza, al tiempo que se muestra paradójicamente. Si bien es posible pensar que, en la época de la crítica al sujeto, se retomó como unidad mínima de singularidad, esta unidad también puede ser dividida en órganos, funciones y relaciones de intensidad. Como se vio con Robert Mapplethorpe, la corporalidad puede devenir, incluso, líneas de superficie que se conectan con sombras, flores o líneas de sombras florales. El reto que a nuestro parecer lanza Foucault, es retomado por artistas y pensadores que buscan, en la desarticulación del cuerpo, una forma de salir de la prisión disciplinar. En la fotografía, en el pensamiento, en la música, se encuentran elementos de desterritorialización que suponen que la corporalidad excede los límites tradicionales que la sujetaban en el esquema de la interioridad. Pareciera que la representación da paso a agenciamientos y devenires que recuerdan que la subjetividad moderna no puede operar más en un mundo en el que la tendencia a la identidad ha cedido. El cuerpo no cabe. Ni en la versión científica que lo condena a la organización, ni en la versión trascendental que lo hace un mero soporte del alma y/o el adentro. Se desborda, desborda sus límites y se presenta obsceno, fuera de la escena tradicional que lo mantenía como un ente determinado por una significancia y una subjetividad. Si retoma la idea de multiplicidad, lo que se tiene es una excedencia constante que en su desbordamiento interconecta partes de partes en una interpenetración guiada por afectos e intensidades, más que por características extensas y medibles (ya por el positivismo ya por el mismo pensamiento religioso). El cuerpo se dividualiza. Se encuentra en una cartografía llena de latitudes y longitudes, de velocidades, lentitudes y fuerzas que amplían o disminuyen sus potencias. El cuerpo ya no es un cuerpo. O por lo menos ya no lo es en el sentido de la unidad que lo hacía identificable consigo mismo. Quizá la única forma de trabajar con las paradojas es aceptarlas y modificar el pensamiento hacia esta tendencia: tenemos cuerpo y somos cuerpo; es soberano y anárquico; es centro y periferia; es materia y forma; es uno y múltiple; es perceptible y no lo es; es lo más lejano y lo más cercano; lo más sólido y lo más elusivo; es identidad y contradicción; es articulación y desarticulación. Fragmentado, fuera de escena, desorganizado, el cuerpo llama a ser entendido de otras maneras. Deleuze y Guattari nos proveen de una: desarticulación, experimentación y vagabundeo. Tantos agenciamientos como potencias posea un cuerpo. Si la época de las disciplinas instauró un régimen determinado de saber-poder, quizá en el tránsito a las sociedades de control sea posible crear nuevas formas de entender la corporalidad y sus laberínticas rutas.

Bibliografía

- Alves de Atayde, Franke, "Performidad y política en Judith Butler", en *Eikasia. Revista de Filosofía*, Año V. No. 39. Julio 2011.
- Attali, Jacques, *Historias del tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- Balibar, Étienne, "El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto?", en *Revue de Metaphysique et de Morale*, Enero de 2005, Traducción, Facundo Gómez y Julián Ferreyra.
- Baudrillard, Jean, *La ilusión vital*, Siglo XXI, Madrid, 2010.
- Beaulieu, Alain, *Gilles Deleuze y su herencia filosófica*, Campo de ideas, Buenos Aires, 2008.
- Benjamin, Walter, *Obras*, Libro I/Vol.2, Abada Editores, Madrid, 2008.
- Colorado Nates, Óscar, *Cindy Sherman, la niña de los disfraces*. <http://oscarenfotos.com/2012/08/18/cindy-sherman-la-nina-de-los-disfraces/>
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*, Pre-textos, Valencia, 2008.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, "Capitalismo y esquizofrenia", en *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Pre-textos, Valencia, 2005.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*, Pre-textos, Valencia, 2008.
- Deleuze, Gilles, "De Cristo a la burguesía", en *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, Núm. 15, 1993.
- Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, Pre-textos, Valencia, 2006.
- Deleuze, Gilles, *Foucault*. Paidós, Barcelona, 1987.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 2007.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza: filosofía práctica*, Taurus, Barcelona, 2009.
- Dosse, François, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Una biografía cruzada*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.
- Escudero, Jesús Adrián, "La genealogía del cuerpo", en Meri, Tomás (Ed), *Corporizar el pensamiento. Escrituras y lecturas del cuerpo en la cultura occidental*, Mirabel Editorial, Pontevedra, 2006.
- Escudero, Jesús Adrián, *Cuerpo y transgresión. Cindy Sherman y la visión fotográfica de la mutación humana*, Documentos del Seminario "Tecnología y posthumanidad: la artificialidad del ser", Universidad Autónoma de Barcelona, Diciembre 2002.
- Esposito, Roberto, *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Paidós, Barcelona, 1999.
- Foucault, *El sujeto y el poder*, Revista Mexicana de Sociología, Vol. 50. No. 3. Jul. – Sep., 1988.
- Foucault, Michel, "Antidipo: introducción a una vida no fascista", en *Dits et écrits*. Gallimard, París, 1994. Traducción F. Yamamoto. <http://es.scribd.com/doc/20020603/Michel-Foucault-EL-ANTI-EDIPO-INTRODUCCION-A-LA-VIDA-NO-FASCISTA>
- Foucault, Michel, "La gubernamentalidad", en *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999.

- Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Tusquets, México, 1970.
- Foucault, Michel, *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*, Anagrama, Barcelona, 1993.
- Foucault, Michel, *Historia de la locura en la época clásica I*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, México.
- Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1979.
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 2012.
- Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-textos, Valencia.
- Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México, 2001.
- Godoy Lorite, Ildefonso, *El cuerpo, más allá de un envoltorio carnal. Posmodernidad, binarismo e incorporaciones*, Presentación. IV Jornadas Ibéricas de Bioenergética. Lam.85. <http://www.bioenergeticsaab.com/pdf/CuerpoIldefonsoGodoy.pdf>
- Harvey, David, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2008.
- Herrera Gómez, Manuel y Soriano Miras, Rosa María, "La teoría de la acción social en Erving Goffman", en *Papers*, No 73, 2005.
- Huxley, Aldous, *Un mundo feliz*, http://fil.mty.itesm.mx/sites/fil.mty.itesm.mx/files/ebooks/un_mundo_feliz-Aldus_Huxley.pdf
- Le Breton, David, *Antropología del cuerpo y modernidad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1995.
- Le Goff, Jacques y Truong, Nicolás, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Paidós, Barcelona, 2005.
- Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío. Ensayo sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 2000.
- Macey, David, *Las vidas de Michel Foucault*, Cátedra, Madrid, 1995.
- Martos Montiel, Juan Francisco, "La concepción homérica del cuerpo humano", en Pérez Jiménez, Aurelio, Cruz Andreotti, Gonzalo (Eds), *Unidad y pluralidad del cuerpo humano. La anatomía en las culturas mediterráneas*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1999, p. 52.
- Mejía, Iván, *El cuerpo post-humano en el arte y la cultura contemporánea*, ENAP-UNAM, México, 2005.
- Mendiola, Ignacio, "Desnudo y desnudez: lecturas biopolíticas del cuerpo exhibido y expuesto", en Aguiluz Ibarguen, Maya y Lazo Briones, Pablo (Coord.), *Corporalidades*, UNAM/CIIECH/UIA, México, 2010.
- Miller, Henry, *Trópico de capricornio*, Punto de lectura, México, 2007.
- Morales, Cesáreo, *¿Hacia dónde vamos?, Silencios de la vida amenazada*, Siglo XXI, Madrid, 2010.
- Morales, Cesáreo, "Foucault: ¿el fin de la modernidad?", en *Cuadernos Americanos*, Vol. XLIII, No. 6. Diciembre 1984.
- Morales, Cesáreo, "Individuo, violencia y política", en *La herencia de Foucault, pensar la diferencia*, Ediciones El Caballito, México, 1987.
- Morales, Cesáreo, "Poder del discurso o discurso del poder. Saber y relaciones de poder en Michel Foucault", en *Revista Latinoamericana de pensamiento marxista*. Segunda época. No. 8., 1975.
- Morales, Cesáreo, *Ir. Variaciones sobre Jacques Derrida*, M.A. Porrúa, México, 2012.

- Nelson, Jonathan, "Mapplethorpe's Search for Intense, Ordered Beauty", en Nelson, Jonathan y Fallerti, Franca (Eds), *Mapplethorpe. Perfection in Form*, teNeues, Florencia, 2009.
- Nizet, Jean y Rigaux, Natalie, *La sociología de Erving Goffman*, Melusina, España.
- Nogué, Joan y Albet, Abel, "Cartografía de los cambios sociales y culturales", en Romero, J. (Coord.), *Geografía Humana*, Ariel, Barcelona, 2004.
- Orwell, George, *1984*, Austral, Barcelona, 2010.
- Pardo, José Luis, "Estética y nihilismo. Ensayo sobre la falta de lugares", en Pardo, José Luis, *Nunca fue tan hermosa la basura. Artículos y ensayos*, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores. Barcelona, 2010.
- Pera, Cristóbal, *Desde el cuerpo. Ensayos sobre el cuerpo humano, la salud y la mirada médica*, Cal y arena, México, 2012.
- Quejigo Sánchez-Guijaldo, Belén, "Michel Foucault, filósofo de lo pequeño", en *Cuadernos de materiales*. Núm. 24, Universidad Complutense de Madrid, 2012.
- Rangel, Espinosa Sonia, *Aproximaciones a la transformación de la sensibilidad y la modificación de la experiencia en la posmodernidad*, Tesis de Maestría, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2006.
- Rangel, Espinosa Sonia, *Líneas de fuga. Resonancia y variación en la filosofía de Gilles Deleuze*, Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2011.
- Rouche, Michel, "Alta Edad Media Occidental", en Aries, Philippe y Duby, Georges, *Historia de la vida privada*, Tomo II, Taurus, Madrid, 1990.
- Sanz Bustillo, Roberto, *La percepción post-humana*, Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2009.
- Saulquin, Susana, "El cuerpo como metáfora", en *Revista Designis*, Gedisa, Barcelona, 2001. <http://www.susanasaulquin.com.ar/articulo1.htm>
- Sauvagnargues, Anne, *Deleuze. Del animal al arte*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2006.
- Sontag, Susan, "Certain Mapplethorpes", en *Certain People: A Book of Portraits*, Twelvetreets Press, Pasadena, 1985.
- Sontag, Susan, "La imaginación pornográfica", en *Estilos radicales*, Taurus, 1997.
- Taylor, Diana y Fuentes, Marcela (Coords.), *Estudios avanzados de performance*, Fondo de Cultura Económica-IHPP, México, 2011.
- Tuan, Yi-Fu, *Space and Place. The Perspective of Experience*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989.
- Turner, Bryan S., *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.
- Varios, *Los filósofos presocráticos*, Tomo II, Gredos, Madrid, 2001.
- Vernant, Pierre, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2001.