



Catolicismo, cuerpos y discursos.
Consideraciones en torno a una genealogía del cuerpo.

Alejandro Peñaranda Candado
(1329305-3250)

Lorens Andrea Salazar Trejos
(1326881-3250)

Universidad del Valle
Facultad de Humanidades
Departamento de Filosofía
Programa Académico de Licenciatura en Filosofía
Santiago de Cali
2018

Catolicismo, cuerpos y discursos.
Consideraciones en torno a una genealogía del cuerpo.

Trabajo de grado presentado para optar al título de:
Licenciado(a) en Filosofía

Dirigido por:
Mg. Camilo Andrés Miranda Echeverry

Universidad del Valle
Facultad de Humanidades
Departamento de Filosofía
Programa Académico de Licenciatura en Filosofía
Santiago de Cali
2018

TABLA DE CONTENIDOS

Agradecimientos | **4**

Introducción | **5**

CAPÍTULO I: *La corporalidad en el cristianismo católico occidental.* | 13

Introducción | **13**

La concepción de cuerpo en el cristianismo católico occidental | **14**

Los sacramentos: ¿guía espiritual para la vida o discursos de control para el cuerpo? | **22**

CAPÍTULO II: *Cuerpo y genealogía de la moral en Nietzsche.* | 31

Introducción | **31**

El concepto de cuerpo en Nietzsche | **32**

La decadencia de la cultura occidental y la obliteración del cuerpo | **36**

La materialización del discurso moral y religioso del cristianismo en occidente | **40**

CAPÍTULO III: *Poder, cuerpo y dominación en Michel Foucault.* | 47

Introducción | **47**

Poder, hegemonía y verdad | **48**

Anatomopolítica y biopolítica | **56**

Cuerpos dóciles ¿o docilizados? | **61**

CAPÍTULO IV: *Aproximaciones sociológicas y antropológicas para una reivindicación del cuerpo.* | 67

Introducción | **67**

La creencia como eje central del sentido de la existencia | **69**

La construcción social del cuerpo | **75**

Genealogía y arqueología política de las prácticas corporales: una propuesta de reivindicación del cuerpo | **86**

Conclusiones | **94**

Bibliografía | **101**

AGRADECIMIENTOS

A lo largo de nuestras vidas hemos ido construyendo y consolidando lo que somos hoy como personas, gran parte de ello se lo debemos a nuestras familias, quienes hicieron su mejor trabajo con nosotros. Todos estos años, tanto para nosotros como para nuestros padres, una sola ha sido la meta, misma que hoy se concreta con la realización de esta monografía, que no fue solamente un reto académico-investigativo, sino un desafío personal para cada uno de nosotros y para nuestra amistad de larga data.

Los temas aquí tratados fueron siempre una constante en nuestras reflexiones. Desde el primer acercamiento que tuvimos a los estudios filosóficos y sociológicos sobre el cuerpo sabíamos que era una temática retadora, que involucraba salirse de la zona de confort, romper ciertos esquemas, permitirse ver las cosas de otro modo y eso despertó aún más nuestro interés. El acompañamiento de los profesores Camilo Miranda y Julián Trujillo fue, además de una experiencia muy enriquecedora académicamente hablando, una oportunidad para evaluar desde lo académico mucho de lo que hacemos, decimos y vivimos a diario.

Hacer una lista de agradecimientos a las personas que contribuyeron al desarrollo y culminación de esta monografía implicaría unas cuantas hojas más, por ello optamos por agradecerles de una mejor manera: con el compromiso de hacer siempre lo mejor que podamos, de procurar el bien de los demás, de construir sociedad desde donde nos encontremos y de ver en la filosofía más que una oportunidad de reflexión, una alternativa de transformación, como diría Marx.

INTRODUCCIÓN

La tradición filosófica occidental ha cimentado el conocimiento de lo que es *ser humano* en una división de este en las partes que lo componen (supuestamente): una parte espiritual y otra parte material. La primera asociada al ser, en tanto necesario y permanente, y la otra asociada al devenir, en tanto contingente y temporal. Este dualismo antropológico de más de 2.500 años de historia ha sido comentado, ampliado, modificado, criticado y reformulado un sinnúmero de veces a lo largo de la historia, planteando una ruta totalmente distinta a la anterior e incluso en algunas ocasiones una ruta contraria. Pero algo que ha sido recurrente en algunos de estos planteamientos es una especie de negación u obliteración del elemento material de dicho dualismo, sí, del cuerpo; así han decidido llamarlo desde la antigüedad y aunque su valor, significado e importancia han mudado con el paso de los años, sigue siendo un campo sumamente fértil en los estudios filosóficos, sociológicos y antropológicos contemporáneos.

El tema que nos convoca en este escrito es el del cuerpo, un elemento que la tradición epistemológica occidental nos presenta como oscuro, profundo y poco explorado. Aunque sabemos que es un gran reto académico e investigativo presentar una propuesta de reivindicación del cuerpo, este trabajo es un buen acercamiento a dicho objetivo, bien sea como rastreo de

elementos que contribuyan a la construcción de una propuesta reivindicativa o como estado del arte, pues, partimos del análisis de textos que han abierto la puerta a investigaciones sobre el cuerpo. Dicha propuesta surge a partir de una valoración de este como un elemento de carácter eminentemente político, el cual tiene la capacidad de transformarse, transformar el mundo y transformar su realidad.

Sobre los estudios del cuerpo en la antigüedad y el medioevo puede decirse muy poco: su conocimiento se reducía a lo que se planteaba metafísicamente sobre él o lo que podía observarse de él desde fuera, pues su interior anatómico permaneció desconocido hasta el Renacimiento, donde surge la anatomía como ciencia médica. En la modernidad se avanzó mucho en el estudio del cuerpo desde la perspectiva biológica, anatómica y fisiológica, esto es, en lo que concierne al funcionamiento del mismo como un organismo biológico que puede ser sometido a observación científica. Estos desarrollos agudizaron el principal problema del cuerpo, dado que, al verlo desde la perspectiva de su funcionamiento, es decir, al verlo como un mecanismo, en lugar de enfatizar en su importancia para la existencia humana lo que se hizo fue llevar al límite la instrumentalización de la que era objeto. Así, pues, el mecanicismo como una forma de asumir el cuerpo no implicó una reivindicación de este o una valoración distinta a la tradicional, sino que logra, aunque de un modo distinto, obliterarlo tal y como se venía haciendo en épocas pasadas. La cosmética y la gimnasia como políticas del cuerpo idealizado que surgieron entre la primera y segunda mitad del siglo XX dan cuenta de ello.

El cuerpo de la biología no tiene en cuenta el componente social y político del ser humano, lo ve como un autómatas que simplemente responde a impulsos y cuyo organismo se reduce a una compleja trama de interacciones celulares. Si bien en el terreno biológico estas razones tendrían mucho sentido, pues, en efecto el cuerpo biológico es un organismo que se reduce a una compleja

trama de interacciones celulares, el cuerpo humano en su sentido más amplio es mucho más que eso, puesto que en él intervienen componentes sociales, culturales y políticos, que el cuerpo biológico no tiene en cuenta. Es decir, el cuerpo humano es mucho más que su explicación y funcionamiento biológico, pues, la consciencia, el pensamiento y los sentimientos, aunque tienen una correspondencia biológica, su significación, orientación y sentido están condicionados también por factores sociales y culturales.

Ante la difícil situación del cuerpo en la modernidad y los primeros intentos de reivindicarlo en la contemporaneidad, surgen mil cuestiones, pero hay una que resulta fundamental para este análisis: ¿De qué manera, luego de todo el transitar del discurso cristiano-católico en la historia de la humanidad, se puede desmontar el concepto de cuerpo perteneciente a dicho conjunto doctrinal y se puede reformular el mismo con el objetivo de reivindicarlo y transformar la valoración negativa a la que ha sido sometido durante siglos? Esta no es una pregunta fácil de responder, es más, es una pregunta que en el intento de responderla siempre va a dejar más interrogantes, pero que resulta fundamental para entender que la forma en que se ha asumido la existencia humana desde antaño debe transformarse, para dejar de ver el cuerpo como un elemento que limita el desarrollo de las capacidades y aptitudes humanas, y verlo como una parte nuestra fundamental que contribuye y potencia las mismas.

Esta monografía más que ofrecer un balance actual sobre el tema del cuerpo, es un intento de exponer los problemas que ha tenido la concepción de cuerpo del catolicismo occidental, esa misma que se perpetuó en el racionalismo y de la cual algunos filósofos modernos y contemporáneos han diferido profundamente. Esto con el objetivo de mostrar, a partir de unas críticas concretas al catolicismo, que el cuerpo es el modo en que los seres humanos somos en el mundo, lo habitamos y lo transformamos. La concepción de cuerpo tradicional católica no es más

que un constructo social que se encuentra tan naturalizado en el imaginario de nuestra cultura que tiene la imagen de inmutable, pero que como toda invención humana es fácilmente modificable. Reivindicar el cuerpo no es tarea fácil, menos en una cultura que lleva más de 2.500 años de estarse forjando y que ha acumulado gran cantidad de políticas que lo condicionan, determinan y limitan, pero es una tarea que es necesario llevar a buen puerto, pues, significa transformar la forma en que los seres humanos vemos nuestro cuerpo, lo asumimos y nos relacionamos con él; romper con muchas tradiciones, mitos y tabúes que se han creado en torno suyo y darle el valor que se le ha negado a lo largo de la historia.

La postura del cristianismo católico frente a la cual esta monografía pretende instaurar una crítica es aquella en la que se establece una oposición férrea entre el cuerpo y el alma. Esto se puede evidenciar, principalmente, en algunos de los apartados del texto titulado *Teología del Cuerpo* del papa Juan Pablo II y también es posible recoger algunos elementos de esta oposición en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, documento producido como resultado de las discusiones en el seno del Concilio Vaticano II. Si bien es cierto que desde la antigüedad existen otras formas de mirar el problema del cuerpo y el alma desde la perspectiva católica, una de las visiones que más se popularizó en occidente fue la de la oposición entre estas dos naturalezas, la contradicción entre ellas y la negación que implicaba subordinar el cuerpo al alma.

Así las cosas, en un primer momento esta monografía analiza la relación que presenta el catolicismo entre cuerpo y pecado. La existencia terrenal es para esta institución un momento trágico en el que el ser humano puede hacer uso de su libre albedrío y decidirse ya sea por la salvación o por la condenación eterna. A tal salvación se llega sólo a través de una manera específica de actuar que incluye, primordialmente, la negación de la vivencia del cuerpo y la perfección del alma como elemento principal del que es poseedor el ser humano. Por otro parte,

es innegable que ciertos discursos propios de la tradición católica occidental han sido incorporados por medio de determinadas prácticas. En rituales tales como el Bautismo, la Eucaristía y la Confirmación se puede evidenciar la forma en que el catolicismo circunscribe una serie de discursos en la existencia humana. Un ejemplo claro de esto es: la transformación espiritual que se da por medio del bautismo en la cual quien va a ser bautizado pasa del estatus de criatura de Dios a hijo de Dios. Por su parte, la Eucaristía es la encargada de aportar el elemento más corpóreo dentro de la ritualidad católica, pues, por medio del acto de comulgar se adquiere un compromiso de vida de acuerdo con unas determinadas normas ajustadas a una fe que menosprecia el cuerpo y sobrevalora el alma como aquella que lo direcciona y lo encamina. En este sentido, los sacramentos pueden ser vistos no sólo como una guía espiritual para la vida, como lo ven los fieles, sino también como elementos de control de la existencia humana que, por supuesto, generan cuerpos sometidos y, por tanto, dóciles.

En un segundo momento, suscribimos la crítica a la religión que realiza Nietzsche en la *Genealogía de la moral*, en la que, a través de un estudio genealógico de la moral de occidente, aporta elementos que permiten evidenciar la manera en la que el cristianismo católico occidental ha impuesto una visión única del mundo y de la existencia que para el filósofo alemán deriva en decadente. En tal concepción el cuerpo es asumido como una mera herramienta al servicio de algo más valioso, esto es: el alma. Contrario a esto, en Nietzsche el cuerpo es postulado como el fundamento de la existencia, pues, para él el cuerpo es un acontecimiento tan auténtico y extraordinario que no necesita de entidades metafísicas para hacer ejercicio de su voluntad. Asimismo, en el mencionado estudio genealógico de la moral, el alemán muestra que los conceptos tan difundidos por el cristianismo no son inmutables ni, mucho menos, poseen un origen divino.

Contrario a lo anterior, dichos conceptos que rigen la moral en occidente han tenido un origen pagano e incluso han tenido usos, antes de su cristianización, lejanos al ámbito religioso.

En un tercer momento, la figura de Michel Foucault resulta bastante esclarecedora al evidenciar cómo por medio de unas redes de poder que sirven de andamiaje a la institucionalidad se naturalizan ciertas prácticas y discursos. En la *Historia de la Sexualidad Vol. III: La inquietud de sí*, Foucault muestra cómo desde la antigüedad existen ciertos discursos hegemónicos que se incorporan en el ser humano y se naturalizan a tal punto que logran convertirse en valores supremos e indudables. Además, en *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión* evidencia cómo en el cuerpo de los condenados se inscriben unos cuantos ‘no debes’ con el fin de censurar cierto tipo de prácticas que escapan al orden instituido. Estos no se quedan sólo en el ámbito de la prisión, ni refieren únicamente al castigo físico, sino que se traslapan a otros ámbitos y aspectos de la vida, que tienen como finalidad configurar un único modelo de cuerpo; un cuerpo dócil.

Finalmente, Bourdieu, sociólogo francés, plantea que el cuerpo es una construcción social, un producto que está irrumpido por la cultura y las relaciones de clase, poder y dominación. Este es construido socialmente, en tanto que el capital cultural en el que está inmersa la persona lo determina. El cuerpo para este autor no es algo que está allí para ser descubierto por las áreas del conocimiento que se pretenden objetivas, este es algo que a través de la historia las sociedades construyen y moldean por medio de los diferentes discursos que en ellas se dan. Las creencias, específicamente las religiosas, son discursos generados y reforzados por las instituciones que constituyen el imaginario de los seres humanos y, por tanto, dotan de sentido la existencia y la forma en la que es asumida la corporalidad. La creencia genera un sentimiento de pertenencia y es tan fuerte que direcciona el accionar humano. Esta hace que los agentes opten por una forma de vida específica y no por otra. Pero es gracias a estas formulaciones que Bourdieu cae en un

determinismo social, pues los individuos quedan atrapados en la reproducción de las prácticas y les es casi imposible cambiar su realidad. Sin embargo, Le Breton ilumina un poco este oscuro camino, pues expresa que, si bien el cuerpo encarna la cultura, es en la medida en que se expanden y transforman los horizontes de sentido que se da un cambio cultural que reconfigura la valoración del cuerpo y, por tanto, la corporalidad. La visión o el imaginario que se tiene sobre el cuerpo no es inmutable, pues cambia según sea el espacio y el tiempo. Por su parte, es Eduardo Galak quien, complementando a Bourdieu y ampliando la crítica de Le Breton le hace, expone que el cuerpo posee un papel primordial e imprescindible en la existencia humana, ya que su accionar se da, todo el tiempo, dentro del capital simbólico de las sociedades. Ahora bien, al ser el capital simbólico una creación de las mismas es modificable. De esta manera, el cuerpo no es un mero receptor de estímulos, sino que posee la capacidad de instituir nuevas realidades, de aceptarlas, rechazarlas o proponerlas una vez ha reconocido su potencial político y social. Este es un agente de cambio que es creación y posibilita la creación.

Puede evidenciarse entonces que la forma en la que se ha asumido la existencia humana en las sociedades occidentales no es necesariamente algo inmutable e irrefutable, sino que por el contrario la concepción de cuerpo muta y se modifica gracias a las creaciones culturales y sociales de cada época. La vivencia del cuerpo y las nuevas realidades que pueden ser postuladas potencialmente por los seres humanos no deben ser limitadas por visiones que lo menosprecian y lo niegan. Por el contrario, la vida humana es la que permite el cambio, y este cambio no se hace sino es a través del carácter performativo del cuerpo. No en vano se afirma en esta monografía que la existencia es incorporada y de ahí su papel imprescindible e innegable. Es en este sentido que el cuerpo debe ser reivindicado y no obliterado; la vivencia plena del mismo posibilita el cambio

en tanto que es partir de la conciencia de sus potencialidades que se puede dejar de ser un cuerpo dominado y dócil, estableciendo así nuevas realidades sociales, culturales y políticas.

CAPÍTULO I

La corporalidad en el cristianismo católico occidental.

Introducción

El catolicismo es la rama del cristianismo más antigua y con más adeptos a lo largo y ancho del mundo; es una religión que se autodenomina universal y que tiene como misión principal la propagación de la Buena Nueva o Evangelio, que es el compendio de las enseñanzas de Jesús de Nazaret durante su paso por la tierra. Dicha misión tiene un objetivo específico en la existencia humana: la salvación de las almas. Aunque en su conjunto doctrinal el catolicismo habla de la ‘resurrección de los cuerpos’, este no se refiere al cuerpo mortal, material, temporal y perecedero, sino un cuerpo sin mácula, en un estado de ‘inocencia originaria’¹, en el que el pecado en la forma de la “triple concupiscencia”² no tiene asidero.

El objetivo principal de este capítulo es ofrecer una doble mirada sobre el tema de la corporalidad en el cristianismo católico occidental. Primero, en cuanto a la concepción de cuerpo en el catolicismo, tomando como base el compendio de audiencias generales del papa Juan Pablo

¹ Sobre este aspecto volveremos más adelante ampliando un poco más con las disertaciones de Juan Pablo II durante sus primeros años en el papado.

² La concupiscencia bíblica si bien se encuentra estrechamente ligada al deseo sexual no sólo acaba en ello, sino que también hace referencia al espíritu humano en una condición de lejanía del Espíritu. Esto quiere decir que aquel espíritu humano se encuentra apartado de los valores cristianos que Dios le ha brindado para llevar una vida terrena en plenitud. Cfr. Juan Pablo II, *El “hombre de la conciencia originaria” y el “hombre de la concupiscencia”* (Audiencia general presentada en la Plaza de San Pedro de la Ciudad del Vaticano, en 28 de mayo de 1980) pág. 3

II denominado la “Teología del Cuerpo”³; y segundo, en cuanto a la forma en que los sacramentos⁴ son utilizados como dispositivos de control por medio de los cuales se incorporan los discursos de la tradición católica. Para efectos de orden, el capítulo estará dividido en dos apartados, a saber: La concepción de cuerpo en el cristianismo católico occidental y Los sacramentos ¿guía espiritual para la vida o dispositivos de control para el cuerpo?

La concepción de cuerpo en el cristianismo católico occidental⁵

Uno de los objetivos del catolicismo es la propagación del Evangelio para, por medio de este, salvar las almas. En este sentido, grandes figuras pertenecientes a dicha religión se han encargado de interpretar y de difundir, de manera juiciosa, los textos bíblicos del Nuevo Testamento. Juan Pablo II no fue la excepción a esta tradición, en la compilación de sus audiencias generales llamada la “Teología del cuerpo” expresa su interpretación, principalmente, de las palabras pronunciadas por Jesús a lo largo del Nuevo Testamento⁶ y, en ella, expresa la visión que posee el catolicismo, en general, de la vida humana y de cómo debe ser llevada para la salvación

³ Todas pertenecientes a los primeros años de su pontificado, específicamente a los años comprendidos entre 1979 y 1984

⁴ Aquí nos referiremos únicamente a los Sacramentos de Iniciación Cristiana (Bautismo, Eucaristía y Confirmación), los cuales introducen al cristiano a la vida en la fe e incorporan los discursos propios de la tradición con el fin de establecer unas normas de existencia en el mundo, una forma de asumir la vida y el cuerpo, y una valoración de los elementos que conforman al ser humano en su totalidad.

⁵ Es importante aclarar que la teología actual ha matizado o reformulado algunas de las posturas acerca del cuerpo que en este apartado se exponen. No obstante, el marco teórico en el que nos ubicamos en esta monografía parte de los dos textos que en este capítulo se tratan, a saber: el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1997) y *Teología del Cuerpo* (1979-1984) del entonces papa Juan Pablo II. Ciertamente algunas de estas nociones han sido matizadas con el transcurrir de los años, pero de manera oficial la Iglesia Católica no ha hecho mucho para estandarizarlas o extenderlas. Es innegable que existen algunos sectores del cristianismo en los que ciertas concepciones tan radicales frente al cuerpo se encuentran superadas, pero también es innegable que en el marco teórico en el que nos ubicamos todavía se encontraban muy arraigados pensamientos bastante contrarios a los actuales. De esta manera, la iglesia como institución, y de manera oficial, aún maneja posturas tales como la prohibición de los anticonceptivos o el preservativo, la censura o el rechazo a la eutanasia y el aborto, entre otros. Tales posturas denotan un rechazo o una negación por la vivencia plena del cuerpo.

⁶ Efectivamente la columna vertebral de la interpretación de Juan Pablo II plasmada en sus audiencias generales, está inspirada en las palabras de Jesús en los evangelios, pero este también se basa en textos del antiguo testamento y las cartas paulinas. Cuando un pontífice instruye a la feligresía en asuntos de fe por medio de una audiencia general, no lo hace a nombre propio, es decir, de la persona humana que él encarna, sino de manera *ex cathedra*, como portavoz de la Iglesia Católica, como pastor universal de la misma y en nombre del Magisterio de la Iglesia.

de las almas o, lo que es lo mismo, la no condenación eterna. En el presente apartado se expondrá una visión general de tales concepciones por lo que se iniciará hablando del hombre de la inocencia originaria, se pasará al hombre de la concupiscencia, posteriormente se presentará el ethos de la redención del cuerpo y la pureza y, finalmente, la espiritualización del ser humano en su resurrección en 'cuerpo' y alma.

De acuerdo con el relato del Génesis, el ser humano fue creado con una inocencia originaria. Esto quiere decir que aquel se experimentaba como una criatura de Dios hecha a su imagen y semejanza. Este hombre no distinguía en sí mismo un espíritu y un cuerpo que lo componían: él, aunque no tuviera pleno entendimiento de ello, se experimentaba como una unidad. Una vez se ha cometido el pecado original, a este hombre lo invade una sensación llamada la vergüenza originaria. El pudor que sienten se torna, principalmente, de carácter sexual: Adán y Eva se perciben desnudos al contemplar sus genitales y esto los apena, se cubren incluso de su propio creador. Juan Pablo II expresa que 'esa vergüenza, que sin duda se manifiesta en el orden "sexual", revela una dificultad específica para hacer notar lo esencial humano del propio cuerpo: dificultad que el hombre no había experimentado en el estado de inocencia originaria'⁷. Aquí se hace evidente una fractura en el hombre, es en ese preciso momento en el que empieza a tener consciencia de su cuerpo, de su doble naturaleza: por una parte, corpórea, es decir, material y, por la otra, espiritual o inmaterial. Éste pasa de llamarse hombre de la inocencia originaria a hombre histórico o de la concupiscencia. Juan Pablo II expresa que en las palabras "Temeroso porque estaba desnudo"⁸ del libro del Génesis:

[...] Se descubre una cierta fractura constitutiva en el interior de la persona humana, como una ruptura de la originaria unidad espiritual y somática del hombre. Este se da cuenta por vez primera que su cuerpo ha dejado de sacar la fuerza del Espíritu, que lo elevaba al nivel de la imagen de

⁷ Juan Pablo II, *El "hombre de la conciencia originaria" y el "hombre de la concupiscencia"* (Audiencia general presentada en la Plaza de San Pedro de la Ciudad del Vaticano, en 28 de mayo de 1980) pág. 2.

⁸ Gn 3, 7

Dios. Su vergüenza originaria lleva consigo los signos de una específica humillación interpuesta por el cuerpo⁹.

Como puede verse, el cuerpo creado en el principio dentro del cristianismo católico era un cuerpo hecho a imagen y semejanza del creador, era esto lo que lo constituía como la mejor de sus creaciones, pero una vez el ser humano abandonó la inocencia originaria su cuerpo se convirtió en su deshonra. En otras palabras, aquello que es condición necesaria para su existencia es lo que el ser humano debe someter. En ese momento se expresa una fuerte contradicción en la constitución del hombre histórico con la que debe luchar hasta el fin de su vida terrenal. Ya expresa Pablo de Tarso en la Carta a los Gálatas: “La carne tiene tendencias contrarias a las del espíritu y el espíritu tendencias contrarias a las de la carne”¹⁰. El hombre histórico, como lo llama el catolicismo, deja pues de sujetarse al espíritu, empieza a rebelársele y sucumbe ante la concupiscencia. Este no es ya un hombre que tiende a su creador ni que posee un autodomínio, pues, “la concupiscencia, y en particular la concupiscencia del cuerpo es una amenaza específica a la estructura de la autoposesión y del autodomínio”¹¹. Hay, gracias a esto, un desequilibrio en su interior, pues posee una propensión por aquello que proviene del mundo, pero el espíritu, aunque manchado por el pecado, proviene de Dios y, por tanto, lucha contra tales inclinaciones.

Con el nacimiento del pudor en el ser humano comienza también la concupiscencia. La concupiscencia es, según el apóstol Juan, triple. Una es la concupiscencia de los ojos, otra la soberbia de la vida y, la última, la concupiscencia de la carne. No obstante, el apóstol de los gentiles las llama a todas como ‘obras de la carne’¹². Y es que todas ellas hacen alusión a la vida terrena, que es, por lo demás, corpórea. Para Pablo de Tarso el cuerpo se contrapone no tanto al espíritu

⁹ Juan Pablo II, *El “hombre de la conciencia originaria” y el “hombre de la concupiscencia”*., pág. 2.

¹⁰ Gal 5, 17

¹¹ Juan Pablo II, *El “hombre de la conciencia originaria” y el “hombre de la concupiscencia”*., pág. 2.

¹²Cfr. Juan Pablo II, *La pureza de corazón* (Audiencia general presentada en la Plaza de San Pedro de la Ciudad del Vaticano, en 7 de enero de 1981) pág. 2.

humano si no, más exactamente, al Espíritu Santo que actúa en el espíritu del hombre¹³. Para él, todo pecado cometido por el ser humano representa una expresión de la vida según la carne, claramente contrapuesta a la vida según el espíritu, es decir, a la vida según el Evangelio.

Es lo anterior uno de los motivos por los que el cuerpo en la tradición católica occidental ha sido siempre objeto de interés, pero de un interés represor. Esto debido a que es el cuerpo el vehículo bien sea de la salvación o de la condena. Salvación si el hombre vive su vida acorde al Evangelio, y condena si la vive en contradicción a las palabras de Jesús. De esta manera, Pablo expresa que “(...) no somos deudores a la carne para vivir según la carne, que si vivís según la carne, moriréis; más si con el Espíritu mortificáis las obras de la carne, viviréis”¹⁴. En ese sentido, Juan Pablo II afirma que la vida mundana trae como consecuencia la muerte del Espíritu y, por tanto, la condenación, pues “quienes las hacen [las obras de la carne], no heredarán el reino de Dios”¹⁵. En este punto es importante anotar que para el catolicismo existen dos tipos de muerte a las que el ser humano se puede enfrentar. La primera, es la inminente muerte material: esta no implica la muerte espiritual que es, por lo demás, la verdaderamente importante para el catolicismo. La segunda, es la muerte del espíritu que sucede cuando el hombre rechaza al Espíritu Santo y acoge los ofrecimientos del mundo.

Claramente, el hombre de la concupiscencia ha cedido ante los placeres del mundo, ha perdido la capacidad de dominio interior y ha perdido, por tanto, la libertad¹⁶ de su espíritu: se encuentra atado al pecado. Ahora bien, el ser humano a través del *ethos de la redención del*

¹³ Cfr. Ibídem.

¹⁴ Rom 8, 12-13

¹⁵ Gal 5, 21

¹⁶ La libertad a la que aquí se hace alusión debe entenderse como aquella a la que hacían referencia algunos Padres de la Iglesia ('libertas' término heredado y adoptado de los griegos), a saber, la que conduce a las personas a elegir el bien en lugar del mal y lo acerca más a Dios.

*cuerpo*¹⁷ y con la resurrección retomaría el estado de la inocencia originaria casi en su totalidad, pero no lo hace de la misma manera, ya que, una vez cometido el pecado original, el hombre abandona definitivamente el estado de inocencia originaria. Así,

En el sermón de la montaña, Cristo no invita al hombre a retornar al estado de la inocencia originaria, porque la humanidad la ha dejado irrevocablemente detrás de sí, sino que lo llama a encontrar (...) las formas vivas del "hombre nuevo"¹⁸.

Aquí se establece una estrecha conexión entre el principio y la redención del cuerpo. Gracias al ethos de la salvación se crea la posibilidad de volver al ethos originario de la creación. Ese ethos de la salvación se ve en el hombre a través de su forma de ser y de actuar. El hombre del ethos de la redención, es decir, el "hombre nuevo", domina la concupiscencia. Esto es, se inhibe del deseo desordenado, lo evita, lo rechaza. Ese hombre tiene templanza, gobierno de sí, autodomínio y continencia. En este sentido, la vida en Cristo, según el catolicismo, se puede hallar en el hombre que reconoce su impureza y que escoge la pureza en sentido moral. La pureza es para Juan Pablo II una capacidad, una actitud y, en últimas, una virtud. La pureza, dice, al ser una capacidad o actitud debe estar unida a la voluntad en tanto el hombre quiere y actúa de manera consciente decidiéndose por ella o no. "La pureza consiste, ante todo, en contener los impulsos del deseo sensible, que tiene como objeto lo que en el hombre es corporal y sexual"¹⁹. Para Pablo de Tarso la pureza es una muestra de que la vida humana se vive conforme al Espíritu. A esto dice Juan Pablo II:

Escribe San Pablo en la primera Carta a los Tesalonicenses: "[...] Esta es la voluntad de Dios, vuestra santificación; que os abstengáis de la fornicación; que cada uno sepa mantener su propio cuerpo en santidad y respeto, no con afecto libidinoso, como los gentiles que no conocen a Dios" (1 Tes 4, 3-5). Y después de algunos versículos, continúa: "Que no os llamó Dios a la impureza,

¹⁷ Cuando en el catolicismo se habla del ethos de la redención del cuerpo a lo que se hace referencia es, específicamente, a un conjunto de normas morales que encausan el accionar de los creyentes para obtener así la salvación. Tales normas son encontradas en el Nuevo Testamento o Evangelio.

¹⁸ Juan Pablo II, *El ethos de la redención del cuerpo* (Audencia general presentada en la Plaza de San Pedro de la Ciudad del Vaticano, en 3 de diciembre de 1980) pág. 2.

¹⁹ Juan Pablo II, *La pureza de corazón según San Pablo* (Audencia general presentada en la Plaza de San Pedro de la Ciudad del Vaticano, en 28 de enero de 1981) pág. 2.

sino a la santidad. Por tanto, quien estos preceptos desprecia, no desprecia al hombre, sino a Dios, que os dio su Espíritu Santo” (1 Tes, 4, 7-8).²⁰

Llegados a este punto algo bastante importante dentro del cristianismo se vuelve evidente y es que todo aquel que no acepte el conjunto de normas morales allí expuestas, que no se encuentre de acuerdo con ellas o que no las practique se manifiesta en contra de Dios mismo. Esto es para destacar ya que se convierte en algo que sí o sí debe ser querido, acatado y no refutado, pues quien haga lo contrario se constituye en un detractor del Padre y de todo lo que de él proviene. En palabras más exactas, quien no esté con el creador está en su contra. En las lógicas del poder del discurso, al ser el catolicismo una religión ampliamente extendida por el mundo que ostenta una posición de autoridad sobre gran cantidad de personas se crea, gracias a la prescripción dada en la anterior cita, un adentro y un afuera. Esto genera la creencia de que cierto tipo de personas se encuentran en lo correcto y otras no, lo que se traduce en lógicas de rechazo, exclusión, censura y de obligatoriedad en el cumplimiento de lo que, para la mayoría, es lo apropiado. Existe, pues, un ejercicio de coacción mental y de direccionamiento conductual en donde los adeptos deben reconocerse en un estado de pecado, sentir culpabilidad por ello y admitir lo malo que hay dentro de sí para emprender, entonces, un camino acorde a la fe cristiana.

Un claro ejemplo de lo anterior fue la empresa que fundó el catolicismo con la Santa Inquisición, en donde la Iglesia cimentada en la ‘palabra de Dios’ y a partir de su interpretación de esta, torturó y asesinó miles de seres humanos a quienes acusaba de herejía, blasfemia, brujería, entre otros. Tales juicios emitidos por la Inquisición se daban debido a que las posturas de tales personas acerca de diversos temas de la existencia eran contrarias, contradictorias o un poco diferentes a las que sostenía la Iglesia en determinado momento histórico. La violencia ejercida por esta institución no fue solamente de carácter físico, sino también psicológico, emocional y,

²⁰ Ibíd., pág. 1.

además, usó la censura y la intimidación por medio de advertencias como método para redireccionar la conducta de los individuos de la época en que operó con gran fuerza. Uno de los casos más célebres ha sido el de Galileo Galilei, quien en sus desarrollos entorno a la teoría heliocéntrica de Copérnico, y contrario a la postura oficial de la Iglesia (teoría geocéntrica), declaraba que era el sol quien se encontraba en el centro de todo. Sin embargo, y pese a los rigurosos estudios que realizó en su tiempo, tuvo que retractarse públicamente de sus desarrollos científicos al ser estos censurados por la Iglesia y fue condenado a prisión perpetua por la Santa Sede.

Por otra parte, el tema de la resurrección de los cuerpos no es tan sencillo como parece ni tan literal como puede ser interpretado. En el evangelio de Mateo se dice que “En la resurrección (...) ni se casarán ni se darán en casamiento, sino que serán como ángeles en el cielo”²¹, y en el evangelio de Lucas se expresa que “Son semejantes a los ángeles e hijos de Dios, siendo hijos de la resurrección”²². En estas citas bíblicas se quiere mostrar, dice Juan Pablo II, que el cuerpo humano va a ser espiritualizado una vez haya seguido las palabras de Jesús durante su vida. El hombre de la concupiscencia, como se dijo, es un hombre en constante contradicción gracias a lo que hay en él de espiritual y lo que hay de material. El hombre espiritualizado, es decir, el hijo de la resurrección no sufrirá tal desequilibrio. Y aunque el hombre gracias a su pecado original abandonó el estado de inocencia originaria éste volverá a vivir en la resurrección en un estado de unión plena. Aquel ya no se percibirá como una unión de un cuerpo y un espíritu en oposición constante, él volverá a vivirse como una unidad. Además de esto, en los hijos de la resurrección habrá triunfado el espíritu por encima del cuerpo, lo habrán dominado gracias al ejercicio de la pureza realizado en la vida terrenal. De esta manera,

²¹ Mt 20, 30

²² Lc 20, 36

El hombre "escatológico"²³ estará libre de esa "oposición". En la resurrección, el cuerpo volverá a la perfecta unidad y armonía con el espíritu: el hombre no experimentará más la oposición entre lo que en él es espiritual y lo que es corpóreo. La "espiritualización" significa no sólo que el espíritu dominará al cuerpo, sino, diría, que impregnará plenamente al cuerpo, y que las fuerzas del espíritu impregnarán las energías del cuerpo²⁴.

Según Juan Pablo II este estado en el que se encontrará en un futuro el ser humano no será una deshumanización sino la "realización perfecta" del mismo. En este sentido, como será una realización plena del ser humano no puede, entonces, encontrarse en él oposición alguna. Y es que hay que prestarle atención al término espiritualización, que no es más que el paso de un estado corpóreo del hombre a un estado eminentemente espiritual del mismo. Hay en la resurrección un nuevo grado de espiritualización del hombre, una amplia espiritualización de su índole somática.

Efectivamente, en el ser compuesto, psicosomático, que es el hombre, la perfección no puede consistir en una oposición recíproca del espíritu y del cuerpo, sino en una profunda armonía entre ellos, salvaguardando el primado del espíritu. En el "otro mundo", este primado se realizará y manifestará en una espontaneidad perfecta, carente de oposición alguna por parte del cuerpo²⁵.

Lo anterior implica una espiritualización y una divinización de la humanidad, pues por medio de "la participación en la naturaleza divina, la participación en la vida íntima de Dios mismo, penetración e impregnación de lo que es esencialmente humano por parte de lo que es esencialmente divino"²⁶ es como el ser humano accede a una plenitud que en la vida terrena le era imposible alcanzar. Dicha espiritualización del ser humano es un nuevo sometimiento del cuerpo al espíritu. Llegados a este punto, se hace evidente la manera en la que el discurso manejado por el cristianismo católico direcciona la vida de sus fieles, la determina y la delimita. Estos, a su vez, incorporan y propagan tales discursos no sólo a través de la reproducción de estos, sino también a

²³ Para el cristianismo católico el hombre escatológico es el hombre del Nuevo Mundo, es decir, aquel que irá al paraíso prometido gracias a que en su vida terrena actuó según el ethos de la redención.

²⁴ Juan Pablo II, *Espiritualización y divinización del hombre en la futura resurrección de los cuerpos* (Audencia general presentada en la Plaza de San Pedro de la Ciudad del Vaticano, en 9 de diciembre de 1981) pág. 1.

²⁵ *Ibíd.*, pág. 2.

²⁶ *Ibíd.*

través de sus prácticas, las cuales, por supuesto, son inseparables del mismo discurso. Tales prácticas se ven tanto en lo cotidiano como en la participación en la ritualística propia de la Iglesia como lo veremos en el siguiente apartado.

Los sacramentos²⁷ ¿guía espiritual para la vida o discursos de control para el cuerpo?

En materia doctrinal la Iglesia Católica tiene una gran trayectoria y una larga tradición, heredadas en algunos casos de las antiguas religiones y culturas que contribuyeron a su consolidación. Estas religiones antiguas como planteaba Mircea Eliade en *Lo sagrado y lo profano* (1981)²⁸, tienen en común que todas poseen un conjunto de rituales de paso o de iniciación para los neófitos, además de otros, como la conmemoración o el culto a los difuntos. En el caso del catolicismo tal ritualística está dividida en tres sacramentos, los de iniciación cristiana (como se apodan): bautismo, confirmación y eucaristía. Estos sacramentos tienen dos objetivos principales, a saber: introducir al hombre en el terreno de la fe y procurar la salvación de su alma. Para el discurso católico el elemento de la salvación es una pieza fundamental de lo que debe ser la “vida cristiana”, pues, dispone las actitudes y acciones del ser humano acorde a una moral y una praxis particular que permite la reproducción del dogma y la adhesión plena al conjunto doctrinal. Estos sacramentos de iniciación son determinantes en la vida de los fieles cristianos, puesto que sientan las bases de la fe en Cristo. Así lo planteaba el papa Pablo VI:

[...] los fieles renacidos en el Bautismo se fortalecen con el sacramento de la Confirmación y, finalmente, son alimentados en la Eucaristía con el manjar de la vida eterna, y, así por medio de

²⁷ En el cristianismo, un sacramento es un acto mediante el cual el creyente manifiesta su relación con Dios. Los sacramentos —en la teología de la Iglesia católica, ortodoxa y copta— son signos sensibles y eficaces de la gracia invisible de Dios a través de los cuales se otorga la vida divina, es decir, ofrecen al creyente el ser hijos de Dios. Según el catolicismo, la ortodoxia y el coptismo fueron instituidos por Jesucristo y confiados a la Iglesia. Se reconocen siete sacramentos en las denominaciones cristianas arriba nombradas: bautismo, penitencia, eucaristía, confirmación, matrimonio, orden sacerdotal y unción de los enfermos.

²⁸ Véase Capítulo IV, apartado ‘Fenomenología de la iniciación’.

estos sacramentos de la iniciación cristiana, reciben cada vez con más abundancia los tesoros de la vida divina y avanzan hacia la perfección de la caridad.²⁹

Con la finalidad de llevar un orden coherente con el tema a tratar, es necesario iniciar hablando del sacramento que abre las puertas a la vida en la fe y a la vida eterna: el bautismo.

‘El santo Bautismo es el fundamento de toda la vida cristiana, el pórtico de la vida en el Espíritu ("*vitae spiritualis ianua*") y la puerta que abre el acceso a los otros sacramentos’³⁰. Por medio del bautismo se introduce al neófito en la vida sacramental, es decir, en la vida sagrada, esto significa que, como dice el *Catecismo de la Iglesia Católica*: “somos liberados del pecado y regenerados como hijos de Dios, llegamos a ser miembros de Cristo y somos incorporados a la Iglesia y hechos partícipes de su misión”³¹. Este sacramento es el que posibilita la unión más estrecha con la divinidad, pues, limpia y purifica al ser humano de su culpa y su pecado por medio de la inmersión en el agua³².

El sacramento del bautismo para los católicos es un mandato directo de Jesús, quién en el evangelio de Mateo les dice a sus discípulos: “vayan y hagan que todos los pueblos sean mis discípulos; bautizándolos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo; y enseñándoles todo lo que les he mandado. Por mi parte, yo estaré con ustedes todos los días hasta la consumación de los tiempos”³³. Para el creyente practicante, el bautismo no se trata, pues, de un mero acto protocolario, sino que este sacramento ‘significa y realiza ese nacimiento del agua y del Espíritu sin el cual “nadie puede entrar en el Reino de Dios”’³⁴. El bautismo representa un compromiso de vida con unos valores, unos principios y unas creencias que condicionan, determinan y delimitan

²⁹ Citado por Iglesia Católica, *Catecismo de la Iglesia Católica* (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1997) párr. 1212

³⁰ Iglesia Católica, *Catecismo de la Iglesia Católica*., párr. 1213

³¹ *Ibíd.*, párr. 1213

³² Elemento de gran importancia en la Biblia, pues, de él se valió Dios innumerables veces para cumplir fines de limpieza y purificación.

³³ Mt 28, 19-20

³⁴ Iglesia Católica, *Catecismo de la Iglesia Católica*., párr. 1215

el campo de acción del cristiano. Su libertad se hace plena en la renuncia a sí mismo, en la escucha atenta de la Palabra de Dios y en el cumplimiento de sus designios, por misteriosos que parezcan.

El bautismo además de los dones celestiales que ofrece, esto es, revestir de gracia al hombre y a la mujer creados a imagen y semejanza de Dios, procurarles una vida ajena al pecado y transformarlos de criaturas vivientes a hijos de Dios, también tiene un carácter liberador, pues, durante el ritual del bautismo se ejerce sobre el candidato una liberación del pecado y de su instigador el diablo, por medio de varios exorcismos que se pronuncian sobre él.³⁵ Y aunque esto pudiera parecer exagerado, e incluso ha sido materia de debate por parte de diversos grupos de ateos y cristianos protestantes frente a la Iglesia Católica, los recién nacidos también deben ser exorcizados, al respecto dice el *Catecismo*: “puesto que nacen con una naturaleza humana caída y manchada por el pecado original, los niños necesitan también el nuevo nacimiento en el Bautismo para ser librados del poder de las tinieblas y ser trasladados al dominio de la libertad de los hijos de Dios”³⁶. Ya desde su nacimiento se comienza a trabajar en el discurso del pecado original y la naturaleza manchada del hombre para normalizar un conjunto de prácticas restrictivas del cuerpo, de la vida y de los instintos; una moralidad negativa de lo humano, donde lo superior, lo loable y lo excelso es inmaterial, en otras palabras, celestial.

La confirmación y la eucaristía representan los pasos siguientes de la iniciación cristiana. El primero se presenta como la plenitud de la gracia adquirida por el bautismo, es decir, como en su mayoría los bautizados son niños y niñas recién nacidos, al recibir la gracia del Espíritu Santo, esta permanece a la espera del *fiat* del sujeto consciente, mismo que se da durante el sacramento de la confirmación donde, renovadas las promesas bautismales (renunciar al pecado, al diablo y al mundo, y hacer la profesión de fe), el cristiano confirma su apostolado en la iglesia desde el

³⁵ Cfr. *Ibíd.*, párr. 1237

³⁶ *Ibíd.*, párr. 1250

sacerdocio común³⁷ y se compromete a vivir de acuerdo al Evangelio. Una vez confirmado, el cristiano está listo para participar de la eucaristía donde, siendo parte de la comunidad cristiana y comulgando, se configura junto con los demás fieles como el Cuerpo místico de Cristo.

La Sagrada Comunión del Cuerpo y de la Sangre de Cristo acrecienta la unión del comulgante con el Señor, le perdona los pecados veniales y lo preserva de pecados graves. Puesto que los lazos de caridad entre el comulgante y Cristo son reforzados, la recepción de este sacramento fortalece la unidad de la Iglesia, Cuerpo místico de Cristo.³⁸

Estos tres sacramentos más que representar la introducción del cristiano en la fe plena en Cristo y en su Iglesia, han sido utilizados como dispositivos de disciplinamiento del cuerpo, de los pensamientos, de los sentimientos y de la vida. La catequesis entra a desempeñar esa función de adoctrinamiento del hombre para que responda a un estilo de vida que se ha enmarcado como “cristiano”, es decir, formar a una persona para que viva de acuerdo con unas dinámicas que un cierto sector de poder ha determinado como normales, este punto es fundamental en los análisis realizados por Foucault sobre los que volveremos más adelante. El hecho de catequizar niños cuando apenas están comenzando a hacer uso de su razón, cuando están en la edad en la que se forman en valores y principios, sugiere que, más que procurar la salvación de sus almas o de tener una preocupación genuina por su persona, lo que se quiere es la reproducción de un conjunto doctrinal, muchas veces incuestionado, el cual impone normas restrictivas sobre la forma en que se ha de asumir la existencia. No debe interpretarse aquí un ataque al conjunto de los valores cristianos tradicionales, muchos de ellos secularizados por el liberalismo en la modernidad, sino al fomento de unos discursos y valores dentro de ese conjunto que promueven una representación

³⁷ Al interior de la Iglesia Católica se habla de que todos los bautizados participan del sacerdocio común de Cristo, es decir, de la misión de servicio a la comunidad, pero sólo aquellos que se acogen al sacramento del orden sacerdotal, participan del sacerdocio ministerial de Cristo, esto es, la misión de fungir como puente entre lo divino y lo humano, ser instrumento de Cristo y proveer de bienestar espiritual a los fieles de Dios.

³⁸ Iglesia Católica, *Catecismo de la Iglesia Católica*., párr. 1416

negativa del cuerpo, de los pensamientos, de los sentimientos y de la vida en su expresión más plena.

Se puede alegar aquí que la catequesis en niños y jóvenes ya venía efectuándose desde los primeros siglos de la era cristiana, esto es, que no responde a unas dinámicas nuevas, sino a una tradición antiquísima, pero porque la adhesión plena a la fe se daba por parte del patriarca, quien era el encargado culturalmente de orientar a su familia en lo social, lo político, lo económico y lo religioso, en el libro de los Hechos de los Apóstoles se dice de manera clara: “se bautizó, pues, con toda su familia”³⁹. Pero en su mayoría los candidatos a bautizarse, es decir, a ser parte de la comunidad cristiana, eran personas mayores que ya tenían pleno uso de su razón y podían tomar sus decisiones con cierto grado de libertad. Así, pues, si decidían someterse a un régimen tan restrictivo con la vida y con el cuerpo, como el del cristianismo, podría hablarse de un acto voluntario. Pero en la actualidad la catequesis, que en pocas palabras es someter a niños y jóvenes a una serie de discursos que les presentan los instintos naturales de su cuerpo como un aspecto negativo de su naturaleza, se parece más a unos dispositivos de control que se ejercen sobre el cuerpo con la finalidad de volverlos ‘dóciles’, disciplinados y normales, que a una guía espiritual para la vida.

Hasta aquí hemos planteado lo que se puede evidenciar en el caso de los cristianos practicantes, es decir, aquellos que viven su fe de acuerdo con lo que establece el evangelio y la iglesia, pero ahí no terminan todos los cristianos, pues, existen también los protestantes y aquellos que, aunque bautizados, no practican la fe. Hablar aquí de lo que sucede con los cristianos protestantes a manera de síntesis resultaría ser un despropósito para la magnitud de esa empresa, por ello, nos reservaremos su análisis para futuros trabajos. En el caso de los bautizados que no

³⁹ Hch 16, 15a

practican su fe, es decir, aquellas personas que han recibido unos cuantos sacramentos, pero no tienen un fuerte arraigo o devoción religiosa, vemos una especie de sincretismo entre las dinámicas propias de la fe católica, que han permeado la cultura occidental y se han instalado en el imaginario e idiosincrasia de muchos pueblos, y los procesos de secularización que se vienen gestando desde la modernidad. William Mauricio Beltrán en un extenso análisis de la *Sociología de la Religión* (1997) de Max Weber titulado *La sociología de la religión: una revisión del estado del arte* (2007) propone sobre este aspecto un planteamiento de algunos autores (Gilles Lipovetsky uno de ellos). Estos autores proponen que las formas religiosas no decaen, sino que se transforman en experiencias privadas, por lo tanto, el creyente adquiere un alto grado de autonomía que le permite crearse su propio ‘cosmos sagrado’. Lipovetsky propone esto con la figura de “religión a la carta”⁴⁰ donde se privilegia el gusto y la elección personal que se acomode al *ethos* consumista del sistema-mundo capitalista^{41 42}. Así, pues, no se trata de un alejamiento pleno de la tradición, las costumbres y los valores católicos, sino de una secularización de estos o de un alto grado de tolerancia y respeto frente a nuevas formas de ser y estar en el mundo.

Un claro ejemplo de lo que plantean este grupo de sociólogos aludidos por Beltrán, es la laxitud que se ve de parte de algunos cristianos católicos frente a temas tan polémicos como el aborto, la eutanasia y el matrimonio igualitario, frente a la adopción por parte de parejas diversas todavía existe un mayor consenso en la postura básica de rechazo, aunque poco a poco algunos lugares del mundo se han abierto a la posibilidad de que este tipo de parejas puedan realizar trámites de adopción sin ningún tipo de discriminación⁴³. No se trata pues, de que estos católicos

⁴⁰ La “religión a la carta” es la lectura que hace Lipovetsky de la propuesta de Berger y Luckman de la *religión invisible*.

⁴¹ Cfr. William M. Beltrán, “La sociología de la religión: una revisión del estado del arte” en *Creer y poder hoy* de Mauricio Adarve... [et al.] (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2007) pág. 87

⁴² Para más información sobre este punto consúltese el concepto *desregulación de lo sagrado*

⁴³ Hoy en día 16 países alrededor del mundo permiten la adopción igualitaria y tres más lo permiten sólo en algunas jurisdicciones o estados.

entren en conflicto interno con su fe, cuestionen los fundamentos de su creencia y por lo tanto la abandonen, sino que logran un cierto grado de independencia frente a las posturas oficiales de la iglesia, lo que les permite admitir al interior de sus consideraciones morales estos temas en ciertos casos o con libertad plena. Muchos de ellos dan sustento a sus posturas basándose en los principios liberales que establecen la separación Iglesia-Estado y la secularización de este último, tales posturas no son la mayoría de las veces plenamente reflexivas, sino que son incorporadas al ordenamiento moral del individuo de manera fortuita, pues, ven esos temas como asuntos que conciernen a la esfera política de la sociedad, que es común a todos los ciudadanos, y no a la esfera metafísica, que en los Estados modernos es netamente individual.

En tanto dispositivos de control del cuerpo en católicos practicantes como no practicantes, los sacramentos representan una unión estrecha entre el discurso y la corporalidad. Estos dos elementos no se pueden analizar por separado, puesto que el discurso es el que proporciona la fuerza al acto que se está ejecutando, es decir, el discurso en los sacramentos tiene un carácter performativo. El *Catecismo de la Iglesia Católica* lo plantea de la siguiente manera “el bautismo es el sacramento del nuevo nacimiento por el agua y la palabra”^{44 45}, no se trata solamente del hecho de sumergir al candidato en agua, o de hacer todo el protocolo necesario para el bautismo, se trata también de que, en términos de John L. Austin, el acto de habla performativo sea afortunado, es decir, que efectivamente el ministro realice el bautismo utilizando la fórmula y ejecutando la acción por medio de las cuales se puede establecer que el bautismo se ha realizado con éxito⁴⁶. En el caso de la eucaristía sucede algo similar, la transubstanciación tiene lugar siempre y cuando el sacerdote invoque sobre el pan y el vino la efusión del Espíritu Santo bajo las

⁴⁴ Iglesia Católica, *Catecismo de la Iglesia Católica*., párr. 1213

⁴⁵ Es importante anotar aquí que el término que se usa es palabra con la letra p minúscula, es decir, se está hablando del discurso, del acto de hablar o decir una cosa, no de la Palabra de Dios para la cual se utilizaría la p mayúscula.

⁴⁶ John L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras* (Barcelona: Ediciones Paidós, 1982) Conferencia IV.

fórmulas establecidas en el Misal Romano, de lo contrario, al no haberse ejecutado la transubstanciación de acuerdo a la fórmula establecida, no se podría decir que el pan y el vino se han transformado en el cuerpo y la sangre de Cristo, incluso cuando la misa haya seguido su curso normal saltándose ese momento. San Agustín en los *Tratados sobre el evangelio de san Juan* plantea lo siguiente: “se une la palabra a la materia y se hace el sacramento” (80, 3)⁴⁷, es necesario para que los sacramentos tengan éxito su carácter performativo y ese carácter tiene evidentemente un poder simbólico, que va a condicionar la existencia del ser humano a un conjunto de prácticas normalizadas y lo va a incorporar en una moralidad negativa de la vida y del cuerpo.

El sociólogo francés Pierre Bourdieu es mucho más enfático al proponer que el discurso de la creencia es un discurso propiamente incorporado, pues, dispone los cuerpos de una manera específica, condiciona su comportamiento, limita sus acciones y determina los pensamientos y sentimientos de los agentes. La creencia originaria, esa que es nativa, prerreflexiva, indiscutida e ingenua, actúa principalmente sobre el cuerpo⁴⁸. Ella lo adecua a una discursividad que se ha instalado en el *habitus*⁴⁹ y que condiciona las acciones de los sujetos. Bourdieu plantea:

Se podría decir (...) que las piernas, los brazos están llenos de imperativos adormecidos. Y uno no terminaría nunca de enumerar los valores hechos cuerpo por la transustanciación operada por la clandestina persuasión de una pedagogía implícita, capaz de inculcar toda una cosmología, una ética, una metafísica, una política, a través de mandatos tan insignificantes como "estate derecho" o "no sostengas el cuchillo en la mano izquierda" y de inscribir en los detalles en apariencia más insignificantes del vestir, de la compostura o de las maneras corporales y verbales los principios

⁴⁷ Comentario a Jn 15,1-3, dictado en Hipona, probablemente el domingo 8 de febrero de 420.

⁴⁸ Cfr. Pierre Bourdieu. “La croyance et le corps”, ch. 4 dans *Le sens pratique* (Paris: Les Editions de Minuit, 1980) page. 115

⁴⁹ Por *habitus* Bourdieu entiende el conjunto de esquemas generativos a partir de los cuales los sujetos perciben el mundo y actúan en él. Estos esquemas generativos están socialmente estructurados: han sido conformados a lo largo de la historia de cada sujeto y suponen la interiorización de la estructura social, del campo concreto de relaciones sociales en el que el agente social se ha conformado como tal. Pero al mismo tiempo son estructurantes: son las estructuras a partir de las cuales se producen los pensamientos, percepciones y acciones del agente: “El *habitus* se define como un sistema de disposiciones durables y transferibles -estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes- que integran todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a producir” (Bourdieu, 1972: 178). Martín C, E. *Habitus en Diccionario Crítico de Ciencias Sociales: terminología científico-social* (Dir. Román Reyes) (Madrid: Universidad Complutense de Madrid & Plaza y Valdés Editores 3ra ed., 2009)

fundamentales de la arbitrariedad cultural, situados así fuera de la influencia de la conciencia y de la explicitación⁵⁰

El cuerpo y el discurso en materia de fe o de creencia para Bourdieu, están íntimamente ligados, no es posible obviar o intentar negar los efectos corporales de la discursividad, puesto que ellos están instalados en el imaginario del grupo social al que se pertenece, por ello delimitan el terreno de lo normal y asignan unos roles de sexo, de género y de clase social. El cuerpo y el *habitus* no es algo que uno tiene y de lo que se es plenamente consciente, sino algo que uno es. Sobre este aspecto volveremos más adelante en el capítulo cuarto de esta monografía, donde ampliaremos la mirada de Bourdieu en cuanto refiere a la relación entre el cuerpo y el discurso de la creencia. Por el momento, nos queda mirar las críticas que se han planteado al concepto de corporalidad del catolicismo occidental desde la filosofía contemporánea sobre el cuerpo.

⁵⁰ Pierre Bourdieu. “La croyance et le corps”, ch. 4 dans *Le sens pratique.*, page. 117. Texto original: «On pourrait dire [...] que les jambes, les bras sont pleins d'impératifs engourdis. Et l'on n'en finirait pas d'énumérer les valeurs faites corps, par la transsubstantiation qu'opère la persuasion clandestine d'une pédagogie implicite, capable d'inculquer toute une cosmologie, une éthique, une métaphysique, une politique, à travers des injonctions aussi insignifiantes que «tiens-toi droit» ou «ne tiens pas ton couteau de la main gauche» et d'inscrire dans les détails en apparence les plus insignifiants de la tenue, du maintien ou des manières corporelles et verbales les principes fondamentaux de l'arbitraire culturel, ainsi placés hors des prises de la conscience et de l'explicitation» [Traducción por Ariel Dilon tomada de Pierre Bourdieu, *El sentido práctico* (Buenos Aires : Siglo XXI editores, 2007) pág. 112]

CAPÍTULO II

Cuerpo y genealogía de la moral en Nietzsche.

Introducción

El cuerpo en la filosofía nietzscheana desempeña un papel sumamente importante, pues, se configura como el lugar privilegiado de la experiencia del ser⁵¹. Para este filósofo alemán la vivencia del cuerpo en este mundo sensible y empírico es la experiencia verdaderamente humana, la expectación de un mundo de naturaleza superior a lo sensible resulta irreal, superfluo. Este capítulo tiene dos objetivos principales los cuales surgen del análisis y la propuesta de Nietzsche en su obra, estos son: a) esbozar el concepto de cuerpo presente en el pensamiento nietzscheano, del cual se desprenden su crítica al cristianismo occidental y a la cultura europea; y b) evidenciar los orígenes del cristianismo y las culturas que lo han permeado a través de la historia, con el fin de mostrar cómo sus creencias se han materializado en los seres humanos, logrando que ellos asuman su cuerpo y su existencia de una manera específica. Este capítulo tendrá en cuenta tres aspectos esenciales de la filosofía del cuerpo y de la genealogía de la moral nietzscheana, a saber: el concepto de cuerpo en Nietzsche, la decadencia de la cultura occidental y la enajenación del

⁵¹ Es necesario anotar que por *ser* no debe entenderse aquí una entidad abstracta y trascendente de lo humano, sino algo más semejante a la realidad propiamente humana, en términos de Nietzsche, la totalidad de la existencia humana, que es por demás incorporada, vivida.

cuerpo, y la materialización del discurso moral y religioso del cristianismo en occidente⁵². Estos tres aspectos sirven como punto de partida en su estructura argumentativa y su crítica a los valores occidentales tradicionales, a los que considera decadentes y lejanos de lo propiamente humano, a saber: el cuerpo.

El concepto de cuerpo en Nietzsche

En la propuesta filosófica nietzscheana el cuerpo tiene el estatus de la idea (*eidōs*) en Platón, la substancia (*ousía*) en Aristóteles, el alma para los medievales, el *ego cogito* cartesiano, la autoconciencia hegeliana, entre otras, con una sola diferencia frente a todas estas, el cuerpo es comprobable empíricamente y pertenece al mundo de lo sensible (que para Nietzsche es el único mundo, el real). Nietzsche rechaza la forma en que se ha desarrollado la tradición filosófica occidental porque considera que le ha restado importancia al elemento fundamental en la constitución de la esencia humana: el cuerpo.

El cuerpo es el lugar donde se dan multiplicidad de procesos que posibilitan lo que llamamos vida, cada uno de ellos aporta en su medida a la constitución de un todo, de una unidad. Nietzsche plantea su propuesta sobre el cuerpo entendiéndolo como el lugar para el ejercicio de la ‘voluntad de poder’: en el cuerpo habitan infinidad de instintos que luchan constantemente por gobernar y por someterse unos a otros. Pedro Viñuela en su artículo *Cuerpo, conciencia y voluntad en Nietzsche* afirma que en el cuerpo se crea una especie de jerarquía en la que cada uno de sus procesos lucha incansablemente por someter y no dejarse someter. De ahí que el filósofo alemán

⁵² En este punto es importante exponer que Nietzsche estaba claramente atravesado por su historia personal y familiar. Los encuentros que tuvo con el cristianismo se dieron gracias a su padre, quien durante su vida fue pastor luterano. Así, al haber crecido en una familia protestante, la crítica establecida por este filósofo fue, ciertamente, a este tipo concreto de cristianismo protestante. Sin embargo, dentro del cristianismo en general se pueden encontrar constantes fácilmente identificables ya sea en el protestantismo, en el catolicismo o en los cristianos coptos. De ahí que su crítica a cierto sector del cristianismo nos sea útil para los propósitos de la presente monografía.

proponga que reducir la naturaleza humana únicamente a su conciencia, a su voluntad o a su pensamiento sería obviar la pluralidad de otros procesos que hacen posible la vida y de la cual la conciencia, la voluntad y el pensamiento son solo uno más. “[...] el cuerpo pasa a constituir el escenario privilegiado en el que comparece la pluralidad, la complejidad y la abundancia de la vida como lucha incesante de los instintos por someterse unos a otros”⁵³.

Nietzsche, en oposición a la concepción mecanicista del cuerpo, postula que éste es un todo viviente; un todo conformado por una pluralidad de instintos que lo habitan y que afirman esa totalidad. La concepción nietzscheana sobre el cuerpo dice que este se encuentra dotado de una sabiduría e inteligencia superiores a la del intelecto y la razón.⁵⁴ Lejos de ser un obstáculo para el conocimiento o el desarrollo de la razón⁵⁵, el cuerpo es el fenómeno primero, el más claro y el más importante. En oposición a Descartes, Nietzsche no considera el cuerpo como una máquina que actúa por inercia y que nos aleja del conocimiento verdadero, sino que, antes bien, posibilita la existencia no sólo material sino vivida. Además, nos acerca al conocimiento del mundo de primera mano.

Si bien el cuerpo humano es el lugar donde se da el pensamiento, donde se producen los sentimientos, donde se alberga la conciencia y se ejerce la voluntad, es un sistema mucho más complejo y perfecto que todo esto. El cuerpo no es meramente un soporte o un depósito de aquello que verdaderamente importa, él es lo que permite que podamos pensar en la posibilidad de la existencia del alma y otras entidades metafísicas; sin cuerpo no hay existencia y este punto lo

⁵³ Pedro Viñuela, “Cuerpo, conciencia y voluntad en Nietzsche”, *Daimon*, n. 5 (2016) pág. 164

⁵⁴ Este es un rasgo característico de los filósofos del siglo XIX, principalmente de los pertenecientes al Romanticismo, quienes daban un lugar de privilegio en el quehacer filosófico a la razón y al intelecto. Ellos pensaban que entre menos influenciados estuviesen los filósofos por las pasiones y los sentidos, más cerca estarían de unas reflexiones genuinas acerca del conocimiento del mundo. Nietzsche, como veremos más adelante, contraría toda esta tradición a la que, además, se podría denominar una especie de ‘ascetismo filosófico’, donde se considera que en el proceso de conocimiento del mundo los sentidos desempeñan un papel marginal.

⁵⁵ Aquí se hace referencia a las tradiciones platónica y cartesiana, donde la razón desempeña un papel fundamental en el conocimiento del mundo y los sentidos son vistos como obstáculos para esto.

entendió muy bien Nietzsche. El cuerpo humano es el verdadero *Sí mismo*, no existe alma, ni espíritu superior; él es el fundamento del ser; en él se encuentra el verdadero paraíso; él es mundo sensible e inteligible a la vez, nada existe por fuera del cuerpo ni dentro de él que sea superior.

A los filósofos de la tradición occidental les pareció mucho más sencillo obviar el cuerpo que intentar explicarlo, pues, éste, en tanto que no es invención de la mente humana ni producto de la razón, no se rige por las dinámicas de la lógica. Sócrates, Platón, Aristóteles, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Descartes, entre otros, se mostraron hostiles al cuerpo. Lo consideraron de naturaleza inferior a la razón y a la lógica, y buscaron por fuera del cuerpo, las verdades que en él habitan. En *Así habló Zaratustra* el cuerpo es ‘la gran razón’, ‘el gran dominador’, desconocido por todos, despreciado por todos, pero vivido por todos. En el cuerpo el yo, el alma y el espíritu son solamente instrumentos a su servicio.

La antonomasia de los sentidos como medio para conocer el mundo, resulta problemático para algunos filósofos, pero para Nietzsche estos son el único medio por el cual notamos el cambio y la transformación en el mundo. Rechazar el discurso de los sentidos o minimizar su importancia, sería contradecir esa naturaleza fundamental por la cual percibimos el movimiento y construimos significados, cosa que es empíricamente comprobable. Los sentidos, por lo general, no mienten, su falibilidad reside en la interpretación que se hace de la información que se obtiene de ellos. La excesiva confianza en la ‘razón’ es la causa por la cual el testimonio de los sentidos se transforma en mentira, pues estos muestran el devenir, el cambio, la transformación y, por lo tanto, en sí mismos no mienten, pero la razón tergiversa ese testimonio y lo amolda a sus dinámicas, de ahí que por mucho tiempo se creyera en la existencia de mundos superiores al sensible o en entidades superiores al cuerpo. El ser humano tuvo la necesidad de crearse un mundo distinto al suyo, superior y trascendente, y de crearse la figura de un Dios a imagen suya para dotar de sentido su

existencia, pero para esto era necesario negar todo lo que era natural en sí mismo, a saber: el cuerpo y los sentidos. En el *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo* Nietzsche afirma que: “El ‘mundo aparente’ es el único: el ‘mundo verdadero’ no es más que un añadido mentiroso...”.⁵⁶

El Yo (así, con mayúscula) tan llamativo para la psicología y las teorías de la identidad suele asemejarse a la conciencia y a la razón, y, por tanto, funciona como intérprete del testimonio de los sentidos. Pero, en tanto intérprete racional tergiversa dicho testimonio y lo amaña a sus dinámicas. El Yo no es el instinto de superioridad y afirmación de la razón, es sólo otro de los tantos procesos que ocurren en el cuerpo y que hacen posible la vida, aunque menos indispensable que otros. Por su parte, el *Sí mismo*, el cual Nietzsche asemeja con el cuerpo, es realmente quien debe dominar al Yo.

La razón (asociada al Yo) no es superior a los instintos (asociados al cuerpo), estos son superiores y por mucho, pues, son muestra fiel de la pluralidad de voluntades de poder que habitan el cuerpo y que se imponen ante los demás procesos naturales del mismo. La razón, por el contrario, tal y como se entiende en occidente resulta oscura para la realidad humana que propone Nietzsche, pues, es ajena al cuerpo y a sus dinámicas. Por ello, la interpretación que hace el Yo de lo proporcionado por el *Sí mismo* es sólo una transfiguración de la realidad, siendo aquella inferior al testimonio directo de los sentidos. De esta manera, toda interpretación propuesta por el Yo es una invención de la razón. Cabe entonces preguntarse finalmente: ¿cómo la decadencia cultural de occidente ha logrado enajenar el cuerpo y circunscribirlo en unas dinámicas de valoración negativa propiciadas por la religión cristiana?

⁵⁶ Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo* (Madrid: Alianza Editorial, 1973) pág. 46.

La decadencia de la cultura occidental y la obliteración del cuerpo

Aunque pueda parecer extraño uno de los temas que más cautivó el interés de Nietzsche fue la moral, pero no en el mismo sentido que sus antecesores filósofos, sino en sentido crítico y contrario a todos ellos. La obra de Nietzsche propone una transvaloración de los valores occidentales cristianos, pues, es a causa de esa moral cristiana que, enraizada y naturalizada en la mentalidad del ser humano occidental, las personas no pueden vivenciar su cuerpo, potenciar sus capacidades y explorar sus posibilidades, en pocas palabras, este representa para sí una prisión más que un camino. Para Nietzsche la moral occidental es decadente, esclavista y antihumana, sus valores no propenden por la exaltación y afirmación de la vida y de lo humano, sino por la subvaloración de estas en favor de promesas infundadas de una vida supraterrrenal. En *Voluntad de poder* (2000) Nietzsche postula que la moral no es el conjunto de normas derivadas de la razón y construidas por las sociedades a través del ejercicio de la misma, sino el resultado de la escucha plena del testimonio de los sentidos y el acatamiento de los instintos.

La decadencia occidental no es reciente ni espontánea, es un proceso que lleva siglos tramándose, instalándose y naturalizándose en la mentalidad de los seres humanos. Nietzsche rastrea sus inicios en Sócrates, quien según la interpretación de Platón exaltaba sobremanera la razón y el conocimiento de sí mismo, incluso por encima del cuidado de sí. Mas, como se sabe, aquel no es un conocimiento del propio cuerpo (cuidado de sí) y de la moral natural de éste, sino, por el contrario, es un conocimiento inclinado netamente a lo racional en el mundo y en el hombre, donde el cuerpo en tanto materia pasa a ocupar un lugar secundario. Además, la cultura griega post-socrática privilegiaba al ser humano que se regía por el dios Apolo (dios de la verdad, la razón, la perfección, la armonía y el equilibrio), en contraposición al ser humano que se regía por el dios Dioniso (dios del vino, la música polifónica y la desmesura).

Respecto a lo anterior, Nietzsche, en *El nacimiento de la tragedia griega o Grecia y el pesimismo* (1973), afirma que la cultura griega opone lo apolíneo a lo dionisiaco, hecho con el que se logra superponer al uno sobre el otro. Gracias a esto y a la herencia griega, prima, sobre todo occidente, lo apolíneo sobre lo dionisiaco. Siendo lo apolíneo aquello que tiende a la medida, a la templanza, a la razón y a la Verdad; mientras que lo dionisiaco, refiere propiamente a la desmesura, al placer mental y corporal, y a la voluntad irracional. Un claro ejemplo de esto es la filosofía platónica, la cual parte desde la perspectiva de un hombre templado, quien, dirigiéndose únicamente por su razón, pretende acceder al conocimiento verdadero del mundo, aunque nunca sea capaz de captar la idea en su totalidad. Con ello, Platón establece una superioridad de la razón sobre lo corpóreo, oblitera la importancia de los procesos que tienen lugar en el cuerpo y sin los cuales es imposible conocer. Así, pues, afirma la subordinación de lo dionisiaco ante lo apolíneo. En otras palabras, y como propone Nietzsche, se niega gran parte de la naturaleza humana (cuerpo) en favor de una mínima parte de ella (la razón).

La decadencia de occidente para Nietzsche, no es sólo un producto de la fuerte influencia del pensamiento platónico en el mundo helénico de la era común, sino que es resultado del choque entre el pensamiento helénico neoplatónico (decadente para el alemán) y la cultura judía con una moral de esclavos. Es en el encuentro entre esas dos culturas y formas de pensamiento, aparentemente tan distintas, donde surge el cristianismo. Tras la muerte de Jesús y con su mandato de “vayan y hagan que todos los pueblos sean mis discípulos”⁵⁷, el movimiento cristiano se extendió por gran parte de Oriente Medio y los pueblos helénicos, absorbiendo con dicha mezcla cultural la tradición griega y leyéndola a partir de la Ley de Moisés y el Nuevo Testamento. Así,

⁵⁷ Mt 28, 19a.

pues, el cristianismo medieval se consolida como resultado de un sincretismo entre la tradición judía, la cultura griega neoplatónica y la estructura política romana.

El cristianismo de los primeros siglos debe entenderse desde tres aspectos fundamentales, a saber: el religioso, el cultural y el político. Lo religioso es heredado del judaísmo pues se cree en un Dios todopoderoso y omnisapiente que creó el universo tal y como lo conocemos. Lo cultural es heredado de los griegos, pues, como dice Werner Jaeger en *Cristianismo primitivo y Paideia griega* (1965) para Clemente y Orígenes de Alejandría (ambos padres apologistas) resulta sumamente atractivo el modelo de la *Paideia* griega, que es asumido por los cristianos e interpretado según las dinámicas de la fe. Por último, lo político es heredado del modelo imperial romano, el cual poseía una estructura jerárquica consistente en la que todos los gobernadores, emisarios y delegados respondían únicamente al emperador, así, en el caso del cristianismo los obispos, sacerdotes y diáconos responden únicamente al obispo de Roma, más adelante conocido como el papa.

El cristianismo contribuye en la construcción de un ideal que se va a extender por todo el medioevo y la modernidad occidental, y que va a permear campos más allá de la fe, este es: el ideal ascético. Si bien este ideal puede concebirse como un producto originalmente egipcio, se adhiere rápida y fácilmente al cristianismo, gracias al sincretismo que hizo posible pensarse un camino hacia la universalización. La moral reactiva de los judíos, las prédicas de Jesús y las de sus discípulos, además de la herencia helénica neoplatónica influyen mucho en la consolidación de este ideal en el imaginario del cristianismo. Es más, en el judaísmo de la época de Cristo ya se pueden ver muestras de abnegación, pues, los judíos eran un pueblo que esperaban que alguien más venga a salvarlos, que no se impone ni toma parte por lo que es suyo, sino que se somete a los designios de Yahvé. Jesús, como buen judío, predicó someterse a los designios de Dios y hacer las

cosas por el bien que producen en sí mismas. Sus discípulos complementan lo aprendido de su maestro añadiendo la distinción entre los bienes terrenales y los bienes celestiales (estos últimos los de su preferencia), se alejan de las tradiciones hebreas e instauran los rituales cristianos.

La anterior distinción entre bienes terrenales y celestiales es apropiada por los cristianos de los epicúreos, quienes tenían una cierta predilección por los placeres del alma, en tanto naturales y necesarios. En este mismo sentido, los cristianos adoptan del estoicismo su actitud ante los bienes terrenales⁵⁸, puesto que para aquellos las posesiones materiales podrían ser motivo de sufrimiento y, por tanto, de turbación para el alma. El movimiento cristiano se fundamentó teóricamente a partir de lo heredado de la tradición griega, principalmente del neoplatonismo, corriente de la cual toma la idea de los dualismos cuerpo-alma y mundo sensible-mundo inteligible. Gracias a los diferentes matices que impregnaron el cristianismo en los primeros siglos, y que han quedado expuestos hasta ahora, se logra consolidar en el siglo V el ideal ascético cristiano que perdurará en occidente hasta el siglo XV, en donde el Renacimiento y la modernidad se lo apropian y lo resignifican.

Por lo anterior, Nietzsche expresa de manera clara que la decadencia de occidente no excluye de sus dominios a la ciencia moderna. Esto dado que el ideal ascético una vez tomado de los epicúreos, los estoicos y el neoplatonismo fue ajustado por los cristianos medievales y transmitido a toda la modernidad. Así, pues, aunque la ciencia abandona la fe en la divinidad no abandona la fe en la Verdad. Verdad que ha sido santificada y nunca cuestionada. Además, la ciencia moderna niega el cuerpo y los sentidos, bástenos con recordar el método cartesiano. La ciencia cree firmemente en la existencia de una entidad metafísica última e inmutable que ya no es Dios, sino

⁵⁸ Tal actitud no es propiamente estoica, es decir, no es originaria del estoicismo, sino que es tomada de la tradición brahmanista hindú, donde los bienes terrenales resultan ser superfluos, temporales, pasajeros e incluso obstáculos en el camino hacia la iluminación.

la Verdad, en nombre de la cual el ideal ascético sigue siendo igualmente válido. Es entonces notorio que este ideal no sólo está compuesto por la idea de Dios, de la medida y de la abstención, sino también por la idea de Verdad y racionalidad. El problema con el ideal ascético se encuentra principalmente, según Nietzsche, en la idea de considerar que todo tiene una explicación. Hay, entonces, en él un compromiso con la Verdad, con el deseo del hombre de llegar siempre a ella.

Más aún, históricamente la filosofía ha estado ligada al ideal del ascetismo de manera más estricta. En consonancia con esto es que desde tal ideal se ha propendido por un camino que conduzca hacia la virtud. La filosofía ha sido, entonces, una negación del cuerpo mismo, pues, ha poseído siempre un carácter dubitativo, ecléctico, es decir, inhibitorio. Ha conservado, además, un deseo de objetividad y neutralidad. En otras palabras, todas estas virtudes han querido satisfacer los requerimientos de la moral y de la conciencia. Ahora bien, ¿qué le haría el ideal ascético a la filosofía? Éste negaría todo lo que es sentido: todo lo que es instinto de vida para dicho ideal cae en el error. El cuerpo, más específicamente, la corporalidad será reducida a la idea de una ilusión. Esto constituiría una victoria no solo sobre los sentidos sino también sobre la razón. Es por esto que el ascetismo niega la realidad del hombre, deja de lado los afectos y pide que la interpretación de lo conocido sea una sola y, a su vez, es por ello que la actitud del filósofo ha sido siempre la de negar el mundo, la de dudar del cuerpo y, por ende, de los sentidos mismos.

La materialización del discurso moral y religioso del cristianismo occidental

Todo concepto, toda idea, todo juicio de valor instalado en la conciencia humana tiene una historia que contar, un recorrido que mostrar, una evolución o una regresión que narrar. Los valores no son la excepción a la regla. Los seres humanos juzgamos a través del filtro de los valores; direccionamos nuestro actuar a partir de lo que consideramos está bien o está mal; manejamos, usamos, manipulamos y hasta fragmentamos nuestra existencia y, por lo tanto, nuestro cuerpo al

son de lo que nos canta nuestra conciencia. Sin embargo, cabe hacer un alto y preguntarse: ¿de dónde provienen estos juicios de valor que orientan nuestra existencia? ¿Son estos tan veraces, tan irrefutables como creemos? ¿Debemos confiar ciegamente en ellos? Por estas preguntas, y muchas más, Nietzsche, como buen filósofo de la sospecha, realiza una genealogía de la moral de occidente y con ello responde a varias de nuestras incógnitas.

Dicha genealogía presentada por Nietzsche responde a la necesidad de evidenciar cómo los discursos propios del cristianismo determinan la concepción de cuerpo que poseen los seres humanos pertenecientes a la cultura occidental. Y es que los conceptos o términos propios del cristianismo, esos que tanto hacen parte de la vida y que sirven para direccionar la existencia, no son sólo palabras que se extinguen en el viento, ellos hacen eco en los cuerpos, se materializan o, para ser más exactos, son incorporados. Los discursos y/o conceptos se hacen carne, se hacen cuerpo, ellos mismos son valoraciones o concepciones del mundo y de los otros. He aquí el carácter performativo del discurso y de los cuerpos. Por ello, cuando se habla de que los discursos propios del cristianismo crean una forma de cuerpo específica, se habla también de una configuración de la existencia humana. Existencia que, concebida como totalidad, se encuentra, inevitablemente, atravesada y determinada por las creencias.

Sin necesidad de irse muy lejos, y analizando algunos de los 10 mandamientos no sólo como una prescripción para la vida cristiana sino también como preceptos útiles para la vida en sociedad, puede notarse que el no matarás, no robarás, no dirás falsos testimonios ni dirás mentiras sirven como bases fundamentales para juzgar la conducta humana y dictaminar si se es bueno o no según el grado de cumplimiento de tales mandatos. El ser humano incorpora estos discursos o los materializa en sus cuerpos porque no es algo que simplemente haga en un momento como quien monta una bicicleta, es algo en lo que el individuo se convierte, es algo que él es. Es por esto que

se afirma que la existencia se encuentra atravesada por las creencias, sean estas religiosas o laicas, pues delimitan, determinan y clasifican el accionar humano y, por tanto, la propia existencia.

Para Nietzsche, los conceptos de bueno y malo que constantemente transitan por nuestros pensamientos tienen su origen en la nobleza romana. Para Nietzsche, los nobles, quienes poseían una perspectiva dominante y ejercían su voluntad de poder tomaron por bueno su proceder y, por tanto, se tomaron por buenos a sí mismos. De esta manera, lo bueno se emparentó con la nobleza, con la aristocracia. En oposición a ello y siempre en oposición surge el concepto de malo, el cual hacía referencia evidentemente a la antítesis de lo que esos nobles consideraban como bueno. Lo malo era, pues, sinónimo de vulgar, de plebeyo: todo aquello que fuera contrario a la nobleza era, entonces, lo malo. Hay con esto una relación de dominación, y con dicha dominación surge una sed de venganza en aquellos que son dominados por el pueblo romano.

Aquellos pueblos dominados, quienes para el filósofo alemán poseían una moral de resentidos, eran lo malo dado que no ejercían su voluntad de poder; eran débiles para afirmarse a partir de sí mismos, pero lograron sobrepasar a los nobles desde lo que Nietzsche llama la transvaloración de los valores. Un claro ejemplo de esto es el pueblo judío, quien con su naciente cristianismo realizó una inversión de los valores nobles y, desde entonces, el sentido de los conceptos mencionados cambia hasta el actual. Esa incapacidad de afirmarse a partir de sí mismos se convirtió en un arma de doble filo, pues con ella crearon un imaginario alrededor suyo y de los nobles. Para el pueblo judeo-cristiano el bueno, quien se opone al malvado, es aquel hombre humilde que siempre pone la otra mejilla; que no ejerce su voluntad de poder; que niega la vitalidad de su cuerpo, de su vida; que no domina. En este sentido, el hombre noble, es decir, el dominador, el esclavizador, quien sí ejerce su voluntad de poder se convierte en malvado, en cruel, en déspota.

Con todo esto, se exaltaron valores que antaño eran considerados vulgares o bajos; valores que dejaron de lado al cuerpo para comenzar a cultivar el alma.

Por otra parte, el concepto de pena o castigo ha sido usado históricamente contra los malhechores en la medida en que éstos han causado algún daño que ha dejado personas perjudicadas. No es, como se cree, por el hecho de que al culpable le deba ser impuesto un castigo para que se responsabilice por sus actos, sino como reacción normal de quien recibe un perjuicio y quiere vengarse del causante de tal sufrimiento. Sin embargo, este sentimiento de ira es aplacado por la idea de que todo daño tiene su equivalente en un dolor proporcional al daño causado. Hay, con esto, la idea de una correspondencia entre perjuicio y dolor, la cual proviene de la relación contractual existente entre el acreedor y el deudor y que se remite a formas básicas de compra y venta, comercio, entre otras⁵⁹.

En este orden de ideas, es en la esfera de las obligaciones, es decir, en las relaciones entre acreedor y deudor de donde nacen los conceptos de culpa, conciencia, santidad del deber, entre otros. Es en este ámbito donde se crea el escenario propicio para que se dé una medición de todo: se fijan precios, se suponen equivalentes para realizar cambios, se tasan valores. Con esta forma de proceder, es decir, con el hábito calculador se llegó al pensamiento de que todo tiene un precio y, por tanto, todo puede ser pagado. Por otro lado, la palabra culpa, en alemán *schuld*, es equiparable a la palabra deuda, es decir, tener una culpa era igual a tener una deuda.

La pena, contrario a lo que se cree, no hace que el deudor desarrolle un sentimiento de culpa, antes bien, en él se da un incremento del miedo, un desarrollo de la inteligencia, un dominio de los apetitos. Dicho de otro modo, la pena domestica al hombre, lo hace más sagaz pero no lo hace mejor persona⁶⁰. Es aquí donde se encuentra el meollo de la situación, y es que gracias a la

⁵⁹ Cfr. Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral* (Madrid: Alianza Editorial, 1996) pág. 72

⁶⁰ Cfr. *Ibíd.*, pág. 95

necesidad del hombre de domesticarse para poder convivir en sociedad es que debe modificarse a sí mismo, reprimirse, dejar de ser ese con la necesidad de imponerse: dejar de afirmar su propia vida. Pero este hecho, el de que el hombre no exteriorizara su naturaleza, fue lo que hizo que ésta se volviera contra sí. Todos esos deseos de imposición, de crueldad, de enemistad, de agresión y de destrucción al volverse contra su poseedor crearon lo que Nietzsche llama la mala conciencia, lo que es lo mismo que el sentimiento negativo que adquiere el hombre de haberse comportado mal, de ser culpable de algo⁶¹. Dicho cambio no fue algo que se dio de manera gradual sino abrupta, particularmente tras la formación del Estado, pues para Nietzsche la conformación de este no es algo voluntario ni que se dé por un contrato, es más bien algo que coacciona, que obliga, que impone y, por tanto, que modifica, que amolda, que da forma.

Esta mala conciencia crea, según el filósofo alemán, ideales negativos. Pues no es ya esa voluntad de poder ejecutándose en los otros sino contra sí mismo. El hombre, así reprimido, se violenta a sí mismo, se auto flagela. Pero, para saber qué es lo que propiamente se ha creado con la mala conciencia, dice Nietzsche, hay que volver pues a la relación entre acreedor y deudor, específicamente desde la perspectiva de la relación del hombre actual con sus antepasados. Tal relación es heredada de las comunidades primitivas, en donde los sobrevivientes sentían que tenían una deuda con sus antepasados en tanto que gracias a ellos y a sus sacrificios la comunidad subsistía y esto debía pagarse, a su vez, con sacrificios y con obras⁶². Se tiene, por tanto, una gran deuda, pues sus antepasados siguen concediendo favores en forma de fuertes espíritus. Esta deuda debe ser pagada además con obediencia. De igual manera, ésta nunca llega a ser saldada, ya que el crecimiento de la estirpe es directamente proporcional a la deuda que se adquiere, al igual que el temor que los integrantes de esta tienen respecto de sus antepasados.

⁶¹ Cfr. *Ibíd.*, págs. 106 y ss.

⁶² Cfr. *Ibíd.*, pág. 101

Este temor creciente que los integrantes de la estirpe le tienen a sus antepasados gracias a la gran deuda que adquieren con ellos, los lleva a convertirlos en dioses. Es decir, el temor que sienten hacia sus antepasados configura sus deidades. Esto es heredado a través del tiempo al igual que la sensación de culpa por la gran deuda que el hombre actual posee con su dios y, de igual manera, el deseo de pagarla. Tales deidades con el transcurso del tiempo se fueron desdibujando para dar paso a la idea del Dios cristiano, quien trajo consigo el más alto grado de sentimiento de culpa y de deber. Estos conceptos se volvieron enormes ante el hombre, dado que no existe mayor deuda con un acreedor que la adquirida con aquel que sacrifica a su unigénito para redimir todas las deudas de la humanidad. Es, pues, el Dios cristiano quien por ‘amor’ da a su único hijo para ‘eximir’ a sus deudores. Con esto se moralizan, pues, los conceptos de culpa y de deber: se cristianizan.

Además de todo lo anterior, el catolicismo encontró la manera de dominar aún más a los débiles de espíritu, en palabras de Nietzsche, a las almas mal logradas. De esta manera, el sacerdote, asceta por excelencia, aprovecha el sentimiento de culpa que poseen todos los débiles iguales a él. Ese sentimiento de culpa que no era más que un sentimiento de deuda y, por supuesto, la necesidad de pagarla fue transformado en el concepto de pecado. Gran triunfo el de la religión, el de haber convertido la mala conciencia, es decir, la crueldad reprimida y vuelta hacia sí en pecado⁶³. Por ello, el sacerdote dice a su rebaño que la causa de ese sentimiento de culpa, de ese dolor lo deben buscar dentro de sí mismos y ese dolor, ese sufrimiento proporcionado por el sentimiento de culpa es, pues, un estado de pena merecido, un castigo, porque todo en el ser humano es indigno ante los ojos de Dios.

⁶³ *Cfr.* Ibíd., pág. 163

Es así como para el filósofo alemán este Dios cristiano se vuelve cada vez más insuperable, más grande, más santo. El hombre encuentra en Él todo lo que no es ni puede llegar a ser. Este Dios creador de la vida humana, este Cristo salvador lo encuentra el hombre como su antítesis. Él es todo lo contrario a lo que constituye la humanidad, la vida, la naturaleza y, por esto, el hombre se siente culpable, pues todo lo que es él se instituye como una ofensa contra Dios. El hombre es indigno ante Él. Sus inclinaciones naturales son soeces ante tanta perfección, y esta idea es la que llevó a reprimir la voluntad de poder y el deseo de libertad a través de la mala conciencia. Es a partir de esto que las cualidades divinas excluyen la condición humana, la inferiorizan y la envilecen.

Una vez realizado este recorrido, puede notarse que los discursos no son algo que se encuentre separado de los hechos del mundo, por el contrario, los discursos están ampliamente ligados al espacio y al tiempo en el que se producen, ellos crean realidades y son incorporados, es decir, vivenciados por los individuos, siendo estos quienes los legitiman y los reproducen. Ahora bien, quien nos habla y describe minuciosamente la forma en la que son incorporados tales discursos es el filósofo francés Michel Foucault. Él expone claramente las tecnologías usadas para crear cuerpos dóciles y seres humanos que aceptan de manera irreflexiva e indiscutida los discursos del poder hegemónico de turno y la manera en la que este, por medio de las prácticas, asegura su permanencia y reproducción por parte de los individuos en todos los fenómenos sociales. Tal análisis se podrá evidenciar, de manera más amplia, en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO III

Poder, cuerpo y dominación en Michel Foucault.

Introducción

En la filosofía contemporánea el tema del cuerpo no se encuentra en un lugar secundario, diversos pensadores desde distintas perspectivas se ocuparon de él. Un filósofo que tuvo a bien analizar la manera en que los discursos se materializan en el cuerpo, fue el francés Michel Foucault. Para este filósofo tal problemática no se reduce únicamente a un asunto religioso, o de una tradición cultural religiosa, distanciándose aquí de Nietzsche, sino que está inscrita en todas las expresiones, dispositivos e instituciones que representan el poder⁶⁴. Las relaciones sociales, que pueden ser también entendidas como relaciones de poder y dominación, configuran y determinan los comportamientos, pensamientos, sentimientos y opiniones de los individuos con la única finalidad de formar cuerpos dóciles, pues, para Foucault las sociedades modernas (y contemporáneas) se caracterizan fuertemente por ser sociedades disciplinarias, esto es, sociedades que determinan y delimitan el terreno de lo normal y funcionan en pro de configurar las mentes de

⁶⁴ La valoración foucaultiana en torno al tema del cuerpo y/o las prácticas corporales puede ser vista desde dos momentos históricos concretos, a saber: a) la herencia de las tradiciones griega y latina, que dejó como resultado una visión negativa acerca del cuerpo, así como una oposición férrea de este con respecto al alma y b) el surgimiento en la modernidad (siglos XVII y XVIII) de las tecnologías del poder que mediante el disciplinamiento del cuerpo y el direccionamiento de la vida tienen como objetivo establecer un control político pleno en las sociedades.

los individuos para que persistan en tal terreno, corrigiendo y condenando a tiempo cualquier tipo de desviación o extralimitación.

Este capítulo tiene por objetivo mostrar las elaboraciones conceptuales de la filosofía foucaultiana que permiten evidenciar el modo en que los diversos discursos hegemónicos a lo largo de la historia se han materializado en el cuerpo e identificar los diversos dispositivos de poder y prácticas disciplinarias que se han ejercido sobre la vida humana para configurar cuerpos dóciles. Para efectos de orden este capítulo se dividió en los siguientes tres apartados: Poder, hegemonía y verdad, anatomopolítica y biopolítica, y cuerpos dóciles ¿o docilizados?

Poder, hegemonía y verdad

Como se ha mencionado en diversas partes de esta monografía, el tema que nos convoca aquí es el de la materialización de los discursos en el cuerpo; para tal fin obviar a Foucault sería un completo desacierto, pues, el filósofo francés retoma apuntes sumamente importantes de la filosofía nietzscheana que tienen por finalidad reivindicar el papel del cuerpo y hacer un llamado de atención a occidente por la construcción exacerbada de discursos que minimizan u obliteran el papel del cuerpo en la constitución del ser. En un análisis muy detallado que hace Foucault sobre la Genealogía de Nietzsche, llega a la conclusión de que el método genealógico de éste se distancia por mucho de lo que durante el siglo XIX habían venido haciendo los historiadores en Europa, pues, ellos planteaban una perspectiva histórica lineal, secuencial y cronológica, evadiendo el hecho de que la historia efectiva⁶⁵ no es lineal, sino que se desarrolla de manera simultánea en diversos lugares y en diversas formas.

⁶⁵ Este es el término que utiliza Foucault en su texto *Nietzsche, la genealogía, la historia* (1979) para describir el marco histórico real de los sucesos que tienen lugar en el mundo, muchas veces de manera simultánea, y que en muchas ocasiones no son contados por los historiadores. Para el francés no es de extrañarse una cosa de este tipo, pues la historia la escriben ciertas personas desde ciertos lugares de privilegio y siguiendo ciertas directrices dictadas por quienes ostentan el poder.

La genealogía de Nietzsche tiene por objetivo de investigación develar el origen de los prejuicios morales, pero aquí no debe entenderse origen como se lo ha entendido tradicionalmente: como la búsqueda de la esencia más pura e inmaculada de la cosa, su forma anterior a todo aquello que es externo, accidental y sucesivo. Para hacer una genealogía de los valores, de la moral, del ascetismo y del conocimiento no se pueden minusvalorar todos los episodios de la historia que la constituyen como tal, pues es exactamente en esas particularidades de la historia donde radican sus verdaderos comienzos. Incluso entender el origen como lugar de la verdad es un desatino, pues, tal verdad que resulta anterior a todo conocimiento positivo lo único que hace es velar la cosa, en otras palabras, desconocerla⁶⁶. Así, la genealogía posa su mirada en la articulación entre el cuerpo y la historia; el cuerpo como impregnado de historia y la historia como destructora del cuerpo.

Si miramos bien la historia de la humanidad habremos de notar que toda ella no es sino la historia de la dominación, donde dominadores y dominados desempeñan diversas funciones, pero en últimas ambos son protagonistas. En la caída del Imperio Romano de Occidente se puede apreciar un claro ejemplo de esta idea, pues, cuando los pueblos hunos⁶⁷ penetraron en el Imperio y las tribus de visigodos y vándalos saquearon Roma, estos se asentaron en distintas regiones del Imperio donde formaron reinos independientes, así, los antes dominadores pasaron a ser dominados, dando paso a una nueva era de dominio hegemónico que culminará con la consolidación de las grandes monarquías europeas a partir del siglo VIII de la era común. La historia de la dominación es la historia de la contingencia, donde quienes ejercen el poder tienen a

⁶⁶ Cfr. Michel Foucault, "Nietzsche, la genealogía, la historia" en *Microfísica del Poder* (Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1979) págs. 10-11

⁶⁷ Los **hunos** constituyeron una confederación de pueblos nómadas y seminómadas, a partir de varias ramas étnicas procedentes del área esteparia, junto con grupos conquistados o asimilados en el área balcánica. La importancia de los hunos, estriba en la creación tardía de un auténtico aparato de poder, capaz de rivalizar en atribuciones e influencias con las dos mitades escindidas del Imperio Romano, amenazando al mismo tiempo tanto a Constantinopla como a Roma. Algunos historiadores consideran a los hunos como el verdadero punto desde el cual se habría producido el llamado período de las grandes migraciones, precipitando de forma paulatina al colapso y caída final del Imperio Romano de Occidente en el 476 de nuestra era.

su vez la capacidad y la legitimidad para determinar las reglas del juego, bien sea social, político, económico e incluso subjetivo. Foucault nos dice:

Que hombres dominen a otros hombres, y es así como nace la diferenciación de los valores; que unas clases dominen a otras, y es así como nace la idea de libertad; que hombres se apropien de las cosas que necesitan para vivir, que les impongan una duración que no tienen, o que las asimilen por la fuerza —y tiene lugar el nacimiento de la lógica—. La relación de dominación tiene tanto de «relación» como el lugar en la que se ejerce tiene de no lugar. Por esto precisamente en cada momento de la historia, se convierte en un ritual; impone obligaciones y derechos; constituye cuidadosos procedimientos. Establece marcas, graba recuerdos en las cosas e incluso en los cuerpos; se hace contabilizadora de deudas.⁶⁸

El poder según Foucault es un factor determinante a la hora de analizar los discursos hegemónicos de turno, pues quien lo ejerce es quien determina el sentido y significado de estos últimos y el cuerpo no es ajeno a estas dinámicas, pues, ellas lo moldean, lo configuran, lo forman, lo norman y lo cargan de sentido o se lo expropian. Por ello, y por muchas otras cosas, intentar comprender al hombre por la Historia y no por su “historia efectiva”⁶⁹, es un completo desacierto, pues, la Historia la cuentan los vencedores, los dominadores, quienes en un determinado espacio y tiempo están en el lugar de privilegio, pero ellos olvidan la contraparte, o cuentan la historia de estos desde la perspectiva propia. Quien ejerce el poder es quien determina la historia que ha de contarse, los discursos que han de imponerse, las prácticas que han de promoverse o suprimirse. El poder más allá de ser motivo de luchas, es constructor de regímenes, mismos que necesitan de una sociedad lo más homogénea y disciplinada posible para conservar el *statu quo*.

El poder no puede ni debe ser entendido como algo que se tiene a la manera de poseer un objeto, el poder se ejerce a través de discursos, símbolos, prácticas y prohibiciones; el poder se

⁶⁸ Michel Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia” en *Microfísica del Poder*., pág. 17

⁶⁹ Para Michel Foucault la Historia (con mayúscula) es aquella continua, lineal, cronológica, que cuenta los sucesos desde una única perspectiva, por el contrario, la “historia efectiva” es una multitud de procesos entrecruzados de los cuales la Historia es sólo uno. Así, pues, para Foucault “el verdadero sentido histórico reconoce que vivimos sin referencias ni coordenadas originarias, en miríadas de sucesos perdidos” *Microfísica del poder*, pág. 21. La “historia efectiva” mira más de cerca, en las juntas, en los rincones, ahí donde la Historia deja de mirar.

construye a partir de poderes más pequeños que son ejercidos en la cotidianidad⁷⁰, en las relaciones interpersonales más cercanas de cada individuo y en su propio cuerpo. En este último, el poder ha ocupado toda su extensión con la intención de preservar un cuerpo ‘sano’⁷¹, pero la emergencia de diversos movimientos de reivindicación del cuerpo ha encontrado un obstáculo demasiado grande, pues, intentar desmontar toda la cimentación de un pensamiento cultural que ha olvidado al cuerpo y lo ha sometido a unos regímenes disciplinarios (a veces excesivos), no es tarea fácil.

Aunque pareciera en occidente que el cuerpo ha tomado un lugar de importancia desde el siglo pasado hasta nuestros días, nada está más lejos de la realidad, pues, tal lugar no es sino la transformación de unos discursos de poder en otros que afectan del mismo modo al cuerpo. Un ejemplo que ilustra de manera clara lo aquí planteado es la cultura *fitness* que se ha venido expandiendo en el mundo desde hace unos años. A simple vista uno podría tomar esta práctica como un ejemplo de cuidado de sí (cuidado del cuerpo), de preocupación genuina sobre el cuerpo, pero la realidad oculta tras esos discursos es bastante oscura y sobre esto ya el mismo Foucault había llamado la atención. El francés en su entrevista *Poder-cuerpo* de 1975 dice: “El dominio, la conciencia de su cuerpo no han podido ser adquiridos más que por el efecto de la ocupación del cuerpo por el poder: la gimnasia, los ejercicios, el desarrollo muscular, la desnudez, la exaltación del cuerpo bello... todo está en la línea que conduce al deseo del propio cuerpo mediante un trabajo insistente, obstinado, meticuloso que el poder ha ejercido sobre el cuerpo de los niños, de los

⁷⁰ En la entrevista que le hacen a Foucault que se titula *Las relaciones de poder penetran en los cuerpos* (1979), el filósofo francés plantea esta idea de manera más amplia, dice: “En general, creo que el poder no se construye a partir de «voluntades» (individuales o colectivas), ni tampoco se deriva de intereses. El poder se construye y funciona a partir de poderes, de multitud de cuestiones y de efectos de poder. Es este dominio complejo el que hay que estudiar. Esto no quiere decir que el poder es independiente, y que se podría descifrar sin tener en cuenta el proceso económico y las relaciones de producción.” (págs. 157-158). El poder está presente de manera permanente en todos los ámbitos de nuestra vida; él condiciona y determina la existencia humana a partir de dispositivos que resultan invisibles a simple vista.

⁷¹ Por sano aquí no debe entenderse sólo la salud corporal, sino el sometimiento del cuerpo a unos regímenes disciplinarios que lo moldean y lo transforman en un cuerpo dócil, es más, y aunque esta afirmación sea un poco arriesgada, podríamos decir que ‘sano’ es sólo otra forma de decir ‘dócil’.

soldados, sobre el cuerpo sano” (p. 104). No se trata, pues, de una auténtica preocupación por el cuerpo, sino de la asimilación de unos discursos y unas prácticas disciplinarias nuevas, que tienen como finalidad esculpir un cuerpo dócil; un cuerpo que responda a los nuevos patrones de belleza, determinados por la esfera comercial. Así, pues, el cuerpo a lo largo de la tradición occidental ha sido solamente un instrumento, un medio; el fin siempre ha escapado a la materialidad de este mundo.

La hipótesis represiva, según la cual, el poder no tiene más que el papel de “reprimir, si no trabajase más que según el modo de la censura, de la exclusión, de los obstáculos, de la represión, a la manera de un gran superego, si no se ejerciese más que de una forma negativa, sería muy frágil”⁷², pero, la experiencia nos dice que el poder es fuerte, con vigor, y se debe en gran medida a que ofrece efectos positivos a nivel del deseo y del saber. Todo aquello que se sabe sobre el cuerpo, no se sabe desde la anulación de este, sino desde la implementación de controles disciplinarios escolares y militares que permiten, a partir del poder, la configuración de un saber fisiológico, orgánico sobre el cuerpo. Dicho saber ha instaurado además “un aparato punitivo, un dispositivo de selección de normales y anormales”⁷³ que tiene como fin, mantener y hacer perseverar a los individuos en el terreno de lo normal y excluir, segregar o marginar a aquellos que intentan salirse de allí. El estudio de los mecanismos de poder es un estudio de cómo estos se han incardinado en los cuerpos, en los gestos y en los comportamientos.

Las instituciones hegemónicas, es decir, las que ejercen el poder y determinan las reglas del juego: las normas, las leyes; cumplen con un rol de gran importancia mientras dura su momento, pues, son ellas las que determinan los valores que han de regir a una sociedad, los principios que la han de cimentar, los derechos que se han de promover, las prácticas que se han de implementar

⁷² Michel Foucault, “Poder-Cuerpo” en *Microfísica del poder* (Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1979) págs. 106-107

⁷³ *Ibíd.*, pág. 109.

y las conductas que se han de castigar. De modo macro uno podría identificar dos⁷⁴ instituciones hegemónicas de gran envergadura a lo largo de la Historia, la iglesia (el cristianismo en su acepción más amplia en occidente) y el Estado. Desde finales de la antigüedad hasta inicios de la modernidad, la iglesia, acorde con sus doctrinas y enseñanzas, determinó los discursos y dispositivos de poder que habrían de orientar el proceder de los individuos en su cotidianidad, siendo uno de sus principales objetivos instaurar una política de la sexualidad basada en un entramado de saberes y discursos que contribuyen a su fundamentación, expansión y aplicación. Tales saberes y discursos luego fueron laicizados por la medicina, logrando una normalización de estos y una aceptación general.

Del mismo modo que la fe era un elemento de cohesión en el medioevo, que permitía a las instituciones hegemónicas de turno conservar cierto grado de homogeneidad entre los individuos, en los Estados modernos los valores liberales (libertad, igualdad, seguridad y propiedad) ocupan ese lugar. En torno a estos principios surgen ciertas dinámicas de control que se van transformando con el tiempo. El castigo medieval era netamente corporal, pues, lo que siente el cuerpo según la creencia popular es sólo una parte de lo que ha de sufrir el alma en su condenación. En la modernidad los castigos corporales se conservan, pero con el tiempo se van transformando de la forma violenta a la forma simbólico-discursiva del mismo, es decir, de la tortura a la privación de la libertad⁷⁵. A las personas en la modernidad les hiere más el escarnio público que genera el discurso, que el castigo físico de los golpes. Los regímenes disciplinarios sobre el cuerpo se multiplican al interior de los Estados: la alimentación, la digestión, la gimnasia, la estética, entre

⁷⁴ Este número no es exclusivo ni definitivo, es simplemente una aproximación macro de lo que se considera en Foucault hegemonía y que sirve a los fines que pretende alcanzar esta monografía. Existen muchas más instituciones hegemónicas que escapan a las referenciadas aquí.

⁷⁵ Los aspectos principales de esta afirmación están presentes en el capítulo ‘El cuerpo de los condenados’ del libro *Vigilar y castigar* (2002) de Michel Foucault.

otros, instauran un modelo moderno de cuerpo dócil, que ya no es solamente el manipulable por medio del castigo, sino el que cumple con determinadas expectativas sociales que se enmarcan en el terreno normativo.⁷⁶

La verdadera legitimidad del poder establecido, no la dan las instituciones nacidas por él, sino los discursos impuestos a través de él. Estos se transforman en verdades que pueden variar de un sistema político a otro, pero que en últimas desempeñan la misma función: dar un carácter de verdadero y legítimo. La relación entre el poder y la verdad, es lo que ha hecho que a lo largo de los años ciertas instituciones sean hegemónicas, pues, no es la capacidad de coerción y monopolio de la fuerza, como diría Hobbes, lo que hace que un Estado o una institución sea hegemónica, sino la capacidad que tiene de imponer ciertos discursos como verdaderos y otros como falsos, de defender ciertos valores y principios como aceptables y otros como reprochables, de caracterizar ciertas prácticas como normales y otras como anormales. Sobre este asunto apunta Foucault:

Si el poder no fuera más que represivo, si no hiciera nunca otra cosa que decir no, ¿pensáis realmente que se le obedecería? Lo que hace que el poder agarre, que se le acepte, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho la atraviesa, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir.⁷⁷

Es imposible indagar en torno al poder sin tocar el tema de la verdad, pues, esta no está por fuera de él ni es posible sin él, es gracias al poder que podemos hablar de verdad; el poder produce verdad⁷⁸. Cada sociedad tiene su propio régimen de verdad. Es decir, cada sociedad asimila⁷⁹ un

⁷⁶ Aun en la contemporaneidad la forma de los castigos conserva la misma finalidad: reinsertar a aquella persona que se haya salido del terreno de lo normal. La expresión que suele usarse para referirse a lo que se está intentando hacer con los reclusos es “resocialización”, pues, en el marco de los derechos humanos esa la forma políticamente correcta de decir que esa persona ha roto el orden social de lo normal y es necesario reinsertarlo en él, adecuando su proceder a la esfera normativa.

⁷⁷ Michel Foucault, “Verdad y poder” en *Microfísica del poder* (Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1979) pág. 182

⁷⁸ Michel Foucault, “Curso del 14 de enero de 1976” en *Microfísica del poder* (Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1979) pág. 140

⁷⁹ Cfr. Michel Foucault, “Verdad y poder” en *Microfísica del poder.*, pág. 187

conjunto de discursos que a su vez dan legitimidad a la hegemonía de turno. Es a partir de dicha verdad que cobra vida e importancia todo lo que sucede al interior de un Estado, pues, ella es transmitida y reproducida a través de unos grandes aparatos políticos y económicos (universidad, escuela, ejército, escritura, medios de comunicación, etc.) que sostienen el sistema. El debate político o la lucha social gira en torno a dicha verdad, que no debe ser entendida como el conjunto de lo que es verdadero, sino como los discursos que una clase dominante hace pasar por verdaderos para legitimar su hegemonía, ligándolos a unos efectos políticos de poder. La propuesta foucaultiana “no trata de liberar la verdad de los sistemas de poder, pues, entiende a la verdad misma como poder, sino separar el poder de la verdad de las formas de hegemonía, al interior de las cuales funciona en el momento”⁸⁰.

Establecer una verdad, que conlleva unos efectos políticos de poder y da legitimidad a una institución hegemónica, es el verdadero problema al que se enfrenta la reivindicación del cuerpo en las sociedades contemporáneas, pues, tal verdad es normativa y está naturalizada en la conciencia de los individuos. La gran gama de productos de belleza y de ralentización del envejecimiento, no responde a una preocupación genuina por el cuerpo o a un cuidado atento por su presentación ante el mundo, sino a unos intereses comerciales, económicos y estéticos hegemónicos que determinan cuál debe ser el aspecto de los cuerpos, de qué manera debe estar dispuesto, cuáles son los esquemas de belleza a los que debe responder y de qué modo debe presentarse ante el mundo.⁸¹

⁸⁰ *Ibíd.*, pág. 189

⁸¹ Por cuerpo vivenciado entiéndase aquí el que permite experimentar el mundo, conectarse con él, relacionarse con los otros, posicionarse ante ellos, no el cuerpo anatómico que estudia la biología y la medicina, o el cuerpo de la metafísica que es el resultado de la dislocación del ser humano. Para ampliar este punto véase el concepto de “cuerpo vivido” de Maurice Merleau-Ponty.

El cuerpo se enfrenta a un régimen de la verdad que lo excluye del terreno de la existencia humana y lo confina a un mero objeto prescindible; el cuerpo envejecido, agotado, agobiado, mutilado, muy delgado u obeso, flácido, velludo, entre otros, es descartado, no es tenido en cuenta, se le exige constantemente adecuarse a los patrones de belleza, así, muchas mujeres caen en el drama de la anorexia o la bulimia, deforman sus rostros con sustancias para estirar la piel, se someten a cualquier cantidad de procesos quirúrgicos que ponen en riesgo sus vidas sólo por encajar en el modelo social de cuerpo ideal, incluso los hombres ponen en riesgo su salud al ingerir anabólicos para incrementar de manera rápida su masa muscular y en el peor de los casos, pueden llegar a sufrir de vigorexia. La verdad que rige ahora mismo a occidente ha logrado que la relación del ser humano con su cuerpo sea prácticamente nula, que se conciba a sí mismo como un ser dislocado, donde su cuerpo es sólo un soporte en su tránsito por este mundo.

Anatomopolítica y biopolítica

Si bien es cierto que Nietzsche se centra en el estudio del discurso del cristianismo como una forma de dominación del ser humano, el análisis de las formas de dominación va mucho más allá del discurso. Esto lo comprendió muy bien Foucault y por ello rastreó las diversas formas de dominación que pueden ser encontradas en una sociedad. En otras palabras, el cuerpo puede ser sometido de múltiples formas y los variados discursos hegemónicos son tan solo un modo de dominación. En este sentido, las formas de dominación pueden ser tanto discursivas como no discursivas. Para Foucault, la modernidad da inicio a dos grandes formas de dominación o, más exactamente, tecnologías del poder las cuales tienen por objetivo generar cuerpos obedientes y útiles, esto es: dóciles. En cuanto a esto el francés afirma:

El gran libro del Hombre-máquina ha sido escrito simultáneamente sobre dos registros: el anatómo-metafísico, del que Descartes había compuesto las primeras páginas y que los médicos y los filósofos continuaron, y el técnico político, que estuvo constituido por todo un conjunto de reglamentos militares, escolares, hospitalarios, y por procedimientos empíricos y reflexivos para

controlar o corregir las operaciones del cuerpo. Dos registros muy distintos ya que se trataba aquí de sumisión y de utilización, allá de funcionamiento y de explicación: cuerpo útil, cuerpo inteligible. Y, sin embargo, del uno al otro, puntos de cruce.⁸²

Veamos más exactamente: la primera tecnología del poder nace aproximadamente a finales del siglo XVII la cual fue llamada por Foucault como anatomopolítica; la segunda, nacida en el siglo XVIII, fue llamada por él mismo como biopolítica. Ambas son técnicas de opresión que le sirven a quienes se benefician del poder ya que ambas ayudan a mantenerlo, sostenerlo y expandirlo⁸³. Además de esto, aquellas cumplen la función, cada una a su forma, de cosificar⁸⁴ a los individuos, anatomizarlos y volverlos máquinas de producción, servicio y propagación de hábitos acordes a las necesidades de las sociedades disciplinarias⁸⁵. Queda claro entonces que no son sólo las instituciones o las tecnologías del poder las que propagan los hábitos que lo mantienen; los cuerpos, una vez atravesados por dichas prácticas tienden a normalizarlas y las adoptan como buenas para todos. Más aún, estas formas de dominación no se quedan solo en un nivel individual, dado que también van dirigidas a nivel poblacional. Ello ya que las sociedades disciplinarias necesitan conservar un orden inalterable de dichas poblaciones. La consigna será pues la de generar

⁸² Michel Foucault, "Les corps dociles" dans *Surveiller et punir: naissance de la prison* (Paris: Éditions Gallimard, 1975) page. 138. Texto original: «*Le grand livre de l'Homme-machine a été écrit simultanément sur deux registres: celui anatomo-métaphysique, dont Descartes avait écrit les premières pages et que les médecins, les philosophes ont continué; celui, technico-politique, qui fut constitué par tout un ensemble de règlements militaires, scolaires, hospitaliers et par des procédés empiriques et réfléchis pour contrôler ou corriger les opérations du corps. Deux registres bien distincts puisqu'il s'agissait ici de soumission et d'utilisation, là de fonctionnement et d'explication : corps utile, corps intelligible. Et pourtant de l'un à l'autre, des points de croisement*». [Traducción por Aurelio Garzón del Camino tomada de Michel Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002) pág. 140]

⁸³ Cfr. Michel Foucault, "Derecho de muerte y poder sobre la vida", cap. V en *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber* (Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2005) págs. 168-169

⁸⁴ El término cosificar aquí tiene la connotación de reducir a los seres humanos a simples objetos o fichas que poseen una cierta utilidad de la que el poder de turno se sirve, logrando con esto que el sujeto no se entienda más que en función de dicha utilidad y que él mismo minusvalore su propia humanidad.

⁸⁵ Para una ilustración amplia de lo que aquí se expresa, véase el largometraje escrito y dirigido por Charles Chaplin titulado *Tiempos modernos* del año 1936.

individuos predecibles, apegados a la norma, útiles y alejados de sus verdaderas realidades. De esta manera, una sociedad disciplinaria formará y creará “orden” donde encuentre “caos”⁸⁶.

Por su parte, la anatomopolítica está completamente direccionada hacia el individuo y a su cuerpo. Es decir, a la relación sujeto-cuerpo. Será bueno nombrar entonces que si bien las sociedades disciplinarias se centran en el cuerpo y en el sujeto como objeto de estudio y de preocupación, esto no se debe a un deseo de querer vivir el cuerpo y darle primacía a aquel por encima de otras entidades metafísicas, fines políticos o incluso económicos. Antes bien, esto responde a la necesidad de mantener el *statu quo* por medio de la dominación corporal del sujeto. Así las cosas, no es que el cuerpo haya sido olvidado a lo largo de la historia de la humanidad, lo que ha sucedido es que se han privilegiado otras formas de ver el mundo en las que se oblitera el cuerpo y se ha reconocido sólo la utilidad de éste por encima de su humanidad y de la posibilidad adecuada de su vivencia. Asimismo, se ha convertido al cuerpo en máquina y en estorbo, se ha deshumanizado al sujeto por medio del olvido de la importancia de su cuerpo y se le ha quitado la posibilidad de reconocerse como un todo viviente⁸⁷.

Como se dijo, la anatomopolítica se centra en la disciplina del hombre-cuerpo. Ella se dirige a los hombres en general, pero en tanto que cuerpos capacitados para el trabajo y la producción

⁸⁶ Es importante mencionar aquí que el orden para una sociedad disciplinaria es todo aquello que se encuentre sujeto a sus normas y a sus leyes, creencias y exigencias, necesidades económicas, políticas y morales. En este sentido, caos sería todo aquello que vaya en contra o no acepte la visión hegemónica de mundo y, que, por ende, genere desorden, sublevación o alteración del estado de cosas en un determinado momento histórico.

⁸⁷ En *Vigilar y castigar* (1975) Foucault trae a colación una cita de la ordenanza del 20 de marzo de 1764 en donde se ilustra la forma en la que al cuerpo del ser humano es tomado por máquina. Así, expresa: “El soldado se ha convertido en algo que se fabrica; de una pasta informe, de un cuerpo inepto, se ha hecho la máquina que se necesitaba; se han corregido poco a poco las posturas; lentamente, una coacción calculada recorre cada parte del cuerpo, lo domina, pliega el conjunto, lo vuelve perpetuamente disponible, y se prolonga, en silencio, en el automatismo de los hábitos; en suma, se ha “expulsado al campesino” y se le ha dado el “aire del soldado” (pág. 137). [Texto original: *le soldat est devenu quelque chose qui se fabrique; d'une pâte informe, d'un corps inapte, on a fait la machine dont on a besoin ; on a redressé peu à peu les postures; lentement une contrainte calculée parcourt chaque partie du corps, s'en rend maître, plie l'ensemble, le rend perpétuellement disponible, et se prolonge, en silence, dans l'automatisme des habitudes ; bref, on a « chassé le paysan » et on lui a donné l'« air du soldat »*. [Traducción por Aurelio Garzón del Camino tomada de Michel Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002) pág. 139]

eficiente. La disciplina es, entonces, el método usado por esta forma de dominación⁸⁸. Ella se encarga de vigilar, controlar y adiestrar el cuerpo de los sujetos, y se ejerce a nivel institucional principalmente. A saber: los conventos, las escuelas, los ejércitos, etc. Asimismo, una de las técnicas que usa esta tecnología del poder para lograr el adiestramiento del hombre es distribuirlo en los espacios antes mencionados para así tener mayor control de ellos. Los distribuye estratégicamente separándolos por nivel de conocimiento alcanzado, utilidad, capacidad, resistencia, inteligencia, entre otros. Logrando con ello maximizar las fuerzas y expandirlas, controlar los cuerpos teniéndolos siempre a la vista a modo de panóptico, corregir lo no productivo o nocivo y transformarlo en productivo y apto, desechar o segregar lo definitivamente malo e inútil, evidenciar lo positivo y lo negativo y así interiorizar lo que se debe y lo que no se deber ser ni hacer. Así:

Al asignar lugares individuales, ha hecho posible el control de cada cual y el trabajo simultáneo de todos. Ha organizado una nueva economía del tiempo de aprendizaje. Ha hecho funcionar el espacio escolar como una máquina de aprender, pero también de vigilar, de jerarquizar, de recompensar [...] La primera de las grandes operaciones de la disciplina es, pues, la constitución de "cuadros vivos" que transforman las multitudes confusas, inútiles o peligrosas, en multiplicidades ordenadas⁸⁹.

La biopolítica, al igual que la anatomopolítica, es una tecnología disciplinaria del poder. Esta tecnología va dirigida específicamente a las poblaciones⁹⁰, y aunque vigila y disciplina, no lo hace de manera tan evidente como la anatomopolítica. Esto, ya que actúa a través de medios estadísticos o de saberes que se enmascaran como objetivos. Un ejemplo claro de esto es que un saber como

⁸⁸ Véase: Michel Foucault, "Derecho de muerte y poder sobre la vida", cap. V en *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber.*, pág. 169

⁸⁹ Michel Foucault, "L'art des répartitions" dans *Surveiller et punir: naissance de la prison.*, pages. 149 y 150. Texto original: «*En assignant des places individuelles, il a rendu possible le contrôle de chacun et le travail simultané de tous. Il a organisé une nouvelle économie du temps d'apprentissage. Il a fait fonctionner l'espace scolaire comme une machine à apprendre, mais aussi à surveiller, à hiérarchiser, à récompenser [...] La première des grandes opérations de la discipline, c'est donc la constitution de « tableaux vivants » qui transforment les multitudes confuses, inutiles ou dangereuses, en multiplicités ordonnées.*» [Traducción por Aurelio Garzón del Camino tomada de Michel Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión.* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002) pág. 151]

⁹⁰ Cfr. Michel Foucault, "Derecho de muerte y poder sobre la vida", cap. V en *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber.*, pág. 173.

la medicina y una institución como la clínica, son los que se ocupan de la salud, la enfermedad y la muerte dentro de las poblaciones. Esta segunda tecnología del poder se aplica a la vida de los seres humanos, de ahí su nombre, siendo más que disciplinaria, reguladora. Ella pretende, principalmente, conocer, ordenar y conducir la población para que no se salga de la norma. Direcciona a las poblaciones disponiendo y generando un saber de cada fenómeno que emerge dentro de ellas, como en el caso de las enfermedades, la sexualidad, la higiene, la salud, la natalidad, la longevidad, la mortalidad, entre otros⁹¹. Tales fenómenos se encuentran en conexión profunda con problemas económicos y políticos en tanto que mantener en orden, pero también en satisfacción, la existencia de las poblaciones genera tanto dependencia como sumisión y, por tanto, la conservación del poder. Y es que “el cuerpo, al convertirse en blanco para nuevos mecanismos del poder, se ofrece a nuevas formas de saber”⁹².

Queda claro que la biopolítica no se centra en los fenómenos individuales de cada sujeto, pues de esta manera sería sumamente amplio y aleatorio el resultado. Es por esto que esta tecnología estudia los fenómenos a nivel global, pues así son más predecibles y poseen más constantes que de tal manera pueden ser más fácilmente controlados. El estudio y la intervención de dichos fenómenos poblacionales resulta pues útil en tanto que a través de ellos se logra determinar el mayor provecho que puede ser extraído de una población y se crea una especie de estado de equilibrio o regularidad. En palabras más específicas: saber qué enfermedades afectan a quienes, en qué medida, qué efectos generan; conocer el tiempo de vida promedio de una masa de individuos; la forma y los tiempos de reproducción; los motivos de muerte, entre otros, permite

⁹¹ Cfr. Ibíd., pág. 169.

⁹² Michel Foucault, “Le contrôle de l’activité” dans *Surveiller et punir: naissance de la prison.*, pages. 157. Texto original: «*Le corps, en devenant cible pour de nouveaux mécanismes du pouvoir, s’offre à de nouvelles formes de savoir*». [Traducción por Aurelio Garzón del Camino tomada de Michel Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002) pág. 159]

reducir los costos invertidos en la población, sacar su máxima utilidad y conducirla a donde se desea para obtener resultados políticamente convenientes para el poder de turno. Se crean también mecanismos preventivos que tienen por objetivo disminuir las afecciones de la población u optimizar la vida para que así su tiempo de producción no se vea en mayor medida perjudicado. De ahí que se diga que el poder seduce, pues proporciona un bienestar que por fuera de él no se obtiene.

Como puede verse, estas formas de dominación o de ejercicio del poder son no sólo discursivas sino también institucionales. Ellas se manifiestan a través de acciones, de leyes, de normas, del lenguaje mismo, etc. De igual manera, lo que se busca siempre es la dominación de los individuos en pro de un provecho para una cierta élite. Esa dominación se da a través del cuerpo y no hay que olvidar que aquel es la condición necesaria de la existencia, él es la existencia misma. Así las cosas, es sólo a través del cuerpo-sujeto que se ejerce la dominación. Y es a través de estas tecnologías del poder con sus diferentes mecanismos de dominación que se logra obliterarlo, desatenderlo, abandonarlo, olvidarlo y menospreciarlo. Finalmente, es importante puntualizar que el cuerpo está atravesado por las prácticas, los hábitos, las creencias, las instituciones y, en general, los discursos y que, por ende, éste también ha sido moldeado según sea la época y la verdad que lo haya determinado⁹³. En este sentido, los saberes generados sobre el cuerpo y el cuerpo mismo no están allí como una realidad inalterada e irrefutable, sino que pueden ser contruidos y decontruidos.

⁹³ Un análisis más detallado de este planteamiento se podrá evidenciar en el capítulo cuarto de esta monografía, al ahondar en el pensamiento de Pierre Bourdieu.

Cuerpos dóciles ¿o docilizados?

Pero ¿qué es entonces un cuerpo dócil? Foucault dirá que “es dócil un cuerpo que puede ser sometido, que puede ser transformado y perfeccionado”⁹⁴. Sin duda alguna, es este el cuerpo que generan las mencionadas tecnologías del poder. Pero, es válido preguntarse, ¿cuál es la novedad de tales formas de dominación si desde el medioevo el cuerpo era ya blanco del poder? Las novedades aquí son varias. Una de ellas, y tal vez la principal, es la del control del cuerpo. La disciplina no va ya direccionada al cuerpo como una “unidad indisociable”, por el contrario, lo segmenta e intenta sacar el mayor provecho de cada una de sus partes⁹⁵. La anatomopolítica como tecnología disciplinaria del poder reconoce la máxima utilidad que puede extraer de cada una de las partes que componen el cuerpo del hombre. Sobre el cuerpo activo se ejerce pues un control minucioso, una coerción de cada una de sus partes, de cada uno de sus movimientos, de cada una de sus capacidades. Se lo transforma, pues, en un cuerpo que responde a unos estímulos específicos y se lo condiciona a responder de esta misma manera a través de toda su existencia. Una ilustración clara que brinda el francés al respecto es la siguiente:

Situar los cuerpos en un pequeño mundo de señales a cada una de las cuales está adscrita una respuesta obligada, y una sola: técnica de la educación que "excluye despóticamente en todo la menor observación y el más leve murmullo"; el soldado disciplinado "comienza a obedecer mándesele lo que se le mande; su obediencia es rápida y ciega; la actitud de indocilidad, el menor titubeo sería un crimen". La educación de los escolares debe hacerse de la misma manera: pocas palabras, ninguna explicación, en el límite un silencio total que no será interrumpido más que por señales: campanas, palmadas, gestos, simple mirada del maestro o también el pequeño utensilio de madera que empleaban los hermanos de las Escuelas Cristianas; lo llamaban por excelencia la "Señal" y debía unir en su brevedad maquinal la técnica de la orden a la moral de la obediencia. "El primer y principal uso de la señal es atraer de golpe todas las miradas de los alumnos hacia el maestro y volverlos atentos a lo que quiere darles a conocer. Así, siempre que quiera atraer la atención de los niños, y hacer que cese todo ejercicio, dará un solo golpe. Un buen escolar, siempre que oiga el ruido de la señal imaginará estar oyendo la voz del maestro o más bien la voz del propio Dios que lo llama por su nombre"⁹⁶.

⁹⁴ Michel Foucault, “Cuerpos dóciles” en *Vigilar y castigar.*, pág. 140

⁹⁵ *Ibíd.*

⁹⁶ *Ibíd.*, pág. 171

El fin, como ya se ha dicho en varias ocasiones, es el de generar cuerpos obedientes y eficientes a las instituciones hegemónicas de turno. Si bien el sometimiento del cuerpo por medio de la disciplina genera un aumento de la fuerza del mismo, un perfeccionamiento de las capacidades y, en general, un mayor provecho económico de aquel, también aumenta las fuerzas que el cuerpo posee en términos de obediencia. En otras palabras, mientras más se acrecientan y mejoran las fuerzas de producción más aumenta su sujeción y su dominación. Hay entonces una relación directamente proporcional entre el cuerpo “potenciado” y el cuerpo dominado. A esto el francés afirma:

La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia). En una palabra: disocia el poder del cuerpo; de una parte, hace de este poder una "aptitud", una "capacidad" que trata de aumentar, y cambia por otra parte la energía, la potencia que de ello podría resultar, y la convierte en una relación de sujeción estricta. Si la explotación económica separa la fuerza y el producto del trabajo, digamos que la coerción disciplinaria establece en el cuerpo el vínculo de coacción entre una aptitud aumentada y una dominación acrecentada⁹⁷.

Es pues gracias a esta minuciosidad de las tecnologías del poder expuestas por Foucault que se habla de una microfísica del poder, ya que ellas se encargan de los pequeños detalles en el cuerpo del hombre, cosa que, según el filósofo francés, es heredada de la tradición medieval⁹⁸. Más adelante, la anatomopolítica será el resultado de una laicización de los procedimientos de dominación dados al interior de los monasterios y, en general, de la vida religiosa, respondiendo con ello a necesidades políticas y económicas de la modernidad y de las sociedades contemporáneas. Es por ello que este filósofo expresa que “la disciplina es una anatomía política del detalle”⁹⁹.

⁹⁷ *Ibíd.*, págs. 142

⁹⁸ En *Vigilar y castigar* (2002) Foucault expresa que el detalle era ya un concepto de suma importancia en la teología: “En todo caso, el “detalle” era desde hacía ya mucho tiempo una categoría de la teología y del ascetismo: todo detalle es importante, ya que, a los ojos de Dios, no hay inmensidad alguna mayor que un detalle, pero nada es lo bastante pequeño para no haber sido querido por una de sus voluntades singulares” (pág. 143).

⁹⁹ Michel Foucault, “Cuerpos dóciles” en *Vigilar y castigar.*, pág. 143

La docilización de los cuerpos es pues el objetivo máximo y, lo que es lo mismo, su utilización, para lograrlo estas tecnologías del poder establecen diferentes métodos que generan los tan requeridos cuerpos dóciles. Uno de ellos es situar a los cuerpos en espacios heterogéneos en los que se debe actuar de una manera específica y no de otra. Ejemplo de ello son los colegios, los conventos, etc. Esto es lo que Foucault llama la “clausura”. Otro, es el de evitar las reuniones en masa, asignándole a cada individuo un lugar específico que no puede dejar de ocupar durante su permanencia en dichos lugares heterogéneos. Así, “a cada individuo su lugar; y en cada emplazamiento un individuo. Evitar las distribuciones por grupos; descomponer las implantaciones colectivas; analizar las pluralidades confusas, masivas o huidizas”¹⁰⁰. Con ello se intenta conocer las gentes por medio de la vigilancia, dominarlas, pues sólo lo que se conoce es susceptible de ser manipulado y utilizado. De este modo se evita al máximo el deseo de subversión o de sublevación de los individuos contra las instituciones hegemónicas que ejercen el poder.

Ahora bien, esta dominación a través de la vigilancia y la docilización de los cuerpos no sólo se da por medio de la represión. Ella usa el método de la recompensa y el castigo, premiando de alguna manera a los más “capaces” y exhibiendo en lo público a los “incapaces”. Para ser más exactos, esto es lo que el francés llama como el “rango”, lo que se define, básicamente, como el lugar que ocupa un individuo y su determinación a partir de la posición ocupada. Con ello no sólo se expone a los “infortunados” a un momento conflictivo para ellos mismos, si no que se le convierte en el ejemplo de lo que no se debe ser y, principalmente, pone a los actores en constante conflicto y competencia, conservando con ello la no asociación y, asimismo, la imposibilidad de rebelión.

¹⁰⁰ Ibíd., pág. 146

El uso “adecuado” del tiempo es otra técnica empleada para disciplinar a los individuos; técnica heredada también de la vida monástica. Así, “las comunidades monásticas habían sin duda sugerido su modelo estricto. Rápidamente se difundió. Sus tres grandes procedimientos - **establecer ritmos, obligar a ocupaciones determinadas, regular los ciclos de repetición**- coincidieron muy pronto en los colegios, los talleres y los hospitales”¹⁰¹. Ahora bien, Foucault expresa que, aunque esto sea una herencia directa de las órdenes religiosas, las mismas tecnologías del poder que las acogen las modifican. El tiempo dedicado a ciertas actividades pasa a ser menor, aunque en antaño requerían de mayor duración y, por ende, mayor ocupación. Además, no sólo se trataba de emplear menos tiempo en ciertas actividades, también se buscaba que el tiempo empleado fuera de mejor calidad. De esta manera, se evita completamente cualquier interrupción en el tiempo laboral y se suprime todo lo que sea objeto de distracción. Por ello se juzga a todo aquel que desperdicie el tiempo de trabajo, pues: “está vedado perder un tiempo contado por Dios y pagado por los hombres”¹⁰².

Así las cosas, queda claro que es a través de la docilización de los cuerpos que se mantiene un estado de cosas específico que beneficia a quienes se sirven del poder. Gracias a esa sujeción, el cuerpo pierde toda humanidad y se convierte en una máquina, en un objeto, en una herramienta. El ser humano no es nunca un fin en sí mismo, sino un medio por el cual se obtienen beneficios económicos y políticos, tales como: la conservación del *statu quo*, la aceptación y no refutación de los discursos hegemónicos, la acumulación del capital por medio del trabajo mal remunerado, etc. Pero, además, Foucault expresa que “el poder se articula directamente sobre el tiempo; asegura su control y garantiza su uso [...] Las disciplinas, que analizan el espacio, que descomponen y recomponen las actividades, deben ser también comprendidas como aparatos para sumar y

¹⁰¹ Ibíd., pág. 153. La negrita es añadida, no pertenece al texto original.

¹⁰² Ibíd., pág. 157

capitalizar el tiempo”¹⁰³. En este sentido, el control del tiempo es a su vez un control directo del cuerpo, por medio del cual se obtienen distintos tipos de beneficios.

Finalmente, el cuerpo es y será susceptible de ser moldeado, y esto es importante aclararlo. Él puede llegar a ser definido y redefinido de múltiples maneras y en múltiples ocasiones. Esto es evidente ya en la historia efectiva de la que habla Foucault; en ella, existe una multiplicidad de discursos, de saberes y de verdades que convergen sobre el cuerpo y que lo han formado de una manera específica. Es por esto por lo que aquel ha sido y será objeto del poder, pues él puede crear diferentes realidades una vez los diferentes discursos han hecho eco en su interior, se han materializado y se han hecho evidentes en las prácticas, el lenguaje, los hábitos, los valores, etc. El cuerpo tiene, pues, un poder performativo, es decir, un poder de cambio, de instauración, de realización de hechos; él legitima o deslegitima, instituye o subvierte. Esta importante característica que posee el cuerpo humano en unión con los discursos y las prácticas estuvo muy presente tanto en Bourdieu como en Le Breton, ambos sociólogos franceses.¹⁰⁴

¹⁰³ *Ibíd.*, págs. 164 y 161.

¹⁰⁴ La temática acerca de los cuerpos y su carácter performativo en unión con los discursos que lo atraviesan será tratada en el capítulo IV de la presente monografía.

CAPÍTULO IV

Aproximaciones sociológicas y antropológicas para una reivindicación del cuerpo.

Introducción

Como se ha venido diciendo, el cuerpo no puede ser tomado como un simple accesorio o una útil herramienta al servicio de las necesidades humanas individuales o sociales, a la manera en la que lo han hecho las sociedades occidentales desde antaño. Tampoco debe ser asumido como una carga, un estorbo o una cárcel para lo verdaderamente importante de la existencia humana, a saber, el alma y su salvación eterna, como lo ha tomado el cristianismo católico a través de la historia. En respuesta a esto, han surgido discusiones contemporáneas que propenden por una reivindicación del cuerpo mostrando el importante e imprescindible lugar que ocupa en la vida humana, siendo este mismo la propia existencia o, como se ha expresado, condición necesaria para la misma. La vida humana como se conoce es, por lo demás, corpórea y esto es innegable.

Sociólogos y antropólogos franceses como Pierre Bourdieu y David Le Breton expresan que el cuerpo no es una realidad objetiva como se cree. Este no está situado espacio-temporalmente para ser descubierto y expresado por la ciencia de manera irrefutable y demás instituciones sociales que se pretenden objetivas. Es una construcción social que ha sido objetivada a través del tiempo,

dicho cuerpo se encuentra totalmente atravesado, permeado, condicionado y determinado por los discursos surgidos, operantes y hegemónicos de cada época. Ilustración de ello es que la visión que se tiene acerca del cuerpo varía de una cultura a otra y, por supuesto, de una época a otra. En la medida en que esos discursos se transforman, son refutados o son reemplazados por otros, la visión que se tiene del cuerpo muta.

En este sentido, el presente capítulo tiene por objetivo exponer de manera sucinta las posturas de los autores anteriormente nombrados con la intención de mostrar que las creencias efectivamente determinan y dan sentido a la existencia humana, que el cuerpo está totalmente atravesado por ellas, que este es una construcción cultural hecha a partir de tales creencias y, por último, que es necesario reivindicar el papel que tiene el cuerpo en la existencia humana. Esto en contraposición a las posturas sobre el cuerpo que la cultura occidental ha asumido y ha propagado a lo largo de la historia. Para efectos de orden el capítulo estará dividido en los siguientes tres apartados: La creencia como eje central del sentido de la existencia, el cual tiene por objetivo mostrar los principales planteamientos de Bourdieu que son de gran relevancia para el tema tratado en esta monografía. Para ello se intentará exponer algunos de los conceptos principales del autor tales como: campo social, *habitus*, sentido práctico, etc.; la construcción social del cuerpo, en donde se expresa, siguiendo a David Le Breton, que el cuerpo es una construcción social y cultural, siendo la religión una de las instituciones humanas que instaura representaciones sobre el cuerpo de gran importancia para la existencia; genealogía y arqueología política de las prácticas corporales: una propuesta de reivindicación del cuerpo, en donde plantea que si bien el gran acierto de Pierre Bourdieu es poner al cuerpo como eje central en la relación del individuo con el mundo, esto es, con los otros y con su entorno, no explota la potencialidad del mismo como ‘elemento’ de transformación de las prácticas y de las creencias. El cuerpo es, entonces, performativo, instituye

nuevas realidades, es un agente político de gran fuerza y gran valor, y no un mero receptor pasivo de los estímulos del mundo.

La creencia como eje central del sentido de la existencia

En el cuarto capítulo del libro *El sentido práctico* de Pierre Bourdieu titulado *La creencia y el cuerpo* se afirma que el cuerpo y el mundo sostienen una relación sumamente estrecha. En palabras más exactas, cualquier campo social posee cierto número de exigencias para aquellos individuos que lo habitan. En él existen reglas, creencias, juicios, acciones, delimitaciones, etc., por este motivo los agentes necesitan un sentido práctico, es decir: unos principios rectores del accionar humano que contengan creencias específicas del mundo y de los otros, creencias que están, a su vez, totalmente condicionadas por el campo social. Para el sociólogo francés, el *habitus* es una disposición adquirida que implica una relación amplia con el campo en el que se genera. En otras palabras, las creencias sobre el mundo y la vida, el accionar humano, entre otros, se encuentran siempre atravesados por el tiempo y el espacio que se habita.

Cuando se pertenece a un campo específico, todas las ideas que se incorporan a partir de las relaciones sociales dadas en él dotan de sentido lo que acaece o se hace dentro de ese espacio. Un ejemplo claro de ello es que el hecho de pertenecer a una sociedad cristiana hace que los individuos creen en la salvación de las almas y ello establece un camino que recorrer y otro que no. El propósito, la intención, “lo objetivo”, el carácter de verdad que uno acepta del mundo social en el que se encuentra es el hilo del discurso¹⁰⁵; de ello depende que exista una representación unificada de la vida. En este sentido, y con toda razón, puede afirmarse que Bourdieu plantea que el ser humano está determinado por el lugar y el tiempo histórico en el que nace y que intentar salirse de

¹⁰⁵ Por hilo del discurso se entiende aquí una especie de sentido que da conexión a todo, o una conexión entre ideas que dota todo de sentido. Es una red de creencias adquiridas por los seres humanos de tiempos y espacios determinados que gozan de un vínculo y que sirven de base para que la vida misma tenga una razón.

ese marco espacio-temporal lleva a los agentes al absurdo, al sin sentido, a la inestabilidad.

Bourdieu, estableciendo una analogía con el juego, expone que:

(...) basta con suspender la adhesión al juego que el sentido del juego implica, para arrojar al absurdo el mundo y las acciones que se llevan a cabo en él y para hacer surgir preguntas sobre el sentido del mundo y de la existencia que jamás se plantean cuando uno está atrapado en el juego, atrapado por el juego (...) ¹⁰⁶

Lo anterior podría entonces relacionarse con la constante ‘preocupación’ que poseen las sociedades disciplinarias y de control de no permitir que los individuos se salgan de la norma, estableciendo que aquellos sujetos que se adaptan con facilidad a lo exigido por dichas sociedades están en lo correcto, mientras que quienes no lo hacen, se encuentran del lado opuesto. Ello evita que los individuos quieran hacer parte del grupo segregado y que tomen el sentido de su existencia de lo mayoritariamente aceptado, es decir, de los discursos predominantes que tienen como resultado cuerpos dóciles.

Según el sociólogo francés, en los campos sociales no se entra por decisión propia, los individuos nacen en ellos y con ellos, y la relación de creencia, de sujeción, de ilusión que existe entre éstos y dicho campo social es más fuerte mientras más se ignora. Es decir, mientras menos se cuestiona o se indaga esa relación, más sujeto se está. Así, en el largo proceso de la constitución de sí, el agente se hace de acuerdo con lo que tiene más cerca. En otras palabras, el individuo escoge lo que le es más cercano pues no puede, o le es muy difícil, escoger aquello que le es ajeno o lejano a su entendimiento. Es de esta manera como se asegura que existan sujetos dotados de un *habitus* necesario para el buen funcionamiento de la sociedad en la que se está inmerso ¹⁰⁷. En este sentido, las ideas, los conceptos que el catolicismo ha instaurado en el imaginario de sus fieles son algo en lo que aquellos han nacido o ha sido un proceso en el que llevan largo tiempo de formación,

¹⁰⁶ Pierre Bourdieu, *El sentido práctico* (Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2007) page. 108.

¹⁰⁷ Cfr. Pierre Bourdieu, *El sentido práctico* (Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2007) pág. 108

es algo que los configura y le da sentido a su existencia, pues, incluso desde su infancia han comprendido el mundo a partir de los juicios brindados por tal creencia.

Bourdieu además expone que cuando algo se aprende no se hace necesariamente en el modo del aprendizaje escolar, es decir, con la conciencia de que se está aprendiendo algo. El aprendizaje en muchas ocasiones se da en acto y ese acto configura al agente. Un modo de ilustrar esto es que cuando se empieza a aprender a hablar se lo hace en acto y se aprende a pensar en una lengua específica, lengua que se encuentra atravesada por gran cantidad de discursos propios de la cultura a la que se pertenece. De esta manera, la dominación es más fuerte mientras más antigua sea la pertenencia a un campo social específico y cuanto más se ignore o menos se cuestione lo tácitamente acordado en éste. Usando la misma analogía del juego Bourdieu dice: “no se entra en el juego por un acto consciente, se nace en el juego, con el juego, y la relación de creencia, de ilusión, de inversión es tanto más total, incondicional, cuanto más se ignora como tal”¹⁰⁸. Así las cosas, el pertenecer implica el creer y el creer implica aceptar, generalmente, de manera irreflexiva los presupuestos del campo social habitado. Por ejemplo, una de las características de los adeptos al cristianismo es no cuestionar la visión acerca del cuerpo que este ha heredado del neoplatonismo y de un amplio sincretismo de culturas, y así vivirlo de la manera negativa en la que esta institución lo expone. El ejercicio de dominación adquiere gran fuerza y obtiene resultados visibles: sujetos dóciles que acatan lo que les es prescrito sin mayor cuestionamiento. Así es como las sociedades aseguran su correcto funcionamiento y el mantenimiento de su *statu quo*.

Para el sociólogo, la creencia está determinada por el espacio que se habita. Así, un agente que pertenece a un campo determinado le corresponde creer en el conjunto de ideas existentes en este. No se pertenece a un lugar determinado sin la creencia en sus principios, no se cree en algo

¹⁰⁸ Ibíd., pág. 108

sin una existencia espacio-temporalmente determinada: “la creencia, pues, es constitutiva de la pertenencia a un campo”¹⁰⁹. Ahora bien, los actos de reconocimiento de los presupuestos del campo que constantemente se dan en el espacio social, son lo que permite que exista una adhesión de los agentes. Dicha adhesión es constitutiva de la pertenencia a un lugar específico y no a otro, y es la condición de funcionamiento del mismo. Ello representa, además, la creación del capital simbólico¹¹⁰. En otras palabras, la adhesión irreflexiva legitima, por medio de actos de reconocimiento, los presupuestos de un campo determinado creando con ello un capital simbólico. Así las cosas, un agente no puede vivir una creencia que es completamente ajena a la realidad en la que se ha constituido. Para participar de ciertas creencias que pueden parecer irracionales se tiene que haber nacido en ellas. La ablación y el canibalismo son claros ejemplos de ello, pues a la vista de personas pertenecientes a la cultura occidental en pleno siglo XXI, cualesquiera de estos actos son inconcebibles, pero para quienes los practican es un acto natural, normal, correcto y acorde a las creencias del espacio habitado.

La doxa originaria es para Bourdieu la relación de adhesión inmediata que sucede en la práctica entre el *habitus* y el campo en el cual éste se encuentra inscrito. Es una experiencia muda, tácita, no cuestionada, algo que se da por sentado y que así lo procura el sentido práctico¹¹¹. Pues sólo de esa manera la existencia dentro de un campo social es menos conflictiva y más controlable. La creencia no cuestionada, tan estrechamente relacionada con el sentido práctico, es el conjunto de creencias existentes dentro de un campo específico que direccionan el accionar de los agentes que lo habitan. En este sentido, la creencia no es sólo un estado del alma, no es algo que la

¹⁰⁹ *Ibíd.*, pág. 109

¹¹⁰ Por capital simbólico Bourdieu entiende todo aquello que un agente posee, bien sea una tenencia de tipo económico, social o cultural, que siendo explícitos generan un cierto grado de respeto y/o reconocimiento. Un ejemplo de ello es el prestigio que adquiere un individuo una vez ha obtenido su título de doctorado.

¹¹¹ *Cfr.* Pierre Bourdieu, *El sentido práctico.*, pág. 111

direccione únicamente a ella, es también un estado del cuerpo, algo que se es, que se incorpora y que se hace a través del cuerpo mismo. Por ello, dichos principios que sirven para direccionar el accionar humano pasan a ser una necesidad social convertida en naturaleza¹¹². Además de esto, el sentido práctico se convierte en esquemas de acción, en esquemas motrices y en automatismos corporales¹¹³. El hecho de que se naturalicen estos principios móviles de las acciones es lo que hace que las prácticas, oscuras ante quienes las reproducen, se vean sensatas o dotadas de un sentido colectivo, si se quiere. Las prácticas superan a los agentes, ya que ellos no saben de fondo lo que realmente están haciendo, no reconocen que legitiman prácticas que los dominan, los determinan y que, a su vez, ejercen esa misma dominación sobre otros, cosa que impide la superación del *statu quo*. Y es que el proceso de adquisición del *habitus* y del sentido práctico, o lo que se hace para llegar a ambos (mímesis), no es un proceso consciente.

La reproducción y la aceptación de ciertos esquemas clasificatorios no implican, pues, una absoluta comprensión o una maestría simbólica de los mismos, ello implica simplemente una maestría práctica. Y es que el poder de las masas consiste en ello, en direccionar las emociones, los deseos, en afirmar o desviar las creencias, pues en medio del fervor o de la imitación de lo comúnmente aceptado o visto como normal y natural no existe reflexión o cuestionamiento alguno. Ello permitió, por ejemplo, las múltiples torturas cometidas por la Santa Inquisición, el holocausto Nazi de la Alemania de 1941, etc., pues tales acciones estaban dotadas de un sentido aceptado por las mayorías y cuestionadas por las ‘minorías’ con escasa, por no decir nula, influencia en los discursos hegemónicos de los distintos momentos históricos.

Así, pues, Bourdieu apunta a que es todo el grupo el que media en la relación entre el agente y el mundo, predeterminándolo gracias a las concepciones sociales preexistentes. No se le permite

¹¹² Ibídem

¹¹³ Ibídem

al agente que se salga de la norma. Este no solo se encuentra atravesado por las advertencias del grupo que crean temores, también lo está por las prácticas, los discursos y los rituales que llenan de significación su mundo y, por tanto, su existencia, su cuerpo. Este último siempre acorde a los principios del *habitus* asimilado. Un ejemplo claro usado por el mismo Bourdieu es la manera en la que el cuerpo es moldeado de una forma específica gracias a las exigencias y limitaciones de la clase social o la diferencia sexual. De esta manera, el empleo al que puede acceder un hombre y al que puede acceder una mujer están determinados por los roles que cumple cada sexo dentro de la sociedad: mientras que las mujeres son direccionadas a los oficios de la casa, la costura y demás, los hombres están orientados a los trabajos de mando y de fuerza. La clase social no escapa a esto: no es ni siquiera parecida la remuneración que recibe un obrero a la que recibe el presidente de una empresa por la misma fuerza de trabajo, los privilegios de los que gozan son escasos para el uno y excesivos para el otro. Lo anterior configura totalmente el sentido de la existencia de los agentes y la dirección que le dan a su accionar. Son entonces las relaciones sociales dadas dentro del espacio habitado las que crean jerarquías entre las cosas. De ellas surgen esquemas generadores o clasificatorios y una vez se objetivan, son reforzados constantemente a partir de ejercicios cíclicos de legitimación del orden hegemónico.

En síntesis, se puede afirmar que los discursos crean realidades, ayudan a instituir órdenes específicos dentro de las sociedades y determinan a los agentes que las habitan, esto es, a sus cuerpos. Estos discursos provenientes de las instituciones de poder y reproducidos por los mismos agentes, tienen su fundamento en la realidad en la que se generan, pero tal realidad es cambiante y, por tanto, el cuerpo también lo será. Las creencias religiosas al ser también discursos son tanto cambiantes como generadoras de realidades específicas. Ellas son de acuerdo con unas condiciones particulares determinadas por el espacio y el tiempo en las que se desarrollan. La fe, al ser algo del

mundo y cambiante como el mismo, no es sólo algo que direcciona el alma de los individuos hacia su salvación, sino que también direcciona su cuerpo. Este es moldeado y transformado a partir de dicha fe. Así, pues, las creencias son disposiciones del cuerpo y lo afectan. No es sin ningún fin que desde estas se le diga al agente la manera en la que debe comportarse en su diario vivir, pues es así como se lo hace un cuerpo dócil, un sujeto apegado a las reglas. Y es que, en términos de Bourdieu, la dominación es más fácil mientras los agentes menos se cuestionen las características de sus relaciones de subordinación, conservando gracias a ello un estado de cosas específico que resulta idóneo para la empresa de la fe. Ahora, si bien es cierto que Bourdieu plantea la existencia humana como algo que difícilmente puede salir de aquello que la ha determinado, es decir, el tiempo y el espacio en el que se la ha vivido, también es cierto que, posteriormente y en complemento de lo expuesto por Bourdieu, Eduardo Galak ofrece una salida a tal problemática. Para él, el cuerpo debe ser tomado como un agente de cambio social en general, esto es, como un instituyente de nuevas realidades como lo veremos al finalizar el presente capítulo.

La construcción social del cuerpo¹¹⁴

El cuerpo humano, visto desde los desarrollos de la sociología francesa de finales del siglo pasado, es el vector semántico que permite establecer y evidenciar la relación que tiene el agente con el mundo y dotar de sentido todo lo que en él acaece. El cuerpo no es únicamente un significante científico, es decir, médico, anatómico o fisiológico, ni algo que está dado de antemano y sobre el cual toda cuestión está resuelta, él está moldeado por el contexto social y cultural del agente, lo que añade algunos elementos que se deben tener en cuenta para su correcta

¹¹⁴ El título de este apartado es una referencia directa al texto *La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas* (2004) de Ana Martínez Barreiro, donde se presenta un análisis bastante amplio sobre el papel que desempeña la noción de cuerpo en las sociedades contemporáneas, al explorar nuevas perspectivas de la ciencia y la tecnología en torno a las concepciones de la vida y la muerte, el cuerpo como un objeto de consumo y las interconexiones existentes entre la vida social y el cuerpo.

definición. David Le Breton, antropólogo y sociólogo francés, plantea que en tanto que la existencia humana es en primer lugar incorporada y social, es menester en los desarrollos sociológicos y antropológicos del concepto “cuerpo” dilucidar la posición que ocupa la carne en la relación del hombre con el mundo. Este apartado intentará mostrar una visión panorámica de lo que Le Breton llamó “sociología del cuerpo” o la sociología aplicada al cuerpo, entendiendo a este último como un constructo social, cultural y simbólico, donde el componente religioso desempeña un papel fundamental en la formación de las representaciones del cuerpo y las significaciones que damos al mundo.

A medida que pasaban las décadas y los siglos desde el nacimiento de las ciencias humanas en la Grecia antigua, las investigaciones sociológicas sobre el cuerpo privilegiaron al interior de su campo de estudio aquello que él ponía en juego, sin plantearse interrogantes sobre el cuerpo mismo. Es decir, se habló de las relaciones que tiene el cuerpo con el mundo, de su utilidad, de sus funciones y de su finalidad, pero nunca se puso en cuestión lo que él encarna, lo que significa *per se*. Es en este sentido que la medicina y las ciencias de la naturaleza encontraron un terreno fértil donde asentarse, pues, ellas ofrecen respuestas casi-inmediatas a los interrogantes antropológicos propios de la época.

Foucault en *Historia de la sexualidad III: la inquietud de sí* (1984) plantea cómo en la antigüedad temprana y tardía se fueron consolidando unos saberes médicos y fisiológicos sobre el cuerpo que intentaban explicar su funcionamiento, así como la relación que los distintos fenómenos naturales tenían con el mismo¹¹⁵. Estos saberes médicos fueron catalogando y patologizando el cuerpo humano, como lo muestra de manera clara la *Teoría de los cuatro*

¹¹⁵ Se planteaba en esas épocas que había ciertos climas y momentos del año que eran más aptos para el coito con finalidad reproductiva. Si el coito se realizaba por fuera de dichas épocas, lo más probable es que naciera una mujer, pues, las condiciones climáticas erradas debilitaban el vientre y por ende el desarrollo del no-nacido no se daba en condiciones normales.

humores, al punto de establecer jerarquías naturales entre los sexos¹¹⁶. Así, aunque estos discursos surgen en el seno de la medicina y los estudios fisiológicos, migran al terreno sociológico y tienen efectos profundos en el campo social.

Para hablar sociológicamente sobre el cuerpo existe una pregunta que es fundamental resolver, pues, sin su respuesta no es posible justificar una “sociología del cuerpo”: ¿de qué cuerpo estamos hablando? “Cualquier cuestionamiento sobre el cuerpo exige previamente una construcción de su objeto, una dilucidación de lo que constituye su fundamento”¹¹⁷. Frente a la pregunta sobre de cuál cuerpo estamos hablando, la respuesta del sociólogo francés es clara: del cuerpo que no es fetiche, ni instrumento, que es la encarnación misma del hombre, el vehículo¹¹⁸ de su existencia, el modo de relacionarse con los otros y con el mundo. Por esta razón, dislocar al ser humano en un cuerpo y un sujeto, como si de dos cosas distintas se tratase y hablar de ellos como de dos elementos distintos sin ninguna conexión entre sí, resulta ser un error, pues, el cuerpo y el sujeto mantienen una relación indisoluble.

El cuerpo tal y como se lo entiende desde la modernidad, no existe por sí mismo, no es una naturaleza objetiva y evidente como se lo ha querido hacer pasar, nunca nadie ha visto un cuerpo, a diario se ven hombres y mujeres, mismos que no se pueden concebir sin su cuerpo, porque no son algo aislado o separado de él; ellos habitan el mundo de forma corpórea, su existencia es enteramente corporal, así como sus sentimientos y percepciones. En sociología, se volvió costumbre utilizar el concepto de “cuerpo” (término propio de la *doxa*) como un principio de

¹¹⁶ En esta época se consideraba que la mujer era inferior en capacidades físicas y cognitivas, por ello su finalidad natural era el cuidado del hogar y de los hijos. Según la *Teoría de los cuatro humores* los hombres poseían un humor cálido, seco, que era el apto para el desarrollo de la física, el estudio de la naturaleza y la práctica de los deportes, por el contrario, las mujeres poseían un humor frío y húmedo, el cual les impedía desarrollar capacidades físicas y cognitivas superiores, y sólo les permitía un uso medianamente bueno de la motricidad. (Para mayor ampliación sobre este punto véase capítulo *El cuerpo* en *Historia de la sexualidad III: la inquietud de sí*)

¹¹⁷ David Le Breton, *Sociología del cuerpo* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2002) pág. 25

¹¹⁸ Sin querer decir con este concepto que el cuerpo es solamente un depósito que sin el sujeto o el hombre al que encarna estaría completamente vacío, carecería de sentido y valor.

análisis, sin tener en cuenta el rigor que exige aprehender su genealogía, es decir, sin dilucidar los imaginarios sociales que lo producen, lo nombran y actúan sobre él. El concepto “cuerpo” no es un significante unívoco en todas las sociedades humanas, su significado varía de acuerdo al lugar geográfico en que se está ubicado, al tiempo histórico y a la cultura a la que se pertenece. Le Breton dice al respecto:

“Las representaciones de la persona y las del cuerpo (...) están siempre insertas en las visiones del mundo de las diferentes comunidades humanas. El cuerpo parece ser algo evidente, pero, finalmente, no hay nada menos difícil de penetrar que él. El cuerpo está construido socialmente, tanto en lo que se pone en juego en la escena colectiva, como en las teorías que explican su funcionamiento en las relaciones que mantiene con el hombre al que encarna (...) El cuerpo es una falsa evidencia: no es un dato evidente, sino el efecto de una elaboración social y cultural.”¹¹⁹

La relación del hombre con su cuerpo y la definición de cuerpo del individuo de cada sociedad, son datos culturales infinitamente variables. En las sociedades tradicionales comunitarias, donde la naturaleza subsume los demás aspectos de la existencia, el cuerpo no es objeto de dislocación. Allí no es posible discernir entre el hombre y su carne; la imagen del cuerpo está mezclada con el cosmos, con la naturaleza y con los otros. El cuerpo no se distingue de la persona, pues, el hombre está hecho de la misma materia prima que compone su entorno. En las sociedades individualistas, por el contrario, el cuerpo es el interruptor, el límite de la persona. Allí se da testimonio de una trama social donde el hombre es distinto del cosmos, de los otros e incluso de sí mismo: “(...) el cuerpo de la modernidad, sobre el que el sociólogo aplica sus métodos, es el resultado de la regresión de las tradiciones populares y de la llegada del individualismo occidental, traduce el encierro del sujeto en sí mismo”¹²⁰.

Para comprender cómo se ha construido socialmente el cuerpo desde la modernidad es necesario analizar las lógicas sociales y culturales del cuerpo, y los imaginarios que se han construido en torno a él. En el conjunto de las lógicas sociales y culturales del cuerpo nos

¹¹⁹ David Le Breton, *Sociología del cuerpo.*, págs. 27-28

¹²⁰ *Ibíd.*, pág. 32

encontramos con las técnicas corporales, que son gestos codificados que tiene por finalidad obtener una eficacia práctica o simbólica: “se trata de modalidades de acción, de secuencias de gestos, de sincronías musculares que se suceden para obtener una finalidad precisa”¹²¹. En el deporte, las técnicas corporales tienen una gran importancia, por ejemplo, en natación existen unas maneras precisas de disponer el cuerpo al interior de la piscina para avanzar con mayor velocidad; en el circo, los malabaristas, trapecistas y demás, deben realizar sus actos de acuerdo a unas indicaciones específicas para que se vea estéticamente bien y no poner en riesgo sus vidas; en las escuelas, los salones están dispuestos de una manera específica para captar la atención de los estudiantes y estos deben sentarse en una posición determinada. Todas estas técnicas corporales tienen por objetivo conseguir una finalidad precisa.

Las técnicas no son del dominio exclusivo de la relación del hombre con una herramienta, el cuerpo humano también es objeto de técnicas que lo modifican y configuran de determinadas maneras, es más, el cuerpo es el primero y el más natural instrumento del hombre. De ahí que durante la modernidad todo el conjunto de técnicas de disciplinamiento se haya ordenado en torno al cuerpo, pues en el caso de los condenados, más allá del querer hacer daño para causar dolor, lo que se quería hacer era obtener una eficacia práctica para el condenado, es decir, inscribir en su cuerpo y en su *habitus* cultural unos cuantos “no debes”, y obtener una eficacia simbólica para la multitud, donde las personas al ver la escena del condenado interiorizaban qué cosas tenían permitido hacer y cuáles no.

Las técnicas corporales no son las mismas en las diferentes clases sociales. La clase media y alta pueden procurarse un conjunto de cuidados sobre el cuerpo que la clase baja no, por ejemplo, las clases populares establecen una relación instrumental con su cuerpo, ven la enfermedad como

¹²¹ Ibíd., pág. 41

una limitación de sus capacidades físicas, cognitivas y profesionales; la evitan a toda costa, no por una preocupación genuina por su salud, sino porque la enfermedad puede significar ausentarse de su trabajo y poner en riesgo su medio de subsistencia; ven el cuerpo como una herramienta a la que piden funcione bien y dure. Por el contrario, las clases sociales privilegiadas prestan mayor atención a su cuerpo, establecen una frontera más tenue entre salud y enfermedad, y adoptan frente a esta última una actitud preventiva. Los *habitus* son una forma generadora de comportamientos y representaciones ligadas a una posición de clase, de ahí que para Le Breton sea menester, para hacer un estudio sociológico riguroso sobre el cuerpo y sus representaciones, tener en cuenta las variaciones que introduce la clase social, es más, incluso se debe tener en cuenta que al interior de una misma clase social la edad o el sexo introducen variaciones de ese *habitus*.

Una técnica corporal alcanza su mayor grado de eficacia práctica y simbólica cuando se vuelve una suma de reflejos y se impone de entrada a su actor sin ninguna clase de esfuerzo de adaptación, es decir, cuando es asimilada por el sujeto sin necesidad de mecanismos explícitos de alienación. “Las técnicas corporales suelen desaparecer con las condiciones sociales y culturales que les dieron vida. La memoria de una comunidad humana no reside solamente en las tradiciones orales o escritas, también se teje en lo efímero de los gestos eficaces”¹²². El cuerpo humano se origina en una dimensión simbólica que lo dota de sentido, no es nunca un simple objeto técnico, ni siquiera el uso de segmentos corporales como instrumentos convierte al hombre en un instrumento; los gestos que lleva a cabo, incluso los más elaborados ocultan una significación, un valor y una fuerza simbólica. Agachar la cabeza cuando los padres están cuestionando las acciones o actitudes de sus hijos, señalar con el dedo algo, hacer gestos de aprobación o desaprobación con la cara, ponerse de rodillas en la habitación o en el templo para elevar plegarias a Dios, entre otros,

¹²² *Ibíd.*, pág. 46

son gestos que están arraigados en los seres humanos y que están cargados de un valor y una significación social dados por el marco simbólico del sujeto.

En el terreno de los imaginarios sociales del cuerpo nos encontramos con dos grandes estructuras, a saber: i) la de los enfoques biológicos de la corporeidad y ii) la de la diferenciación de los sexos. Los enfoques biológicos de la corporeidad refieren a una serie de discursos que pretenden dar cuenta de las lógicas del cuerpo según una perspectiva biológica, neurológica o genética. Al interior de este imaginario, la corporeidad está subordinada a la naturaleza y la orientación sociológica es radicalmente opuesta a la de la sociología del cuerpo: “(...) los sociobiólogos trasplantan un esquema animal al hombre sin interrogarse sobre la diferencia entre estos dos reinos como consecuencia de la mediación cultural introducida por el hombre”¹²³. Frente a la complejidad de la condición humana, la sociobiología está obligada a privilegiar argumentos de autoridad provenientes del imaginario biológico, esto implica rechazar de tajo la preocupación por el hombre real, vivo, que está ubicado en una sociedad, en un espacio y tiempo determinados. Es decir, la sociobiología renuncia al hombre en sí, para dar cuenta solamente del funcionamiento de su organismo biológico, como si en dicha explicación se agotara la humanidad misma del hombre. Los seres humanos, dice Le Breton, “lejos de ser artefactos de una organización biológica e instintiva, obedecen a una [organización] simbólica cultural y social”¹²⁴. En tanto que la corporeidad pertenece al terreno de lo simbólico, no es una fatalidad que el hombre deba asumir y frente a la cual no pueda hacer nada, por el contrario, su cuerpo al ser objeto de una construcción social y cultural es posibilidad de transformación.

La diferenciación de los sexos siempre ha sido un elemento para definir aquello que es característico a los hombres y a las mujeres en todas las sociedades humanas. Le Breton cita una

¹²³ *Ibíd.*, pág. 67

¹²⁴ *Ibíd.*, pág. 68

obra clásica de Margaret Mead titulada *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas* (1935) donde se muestra el relativismo cultural del estatus de los sexos y las cualidades que se les atribuyen. La conclusión de este trabajo es clara: “las características físicas y morales, los atributos asignados al sexo provienen de elecciones culturales y sociales, y no de una inclinación natural que establecería de una vez y para siempre al hombre y a la mujer en un destino biológico”¹²⁵. La condición de hombre o de mujer no está inscrita en el estado corporal del sujeto de forma innata, sino que está socialmente construida y socialmente incorporada. Como decía Simone de Beauvoir en el *Segundo sexo*: “no se nace mujer: llega una a serlo”¹²⁶, del mismo modo sucede con el hombre.

A pesar de que, de acuerdo con el sexo, puedan notarse diferencias de talla, peso, longevidad, etc., esto no sustenta una jerarquía natural entre los sexos, sino una tendencia fisiológica. Las diferencias físicas dependen más del sistema de expectativas que se les atribuye y sobre el cual están conformados los sistemas educativos y los modos de vida, que de las habilidades físicas que los individuos puedan tener. Al respecto, Le Breton propone el siguiente ejemplo: “(...) en nuestras sociedades, la niña o el niño suelen ser educados según una predestinación social que les impone un sistema de actitudes que responden a estereotipos sociales”¹²⁷. Así, pues, las cualidades morales y físicas atribuidas tanto al hombre como a la mujer no son inherentes a los atributos de su cuerpo, sino que adquieren sentido con la significación social que se les da y las normas de comportamiento que ellas implican¹²⁸.

¹²⁵ *Ibíd.*, pág. 69

¹²⁶ Simone De Beauvoir, *El segundo sexo*, 2do tomo (Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1972) pág. 13.

¹²⁷ *Ibíd.*, pág. 70

¹²⁸ El cuerpo humano es una estructura compleja, y las relaciones entre sus distintas partes sirven como modelo para entender las relaciones a escala social. “(...) el cuerpo es un símbolo de la sociedad y (...) reproduce en pequeña escala los poderes y los peligros que se atribuyen a la estructura social. El cuerpo metaforiza lo social y lo social metaforiza el cuerpo. En el recinto del cuerpo se despliegan simbólicamente desafíos sociales y culturales” David Le Breton, *Sociología del cuerpo* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2002) pág. 72

Pero la discusión sobre la importancia de las características físicas no se agota en la diferenciación de los sexos, pues, el aspecto físico o la apariencia tienen una especial relevancia social, se transforman en una suerte de capital que los actores sociales poseen y deben administrar de la mejor manera. La presentación física parece valer también como una presentación moral, el hallarse ubicado en lo social deja al actor expuesto a la mirada evaluativa del otro y al prejuicio que lo fija de entrada en una categoría social o moral asociada a su aspecto: “(...) los estereotipos se establecen sobre la base de apariencias físicas y se transforman rápidamente en estigmas, en signos fatales de defectos morales o de pertenencia a una raza”¹²⁹. En la modernidad el cuerpo es considerado como un “significante del estatus social”, el interés febril por el cuerpo no es de ningún modo espontáneo y libre, responde a determinados imperativos sociales. La apariencia corporal arguye a una puesta en escena del actor, es decir, está relacionada con la manera de presentarse en el mundo, de ahí que elementos como la vestimenta, el peinado, el carisma entre otras cosas, sean formas cotidianas de ponerse en juego socialmente.

Las maneras en que el actor se pone en juego socialmente no son un elemento que se origine en el actor mismo, sino que responde a unas dinámicas de poder que establecen formas aceptables y censurables de presentarse ante el mundo. Al analizar el terreno de lo social y ver lo que está puesto en juego dentro de él, no se puede obviar la cuestión del poder y de la acción política sobre la corporeidad. Los trabajos de Jean-Marie Brohm intentan mostrar que “toda política se impone por la violencia, la coerción y las restricciones sobre el cuerpo”^{130 131}; todo orden político se produce juntamente con un orden corporal. El liberalismo y el capitalismo surgen en la modernidad

¹²⁹ David Le Breton, *Sociología del cuerpo.*, pág. 82

¹³⁰ *Ibíd.*, pág. 83

¹³¹ Cuando se habla de violencia, coerción y restricciones, no se hace referencia a la forma física de estas, sino a la forma simbólica de ellas, si bien los regímenes políticos han sido impuestos por medio de la violencia física, lo que les garantiza la legitimidad y la permanencia es que la violencia y la coerción se trasladen del terreno de lo físico a lo simbólico.

como órdenes político y económico respectivamente, donde el dualismo antropológico cartesiano y el sentimiento individualista propio de la época, desdobra al ser humano en *res cogitans* y *res extensa*, y subordina el segundo de ellos al primero. En este sentido, y teniendo en cuenta el discurso de la jerarquía mente-cuerpo, resulta necesario imponer una dominación moral y material a los usos sociales del cuerpo, con el objetivo de favorecer la alienación y la enajenación del cuerpo (o la fuerza de trabajo) tal y como lo hacía notar Marx. Con el surgimiento y expansión de la revolución industrial en el mundo, también surgieron una serie de dispositivos de control social, uno de ellos fue el que Foucault llamó anatomopolítica y que se expuso de manera más amplia en el anterior capítulo de esta monografía. Este dispositivo refiere a un control del tiempo, el rendimiento y la eficacia de las actividades de los actores por parte de ciertas instituciones como cárceles, escuelas, colegios, hospitales y ejércitos. La finalidad de estas instituciones es lograr un mayor rendimiento físico, social y político de los cuerpos, en pocas palabras y en términos de un modelo consumista: hacer más eficiente la vida.

En el terreno de la religión o de las creencias religiosas occidentales, la situación no es muy distinta, pues tanto la cultura occidental como el cristianismo tienen una misma matriz: Grecia y Roma. Es más, uno podría afirmar que aquello que se conoce como cultura occidental es, en gran medida, heredera de la tradición y el pensamiento grecolatino y cristiano. Por lo tanto, los planteamientos occidentales sobre el concepto de “cuerpo” y su dislocación respecto del hombre al que encarna, no son más que una lectura en términos racionales de la división humana de las metafísicas griega y cristiana. De este modo, el cristianismo como elemento cultural (y religioso en algunos aspectos) sigue siendo un factor determinante en la valoración del cuerpo humano, pues, desde antaño ha propuesto e impuesto lógicas sociales y culturales al cuerpo, ha contribuido en la fundamentación de los imaginarios sociales que se inscriben corporalmente, ha ejercido una

fuerza simbólica sobre el cuerpo y ha determinado los usos sociales del mismo. Aunque la contemporaneidad pareciera plantearse como una etapa de secularismo pleno, donde las creencias religiosas no influyen en el terreno social y político, la realidad es muy distinta. Las creencias religiosas siguen desempeñando un papel fundamental en la construcción de las sociedades contemporáneas, por ejemplo, los movimientos fundamentalistas cristianos neo-protestantes, supuestos adalides de la moral, los valores y las buenas costumbres, promueven una forma determinada en que los seres humanos deben asumir su existencia y su corporalidad, y condenan todo estilo de vida que sea contrario a sus creencias. La gran cantidad de adeptos que estos movimientos religiosos han conseguido en las últimas décadas es lo que permite afirmar que la religión en lugar de perder terreno en la construcción de imaginarios y usos sociales del cuerpo, lo que ha hecho es transformar las maneras en que impone su punto de vista al respecto.

El hecho de que, desde las condiciones sociales, políticas, económicas y religiosas se haya querido asignar significaciones, valoraciones e imaginarios sociales al cuerpo, refuerza el planteamiento de que la corporalidad, en tanto forma de ponerse en juego socialmente, se encuentra atravesada por el *habitus* de los agentes, pero esto no implica que la corporalidad se encuentre encerrada en el *habitus*. Le Breton se opone a la visión bourdieuana que establece un cierto tipo de determinismo social en el que los sujetos están presos de su *habitus*, es decir, que sus estructuras sociales incorporadas de manera innata no permiten la transformación de las condiciones sociales del sujeto. Para Bourdieu, todo lo relacionado con la corporeidad responde a *habitus* interiorizados por los agentes, es decir, a estructuras sociales incorporadas que condicionan la existencia del sujeto de manera prácticamente imperceptible. Sin embargo, “la lógica económica que preside (...) la determinación social de los comportamientos no deja lugar para la innovación o la imaginación

de los actores.”¹³² El actor se encuentra encerrado en la reproducción del *habitus*. El problema que persiste en los planteamientos de Bourdieu es el de la posibilidad de cambio, de transformación, de emancipación, pues, según las dinámicas del *habitus* propuesto, el hombre no es “agente” sino “actor” de su existencia y de lo social. La investigación sobre las lógicas sociales y culturales que atraviesan el cuerpo es una investigación sobre la dimensión simbólica de la existencia humana, pero esta dimensión no se encuentra estática e inmutable, ella en tanto constructo puede transformarse. En el siguiente apartado veremos desde la perspectiva de Eduardo Galak, una posibilidad de salirse de la reproducción del *habitus* y una propuesta de reivindicación y valoración positiva del cuerpo a partir del análisis genealógico y arqueológico de las prácticas corporales.

Genealogía y arqueología política de las prácticas corporales: una propuesta de reivindicación del cuerpo

La teorización de Pierre Bourdieu sobre el *habitus* resulta muy esclarecedora para entender la forma en que los discursos hegemónicos de clase, de sexo, de género, entre otros, se incorporan. Los *habitus* como ya se ha dicho reiteradas veces en esta monografía, son estructuras sociales incorporadas que condicionan y determinan la existencia del sujeto desde el momento de su nacimiento, en términos del mismo Bourdieu: son estructuras estructurantes estructuradas. Es decir, son estructuras sociales que configuran al sujeto de una manera determinada y que están tan naturalizadas en él que a simple vista no las percibe, no le son evidentes. Pero esta teorización lleva a unos caminos sin salida, pues, el sujeto pareciera estar encerrado en el *habitus* sin poder hacer por sí mismo nada innovador o creativo, en pocas palabras, pareciera que el sujeto se encuentra condenado en una especie de determinismo social que no le permite transformar sus estructuras sociales incorporadas, sino solamente reproducirlas.

¹³² David Le Breton, *Sociología del cuerpo.*, págs. 87-88

Eduardo Galak, magíster en Educación Corporal de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) en Argentina, en un artículo suyo titulado *Habitus y cuerpo en Pierre Bourdieu. ¿Historia, naturaleza, política, arqueología, genealogía?* (2010) hace un llamado a resaltar la importancia del concepto de cuerpo en el proyecto bourdieuano. Este trabajo surge de una inquietud manifiesta por Galak en las conclusiones de su Tesis de Maestría, donde nota que en el aparato teórico de Bourdieu los conceptos de *habitus*, campo y cuerpo continúan siendo vistos en sus limitaciones y no en sus posibilidades. De este modo el concepto de *habitus* reproduce una eternización y naturalización de las prácticas corporales. El texto de Galak ofrece herramientas para plantear una reivindicación del cuerpo en términos de una nueva valoración de las prácticas corporales, esto a partir de un estudio arqueológico y genealógico (en términos foucaultianos) de las mismas, donde existe una posibilidad de que el sujeto pueda romper con el determinismo social del *habitus* propuesto por Bourdieu y plantear su existencia desde el análisis y la reflexión constantes de sus estructuras y prácticas sociales incorporadas.

Galak mira el proyecto teórico de Bourdieu desde lo que él denomina su primera etapa en la que entiende el *habitus* como “historia hecha naturaleza” y su segunda etapa en la que replanteando su proyecto teórico lo ve como “historia hecha cuerpo”. Entender el *habitus* bourdieuano como ‘historia hecha naturaleza’ es una idea que se puede rastrear desde la propia génesis del término, cuya raíz se encuentra en la noción aristotélica de *héxis*. El *habitus* entendido como límite, como estructura objetiva, proviene de la herencia aristotélica latina que tomó la *hexis* en términos de naturaleza o en relación con ella. Por ejemplo, la torpeza para bailar en un individuo o en un colectivo se podría explicar apelando a una estructura incorporada que reproducida impide llevar a cabo dicha práctica, como cuando en Colombia se dice que los habitantes de Cundinamarca, Boyacá, Bogotá, Santander, Tolima, Meta, entre otros, tienen cierta dificultad para los bailes

tropicales; en ellos el cuerpo aparece como eje de ese límite, de esa incapacidad. El sociólogo francés observa en esta incapacidad cómo una estructura incorporada y reproducida impide que se puedan realizar ciertas prácticas, pues, en la expresión “esto no es para mí” que podrían decir aquellos que no tienen cierta destreza para el baile, se encuentra naturalizada la idea de que los bailes tropicales no son lo de ellos. No obstante, el cuerpo del que se habla aquí no es ni simbólico ni social ni político, sino natural o naturalizado, y esto tiene especial relevancia porque de aquí proviene la creencia de que los límites respecto a lo corporal son naturales y no sociales.

Los *habitus* descritos por este primer Bourdieu “heredan de los hábitos aristotélicos una relación con la naturaleza en el sentido de algo adquirido difícilmente modificable”¹³³. Es sólo hasta después de su viaje por Argelia, cuando el sociólogo francés pasa de considerar los *habitus* como historia hecha naturaleza, a considerarlos como historia hecha cuerpo, lo que implica una visión del cuerpo como “cuerpo social que es socializado (y socializante)”¹³⁴ a través de las prácticas, y no de cuerpo natural, orgánico. Desde este punto, la pretensión de Bourdieu será la de introducir al cuerpo como eje en la relación entre el campo y el *habitus*, pretensión que ve al *habitus* ya no como límite, sino como potencia limitada.

Aunque el segundo Bourdieu logra distanciarse de la herencia latina y aristotélica del concepto de *hexis*, no logra desprenderse del todo de su sentido eternizador y naturalizador, así como tampoco logra expresar de manera clara cómo se puede posicionar el cuerpo como el nexo entre lo individual y lo colectivo, entre el agente y el campo. En la redefinición que hace Bourdieu del concepto de *habitus* en *El sentido práctico* (1980) se lo relaciona más profundamente con lo

¹³³Eduardo L. Galak, “Habitus y cuerpo en Pierre Bourdieu. ¿Historia, naturaleza, política, arqueología, genealogía?” (conferencia, Universidad Nacional de La Plata, 9 y 10 de diciembre de 2010) pág. 3

¹³⁴ *Ibíd.*, pág. 4

corporal, lo que él llamó ‘estructuralismo genético’¹³⁵, donde define lo social como aquello en lo que se da el encuentro de dos historias: la de la cosa y la del cuerpo. Galak, ve en la noción bourdieuana de cuerpo un punto de inflexión en el proyecto teórico del sociólogo francés, pues, al introducir en sus trabajos este concepto como un factor social determinante para el sujeto, los *habitus* dejan de concebirse como un límite, es decir, como algo que impide que el agente pueda superar sus “limitaciones naturales” (si es que tal cosa existe), para concebirse como potencia limitada, es decir, como aquello que le permite al sujeto desarrollar sus capacidades hasta donde sus condiciones de clase, sexo o género y su capital cultural lo permitan.

Para Bourdieu, “el cuerpo es el punto medio, condensa los *habitus* y los campos”¹³⁶. Ubicar el cuerpo en el centro de su proyecto teórico, le permite entender que los *habitus* no son la naturalización de las prácticas, sino que éstas se encuentran incorporadas; se vuelven cuerpo “reafirmando aquello de que lo social está en el cuerpo y el cuerpo está en lo social”¹³⁷. Bourdieu en sus primeras etapas no había visto en el cuerpo un elemento fundamental, durante esa época veía el *habitus* y las prácticas corporales como la reproducción del producto de la historia, es decir, como la naturalización de las prácticas sociales, pero luego de sus viajes por Argelia nota que las prácticas corporales no se encuentran naturalizadas de manera innata, sino que se naturalizan como producto de la incorporación de tradiciones, costumbres y hábitos culturales propios de la crianza en un tiempo histórico y espacio geográfico específicos. En esta etapa, Bourdieu advierte que al

¹³⁵ El **estructuralismo genético** es un modo de abordar el estudio de la literatura ideado por el teórico marxista Lucien Goldman. Se ocupa de las relaciones entre una visión del mundo y las condiciones históricas que la hacen posible. La estructura significativa que yace en el fondo de una obra no se explica poniéndola en relación con la psique del autor o con una totalidad abstracta; se trata de insertar la estructura significativa de la obra en los grupos y clases de una sociedad dada. *Estructuralismo* quiere decir que se interesa por la estructura de las categorías que configuran determinada visión del mundo, lo que ayuda a explicar que dos autores que nos parecen muy distintos pertenezcan a la misma *estructura colectiva mental*, al mismo sujeto colectivo. *Genético* quiere decir que el crítico ha de ocuparse del modo en que esas *estructuras mentales* se producen históricamente.

¹³⁶ *Ibíd.* pág. 6

¹³⁷ *Ibidem*

no tener en cuenta el cuerpo, estaba dejando de lado una parte importante de su proyecto teórico, pues, dicho elemento plantea una perspectiva de transformación de las prácticas, que antes era impensable.

Si bien el cuerpo introduce la posibilidad de transformación de las prácticas, Bourdieu, al considerar estas como una incorporación del *habitus* (teniendo en cuenta que este varía de acuerdo con la clase social, sexo, género y edad), limita su capacidad de transformación, es decir, las prácticas pueden transformarse, pero sólo al interior de un marco simbólico específico que se encuentra determinado por el *habitus* y el capital cultural. Los sujetos se encuentran condenados a reproducir esas prácticas sociales y sólo pueden transformarlas en la medida que las condiciones de clase, sexo, género o el capital cultural lo permita. Es así como Galak hace notar que los análisis en torno a la figura de *habitus* en Bourdieu lo conducen a verlo más que como la imposición de un límite natural, como una potencia limitada incorporada. Es decir, resulta necesario dejar de ver el *habitus* como algo que se encuentra naturalizado y verlo desde la perspectiva social, donde el sujeto tiene la posibilidad de desarrollarse, pero al interior de los límites de las prácticas corporales propias de su clase.

Galak llevando su análisis sobre el sociólogo francés a más profundidad advierte de una posible contradicción en la manera en que este interpreta el *habitus* como historia hecha cuerpo, pues, aun cuando se quiera plantear que los *habitus* son la incorporación de estructuras sociales, al hacerse cuerpo y volverse parte del individuo (y de la manera en que este se pone en juego socialmente), las prácticas corporales que se vivencian como propias, peculiares y características del agente, son en realidad cotidianas y comunes, es decir, se encuentran asimiladas, naturalizadas en el individuo. Naturalizar las cosas lleva a pensar que ‘son así’ y que están dadas de antemano por la naturaleza, lo que degenera en una pasividad del individuo, en el que los *habitus* son límite y no potencia

limitada, como pretendía Bourdieu. Para resolver tal contradicción, es necesario dejar de pensar los *habitus* como historia y pasar a entenderlos en cuanto a sus significaciones sociales, pero esto no implica eliminar la historia, sino como lo diría Marx: no eternizar en la naturaleza el producto de la historia.

En definitiva, si bien se coincide con Bourdieu que las prácticas corporales son a la vez “libres” y “condenadas” –presentan una cuota de elección racional pero condicionada por las historias de las estructuras–, la manera de comprender los *habitus* como la historia hecha cuerpo las reduce a esa naturalización de las estructuras sociales e impide observar que así se restringe su potencialidad.¹³⁸

Es claro que Bourdieu halló en su camino un elemento singular para el análisis de las estructuras sociales incorporadas: el cuerpo. Pero no supo dimensionar que aquello que tenía en sus manos era mucho más grande de lo que pensaba. El cuerpo no es solamente el lugar donde se pueden ver inscritas las estructuras sociales, sino también el medio por el cual se puede salir de la reproducción de estas. El cuerpo, en tanto constructo social y cultural, varía de sentido de acuerdo con las sociedades y culturas, esto sólo demuestra que la significación que se le ha asignado es arbitraria y no es inmutable, sino que es modificable y contingente. El *habitus* y las demás estructuras sociales que se inscriben en el cuerpo, son elaboraciones sociales y culturales que pueden ser redefinidas y replanteadas de un modo tal que permita la continuidad histórica y cultural, la cohesión social, pero que también dé lugar para la reflexión y transformación de aquellas cosas que impiden el cambio en las condiciones sociales de los sujetos. Así, el cuerpo entendido en su dimensión política es el elemento que permite romper con el determinismo social del cual Bourdieu no pudo deshacerse al no verlo en todas sus posibilidades.

Sin la intención de plantear que Bourdieu haya concebido los *habitus* como eternos y naturales, las prácticas corporales sí son vivenciadas por los individuos como tal. Por ello resulta necesario

¹³⁸ *Ibíd.*, pág. 11

dejar de concebir los *habitus* únicamente como historia para pasar a concebirlos en términos de una arqueología y genealogía, pues en estas confluyen distintas dimensiones como la social, la moral, la relacional, la política y la corporal, que en la historia no. Las prácticas corporales no sólo tienen elementos históricos que las reproducen, sino componentes altamente productivos, políticos y transformadores. Así, pues, estas prácticas “son sólo posibles de ser indagadas si se reconfiguran y se significan según los pasados del agente (que es en definitiva el objeto de la arqueología y la genealogía).”¹³⁹. Indagar de manera arqueológica y genealógica las prácticas corporales, implica poner en el centro del análisis el concepto de ‘cuerpo’ con el compromiso de no reproducir en él los límites de la historia. Así, aunque los individuos actúan el pasado a través de prácticas que tienen una herencia cultural incorporada, también lo producen, lo forman y lo viven. La existencia social es además de relacional, política y corporal.¹⁴⁰

Galak hace especial énfasis en el carácter relacional, político y corporal de las prácticas sociales, pues, al introducir en sus reflexiones estos elementos quiere dar a entender que los *habitus* son un producto social y no natural; que puede darse el caso, en tanto que los *habitus* son estructuras no-conscientes, que estén naturalizados, no implica que obligatoriamente deban permanecer así. En este punto, es necesario considerar a los individuos en relación con su entorno y con los demás; considerarlos como individuos con la capacidad de transformar sus prácticas sociales (lo que implica de entrada no eternizarlas), de formarlas y de vivirlas, y de concebir su cuerpo, no como un objeto en el que están inscritas ciertas estructuras históricas ‘naturales’, sino como el producto de una construcción social, cultural y simbólica. Todo esto es necesario tenerlo presente para que se cumpla lo que dice el mismo Bourdieu de que el cuerpo no es algo que uno tiene, sino algo que uno es; que está condicionado por las vivencias del colectivo y sus tradiciones,

¹³⁹ Ibid., págs. 13-14

¹⁴⁰ Cfr. Ibid., pág. 14

pero también por las experiencias propias del sujeto; y que en tanto es político, es constructo y es social, su significado no es definitivo y sus estructuras sociales incorporadas no son inmutables.

CONCLUSIONES

Como se ha venido diciendo en esta monografía, la visión que tiene el catolicismo del cuerpo humano es una en la que aquel siempre será inferior al alma. El cuerpo poseerá siempre una connotación negativa frente al logro inmaterial de la vida eterna en el otro mundo como lo llama la Iglesia. Esto ya que la corporeidad es el vehículo del pecado. Sin la materia corruptible no habría forma de pecar, aunque sea el alma quien tienda a esta acción. Es por esto que el cuerpo, pese a que según el catolicismo sea redimido una vez se haya actuado respecto del *ethos* de la redención y se espiritualice, nunca será aceptado totalmente mientras conserve el componente material, mundano que es de sí su característica principal. Aquel, como pudo apreciarse, no es ya un cuerpo mundano como todos, sino que pasa a ser redimido de sus pecados una vez el Espíritu sea lo que predomine en él, esto es, se lo hace divino: es como si perdiera todo lo que es característico de esa materialidad.

Además de esto, el cristianismo católico no se encuentra desposeído de medios por los cuales propagar su doctrina. Este ha establecido, a través de los años, sacramentos que todo fiel debe seguir. Los sacramentos se configuran como una de las formas de difundir el mensaje de la doctrina católica, ellos permiten al fiel estar dentro de la comunidad y ser ampliamente aceptados por la misma. Ahora, dichos sacramentos no son la única manera de llegar a los fieles, la Iglesia ha creado

variadas y diferentes formas de llegar a los creyentes tales como: grupos apostólicos laicales, grupos misioneros, grupos juveniles, exégesis bíblica para laicos, etc. Seguir de manera cumplida todo lo que dicen los sacramentos, en este caso específico, el bautismo, la confirmación y la eucaristía, implica renunciar al componente de la vida misma que es el corpóreo y vivir según el Espíritu. Es decir, llevar una vida no pecaminosa se reduce a controlar o suprimir los impulsos de la carne y cargar con una existencia que desprecie su tránsito terrenal. Este comportamiento se vuelve un camino fijo y claro a seguir gracias a la fuerza y la constancia con la que la Iglesia reafirma sus mandatos, y la edad tan temprana desde la que empieza a inculcar sus discursos de negación de la vida. Aquel que desconozca o no acepte estos discursos de coerción o de dirección para la vida, si se quiere, es rechazado o tomado por perdido y todas las acciones dirigidas a tal persona se dan en función de recuperarlo, ganarlo y/o enderezarlo. En este sentido, los sacramentos católicos son dispositivos de control de la vida humana, esto es, del cuerpo.

Por otra parte, también se ha mostrado que la forma cristiana de concebir el cuerpo no es la única existente ni, si así se quiere, la mejor. Nietzsche consideró que el cuerpo es imprescindible para la existencia, y que su negación imposibilitaría su pleno conocimiento. Para el alemán el cuerpo humano es un compuesto de instintos, de voluntades de poder que constantemente luchan entre ellas para imponerse unas a otras. El cuerpo, para este autor, posee multitud de capacidades, entre ellas: el pensar, no siendo ésta ni la única ni la más importante. Esto en total contraposición a la postura asumida por el cristianismo acerca del cuerpo y de la moral para la vida. Este filósofo consideró al cristianismo como causa de una moral decadente que despreciaba el cuerpo. Para él, el cristianismo no es sólo un cúmulo de conocimientos y de mandamientos dejados por Dios en la tierra -pues no posee un carácter divino- siendo, entonces, un espeso conglomerado de creencias humanas, ritos, tradiciones, etc., que provienen de diferentes culturas y que confluyeron en lugares

y tiempos que permitieron su unión y su reproducción. La moral y los conceptos que en el cristianismo se manejan no son ni irrefutables ni divinos: ellos, como ya se evidenció con este filósofo alemán, tienen incluso orígenes paganos o, mejor dicho, laicos. El castigo, la pena, las deudas con los dioses son conceptos que se han ido transformando hasta adquirir el significado moral cristiano que hoy poseen, por lo tanto, no son tan irrefutables ni tan transparentes como se tiende a pensar. Así, es imposible negar que, gracias a los discursos y los ejercicios de dominación que se dan dentro del cristianismo, tales conceptos hacen mella en la existencia humana y, a través del tiempo, se hace más evidente la materialización o, para ser más exactos, la incorporación de tales discursos. Dicha incorporación define la manera en la que los agentes conciben su existencia y asimismo la manera en la que la dirigen e intentan dirigir la de los otros.

Foucault, en sus investigaciones sobre el poder y los ejercicios de dominación, nos permitió entender la gran influencia que posee una institución como la Iglesia sobre los individuos. No obstante, y distanciándose un poco de Nietzsche, este filósofo reconoce que el problema no es únicamente la religión como institución poseedora de un conjunto de ideas motrices, pero de dominación y rechazo de la existencia, él logra darse cuenta de que los ejercicios de dominación se dan constantemente en la vida humana ya que esta misma es una lucha incesante por la imposición del uno sobre el otro. Así las cosas, el francés nos permite decir, con gran fuerza, que el cristianismo reconoce que el objeto de su dominación debe ser el cuerpo, ya que es todo aquello visible y existente en el ser humano que puede ser palpado, modificado y, por lo tanto, dominado. Este filósofo e historiador expresa que la verdad pasa a ser una creación más del poder o es poder mismo ya que es generada con el propósito de crear dos lados opuestos entre sí: lo normal y lo anormal. Esto ejerce una presión social que recompensa y castiga respectivamente. Es por ello que al no querer ser la cara “mala” de la situación, la mayoría de los individuos prefieren ser parte de

lo normal, lo común, lo dócil y lo que no evoca insurgencia ni caos. A esto se llega a través de tecnologías del poder como la anatomopolítica y la biopolítica. Estos son mecanismos de represión, pero también de recompensa y castigo; de control, de observación y de direccionamiento del individuo hasta donde se lo desea llevar o contener. Tales tecnologías del poder sirven para darle una mayor utilidad a los individuos al hacer de ellos sujetos dóciles que no cuestionen nada de lo que sucede a su alrededor y así mantener el estado de cosas que es favorable a las instituciones y a la hegemonía.

Al haber pasado por todo este recorrido que permitía afirmar que era necesaria una postura que asumiera el cuerpo de una manera positiva que tuviera en cuenta tanto sus potencialidades como sus limitaciones, llegamos a los autores Pierre Bourdieu, David Le Breton y Eduardo Galak. El primero afirma, a partir de un conjunto de conceptos elaborados, que el cuerpo es el eje central de la relación entre el individuo y el mundo, he allí el importantísimo e imprescindible papel de este. Dicho cuerpo permite la vivencia de la realidad y es, además, adecuado por la misma. Así pues, el cuerpo *es* de acuerdo con el lugar donde se desarrolla. Tal determinación se da por el conjunto de creencias, mitos, instituciones, saberes, etc., que se dan en el campo social en el que se inscribe el individuo, creando así prescripciones de vida que deben ser seguidas para ser aceptados por el conjunto de las personas que habitan dicho campo social. En este mismo sentido, Le Breton afirma que el cuerpo es una construcción social y que al igual que las sociedades el cuerpo se transforma a partir de su movimiento. Ello se hace evidente cuando las concepciones acerca del cuerpo o de la vida misma varían de una cultura a otra o de una época a otra. Es entonces válido afirmar que el cuerpo no es una verdad objetiva dispuesta para ser descubierta, sino un conjunto de representaciones elaboradas atravesadas por la cultura, la política y las sociedades en general. Este antropólogo francés va un poco más allá en sus análisis sobre las estructuras sociales

incorporadas y le planta una crítica fuerte a Bourdieu, a quien acusa de encerrar al sujeto en la reproducción del *habitus* y limitar con ello la capacidad que tienen los individuos de transformar su contexto social.

Pero es Eduardo Galak quien ofrece una mirada más amplia a la crítica de Le Breton a Bourdieu, pues permite mostrar que si bien los seres humanos reproducen todas aquellas creencias e ideas que han ido incorporando a través de su existencia no se quedan en la mera reproducción de estas ni en una especie de eterno devenir de lo mismo, si se nos permite la expresión. Dichas creencias e ideas no pueden ser tomadas por principios rectores de la existencia que se constituyen en últimas en un determinismo social. Las creencias o ideas adquiridas a través de la vivencia en un campo social específico no son inmutables. Son, como hemos venido afirmando, constructos, y en cuanto tal pueden ser cambiadas. De igual manera, el cuerpo al operar dentro del capital simbólico tiene la capacidad de cambiar realidades, de salirse de la norma e instituir nuevos órdenes. El cuerpo es un actor político que una vez que reconoce su situación tiene el poder de intentar transformarla. Y es que la corporalidad es la forma de ponerse en juego socialmente, ella es lo visible y lo perceptible de la existencia humana, ella es la única con la facultad de establecer acciones de cambio.

Todo este trasegar responde a unas inquietudes que a lo largo de nuestras vidas han ido surgiendo en nosotros, bien sea como intereses personales o como inquietudes académicas. El cuerpo se presenta como ese elemento cargado de significado, pero marginado socialmente. Tal exclusión no se debe a un querer genuino de los individuos, sino a unas imposiciones sociales que determinan y condicionan nuestros juicios de valor en torno a temas muy específicos. Crecer al interior de una cultura predominantemente cristiana hace que la visión de mundo por la cual uno se encuentra atravesado sea eminentemente cristiana, aun cuando uno no se proclame creyente. En

este sentido es que Bourdieu plantea que: “uno se hace a aquello por lo cual uno es hecho y uno elige aquello por lo que uno es *elegido*”¹⁴¹, las decisiones y elecciones que tomamos están determinadas por el contexto social y cultural en el que nacimos y crecimos; nuestros anhelos y deseos siempre se dan en torno a aquello que creemos cercano o accesible a nuestras condiciones sociales. Así, en Colombia un joven de estrato socioeconómico 1 o 2 al graduarse del colegio aspira entrar a una universidad (por lo general pública) para obtener su título profesional y así poder comenzar a trabajar con condiciones laborales “justas” para él, por el contrario, un joven de estrato 5 o 6 en las mismas condiciones que el anterior, aspira llevar su educación a niveles más altos (maestría, doctorado o posdoctorado), pues, en la mayoría de los casos sus condiciones sociales se lo permiten. No es que el joven de estrato 1 o 2 no quiera hacer un posgrado, sino que sus condiciones materiales de existencia le exigen volverse productivo lo antes posible. Pero esto no implica que nuestras vidas se encuentren limitadas a reproducir los roles sociales que nos han sido asignados de manera arbitraria, pues, sería muy pesimista pensar que no hay opción, que no hay cambio, que las cosas se van a quedar tal y como están.

Encontrar un camino de reivindicación del cuerpo se volvió menester para mostrar que las cosas pueden ser de otro modo y que esa visión pesimista que nos condena a un determinismo social no es vinculante. Este nuevo camino significa una posibilidad de transformar la relación que mantenemos con nuestro cuerpo, una posibilidad que nos permita liberarnos de los moralismos que encierran nuestra capacidad de *ser* en el “decoro”, la “decencia” y las “buenas costumbres” y, antes bien, nos permita *ser* libres de estereotipos, expectativas sociales, roles de sexo y género, condiciones de clase social y demás que, en lugar de ser elementos que potencien nuestras capacidades y aptitudes, las limitan. Ir al cuerpo y desmontar los imaginarios y las lógicas sociales

¹⁴¹ Pierre Bourdieu, *El sentido práctico* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2007) pág. 108

y culturales que se han edificado en torno a él, es solamente un primer paso en el largo camino que queda hacia la transformación social de occidente. Pero la elección de este elemento no fue algo fortuito, en él se han inscrito discursos de poder y dominación desde antaño, sobre él se ha desplegado toda una política de la corporeidad que ha establecido la forma en que somos en el mundo, nos comportamos en él, nos relacionamos con él y lo interpretamos. Resignificar el concepto de cuerpo y reivindicarlo implica desmontar uno de los cimientos más fuertes de occidente. El cuerpo debe ser visto como potencia, como posibilidad: como cuerpo político (construido, deconstruido, reconstruido y reivindicado).

Finalmente, la construcción de este trabajo de investigación nos ha permitido visualizar algunas perspectivas de investigación futuras que surgen como interrogantes añadidos de gran envergadura y que, desde nuestros intereses, se presentan como campos fecundos para el ámbito filosófico, sociológico y antropológico. La primera con respecto a la concepción de cuerpo desde la perspectiva específica del cristianismo protestante junto con las implicaciones que trajo el ser uno de los detonantes del surgimiento del sistema-mundo-moderno-capitalista. La segunda propuesta de investigación refiere a analizar de manera más profunda la cuestión de la reivindicación del cuerpo a partir de categorías sociológicas específicas como lo son el sexo, el género y la clase social, perspectivas que en los últimos 50 años han tenido grandes desarrollos y grandes exponentes en el mundo como Simone de Beauvoir y Judith Butler, y en Latinoamérica como Francesca Gargallo. La tercera, y última, perspectiva de investigaciones futuras es la de la profundización en el concepto de poder simbólico propuesto por Bourdieu, dicho concepto alberga una gran cantidad de elementos que permiten entender por qué algunas personas perseveran en las situaciones de dominación e incluso las defienden.

BIBLIOGRAFÍA

Principal

BELTRÁN, William M. “La sociología de la religión: una revisión del estado del arte”
en *Creer y poder hoy*. Bogotá: Universidad Nacional de
Colombia, 2007.

BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*. Paris: Les Editions de Minuit, 1980.

_____. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Éditions
Gallimard, 1975.

_____. *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta, 1979.

_____. *Historia de la sexualidad III: la inquietud de sí*. Madrid: Siglo
XXI Editores, 1987.

_____. *Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión*. Buenos Aires:
Siglo XXI Editores, 2002.

_____. *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*. Ciudad de
México: Siglo XXI Editores, 2005.

GALAK, Eduardo. *Habitus y cuerpo en Pierre Bourdieu ¿Historia, naturaleza,
política, arqueología, genealogía?* Conferencia. Universidad
Nacional de La Plata. 9 y 10 de diciembre de 2010.

IGLESIA CATÓLICA. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1997.

JAEGGER, Werner. *Cristianismo primitivo y Paideia griega*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1965.

JUAN PABLO II. *El ethos de la redención del cuerpo*. Audiencia General. Plaza de San Pedro, Ciudad del Vaticano. 3 de diciembre de 1980.

_____. *El “hombre de la conciencia originaria” y el “hombre de la concupiscencia”*. Audiencia General. Plaza de San Pedro, Ciudad del Vaticano. 28 de mayo de 1980.

_____. *Espiritualización y divinización del hombre en la futura resurrección de los cuerpos*. Audiencia General. Plaza de San Pedro, Ciudad del Vaticano. 9 de diciembre de 1981.

_____. *La pureza de corazón*. Audiencia General. Plaza de San Pedro, Ciudad del Vaticano. 7 de enero de 1981.

_____. *La pureza de corazón según San Pablo*. Audiencia General. Plaza de San Pedro, Ciudad del Vaticano. 28 de enero de 1981.

LE BRETON, David. *Sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial S. A., 1972.

_____. *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*.
Madrid: Alianza Editorial S. A., 1973.

_____. *El anticristo, maldición sobre el cristianismo*. Madrid:
Alianza Editorial S. A., 1997.

VIÑUELA, Pedro. “Cuerpo, conciencia y voluntad en Nietzsche”. *Daimon*, n. 5
(2016): 163-174.

Complementaria

AUSTIN, John L. *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Ediciones Paidós,
1982.

BARRERA, Óscar. “El cuerpo en Marx, Bourdieu y Foucault”. *Voces y contextos*, n.
11 (2011): 121-137.

LE BRETON, David. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires:
Ediciones Nueva Visión, 2002.

MARTÍNEZ, Ana. “La construcción social del cuerpo en las sociedades
contemporáneas”. *Papers*, n.73 (2004): 127-152.

NIETZSCHE, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia griega o Grecia y el pesimismo*.
Madrid: Alianza Editorial S. A., 2000.

TRILLES, Karina. “El cuerpo vivido. Algunos apuntes desde Merleau-Ponty”.
Thémata, n. 33 (2004): 135-140.