



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA CHAPINGO  
DEPARTAMENTO DE ENSEÑANZA,  
INVESTIGACIÓN Y SERVICIO DE SOCIOLOGÍA RURAL

BIOPOLÍTICA Y RESISTENCIA SOCIAL  
DESDE LA CORPOREIDAD.

TESIS QUE COMO REQUISITO PARCIAL  
PARA OBTENER EL GRADO DE  
DOCTOR EN CIENCIAS EN CIENCIAS AGRARIAS

PRESENTA  
ÁLVARO REYES TOXQUI

DIRECTOR DE TESIS  
DR. CARLOS JIMÉNEZ SOLARES

ASESORES  
DR. JUAN DE LA FUENTE HERNÁNDEZ  
DRA. MARÍA ALMANZA SÁNCHEZ

LECTOR EXTERNO  
DR. MIGUEL ÁNGEL SÁMANO RENTERÍA

ENERO DE 2011  
CHAPINGO ESTADO DE MÉXICO



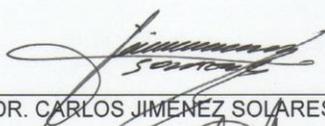


BIOPOLÍTICA Y RESISTENCIA SOCIAL  
DESDE LA CORPOREIDAD

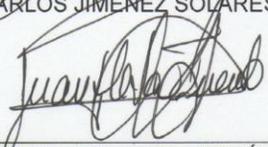
Tesis realizada por Álvaro Reyes Toxqui bajo la dirección del Comité Asesor  
indicado, aprobada por el mismo y aceptada como requisito parcial para obtener  
el grado de

DOCTOR EN CIENCIAS EN CIENCIAS AGRARIAS

DIRECTOR

  
DR. CARLOS JIMÉNEZ SOLARES

ASESOR

  
DR. JUAN DE LA FUENTE HERNÁNDEZ

ASESOR

  
DRA. MARÍA ALMANZA SÁNCHEZ

LECTOR EXTERNO

  
DR. MIGUEL ÁNGEL SÁMANO RENTERÍA

A Teté, Lynn, María Elena,  
Ricardo y Diego,  
porque en estricto orden  
de aparición han dado  
sentido mi vida.

A Patty, remanso y fuego.

Por supuesto, también a ti.

## AGRADECIMIENTOS

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) por el apoyo recibido en forma de beca, elemento que siempre allana todos los caminos.

A la Universidad Autónoma Chapingo y al Departamento de Sociología Rural por abrirme las puertas de la formación profesional y ética.

A mi Comité Asesor quienes siempre confiaron en mí inmerecidamente y me permitieron dilucidar con cierta libertad en las reflexiones y aventuras intelectuales que inicié con ellos: Dr. Carlos Jiménez Solares, Dr. Juan de la Fuente Hernández, Dra. María Almanza Sánchez y Dr. Miguel Ángel Sámano Rentería.

Aunque sea redundante: A la Dra. María Almanza Sánchez porque durante mi estancia en el doctorado me brindó su apoyo como profesional, profesora y como amiga.

A los que siguen creyendo en mí.

## DATOS BIOGRÁFICOS

Álvaro Reyes Toxqui es originario de Santa María Coronango, Puebla. Realizó sus estudios de licenciatura en el Departamento de Sociología Rural de la Universidad Autónoma Chapingo (1984-1988) en donde se tituló con la tesis intitulada *La sociedad occidental, espacio simbólico de construcción social*. Posteriormente completó sus estudios de maestría en el Instituto de Socioeconomía e Informática en el Programa de Estudios del Desarrollo Rural del Colegio de Postgraduados, en Montecillo, México.

Su vida profesional la ha desarrollado primordialmente en la docencia universitaria y es catedrático en el Centro Universitario UAEM Texcoco y en el Departamento de preparatoria agrícola de la Universidad Autónoma Chapingo. Como parte de sus inquietudes profesionales se ha desarrollado en el campo de la comunicación y la difusión cultural, en este ámbito ha dirigido diversos programas radiofónicos universitarios y fue director del periódico *Perspectiva en Movimiento*. Actualmente dirige la revista electrónica de Sociedad, Política y Cultura, denominada *2millenium3*.

Es escritor de cuento, guión teatral y ensayo. Sus trabajos han sido publicados en revistas universitarias y es colaborador de *Ometeca Review*, una publicación internacional dedicada a establecer diálogos entre la ciencia y la tecnología.

Su itinerario académico y profesional lo han llevado a vincular tres importantes áreas del conocimiento disciplinar: la sociología, la filosofía y la politología, dentro de los cuales los problemas del poder, ideología, democracia y corporeidad se han convertido en ejes de sus reflexiones teóricas y de investigación.

## **Biopolítica y resistencia social desde la corporeidad.**

Álvaro Reyes Toxqui<sup>1</sup> y Carlos Jiménez Solares<sup>2</sup>

### **Resumen**

El cuerpo es una realidad simbólica que está delimitada por las escrituras intersubjetivas que la cultura y el poder inscriben en su piel, en sus gestos, en sus formas de expresar la subjetividad y el imaginario social en donde se inserta. Michel Foucault ha establecido que la dinámica del poder contemporáneo tiene la cualidad de ir dirigido a aperturar campos estratégicos que controlen no sólo los procesos económicos o políticos sino que se centren en la vida. A esta dinámica del poder se le denomina biopolítica. Sin embargo, todo juego de poder implica también la aparición de resistencias que -transversales, abiertas o invisibles- suponen visiones alternativas sobre cuestionan las formas de producción de la vida, de la intersubjetividad y de la dinámica social.

Este documento parte de la tesis de que existen manifestaciones sociales contemporáneas que, desde una visión alternativa de la producción del cuerpo, son capaces de anteponerse al discurso hegemónico de la globalización quien, a través de los dispositivos de la incertidumbre y el miedo, ha logrado generar cuerpos anónimos, lúdicos, en un vertiginoso tránsito de las identidades corpóreas del mercado. La resistencia que se rebela ante este tipo de controles intersubjetivos, que no cae en la tentación de la inocencia y busca generar otros modelos de producción del cuerpo y de la vida, adquiere un nuevo nombre (*bioresistencia*) y significado en las interpretaciones de los movimientos sociales contemporáneos.

La bioresistencia es, en este sentido, la posibilidad de entender los nuevos caminos que conducen a la libertad.

***Palabras clave: cuerpo, resistencia, poder, globalización, incertidumbre.***

## **Biopolitics and social resistances since the body**

Álvaro Reyes Toxqui<sup>3</sup> y Carlos Jiménez Solares<sup>4</sup>

### **Abstract**

The body is a symbolic reality defined by the intersubjective writings that culture and power embed in its skin, in its gestures, in its ways of expressing subjectivity and the social context where it is placed. Michel Foucault has established that the dynamics of contemporary power has the ability to be directed at opening strategic fields that control not only economic or political processes but are also centered on life itself. This power dynamic is called biopolitics. However, all power games also involve the appearance of transverse, open or invisible resistance movements that entail alternative visions that question control over life, intersubjectivity and social dynamics.

This research begins with the idea that there are contemporary social demonstrations that are based on an alternative vision of the body and subjectivity. These visions are antagonists to the Western powers who, through the devices of uncertainty and fear, have managed to create anonymous, recreational bodies, in a rapid transition from the corporate identity of the market. The resistance that rebels against this type of intersubjective controls, which do not fall into the temptation of innocence and seek to create other production models of the body and life, acquires a new name (bioresistance) and meaning in the interpretation of contemporary social movements.

Bioresistance is, in this sense, the possibility of understanding new paths leading to freedom.

***Key words: body, resistance, power, globalization, uncertainty.***

---

<sup>1</sup> Tesista

<sup>2</sup> Director de tesis

---

<sup>3</sup> Tesista

<sup>4</sup> Director de tesis

## ÍNDICE

	<b>Página</b>
<b>Introducción</b>	10
<b>I. El problema de la corporeidad</b>	18
Historias del cuerpo	24
Cuidado y conocimiento de sí	29
Edad Media y cuerpo	35
a) Del cuerpo prohibido al cuerpo instrumental.	39
b) Del cuerpo instrumental al cuerpo relacional.	46
c) Del cuerpo relacional al Cyborg	54
<b>II. Teoría social y corporeidad</b>	58
Los límites de la sociología	67
La preocupación sociológica por el cuerpo	70
Corporeidad y razón	71
La crisis de la razón y corporeidad	85
Cuerpo-resistencia	96
El cuerpo sujetado	98
La sociología del cuerpo	99
<b>III. Biopoder, resistencia, libertad.</b>	104
Poder, biopoder y microfísica del poder	105
Bioresistencia	114
<b>IV. Los velos de la utopía planetaria: dispositivos corporales y heterotopías.</b>	122
La resignificación de la realidad	124
El <i>topos</i> globalizado: la utopía planetaria	127
Nuevas coordenadas de la subjetividad	133
El eje de la incertidumbre.	135
El eje del miedo: incertidumbre, riesgo y terror.	152
<b>V. Bioresistencia y resignificación de la corporeidad y de los espacios alternativos.</b>	164
1. El dolor no está en otra parte.	168
2. Dolor, sentido y violencia	173
3. Bioresistencia, corporeidad y heterotopías alternativas	176
a) La reapropiación del cuerpo y del espacio	179
Mujeres, cuidado de sí y resistencia	182
b) La resignificación o resemantización del espacio y del cuerpo.	191
<b>VI. Conclusiones: pensar el problema de la libertad</b>	209
<b>VII. Bibliografía.</b>	217

## INTRODUCCION

¿Cómo pensar la libertad en un mundo deterritorializado, de redes, de poderes transnacionales cuya impronta es la realización del interés privado sobre el espacio público y para lo cual han operado estrategias eficientes, tanto jurídicas como simbólicas, que han atravesado el cuerpo humano y lo han resignificado? ¿Cómo y con qué instrumentales teóricos hay que reflexionar sobre la heterogeneidad de realidades que pulsan el poder, la libertad y la resistencia, los saberes y las escrituras que sobre el cuerpo se han inscrito en este inicio de siglo? ¿Es posible pensar la resistencia como una de-sujeción desde la

corporeidad frente a los poderes invisibles que hoy constituyen una sociedad basada en el *shock* y en el miedo? Estas preguntas, como pudiera parecer obvio, representan una gama muy amplia de nuevos problemas sociales que se encuentran repercutiendo en todos los niveles de la experiencia humana: desde los grandes escenarios de la globalización en donde Estados, organismos translaterales, corporaciones transnacionales y las redes globales de resistencia civiles se enfrentan en una muy desigual lucha geoestratégica por definir las posibilidades de futuro social, hasta en los niveles del micropoder en donde la cotidianidad se ve atravesada por todos los imperativos biopolíticos que no sólo presuponen el control de las poblaciones vivas sino que alcanzan a configurar el significado que tienen nuestro cuerpo, emociones y nuestra intimidad.

La amplitud de los problemas que prevemos así misma se hace más compleja cuando se consideran toda una serie de novedosos fenómenos que requieren no sólo de soluciones políticas sino, también, de posiciones éticas con respecto a lo que se ha dado en llamar como la privatización de la vida y del conocimiento. Las nuevas biotecnologías, por ejemplo, no sólo son capaces de redefinir las configuraciones genómicas a través de la manipulación del mapa genético, su poder supone una nueva escritura de la vida en donde, ya por la nanotecnología o por la vía de ofrecer soluciones biomédicas a las pandemias del nuevo siglo, cada momento y cada lugar de la experiencia vital humana se encuentra tocada por el Midas de una sociedad de control cuyo discurso supone un redescubrimiento del cuerpo –más abierto a sus pulsiones, más focalizado dentro del síntoma de la permisividad- pero que, por el contrario,

también construye una red casi invisible de regulaciones que parten, precisamente, de nuevos dispositivos, de nuevas estrategias de poder. Como escribió Jeremy Rifkin: “La revolución biotecnológica influirá en todos los ámbitos de nuestras vidas. Qué comemos; con quién salimos y nos casamos; cómo tenemos a nuestros hijos; cómo se los cría y educa; en qué trabajamos; cómo participamos políticamente; cómo expresamos nuestra fe; cómo percibimos el mundo que nos rodea y el lugar que ocupamos en él: las nuevas tecnologías del siglo de la biotecnología afectarán a todas nuestras realidades, individuales o compartidas” (Rifkin, 1998: 221)

El encuentro con estas nuevas realidades sociales anunciadas por Rifkin han colocado, frente a nuestro campo de visión, una serie de fenómenos tan disímiles pero interconectados que lo mismo señalan una abierta y creciente crisis de las democracias contemporáneas –la cual nos conmina a reflexionar el orden político- con aspectos que parecieran pueriles en el orden de la individualidad como la aparición de nuevas estéticas del cuerpo basados en artificios comerciales cuya lógica de consumo ha logrado constituir también novedosos servicios de la plástica del mercado: el *spa*, los gimnasios, los alicamentos<sup>5</sup>, las andróginas sexualidades *fashion* que, como la metrosexualidad, reflejan lo que Slavoj Žižek (2008) ha definido como el goce del síntoma<sup>6</sup> y que también ha dado pie a un análisis de la intersubjetividad

---

<sup>5</sup> Alimentos que curan.

<sup>6</sup> Para este pensador la crisis del poder en las sociedades occidentales se refleja en un cambio en las formas de prohibición y permisividad sociales de tal modo que, bajo la luz del mercado, el nuevo imperativo es gozar. Ver *Contra el Goce*. Entrevista de José Fernández Vega a Slavoj Žižek. Consulta electrónica: [www.lacan.com/zizekba2.htm](http://www.lacan.com/zizekba2.htm)

corporal en el término *egobuilding*<sup>7</sup>, acuñado por Gilles Lipovetski (1998). Los planteamientos de ambos autores, cada cual por su lado y con sus propias perspectivas, establecen que los nuevos derroteros del poder han recrudecido los controles sociales, ya por la tecnología de la individualización, ya por el principio del placer.

Los fenómenos que ahora chocan, se conjugan y se convierten en nuevas realidades ante la mirada atónita de los hombres y las mujeres del siglo XXI son, como aseguraría Michel Foucault (1981), una reconfiguración de las nuevas *epistemes* que operan el mundo desde cierta órbita de relaciones estratégicas y que han generado nuevas significaciones en todos los ámbitos de la experiencia humana.

El ser humano hoy está desencajado de la dimensión de explicaciones que nos ofrecía, ya con cierta seguridad, la teoría social del siglo XX y el vivir en regímenes democráticos que garantizaban –en mayor o menor medida bajo la luz de los límites de la legalidad y la gubernamentalidad- un cierto ejercicio de la libertad que justificaba y explicaba los regímenes de producción, las formas de circulación de mercancías, la circulación de significaciones que incluían un universo físico en franca expansión, un mundo desacralizado, huérfano de dioses, pero con la virtud de estar interconectado a un régimen de representatividad política que aseguraba un cierto orden en ciertos tipos de Estado. Este mundo está desapareciendo rápidamente y está dando paso a una nueva configuración de lo real en donde las separadas esferas de la política, la

---

<sup>7</sup> El concepto *egobuilding* ha sido desarrollado por Gilles Lipovetsky en su texto *El crepúsculo del deber* y aparece constantemente en su producción teórica donde reflexiona, desde *La era del Vacío*, en la constitución de nuevos regímenes de control sobre la base de que no existe nada, excepto el mercado.

economía, la tecnología y la producción de la vida ahora se mezclan de manera vertiginosa de tal modo que exigen entender los escenarios sociales en donde, pese al discurso proveniente del Estado y del mercado, se han ido restringiendo cada vez más los espacios de libertad humana.

El problema de la libertad, el de la realidad de ampliar o ver disminuidos los campos estratégicos en donde es posible ésta, pasa necesariamente por una serie de fenómenos los cuales abordaremos a lo largo del presente estudio y que, dado el carácter exploratorio del mismo y los objetivos planteados desde el inicio de esta investigación, son hilvanados por el problema de la corporeidad y el de las formas y sus agentes de poder que hacen posible la producción de sujetos, discursos, saberes y la ejecución de dispositivos que han penetrado en la configuración de un mundo que se presume globalizado, deterritorializado y, curiosamente, descorporeizado por la lógica de una sociedad que coloca sus bases en la experiencia frenética del espectáculo. Así mismo, debe incluir, desde la corporeidad misma, la probabilidad de la bioresistencia como una concomitante que responde -desde diferentes órbitas de la acción social, la protesta y las nuevas identidades- a los poderes invisibles que buscan “fabricar” el cuerpo necesario para la sociedad del mercado contemporánea.

El itinerario intelectual que hemos recorrido nos ha llevado a recurrir, como quizás ya sea obvio, a la teoría de la anatomopolítica de Foucault, al análisis de los dispositivos corpóreos de Giorgio Agamben y a la propuesta del análisis de los espacios sociales que ha sido visualizada por Lefebvre. A partir de este triada hemos recurrido a las observaciones que sobre el poder contemporáneo

hacen autores de la talla de Lipovetsky y Baudrillard para anclar una serie de observaciones en torno a la construcción de nuevas subjetividades que, como la incertidumbre y el miedo, permiten que las redes reticulares del poder ejerzan su propio juego discursivo.

En este trabajo hemos partido de la necesidad de reflexionar sobre los resortes invisibles del poder y, a partir de ahí, generar un constructo teórico que, desde la sociología del cuerpo, abone sobre el desarrollo interdisciplinar en las ciencias sociales y ayude, por otro lado, a contar con herramientas de análisis de la realidad contemporánea. De este modo, y dando saltos entre la filosofía, la politología y la tradición sociológica, este trabajo teje hilos que permiten entender cómo desde el plano de la subjetividad –un poco al estilo de Simmel- se puede ir expandiendo y contrayendo la comprensión de los campos estratégicos del poder que alcanzan a los procesos generales de la operación capitalista, el Estado y sus expresiones colectivas.

Este camino es largo porque supone un ejercicio expositivo en donde se problematizarán las categorías de análisis que servirán de anclaje a esta investigación y luego, bajo el refuerzo de las mismas, se avanzará sobre el análisis de resistencias sociales, de movimientos de protesta o de formación de nuevas identidades cuya impronta sea, precisamente, el de expresar relaciones estratégicas contra el poder normalizado desde la vivencia de otras corporeidades. Existe otra dimensión que no debe quedar fuera de este estudio porque supone otra gama de problemas dentro de la acción estratégica en la guerra que supone el ejercicio del poder: el de los dispositivos de la corporeidad

que modelan la intersubjetividad de los cuerpos homogéneos, lúdicos y relacionales con las que se ha despoblado políticamente a la democracia.

Como puede entreverse ya, el objetivo de este itinerario pretende encontrar vías de reflexión no sólo sobre los problemas que subyacen en la construcción de la corporeidad humana –situación apremiante en términos de comprensión sociológica-, sino avanzar sobre las posibilidades estratégicas de la resistencia social, la libertad que supone y el entramado político que supone un modelo en donde el Estado, por lo menos aparentemente, se ha contraído a favor de una sociedad del espectáculo con sus redes de dominación que pasan por la construcción de subjetividades, de cuerpos, de identidades ficticias y que son sólo una expresión, entre muchas, de un juego de poder en donde las corporaciones transnacionales –con la lógica de su interés privado-, los Estados –con detrimento del espacio público- y la ciudadanía –ya activa, ya procedimental-, se encuentran interactuando en un campo de acciones estratégicas cuyo resultado es la consolidación de una realidad social compleja, inestable y dinámica cuyo análisis nos exige sino de nuevas categorizaciones, sí de diversas problematizaciones que despierten, una vez más, la imaginación sociológica.

Este itinerario desde el estudio de la corporeidad inicia con dos capítulos en donde se colocan las bases teórico-conceptuales de lo que entenderemos por corporeidad, biopoder y bioresistencia. La recurrencia a Foucault, Le Breton y Agamben son frecuentes en esta primera parte. El tercer capítulo analiza cómo las ciencias sociales, específicamente la antropología y la sociología, han abordado el problema de la corporeidad y sus formas de representación social.

El cuarto apartado avanzará sobre los dispositivos, las estrategias y las tecnologías corporales que responden a las formas biopolíticas que impulsan los centros de poder deterritorializados del neoliberalismo contemporáneo para, finalmente, en la última parte de este documento, arribar al estudio de varias experiencias de bioresistencia en su lucha estratégica por la libertad, una que, por supuesto, aún debe construirse.

Pese haber señalado el camino, me parece indispensable hacer una precisión: en la medida de lo posible y en la medida del análisis que propongo, el itinerario buscará *esbozar problematizaciones* acerca de los fenómenos de estudio de tal modo que, en coherencia con la idea de que la realidad es inestable, no se suponga que las categorías de análisis son únicas e indiscutibles. Si hay una tarea pendiente en la sociología contemporánea es, precisamente, la de repensar, sin detenerse, sus modelos de análisis para ajustar sus teorías a la dinámica cambiante, casi de forma frenética, de la realidad social.

## I. EL PROBLEMA DE LA CORPOREIDAD

El cuerpo no existe, es un acto improbable sociológica y antropológicamente hablando. El cuerpo, planteó David Le Breton, ni siquiera es un dato evidente (Breton, 2002: 25). ¿De qué se habla cuando nos referimos al cuerpo? ¿Qué concepción acerca del cuerpo puede colocarse como referencia obligada en nuestra visión deterritorializada de lo real en este nuevo siglo? ¿Acaso el cuerpo es sólo una máquina orgánica, un sistema de músculos, arterias y sangre tal como lo imaginó la ciencia médica del siglo XVI?, ¿o es acaso

infinoparte de un cosmos que se comunica en relaciones analógicas y es expresión de lo que acontece en ese movimiento tal como lo plantearían ciertos misticismos orientales?<sup>8</sup> ¿Qué es el cuerpo?, ¿Somos o habitamos un cuerpo? ¿Es el cuerpo arena de luchas entre entidades cósmicas que combaten por el alma humana –de acuerdo a las visiones judeocristianas- o es el punto de enclave donde el principio del placer se realiza como una forma de construcción de la personalidad humana?

Responder estas interrogantes no resulta un ejercicio sencillo porque suponen toda una serie de descripciones culturales acerca de lo que somos o creemos ser, suponen también una compleja red de imaginarios sociales y de sistemas simbólicos en donde el cuerpo adquiere su carga de sentido y significado. El cuerpo tatuado de las tribus maoríes, el cuerpo reconstruido de las geishas japonesas o de la nobleza maya, el cuerpo mutilado de los rituales de circuncisión hebreos, el cuerpo torturado y negado de los silicios y penitencias cristianas del Medioevo, entre tantos posibles ejemplos, corresponden, cada uno, a diversas significaciones de la realidad, a diferentes mitos y ritos que se desprenden de aquellas, de las relaciones estratégicas de poder que suponen tecnologías dirigidas al control o liberación del cuerpo y de la conformación de complejas estructuras sociales que administran y viven inmersos en los universos simbólicos constituidos culturalmente.

---

<sup>8</sup> Para un análisis de la dichas visiones orientales es importante señalar al concepto de sincronicidad de Carl Jung en el cual, opuesto a los dualismos occidentales de la causalidad, se explica que la visión China del *I Ching*, el libro de las mutaciones, corresponde a esa experiencia vital que asume que cuerpo, psique y entorno mantienen correspondencias no causales. Ver el prólogo de Jung a mencionada obra. *I Ching*, el libro de las mutaciones, 1998, editorial sudamericana, 12ª. Edición, Buenos Aires, pp. 21-42.

El cuerpo, repetimos, no existe como una entidad única y natural, como un puro zoé orgánico, implosión de pulsiones, estallido de instintos animales. Sobre el cuerpo no se pueden realizar síntesis analíticas y erigir sobre él una teoría que suponga una cierta facticidad. El cuerpo no existe como unidad ontológica capaz de explicar de una sola vez las relaciones que el hombre tiene con su entorno natural o social. Ni como entidad orgánica ni metafísica, el cuerpo es un dato accesible para la investigación.

Aquí debemos dejar sentada la siguiente premisa: lo que es objeto de investigación sociológica no es el cuerpo sino la corporeidad, es decir, las maneras en que los hombres y mujeres, en cada sociedad, saben dotar de significado y servirse de su cuerpo (Mauss, 1971: 343).

La corporeidad es una categoría analítica que busca entender las relaciones, los modos y los por qué de aquellos imaginarios sociales que otorgan sentidos, valores y significaciones al cuerpo humano y lo colocan en el ámbito de acciones simbólicas que incluyen gestos, ropajes, marcas y escrituras culturales propias de los grupos humanos que los diseñan y viven. La corporeidad nos sitúa en la necesidad de comprender cómo se construye socialmente ese fenómeno denominado cuerpo.

El cuerpo se tatúa, se reviste con ropajes ordinarios o rituales, se modifica con base a los cánones estéticos o con base a la exigencia de convenciones sociales que abarcan ciertos imaginarios colectivos: lo mismo incluyen etiquetas de cortesía cotidiana, artes amatorios, procesos disciplinares, socializaciones, gestos, disposiciones con respecto de los fluidos corporales –saliva, excremento, sudores-, prácticas de higiene, entre tantos fenómenos, todos ellos

exigen del uso de técnicas corporales, tal como lo sugirió Marcel Mauss, y pertenecen a innumerables campos de intersubjetividad que caracteriza toda interacción social.

La corporeidad supone al cuerpo pero sólo en el sentido de su elaboración social y cultural, sólo en el sentido de la moldura que los imaginarios sociales le crean: las representaciones, los imaginarios, las conductas, las formas disciplinarias, los ritos y mitos. El cuerpo se constituye como una urdimbre de significados y, como tal, depende de manera exclusiva de los contextos culturales en donde se enfrente a su simbólica cotidianidad.

Un ejemplo de esto lo encontramos en el cuerpo del sacerdote judío el cual estaba construido alrededor de la noción de un dios invisible y universal, y alrededor de los actos rituales que suponían la atención de los objetos separados para los usos del reconocimiento colectivo de dicha divinidad. En principio, el sacerdote debía poseer sangre del linaje de Leví,<sup>9</sup> lo que garantizaba la herencia de las castas sacerdotales, después tenían que ser disciplinados en el aprendizaje del *Toráh* y tenían, cada vez que iban a acceder al llamado Lugar Santísimo –espacio del tabernáculo en donde se encontraba la presencia de YHWH- someterse a rituales de ablución y conformarse con una dieta definida por alimentos permitidos y prohibidos.

El cuerpo sacerdotal hebreo se entiende dentro de la premisa fundamental de las representaciones de un pueblo cuyas visiones políticas, jurídicas y

---

<sup>9</sup> La referencia inmediata a esta serie de rituales de las comunidades hebraicas se encuentra en los primeros libros del pentateuco bíblico pero específicamente en el Éxodo, el Levítico y el Deuteronomio, textos en donde se localiza todo el sistema jurídico religioso de Israel. Referencia de la Santa Biblia, versión de Casidoro de Reina y Cipriano de Valera.

religiosas se encontraban tan perfectamente ligadas que aún hoy tales esferas son difíciles de separar.

La cosmovisión hebrea partía de toda una serie de arquetipos teofánicos cuyo modelo se encuentra en ese contacto que se da entre la historia –o tiempo humano- con la representación de un Dios que yace fuera del tiempo: un dios creador, guerrero, celoso, que proviene del oscuro desierto y que es capaz, según lo esperaba el mesianismo hebraico, de intervenir en cada momento y en cada estructura de la organización social de dicho pueblo. Las abluciones, los sacrificios, la prescripción de alimentos y bebidas, los días de regocijo y de reposo, la hechura de las vestiduras sacerdotales así como las leyes de purificación corporal y sexual giran alrededor de la noción de santidad que el pueblo hebreo suponía en su dios.<sup>10</sup> Mircea Eliade, al hablar de lo sagrado, establecería la tesis de que un objeto o un sujeto sagrado lo es sólo en el sentido de su participación con ciertos actos separados y especiales. “Una piedra –o una construcción corpórea, podemos parafrasear- será sagrada por el hecho de que su forma acusa una participación en un símbolo determinado, o también porque constituye una hierofanía, posee *mana*, conmemora un acto mítico.” (Eliade, 2001:7). De este mismo modo, el cuerpo exigido por la religiosidad judía acusa su forma al imaginario social que subyace en el entramado simbólico y político del pueblo de David.

---

<sup>10</sup> El libro del Levítico contiene la máxima: “santos seréis porque santo soy yo” (19:2). El sistema teogónico de la doctrina de la santidad establece una serie de prescripciones rituales y míticas que generaron una serie de tecnologías y dispositivos corpóreos que definieron los actos de inmoralidad y legitimaron los procesos judiciales en contra del cuerpo mismo: lapidaciones, apedreamientos hasta la muerte, exclusiones de la comunidad y ahogamientos, entre los más célebres entre el pueblo bíblico judío. *La Santa Biblia* (1986), versión de Casidoro de reina y de Cipriano de Valera. Sociedad Bíblica Unidas, México.

El imaginario social del pueblo hebreo, que incluía no sólo el novedoso monoteísmo religioso sino también la concepción lineal del tiempo y de la historia –de la cual somos herederos-, poseía una fuerte carga de elementos éticos y legales cuyos efectos sobre la corporeidad fueron estudiados por Mary Douglas (1963) más como elementos disciplinarios que como órdenes doctrinales. De acuerdo con Douglas, las ideas de la santidad y de la bendición se constituyen en ejes rectores de toda la vida social, militar, jurídica y religiosa del pueblo de Moisés. La santidad, sin embargo, no tenía ninguna cualidad mágica o de ascesis espiritual, sino que, por el contrario, suponía la idea de la separación, del orden y de la exclusión social. “Todos estos preceptos tienen como prefacio el mandamiento general; «Sed santos, porque yo soy santo». Podemos concluir que la santidad se ejemplifica por el cumplimiento. La santidad requiere que los individuos se conformen con la clase a la cual pertenecen. Y la santidad requiere igualmente que no se confundan los géneros distintos de las cosas. Otra serie de preceptos afina este último punto. La santidad significa mantener distintas las categorías de la creación. Implica por lo tanto la definición correcta, la discriminación y el orden. Bajo este capítulo todas las reglas de moral sexual ejemplifican lo santo. El incesto y el adulterio (Levítico XVIII, 6-20) van contra la santidad, sencillamente en el sentido del orden justo.” (Douglas, 1963: 76). Un hombre santo, sin defectos físicos, sin emisiones de fluidos prohibidos, con un régimen dietético con animales puros, sin actos de inmoralidad que lo apartaran de la vida pública o lo avergonzaran en la vida privada era, por así decirlo, el más propicio para las dos tareas

fundamentales de un pueblo que buscaba asentarse en un territorio prometido, a saber, la militar y la sacerdotal.

El ejemplo anterior derivado de un análisis extenso y antropológico del imaginario social del pueblo hebreo, tiene algunas claves del problema de la construcción de la corporeidad y del cuerpo que pudiera ayudar a complejizar el fenómeno que estudiamos. En primer lugar, *describe líneas de análisis acerca de la importancia del estudio del edificio cosmogónico del imaginario de los grupos sociales; segundo, establece correspondencias entre el universo simbólico y el universo social y corporal que dicha dimensión simbólica exige y, finalmente, ayuda a comprender –más allá de los elementos de la pura descripción antropológica o sociológica, las formas de la ritualidad cotidiana y las formas de otorgar y reconocer los significados y los usos del cuerpo.*

### **Historias del cuerpo**

Hemos establecido como premisa la improbabilidad del cuerpo como fenómeno sociológico y antropológico, también hemos avanzado sobre la definición de la corporeidad como categoría analítica y la hemos colocado, aunque sea de manera provisional, como parte de las correspondencias entre los universos simbólicos, sociales y corporales que se manifiestan dentro de sendos edificios de significación social. La premisa, sin embargo, debe ser desarrollada poco a poco en tanto que, al parecer, no es tan fácil negar la «evidencia empírica» de que el mundo, o la realidad objetiva como muchos gustan definir, está saturada de cuerpos.

En materia y en extensión, en espacio y en movimiento, aparentemente los cuerpos pueblan la geografía y la topografía de nuestro planeta. Como entidades orgánicas, pulsantes, estos cuerpos cumplen ciclos vitales de nacimiento, crecimiento, reproducción y muerte. Vista en términos puramente orgánicos, la existencia en el mundo es puro instinto. Se mata, se come, se copula, se vive –o se sobrevive- en una naturaleza que no tiene límite, que no tiene origen definido.

La naturaleza se presenta, en un primer plano, como extensión de cuerpos que consumen otros cuerpos. Ernest Becker describió este estado de cosas al nivel de una pesadilla dantesca: «Vista en términos absolutos, la vida en este planeta es un espectáculo sangriento, una pesadilla de ciencia ficción en la que aparatos digestivos por un extremo con sus dientes destrozan cualquier tipo de carne que tengan al alcance y por el otro arrojan el excremento humeante a medida que se mueven en busca de más carne». (Becker, 1975: 17). La descripción de Becker puede parecer grotesca pero permite entender que, vista en términos puramente biológicos, la vida se presenta como un encadenamiento trófico de cuerpos que devoran cuerpos. La visión meramente orgánica de la existencia pudiera ser oferente de un axioma básico: si bien centros de interés en el escenario alimenticio, los cuerpos de los organismos no existen sino como carne susceptible de ser devorada o, a razón de los estudios taxonómicos de Aristóteles, clasificada.

La descripción orgánica de los cuerpos, sin embargo, no puede explicar cómo una forma animal homínida trascendió lo instintivo -sin abandonar definitivamente ese estatus- y se instaló en una esfera especial de la existencia

cuya complejidad residió, precisamente, en la construcción del pensamiento y del lenguaje articulado. Un cuerpo que habla, que es capaz de distanciarse de los otros cuerpos y de preguntarse sobre los fundamentos del mundo de tal modo que escinde a la naturaleza, la convierte en fenómeno y la supedita al emplazamiento de sus propias necesidades parece, en efecto y tal como lo imaginó Nietzsche, un acto contranatural de tal magnitud que no le queda más remedio que desaparecer o, tras breves respiraciones, la naturaleza misma habrá de erradicarlo de la faz de la tierra.<sup>11</sup> Sin embargo, y más allá del pesimismo que se vislumbra en esta profecía nietszchiana, lo cierto es que el ser humano se presenta como el fenómeno más extraño del orden biológico, el más perverso según la visión de Rousseau o el más divino, según las cosmologías religiosas de orden judeocristiano. Pese a estos revestimientos, lo único que no puede negarse es que, en primera instancia, todos los cuerpos son naturaleza orgánica (*zoe*) y que por esta razón no abandonan jamás la materia que los constituye (Agamben, 1998)

Utilizar el vocablo griego para vida orgánica tiene una razón de ser dentro de la posibilidad de entender el distanciamiento ilusorio entre cuerpo y naturaleza. El *zoe*, como ya se enunció, era vida nuda, vida que sólo pertenecía al ámbito de lo orgánico. El mismo Aristóteles utilizó tal categoría como una forma peyorativa para calificar a aquellos que no se incorporaban a la vida de la polis. Aristóteles distinguía el *zoe* del *bíos*. El primero era categoría taxonómica;

---

<sup>11</sup> Hacemos alusión a *Sobre verdad y mentira en un sentido extramoral* de Federico Nietzsche y a la fábula con la que inicia dicho texto: “En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la “Historia Universal”: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza, el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer.” Editorial Tecnos, Madrid.

el segundo, por el contrario, era precisamente naturaleza centrada en la inmersión en los asuntos públicos. El *zoe* también ayudó a Aristóteles en su tarea de establecer los principios de la clasificación de las especies, el *bíos* lo auxilió en su reflexión política y le permitió establecer que los hombres son inentendibles fuera de la esfera de la polis. En todo caso, si seguimos este orden de ideas, se nace *zoe*, animal, ser orgánico que posee instintos, deseos e impulsos. Como ser orgánico, el hombre no se diferencia en mucho de otros seres cuya principal virtud radica en satisfacer las exigencias de sus instintos. Como se describió líneas arriba, el *zoe* es esa descripción que Ernest Becker realizó en donde la vida nuda supone cuerpos que devoran cuerpos (aunque se podría ser más categóricos y decir que son *zoe* que devoran *zoe*).

La esfera del *bíos* tiene otra lógica y otra dinámica. El *bíos* es vida política, es inmersión en los asuntos públicos, es moral que parte de la idea de que, en efecto, sólo en la colectividad es posible la naturaleza propiamente humana. Cuando Aristóteles expresó la clásica definición del «*zoon politikon*» estaba afirmando, entre otras cosas, que si bien seres orgánicos, la diferencia con respecto a otros seres consistía precisamente en constituir organizaciones complejas y autosuficientes para la realización de todos los fines humanos. La *polis* es comunidad política, *zoon koinonikon*, es el ámbito donde es posible la realización de todos los fines aunque el fin supremo sea *eu zen*, es decir, el vivir bien o la felicidad (*eudaimonia*). En el concepto aristotélico el *bíos* está directamente vinculado con las ideas anteriores. Oscar Godoy lo expresa del siguiente modo: “En la *pólis*, desde otro ángulo la naturaleza social encontraría la plenitud de su expresión, porque en definitiva el hombre no es solamente un

*zoon koinonikón*, un animal comunitario, sino más que eso, un *zoon politikón*, un animal avocado a llevar una vida política o ciudadana, un *bíos politikós*.” (Godoy, 1993: 8).

La corporeidad en el *bíos* es expresión del cuerpo/animal que ha trascendido su naturaleza orgánica por la capacidad del *logos* (*zoon lógon ejon*). La política es expresión del *lógon*, la moral es la realización de la política. En ambas dimensiones, el cuerpo aparece como origen y como destino: de él emanan y a él vuelven, es escenario y es finalidad última de las acciones que se justifican a sí mismas como trascendentes de la dimensión orgánica de la existencia.

Lo orgánico (*zoe*) y lo político (*bíos*), sin embargo y pese a la ficción del alejamiento entre ambas dimensiones, siempre han estado unidos y comulgan el mismo objetivo: la reproducción y conservación de la especie humana. Tal como lo imaginaba Aristóteles: el Estado, como asociación de muchos pueblos y como expresión de la naturaleza misma que se organiza para sobrevivir, “tiene su origen en las necesidades de la vida y debe su subsistencia al hecho de ser éstas satisfechas”. De este modo, en el estagirita, el Estado y la política sólo son entendibles bajo la égida de la corporalidad, es decir, del bienestar del cuerpo. La ética –se puede interpretar-, tiene como objetivo el bien supremo y en Aristóteles éste sólo se manifiesta como el logro de la felicidad y conservación de la misma en la *polis*. Como tal, y sin negar la dimensión de los

“*placeres honestos*” y de la realización del placer, la consecución del bienestar es y debe ser una obligación orgánica de Estado.<sup>12</sup>

La naturaleza orgánica de la polis griega no se reduce a la experiencia zoe que ya hemos desarrollado líneas atrás, la estructura vital de la polis residía en la identificación de la *humanitas*, es decir del ser del hombre, de la *civilitas* –de la constitución de la cultura- y lo *politikon* como fenómenos estrechamente enlazados de tal modo que la vida dentro del cosmos griego respondía a una serie de ecuaciones en donde la Razón hilvanó y entretejió al ser político y dio corporeidad a los ideales de esta civilización.

### **Cuidado y conocimiento de sí**

Uno de los estudios más interesantes sobre la relación entre política y corporeidad en la edad griega le corresponde a Giorgio Agamben (1998) quien, al revisar la noción de vida, entendió que existían dos percepciones que estaban directamente vinculadas con la esfera de las representaciones políticas. De acuerdo con este autor, y tal como lo hemos desarrollado en líneas anteriores, la palabra vida tiene dos acepciones. La primera, muy vinculada con la constitución orgánica y animal de sus manifestaciones, se nombraba zoe; la segunda, en contacto estrecho con la esfera política, se le denominó bios. Entre el zoe y el bios existió la frontera de la Razón porque el primero sólo fue elemento de clasificación de las especies dentro de la taxonomía desarrollada por el mismo Aristóteles y el segundo incluyó la inmersión orgánica al mundo de

---

<sup>12</sup> La corporeidad es política, está estrechamente vinculada con el bios. Por esta razón, Agamben explicita que si bien lo político no es un atributo tal cual de la vida, sí es una diferencia específica del género zoon. Ver Agamben, 1998: 2.

la estructura vital de un pueblo para el cual la existencia común se convirtió en el signo más elevado de civilización. El cosmos político y legal del antiguo modelo helénico, explica Werner Jager, “el estado es el espíritu mismo y la cultura espiritual se refiere al estado como a su último fin” (2001:115).

El signo elevado de la civilización griega, confiada en ese cosmos orgánico y legal ya aducido, se expresó en los ideales de la educación y en la búsqueda de constituir un modelo de hombre capaz de estar en el horizonte de la virtud (*areté*) y en el deseo de convertirse en ciudadano perfecto de ese orden político y orgánico. De acuerdo con Jager, ese ideal sólo se pudo expresar en lo que él denominó *Paideia*. La “educación de los niños”, según la razón etimológica de la palabra, en realidad puso de manifiesto un modelo trascendental de educación que incluyó un ideal de humanidad, una serie de arquetipos estéticos y un revestimiento corporal que se manifestó en la gimnasia, en la dietética y en el cuidado de sí que estuvo presente en la administración del conocimiento y del ocio griego.

En los *Diálogos* de Platón, específicamente en *El Banquete*, se puede observar los rituales corporales que antecedían a los simposiums y el ambiente de cuidado corporal que pasaba por el buen alimento, el descanso del cuerpo y la disertación racional. Después de los rezos, los alimentos, las abluciones y el vino, los convidados por el anfitrión pasaban a una sala amplia donde estaban dispuestos otra suerte de manjares, bebida a discreción y esclavos que servían las viandas o daban masajes mientras el comensal se recostaba en los *klinai*.<sup>13</sup> Una vez puesto el escenario, el anfitrión proponía un tema que a su vez podría

---

<sup>13</sup> Klinai o lecho de dos plazas.

ser desarrollado y debatido por todos y cada uno de los asistentes. Estos simposiums eran una especie de banquete corporal e intelectual, un espacio para los concursos retóricos en los que, como asegura Paul Veyne (1987), se celebraba el ritual del poeta, del orador, del narrador de historias que una sociedad trágica requería. Estos ensayos retóricos no eran, sin embargo, ejercicios aislados. Por el contrario, entraban dentro de una serie de tecnologías culturales que ayudaban a construir el sentido de la identidad griega. Jager identifica esto en el siguiente texto: “No obstante, aun fuera de Esparta, fue el estado, en los tiempos del desarrollo de la cultura de la *polis*, el educador de sus ciudadanos, puesto que consideró los concursos gimnásticos y musicales que se celebraban en honor de los dioses, como una especie de auto-representación ideal y se puso a su servicio. Tales son las más altas representaciones de la cultura espiritual y corporal de aquellos tiempos. Con Razón denomina Platón a la gimnasia y a la música la "antigua educación" (αρχαία παιδεία). El cuidado de esta cultura, originariamente aristocrática, por las ciudades, en forma de grandes y costosos concursos, no se limitaba a desarrollar el espíritu de lucha y el interés musical. En la competencia se formaba el verdadero espíritu de la comunidad. Así, resulta fácilmente comprensible el orgullo de los ciudadanos griegos por ser miembros de su *polis*.” (Jager, 2001: 111-112).

El orgullo de ser parte de la ciudad-estado no fue sólo un sentimiento de identidad sino un signo de vida política activa y también un reconocimiento de la necesidad de operar, sobre el propio cuerpo, cierta transformación de sí mismo. Michel Foucault (1990) identificó en la antigüedad helénica por lo menos dos

prácticas corporales: el *epistemelesthai sautou* ,«cuidado de sí» y el *gnothi sauton*, «el conocimiento de sí». La primera definía la necesidad de hacer realidad el precepto del sentirse preocupado por sí mismo y de ocuparse no sólo de la adquisición de riquezas y reputación y honor, sino de alcanzar – según palabras de Sócrates- la sabiduría, la verdad y la perfección del alma (citado por Foucault, 1990: 51).

El *epistemelesthai sautou* significaba la sujeción del cuerpo a tecnologías corporales que iban dirigidas al *gnothi sauton* y al desarrollo de ese ideal griego de humanidad que sólo podía ser posible a través del desarrollo de cierta *techné* racional que atravesaba por lo menos cuatro relaciones corporales básicas y que constituían redes de obligaciones y servicios para el cuerpo y para el alma: la actividad política, la pedagógica, la gnoseológica y la *ars erotica*.

La red de obligaciones corporales entre los griegos –abluciones, disciplinamiento físico e intelectual, participación política, gimnasia, dietética- estaban dirigidas hacia la constitución del ideal del hombre y del alma que permitió que esa «bella subjetividad»<sup>14</sup> lograra su objetivación y lograra, dicho sea de paso, el proceso mismo de la distinción cultural que fue una tecnología de exclusión efectiva y que, a su vez, justificó la construcción de ciertas

---

<sup>14</sup> Hegel, en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* señaló que «el momento griego» fue aquel en donde la «bella subjetividad» había logrado expresarse en la estética del cuerpo y había modelado, a través de la gimnasia y la filosofía, la posibilidad de la objetivación de la Idea. Una breve observación a los elementos definidos por este autor decimonónico, nos permite ver tres momentos conjugados: un arquetipo corporal subyacente en la plástica griega [la estética del cuerpo], la necesidad de dispositivos dirigidos a conseguir dicho arquetipo [la gimnasia] y, finalmente, la objetivación de la idea que logra abandonar su morada corporal para convertirse en un elemento definitorio de la realidad.

dualidades propias de ese momento histórico: griego/bárbaro, amo/esclavo, *zoe/bios*.

El bárbaro, por ejemplo, fue una construcción social desde la cultura helénica que ya había alcanzado un grado de esplendor y de unidad. Antes del periodo helénico, es decir antes de los siglos IV y V antes de Cristo, esa asignación al extranjero, al otro, no existía. De acuerdo con Rosa Araceli Santiago: “Consecuentemente, de acuerdo con la argumentación tucidídea, el término *bárbaros* como opuesto a *griegos* sería de esperar sólo después que el nombre se hubiera convertido en la designación habitual del conjunto de los diferentes pueblos griegos” (1998:35). Ser bárbaro significaba, en primera instancia, no ser griego, ser otro, no estar agrupado dentro del reconocimiento del *civilitas* helénico. En segunda, significaba no tener un lenguaje apropiado, tener problemas de elocución y quien no busca ni en su habla, ni en su inteligencia, ni en su cuerpo el cultivo del alma. Ser bárbaro era, en el sentido de lo que hemos venido disertando, no tener cuidado de sí, no compartir el disciplinamiento que presupone la Razón ni tener los gestos de refinada inteligencia que suponía el orgullo griego, en pocas palabras, ser el excluido del banquete de la civilización.

La exclusión, por supuesto, era corpórea y tuvo que ver con la misma división sexual del trabajo, con las condiciones del esclavismo en la que se basó la economía griega y con lo que Foucault denominó como ética griega de la sexualidad. Sobre lo primero es clásico referirse a *La Política* de Aristóteles para entender que la mujer y el esclavo tenían estatus de propiedad en una sociedad de hombres y que los roles que jugaban apenas pasaban de los

trabajos domésticos perfectamente definidos que iban –en el caso de las mujeres- desde la procreación hasta la administración de la casa. Las mujeres eran sexualmente inferiores, podían participar de festividades religiosas pero fueron excluidas del «ideal griego» que incluía la participación política y el disciplinamiento físico.

La razón, como expresión acabada del espíritu griego, contiene en sí los dispositivos y las tecnologías de la exclusión, la separación y la distinción del «otro». Paradójicamente, aunque el logos político y filosófico apostó por subordinar la dimensión corporal a las premisas de la razón y de la nueva episteme que surgió de ella, lo cierto es que generó una corporeidad –la del griego que se conoce a sí mismo y tiene cuidado de sí, según revisamos de Foucault- contra la ilusoria idea de una corporeidad negada y subordinada, ya por el espíritu, ya por la razón.

En efecto: ya sea como metafísica griega, ya como el verbo encarnado del cristianismo apostólico, el pensamiento occidental imaginó la posibilidad de ocultar o negar la corporeidad al asignarle atributos secundarios con respecto a una dimensión espiritual –gnoseológica o religiosa- y en donde el cuerpo se convirtió en el escenario de guerras intelectuales o celestiales.

En la concepción gnoseológica grecolatina y en la tripartita cristiana, el cuerpo debió ser abandonado a favor de la virtud o a favor del cielo. El pensamiento o el alma se dirigen a lo celeste, el cuerpo a la tierra.<sup>15</sup> El divorcio entre ambas dimensiones de la experiencia humana fertiliza, por decirlo así, el

---

<sup>15</sup> Se hace referencia al *Fedro* de Platón (1985) en donde, en efecto, Sócrates establece las cualidades del alma y la idea de que el cuerpo se dirigía a la tierra, a su extinción; mientras que el alma se dirigía hacia lo divino, hacia las regiones celestes.

imaginario filosófico y religioso que permitirá siglos y siglos de debate entre lo angélico y lo terrestre, entre la materia y el espíritu, entre la *potentia divinas* y la *potentia naturae* que ha estado presente desde San Agustín hasta nuestros días y que sólo ha encontrado un receso a favor del cuerpo en el posmodernismo quien ha generado su revaloración y una vuelta al hedonismo como principio civilizatorio.

La negación del cuerpo sin embargo no pudo ser, en ningún momento realizado sino como suplicio o como disciplinamiento corporal y ello exigió la necesidad de instituciones, prácticas y tecnologías cuyos efectos, políticas y acciones estuvieran encaminados al domeñamiento del cuerpo.

No es igual, bajo ninguna circunstancia, el cuerpo griego, estilizado, sometido a los duros regímenes de ejercicios físicos y de educación racional que exigió durante su esplendor de la ciudad de Atenas, que el cuerpo negado, sacrificado y sujeto a penitencias físicas con silicio y cenizas de los rituales de remisión en el pueblo judío y, mucho menos, aunque de ahí deriven diversas prácticas litúrgicas y rituales, a los suplicios exigidos a los santos cristianos quienes negaban el cuerpo y sus pulsiones pero lo requerían como señal de entera santificación.

### **Edad Media y cuerpo**

La Edad Media, por ejemplo, es rica en la dualidad cuerpo/angélico y en las formas simbólicas de establecer los vínculos entre ellos. En esta larga etapa histórica –y resulta casi obvio decirlo- el imperativo cultural estuvo hilvanado por una idea rectora que suponía el predominio de lo espiritual sobre lo terrenal.

Esta verdad de perogrullo en realidad olvida que la negación del cuerpo y el privilegio de la espiritualidad no existían sino en la complejidad de dispositivos discursivos y no discursivos que hacían del cristianismo oficial –y de sus cielos, ángeles, parusías y Apocalipsis- la institución formal en quien recaía la responsabilidad de constituir al dolor como vía de penitencia espiritual y de establecer el predominio del cuerpo como arena angélica en donde combatían lo divino y lo demoniaco por el alma humana. Era en el cuerpo en donde se tatuaban los sufrimientos y sólo en él donde se podía atestiguar el avance espiritual al demostrar los flagelos salvíficos que, con espinas, hierros candentes, cinturones de castidad, silicio y ceniza, demostraban la idea de la santidad y la aromatizaban con sudor, olor a carne infectada y a sangre coagulada. Curiosa paradoja: la idea del mundo medieval suponía que el espíritu negaba a la carne pero sólo era en ella, en su martirio, en su imposible negación y en las huellas dejadas por la tortura o la autoflagelación en donde podía encontrarse evidencia de haber conseguido la gracia y la redención.

Un ejemplo de ello se puede seguir en la concepción medieval que se tenía en torno al cuerpo femenino. El hecho de que durante el Medioevo el cuerpo de la mujer fuera considerado vehículo demoniaco no sólo era una profesión de fe teológica o moral de la época. Esta visión correspondía a una organización en donde la vivencia del matrimonio, la sexualidad y el control social estaban entrelazados con una idea del mundo que estableció como premisa la distinción radical entre cuerpo y alma. El cuerpo humano, visto como escenario de batallas celestes y angélicas, fue un microcosmos en donde los dispositivos de culpa y la gracia se compaginaban con la medicina, con la división social del

trabajo y con las formas de realizar políticas de control sobre la mujer. De acuerdo con Robert Muchembled, “En todos los sectores del conocimiento o de la vida social se operó una redefinición de la naturaleza femenina. La medicina, el derecho, la propaganda visual difundida por las estampas y las pinturas, para limitarse a ciertos sectores, reafirmaron la idea de una vigilancia indispensable para controlar a un ser imperfecto, profundamente inquietante” (2006:92).

La mujer medieval tuvo que enfrentar la idea de que ella era un «ser para el sosiego», una creatura de naturaleza fría y húmeda, pronta para el pecado y para el placer. La medicina de esa época, según relata Muchembled, había generado severos tratamientos que iban desde las sangrías, la exclusión social por el horror que producían los ciclos menstruales –fuente de enfermedades-, hasta el exorcismo que suponía que la naturaleza femenina “pertenece al costado sombrío de la obra del creador, más próxima al diablo que la naturaleza del hombre, inspirada en Dios” (Muchembled, 2006: 93).

Esta visión justificó las campañas que promovió la Iglesia medieval en contra de las mujeres al acusarlas de brujería, de contactos sexuales con las huestes infernales y justificó los procesos inquisitoriales que buscaban el control de la sexualidad y la fertilidad femeninas. De acuerdo con documentos históricos del siglo XVI, en Europa, “ningún proceso se practicó en hombres, únicamente en las mujeres jóvenes o vírgenes hasta el fin del siglo” (Muchembled, 2006:111).

Las políticas que se establecieron en el control de las mujeres partían de algunos supuestos interesantes: primero, que la mujer es de naturaleza

diabólica; segundo, que precisa de vigilancia; tercero, que su alma –propensa a la levedad de la vanidad y del sexo- es sujeta de redención.

La relación cuerpo/alma en el Medioevo se construyó a partir de una visión teológica del mundo en donde las dualidades carne/espíritu, Dios/Satanás, caliente/frío, seco/húmedo, dieron sentido al orden del macrocosmos divino y a las políticas que ofrecieron identidad a un periodo del desarrollo de la humanidad cuya luz apenas nos es percibida.

Como puede observarse, tanto en la experiencia griega como en la medieval, el cuerpo fue signo de la atomización de sus vínculos y fue objeto de los discursos y prácticas disciplinares y simbólicas. En ese sentido, la corporeidad está más allá de la carne y está instalada en la esfera de lo político. Los cuerpos se prolongan, se expanden hacia la esfera de lo político. En esta expansión el cuerpo deja de ser sólo estructura biológica (zoé) y adquiere una nueva definición como organismo dentro de lo político. El cuerpo es una entidad biológica, la corporeidad es producción biopolítica.<sup>16</sup>

Las representaciones del cuerpo en cualquier época de la historia de la humanidad han estado vinculadas con las formas, los modos, las costumbres y las tecnologías disciplinarias cuyas principales consecuencias han sido, hasta este siglo, la definición de los imaginarios sociales que han señalado que tipo de cuerpo precisa tal o cual sociedad. Ejemplos de ello hay muchos: las torturas

---

<sup>16</sup> Aun cuando desarrollaremos el concepto de biopolítica en apartados más adelante, es imprescindible colocar como elemento de comprensión algunas de las ideas foucaultianas sobre dicha categoría: «El biopoder es una forma de poder que regula la vida social desde su interior, siguiéndola, interpretándola, absorbiéndola y rearticulándola. El poder puede lograr un comando efectivo sobre la vida de la población sólo cuando se torna en una función integral, vital, que cada individuo incorpora y reactiva con su acuerdo. A decir de Michel Foucault: la vida se ha vuelto ahora... un objeto de poder». Ver: Negri, Antonio y Hardt Michael, 2000. Imperio. Ediciones de Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, pág. 4

medievales suponían la liberación del alma con respecto de un cuerpo pecaminoso e irredento y ello, como verdad y como procedimiento judicial, a su vez, estaba administrado por instituciones que se erigían como poseedoras de saberes trascendentales, procesos inquisitoriales y técnicas de salvación del alma. En la sociedad contemporánea, aún cuando han cambiado los saberes, los procesos y las técnicas, siguen vigentes las representaciones que disciplinan el cuerpo y construyen su sentido último en estereotipos hedonistas. La anorexia y la bulimia serían, desde este punto de vista, enfermedades que parten de la representación del cuerpo en una sociedad administrada por las exigencias del mercado. Como puede observarse, la evolución del tiempo y de las culturas dejan apreciar transiciones entre nociones disímiles de la corporeidad y, por supuesto, de las formas biopolíticas de crearlos. Desde nuestro punto de vista, podemos dar seguimiento a tres concepciones de la corporeidad: como cuerpo prohibido, como cuerpo instrumental y, finalmente, como cuerpo relacional.<sup>17</sup>

#### **a) Del cuerpo prohibido al cuerpo instrumental.**

No es herencia exclusiva del cristianismo la negación del cuerpo. La ilusión de trascender, de abandonar, de negar y de someter a penitencias la carne proviene de impresionantes tecnologías corporales que han aparecido y desarrollado a lo largo de la historia de la humanidad. Dichas tecnologías

---

<sup>17</sup> Sobre estas representaciones de la corporeidad es importante señalar los estudios de Foucault, de Marcel Mauss y del mismo Baudrillard acerca del cuerpo, el sentido del cuerpo y el deseo. Si bien Daniel Bell (1994) en *Las Contradicciones Culturales del Capitalismo* ya había anunciado el renacimiento del hedonismo como principio civilizatorio, no va a ser sino hasta principios de la década de los ochenta cuando su propuesta va a ser revisada desde la óptica foucaultiana del poder y de la anatomopolítica del cuerpo, ambos conceptos desarrollados en *Vigilar y castigar* (2002).

tienen, también, referente en poderosos sistemas de legitimación, ya sea religiosa, filosófica o científica. Antes del dualismo pitagórico y de Platón - quienes teorizaron sobre la separación de la dimensión corporal respecto a una etérea dimensión espiritual, y vieron a la primera como prisión del alma-, ya muchas cosmogonías habían establecido en sus representaciones la idea de que el cuerpo es impotente y el alma es una entidad superior, destinada a abandonar tras la muerte su envoltorio corruptible. La antigua concepción del *ba* egipcio, la idea de la trasmigración presente en muchas tradiciones orientales y mesoamericanas, el *pneuma* griego y el espíritu cristiano, son sólo un ejemplo de que, en efecto, la negación y la prohibición del cuerpo ha sido una constante en las representaciones de la corporeidad. Ha sido, sin embargo, en el pensamiento cristiano en donde ha fructificado la visión negativa del cuerpo.

Desde San Pablo en la postrera tradición cristiana, el cuerpo es esa experiencia de la dispensación que supone que vivimos en un cuerpo pero que no se es sólo envoltura carnal. El cuerpo ha sido, a decir de María José Lucerga (2005), una evidencia negada en Occidente y ha sido visto como cárcel del alma, digno de ser repudiado como centro de separación entre la dimensión divina y la humana. San Pablo previno sobre el cuerpo como dimensión divorciada de la gracia divina y precisó que tal sufrirá una transformación el día del advenimiento de Jesucristo. San Agustín, por su parte habló de las «carnales inmundicias del alma» y estableció un juicio dilatorio que deberá expiar el alma tras su virtual abandono de la carne. El resultado de ello, es decir del desvanecimiento del cuerpo, fue precisamente su olvido como fuente de reflexión filosófica y como experiencia no mediada. “Presente por doquier en la

vida cotidiana, metáfora recurrente en política, religión, arquitectura o arte, la corporeidad en sí misma fue sin embargo escamoteada como experiencia y como objeto de reflexión” (Lucerga, 2005: 10).

La negación del cuerpo se extendió de la esfera religiosa a la científica. En sus orígenes, el pensamiento científico –heredero de la razón y de los procesos de corporeidad excluyente- colocó una compuerta al problema del cuerpo al reducirlo como *res extensa*, es decir, como *topos* abstracto en donde el yo-cognoscente es capaz de dudar de todo, menos de sí como ente pensante. Descartes fundó una nueva metafísica: abandonó lo angélico escolástico que había definido la capacidad de trascendencia humana alrededor de las vías teológicas, pero construyó una filosofía racionalista por medio de la cual no sólo delineó una metodología para conducir al espíritu, sino que siguió definiendo la primacía del mismo.

Sobre las concepciones agustinas y cartesianas del cuerpo se han construido excesos cuyas representaciones aun soportamos. La expresión «*el logos en detrimento del cuerpo*» pudiera ser una síntesis apretada de lo que ha sido la historia occidental, por lo menos desde que se estableció la lógica de los dualismos pitagóricos y desde las díadas bien/mal, oscuridad/luz, cuerpo/alma fueron absorbidas por el pensamiento teológico de los primeros padres de la Iglesia. Si en Platón el cuerpo y sus sentidos son dignos de desconfianza porque producen «sombras que se ven», en la perspectiva de los primeros teólogos cristianos, el cuerpo es receptáculo del alma, expresión de la carne y, siguiendo las díadas, antagónico al espíritu. El cuerpo ha sido sujeto de sospecha y persecución; el espíritu, no.

El detrimento del cuerpo, pese a lo que pueda pensarse, no es sólo una categoría analítica con la cual pueda explicarse la representación de la corporeidad que predominó por más de mil años en la historia occidental. La lógica del desvanecimiento del cuerpo ha tenido sus expresiones jurídicas que suponen mecanismos de control, salvación y desecho de lo corpóreo. Los excesos referidos no se refieren al ámbito de la epistemología, como en el caso cartesiano. Sus repercusiones las sufrieron hombres concretos que se enfrentaron a poderosos sistemas de control jurídico y judicial y que, en nombre de la purificación espiritual –la preeminencia del *lógon* hecho carne, según la teológica reflexión de San Juan<sup>18</sup>- sometieron al cuerpo a torturas, hogueras y desmembramientos. La descripción que hizo Michel Foucault acerca del proceso inquisitorial de un caso de parricidio en pleno siglo XVIII nos ilustra lo anterior. “Demiens fue condenado, el 2 de marzo de 1757, a ‘pública retractación ante la puerta principal de Paris’, a donde debía ser ‘llevado y conducido en carreta, desnudo, en camisa, con un hacha de cera, encendida de dos libras de peso en la mano’; después, ‘en dicha carreta, a la plaza de Grève, y sobre un cadalso que allí habrá sido levantado [deberán serle] atenaceadas las tetillas, brazos, muslos y pantorrillas, y su mano derecha, asido en ésta el cuchillo con que cometió parricidio, quemada con fuego de azufre...”(Foucault, 2002: 11). La descripción documental de dicho juicio continúa con

---

<sup>18</sup> Sin necesidad de hacer una teología del verbo encarnado, es decir hecho cuerpo, habrá que entender que el evangelista al que se le atribuye este documento neotestamentario, terminará escribiendo el libro de las revelaciones o Apocalipsis en donde ese verbo encarnado es alfa y omega, principio y fin, espíritu que controla el no-tiempo que es, en otras palabras, la eternidad. La encarnación del verbo es transitoria y, en todo caso como lo afirmaron algunas concepciones agnósticas de los primeros siglos del cristianismo, el cuerpo de Jesucristo era angélico, libre de toda mancha y pecado. Ver Juan 1:1-12 en la versión de Cipriano de Valera, 1960, del Nuevo Testamento.

desmembramientos, con incineraciones y con la muerte final del procesado. Este ejemplo sólo hace tangible históricamente que el cuerpo prohibido lo fue, precisamente, por controles corporales estrictos, institucionales y judiciales. El trato social exigió ocultar los procesos orgánicos involuntarios y, por supuestos, los que derivaban de la implosión del deseo. La corporeidad fue inventada en los límites de la culpabilidad, la censura de las pasiones y la estructuración del cuerpo mismo en el sentido de su conservación (alimentos y prácticas higiénicas), su presentación (vestimentas) y su expresión afectiva (signos emocionales).

Resulta obvio plantear que en esta visión de la corporeidad todas esas dimensiones resultaban de una visión del alma como instrumento de las prácticas de encauzamiento del cuerpo. El alma no sólo dio movimiento a reflexiones teológicas y generó esperanzas ultraterrenas, fue también parte activa –sustantiva podría decirse- de una serie de técnicas corporales que modelaron la obediencia de acuerdo con una anatomía política y con una economía simbólica donde lo que circuló no fueron mercancías sino cuerpos dóciles que produjeron, por así llamarlo, la realidad constituida de toda una civilización: la del Medioevo. Sin embargo, la representación social del cuerpo prohibido se vio confrontada históricamente con un proceso civilizatorio que minaría la dualidad y la transformaría en una nueva forma de control corporal.

El llamado Renacimiento descubrió de la vieja cultura grecolatina la visión antropocéntrica y antropoplástica e inventó, con ello, una novedosa estética: la crítica al arte, a la literatura, a la escultura medieval y arrojó propuestas estilísticas que transformaron no sólo la economía, sino también la política y el

pensamiento ontológico. Sin perder sus referencias cristianas, los pensadores del Renacimiento descubrieron que la vieja noción al hombre, sujeto de pecado y de redención, debía sublimarse por un ideal que pretendieron alcanzar a través de la construcción de una filosofía del *humanitas*. Petrarca, criticando el escolasticismo aristotélico que empezó a impregnar la filosofía y la teología a partir del siglo XII, sostuvo que el objetivo primero de la reflexión humana es el hombre mismo en su realidad y problemática espiritual. El objetivo prioritario de la reflexión humana es el hombre y su praxis moral y religiosa. Pese a su origen neoplatónico, el humanismo renacentista que estuvo representado por Erasmo de Róterdam, Pico de la Mirandolla, Marcillo Ficino, Dante Alighieri, entre otros, algunos de ellos lograron establecer, según demostró Norbert Elías (1987), que una de las manifestaciones de la transformación civilizatoria fue, precisamente, la transformación de las costumbres corporales.

Elías estableció que detrás de la noción de *civillite* se había desarrollado una concepción burguesa del cuerpo definida en una necesidad de contener y separar, entre los cuerpos de la gente, las nociones de contacto con la boca y las manos del otro y que se manifestó como un sentimiento de vergüenza frente a las necesidades corporales que se ofrecen a la vista de los demás y no solamente en esta ocasión (Elías, 1987: 115). La civilización es entendida como experiencia de lo físico y de lo social que afectó también la lógica del pensamiento. El nuevo trato social exigió ocultar los procesos orgánicos involuntarios o improcedentes: orinar, defecar, vomitar, limpiarse las fosas nasales fueron considerados improcedentes de una etiqueta social y fueron confinados a la órbita de lo exclusivamente privado. De igual modo el estornudo

público, el aspirar ruidosamente o la tos descontrolada se convirtieron en signos asociados con la buena o la mala educación.

La transformación de la corporeidad que entrañó el Renacimiento estuvo acompañada de una revolución científica que no tuvo precedentes en la historia. El heliocentrismo de Copérnico, el movimiento de la tierra de Galileo demostrada en *De revolutionibus orbium caelestium libri sex* (sobre las revoluciones de los orbes celestes), la desescatologización del universo de Giordano Bruno, la aparición de la *mathesis universalis* como noción textual del universo, expresado por Newton y Descartes, así como las primeras reflexiones en torno a la metodología científica, fueron un escenario donde el mismo ser humano vio expandida su posición en el universo que se abría y secularizaba, que dejaba de ser cosmos. A la par del desarrollo de las nociones burguesas del cuerpo, surgieron ciertos aparatos que empezaron a tener un impacto sobre el mismo manejo de la corporeidad y de la producción. Uno de ellos, quizás de mayor envergadura que el telescopio o la imprenta, fue el reloj. La posibilidad abierta de medir el tiempo estuvo fuertemente vinculada con la necesidad de disciplinar el cuerpo a los ritmos de un sistema de producción que abandonaba los feudos y se instalaba, precisamente, en las manufacturas. El reloj transformó el modelo cultural de tiempo y generó la representación cuantitativa del mismo, ligada a la posibilidad largamente difundida de medir de forma exacta su flujo y, con ello, de ser aprehendido en términos de eficacia, en términos de una evaluación económica. Esta visión instrumental del tiempo repercutió directamente en la representación que sobre la corporeidad se tenía

y coadyuvó a crear la idea de que en el universo mecánico, matemático, el cuerpo también era una máquina, un organismo y un instrumento.

### **b) Del cuerpo instrumental al cuerpo relacional.**

El desarrollo del capitalismo produjo artefactos, objetos mecánicos, concepciones instrumentales del tiempo, del espacio y de lo corpóreo que, de igual manera, se contrajeron a la eficacia, a los ritmos de la producción industrial. Son conocidos los estudios de Marx sobre el paso de la manufactura a la gran industria y han sido consideradas las consecuencias económicas, los hacinamientos de la clase obrera, explotada y enajenada que ello supuso. Muchos historiadores, incluso, influidos por la teleología marxista, han escrito sendas narraciones de los sistemas de explotación, del predominio de los poderes económicos y tecnológicos que imperan en el capitalismo. Sin embargo, y en ello fue pionero Michel Foucault, no fue sino hasta la segunda mitad del siglo XX cuando se empezó a entender que detrás del mundo de la tecnología, de las revoluciones sociales, del desarrollo del sistema capitalista y de su visión instrumental del desarrollo y de la naturaleza, estaban ocultos complejos dispositivos de poder cuyo principal objetivo era la creación de cuerpos dóciles, domeñados, instrumentos de las sociedades disciplinarias que precisaban de los mismos para su reproducción como sistema de poder. Foucault entendió que uno de los fenómenos corporales generados por el paso del cuerpo prohibido al cuerpo instrumental fue, precisamente, el de la concepción del Hombre-máquina, de la corporeidad concebida como manipulable, como sujeta a los ciclos de producción y, con ello, sujeta a

procesos de socialización que dieron lugar a cuerpos dóciles. El cuerpo como objeto y como blanco de poder ha generado signos que señalizan la idea de que se puede dar forma al cuerpo, hacerlo manipulable, educarlo como autómatas sólo dedicado a mover palancas o a especializarse en una sola acción dentro del gran sistema de producción industrial. Empezando por el *anatomy-metaphysics* de Descartes, que es sólo sujeto cognoscente, no cuerpo vivido, y siguiendo por la visión de organismo que ayudó a los médicos a concebir de manera mecánica la relación cuerpo/enfermedad (Foucault, 1984: 140), hasta la anatomía política en donde es posible revisar las marcas de aplicación de las disciplinas corporales, es posible vislumbrar cómo se «cincelan los cuerpos» con arreglo a la tarea que debe llevarse a cabo, según ciertos criterios de eficacia. (Albano, 2004: 58).

Un cuerpo dócil es susceptible de ser vigilado, de ser sujetado, de ser concebido como cuerpo natural, con fuerza para realizar operaciones específicas, que puede ser encauzado útilmente: cada cuerpo ocupa un lugar específico en la distribución jerárquica, puede ser sancionado, vigilado, calificado y castigado. Por esta razón, la corporeidad instrumental está fundada en el juego disciplinario que construye miradas que califican y se autocalifican en la lógica misma de la producción de la vida. La moral puritana que estudió Max Weber en su *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, y que fue tema de su Sociología de la religión, es quizás una de las manifestaciones de cómo el cuerpo dócil se constituyó como la representación misma de un *ethos*, es decir, como una forma de vivir y representar el mundo. El puritanismo, con sus prácticas corporales y rituales ascéticas, dispuso el terreno para el «espíritu»

del capitalismo moderno. La negación del cuerpo no tuvo parangón con la visión prohibida que prevaleció en la Edad media. En el puritanismo la negación estaba vinculada con la descorporeización burguesa que dio sentido al individualismo moderno y que constituyó, según Weber, el *ethos* característico de las modernas clases medias burguesas. La ética del ahorro y del trabajo, auspiciada por el protestantismo luterano, calvinista y wesleyano, supeditó a los cuerpos a prácticas encaminadas al enriquecimiento, a la acumulación, a los ritmos de producción fábril, a los ciclos de circulación de las mercancías y, por supuesto, a la disciplina de los deseos.<sup>19</sup>

La ética protestante, que según Weber dio sentido a esa descorporeización que presupone el puritanismo burgués, sin embargo, también entró en crisis con los flujos de producción y consumo necesarios en un modelo postfordista de la producción. De acuerdo con Daniel Bell, el capitalismo generó una contradicción básica entre la modernidad estética –y con ello de ciertas formas de hedonismo social que se desarrollaron bajo la égida de un redescubrimiento del cuerpo, del deseo y de los impulsos libidinales- y los principios axiales tecnoeconómicos de gran escala. Esta contradicción dentro del seno del capitalismo generó la invención de la realidad espontánea del ahora, del eterno presente, cuya principal consecuencia fue la ruptura entre diversos proyectos de futuro y sus estrategias de reproducción cultural. Esto también significó que el tiempo medible, cuantificable, progresivo y tecnológico empezara a sufrir transformaciones que, dicho sea de paso, influirían directamente en la noción

---

<sup>19</sup> Aun cuando en Weber no existe una teoría del cuerpo como tal, es importante señalar que su idea encaminada a estudiar los elementos éticos de la acumulación de capital, dio paso a una reflexión sobre los poderes intersubjetivos de los cuales trataremos más adelante en esta misma investigación.

del cuerpo relacional que aquí estudiamos. Es decir, a partir del principio del placer se instauraron nuevas tecnologías corporales, se constituyó una nueva ontología social definida en la lógica del hedonismo y una nueva epistemología donde la razón dejó de ser suficiente como principio de construcción social. La razón bajo sospecha, misma que inicia como prolegómeno filosófico en la obra de Federico Nietzsche, ha dado cabida a un redescubrimiento del cuerpo y a la aparición de nuevos relatos corporales: entre ellos, el de la estructura relacional del deseo como principio civilizador de nuestro tiempo.<sup>20</sup>

El principio civilizador que atribuimos al deseo ha tenido, en realidad, dos fases. La primera es aquella en donde el placer funcionó como bandera de transformaciones civilizatorias, en abierta crítica a la ética del ahorro y del trabajo que permitió, según veíamos en Weber, los procesos de acumulación originaria del capital; la segunda inició ahí donde el principio del placer se convirtió en instrumento mediado para operar los dispositivos de poder y para construir tecnologías corporales cuyo sentido ha sido el del control social. La primera fase correspondería a la época cuando el surrealismo, el simbolismo y la *dada* emergieron como críticas estéticas en contra de los horrores que la racionalidad tecnológica y militar produjeron en la Segunda Guerra Mundial. La segunda fase, quizás, inició en la década de los años sesenta cuando el siglo XX empezó a experimentar la aparición de los mercados espirituales, la cultura de las drogas y los fenómenos de creación de nichos de consumo dirigidos a una juventud que absorbieron los estereotipos del movimiento hippie, del rock

---

<sup>20</sup> La sospecha de que la Razón dejó de ser una tecnología de la corporeidad será desarrollada en el siguiente epígrafe de este trabajo cuando analicemos la construcción de nuevas epistemes y nuevos imaginarios corporales.

*underground*, y de las religiosidades esotéricas como moda para el consumo. En esta segunda fase, misma que se ha extendido hasta los primeros años del nuevo siglo, el principio del placer se ha convertido en dispositivo de control de la subjetividad producida. La lógica de este dispositivo inició, precisamente, con una incierta recuperación del cuerpo.

La expresión «*somos un cuerpo*» corresponde a la visión recuperada del cuerpo que sintetiza la idea de que como cuerpo, la experiencia humana se reduce a la inmanencia del tiempo y a la inmediatez del espacio. Aquí el placer no es negado, más bien es considerado como parte activa de la experiencia corporal y, como tal, es entendido como fundamento del sistema de relaciones productivas y mercantiles, como producto del ocio, del esparcimiento y de la cultura de la imagen y del consumo. La recuperación del cuerpo tiene, sin embargo, dos lecturas. La primera, como liberación de las tecnologías que condenaban a todo lo corpóreo al ámbito de lo pecaminoso y lo corrupto. La segunda, como propenso a nuevas formas de dominio basado en la construcción de estereotipos y de imágenes corporales. La publicidad, por ejemplo, se ha presentado como la forma mediática más eficaz para la construcción de las nuevas tecnologías de control del cuerpo. “La publicidad como discurso ideológico interpreta a los seres humanos en cuanto sujetos con intención consciente o inconsciente, con el fin de imponerles un determinado sistema de representaciones del mundo, adscribiéndolos a pautas de comportamiento especializadas y condicionadas por la ley de reproducción de la estructura social que subyace en el sistema de representaciones” (Crestelo, 2003: 4). El objetivo es, entre otros, la producción del deseo.

El deseo, visto de este modo, es una pulsión humana que entra en las tecnologías de control corpóreo como subjetividad construida. El deseo está conectado íntimamente con la sensualidad y con la búsqueda casi instintiva del principio del placer. El que desea juega con reglas no escritas que lo vinculan necesariamente en el horizonte del otro o de lo otro pero también se circunscribe a lo que está en el horizonte de lo deseable. El problema es que dicho horizonte está tocado por la dimensión de la necesidad y ésta es una construcción artificial. En este sentido, sólo se desea lo que la sociedad puede satisfacer, es decir, lo que es susceptible de ser satisfecho.

En el mundo del mercado no importa satisfacer a plenitud la demanda sino, como contrasentido, dejar abierta la insatisfacción para generar más deseo. Este es quizás el secreto del deseo en el horizonte de la cultura y de la producción de las subjetividades: se desea la posesión de lo otro aunque se intuya que es imposible que satisfaga plenamente el placer que conmueve. La necesidad, como los pensamientos, es intempestiva, centelleante, fugaz, pertenece a la imperiosidad del instante. El deseo, como imperativo fugaz, no es ruta de trascendencia; es, por el contrario, el principio de toda inmanencia, de todo lo que nos ata a los poderes de este mundo.

La autodeterminación del deseo, como ya se ha sugerido, sólo es posible en el acto mismo de desear, no en la esfera de la satisfacción. En este sentido, y dimensionando el problema del deseo como fenómeno sociológico en la sociedad contemporánea, mediática, es imprescindible indicar: el mercado es un agente que se dinamiza satisfaciendo necesidades y creando deseos. No es comprensible el dominio de los mercados actuales si no se considera este

principio básico. El deseo es el objeto más oculto de las subjetividades dentro de la producción capitalista.

El cuerpo relacional parte precisamente de la órbita de la construcción del deseo y ello implica la capacidad de crear mecanismos de producción de las subjetividades. El llamado *capitalismo transterritorial de redes*, a través de la industria de la persuasión –medios, publicidad, empresas de relaciones públicas, etc.- encuentran su especialización en crear estereotipos de consumo, vinculados directamente con estereotipos corporales. Ya sea por la vía de los alimentos, ya por la de la salud, la recuperación del cuerpo ha servido para hacer más profundos los mecanismos de control biopolíticos. Gilles Lipovetsky ha establecido que hoy se vive la era del vacío y que tal supone la despolitización y la desaparición de toda contracultura o proyecto alternativo de sociedad. En la era del vacío “únicamente la esfera privada parece salir victoriosa de este maremoto apático: cuidar la salud, preservar la situación material, desprenderse de los «complejos», esperar las vacaciones: vivir sin ideal, sin objetivo trascendente posible” (Lipovetsky, 1994: 51). La producción de las subjetividades posmodernas implican por lo menos cuatro procesos: la participación de una percepción de que «todo lo sólido se desvanece en el aire», la autosedución que es el imaginario social del cuerpo narcisista autodisciplinaria, la existencia de un mundo de objetos producidos bajo la efigie de la autosatisfacción y la creación de nuevas necesidades y, finalmente, un culto al cuerpo. Este culto es lo que constituye la novedad de una cultura globalizada, que ha roto las fronteras territoriales, que se centra los flujos de la información mediática y que diseña modas fugaces pero que han otorgado a la

corporalidad nuevas relaciones de poder y una nueva anatomía que se puede definir como *light*. “Alcanzar los modelos ideales de belleza corporal entraña paradójicamente no pocos sacrificios. Los productos *light* se imponen; la obesidad es una condición estigmatizada, asociada a la pobreza y al mal gusto que puede incluso acarrear serios problemas en la formación de la personalidad, sobre todo de los adolescentes. Además, la obsesión por la obesidad imaginaria trae frecuentemente como consecuencia la anorexia con finales muchas veces fatídicos. Todo lo cual debe hacer reflexionar acerca del poder proyectivo que la sociedad tiene sobre cada uno de sus integrantes.” (Acuña, 2001:46).

Concluamos estas reflexiones con una frase lapidaria de Lipovetsky: “Con el universo de los objetos, de la publicidad, de los *mass media*, la vida cotidiana y el individuo ya no tienen un peso propio, han sido incorporados al proceso de la moda y de la obsolescencia acelerada: la realización definitiva del individuo coincide con su dessubstancialización, con la emergencia de individuos aislados y vacilantes, vacíos y reciclables ante la continua variación de los modelos. Cae así el último reducto que escapaba a la penetración burocrática, a la gestión científica y técnica de los comportamientos, al control de los poderes modernos que en todas partes aniquilan las formas tradicionales de sociabilidad y se dedican a producir-organizar lo que debe ser la vida de los grupos e individuos, hasta en sus deseos e intimidades; el consumo es un proceso que funciona por la seducción, los individuos lo adoptan sin dudarlo los objetos, las modas, las formas de ocio elaboradas por las organizaciones especializadas pero a su aire,

aceptando eso pero no eso otro, combinando libremente los elementos programados.” (Lipovetski, 1994: 107).

### **c) Del cuerpo relacional al Cyborg**

Hay una concepción novedosa en torno a la corporeidad y que está directamente vinculada con los avances de la polémica ingeniería humana. Si bien esto constituye material de reflexión para otras interrogantes de investigación, no podemos dejar de avizorar en el horizonte humano una nueva tendencia de representar la corporeidad. Ésta se basa en la idea de que el cuerpo puede ser y es objeto de control tecnológico y, gracias a las nuevas tecnologías de manipulación genética hereditaria, puede ser redefinido en su línea directa con las líneas de la evolución biológica. El problema sin embargo no se reduce sólo a saber si la ingeniería humana puede o no reproducir clones de seres humanos. Las nuevas vetas de reflexión que supone la interrelación del organismo con la tecnología incluyen nuevas percepciones acerca del espacio, del tiempo y del cuerpo. Para algunos autores, por ejemplo, el ciberespacio es el fundamento ontológico de la nueva realidad virtual de este siglo y para otros la tecnología ha dejado de ser herramienta a favor y se ha convertido, en sí, en una prolongación del ser humano, en una parte constituyente de su propio cuerpo y de su representación como corporalidad. Donna Haraway (1995) ha escrito que esa relación entre organismo y tecnología ha traído un híbrido que ella misma denomina *cyborg*. Más allá de toda ciencia ficción, los *cyborgs* ya se encuentran entre nosotros y son, aunque

no seamos concientes de ello, nosotros mismos. “El *cyborg* es nuestra ontología, nos otorga nuestra política” (Haraway, 1995: 254).

El ser tecnológico es uno de los nuevos retos que se presentan en la comprensión de lo que es el ser humano a inicios de este nuevo siglo y entraña, además, otros tantos problemas que nos convierten, como ya avisaría Álvaro Cuadra (2004), en hologramas, es decir, en narraciones hipertextuales, en signos y códigos codificados por las nuevas realidades virtuales y, con ello, en cuerpos imaginarios. Este problema, sin embargo, se analizará en apartados más adelante. Aquí solo era preciso indicar que la corporeidad ha pasado desde la concepción del cuerpo prohibido hasta el *cyborg* y que ello ha supuesto, como lo enseñó Foucault, tecnologías corporales que dieron anatomía y sentido a los dispositivos de poder. La única diferencia que hay que resaltar en estos trayectos históricos en torno a lo corporal es que cuerpo (como *zoe*) y corporeidad (como *bíos*), se conjuntan en la realidad del *cyborg* como entramados políticos. La vida misma ahora puede ser reconfigurada: ahí el secreto de esta nueva ontología.

El *cyborg* es configurado sólo ahí donde la dualidad *zoe*/tecnología ha sido difuminada y en donde las fronteras entre lo real y lo virtual apenas dejan estelas de los rastros que fueron. El *cyborg* es expresión de lo que algunos autores, como Almudena García (2006) han denominado como *cibersociedad*. Este concepto, sin embargo, apenas si esboza algunos de los problemas que sobre la corporeidad aparecen en pleno siglo XXI ya que si bien supone una sociedad poblada por artefactos biotecnológicos, no define las posibles relaciones de poder entre los actores que deben definir ese tipo de sociedad.

Hasta ahora, por lo menos así parece, la idea de la cibersociedad ha quedado reelegada a una tipología de lenguaje cinematográfico o de literatura de ficción y no ha alcanzado estatus de categoría sociológica. Sin embargo, más allá de la ciencia ficción, Haraway ha establecido que “la medicina moderna está asimismo llena de *cyborgs*, de acoplamientos entre organismo y máquina, cada uno de ellos concebido como un objeto codificado...”, también estableció que el *cyborg* es una posibilidad abierta que implica una nueva realidad social y corporal que, precisamente por sus posibilidades, trasciende el concepto negativo de biopolítica de Michel Foucault. La visión abierta de Haraway supone que la confusión de las fronteras entre los territorios de la producción, la reproducción y la imaginación, inaugura una nueva forma de resignificar el cuerpo más allá de la historia de la salvación, más allá de las terribles divisiones genéricas, más acá de la lógica de la construcción del cuerpo y del género desde la represión. El *cyborg* no es entonces una entidad negativa, de ficción cinematográfica. En realidad se trata de la posibilidad de la subversión de la ontología clásica en donde el ser es lo manifiesto, lo existente, lo que supedita todo a la dialéctica del género y de la especie. La nueva ontología del *ciborg* se sitúa decididamente del lado de lo opositivo. Escribe Haraway: “Al no estar estructurado por la polaridad de lo público y lo privado, define una polis tecnológica basada parcialmente en una revolución de las relaciones sociales en el *oikos*, el hogar. La naturaleza y la cultura son remodeladas y la primera ya no puede ser recurso dispuesto a ser apropiado o incorporado por la segunda.” (Haraway, 1995: 256). El *cyborg* también transforma la teleología, las finalidades últimas. El *cyborg* no aspira a la eternidad, ni a la trascendencia. Los

*cyborgs* son irreverentes, no precisan de salvación divina o mundana. Son, por así decirlo, entidades orgánico-tecnológicas para la muerte, para la inmediata, para la que no sueña con ser determinada por voluntades más allá de las que se enfrentan en la inmanencia.

El cuerpo *cyborg* ya está aquí, entre nosotros, somos nosotros. Sin embargo, y pese a la visión optimista de Haraway, pareciera que en una primera fase en donde los organismos cibernéticos –híbridos entre máquina y organismo- empiezan a poblar el mundo, aún esta mediada por un cuerpo relacional, hedónico, capaz de interaccionar con artefactos tecnológicos que no sólo le facilitará la vida sino que le proporcionarán el goce del bienestar. Esta lógica no es esperanzadora. Supone que la corporeidad humana sigue siendo construcción social, híbrida, rodeada de artefactos, injertados en su carne, pero sin posibilidad de transformar la significación de poder que el cuerpo *cyborg* ha heredado de las representaciones anteriores. Sin embargo, como ya se anunció líneas arriba, esto será tocado más adelante cuando, en efecto, revisemos la posibilidad de entender, como lo proponía Haraway, una ontología social desde la imagen ficción del cuerpo *cyborg*.

## II. TEORÍA SOCIAL Y CORPOREIDAD

El estudio de la corporeidad es de cuño reciente. Pudiera datarse este tipo de trabajos en la década de los años setenta del siglo pasado cuando Michel Foucault avanzó sobre el instrumental teórico y reflexivo que le permitiría abordar el estudio del sujeto, del poder y del cuerpo en las sociedades disciplinarias. Sin embargo, este reconocimiento de la paternidad foucaultiana en torno a los estudios de la corporeidad olvida que ya desde la década de los años treinta, el antropólogo francés Marcel Mauss ya había incursionado en el estudio e investigación de las técnicas corporales. También es olvidar que, años

más atrás, en pleno decimonónico, ya Carlos Marx había entendido que en el proceso de la transformación del dinero en capital -específicamente cuando analiza el problema del capital variable y tiene que analizar al trabajo humano como fuente de valor-, la fuerza de trabajo está directamente vinculado con la corporeidad. “Por fuerza de trabajo o capacidad de trabajo entendemos el conjunto de las facultades físicas y mentales que existen en la corporeidad, en la personalidad viva de un ser humano y que él pone en movimiento cuando produce valores de uso de cualquier índole” (Marx, 1973: 121).

En el mismo sentido de sus reflexiones, Marx desarrolló una importante preocupación por las condiciones de los medios necesarios de subsistencia del poseedor de la fuerza de trabajo y buscó entender que esta cualidad propiamente humana significa, entre otras cosas, un desgaste de “una cantidad determinada de músculo, nervio, cerebro, etc., humanos, que es necesario reponer” Marx también avanzó en el estudio de la condición histórica de las necesidades que denominó naturales –alimentación, vestido, calefacción, vivienda- y la construcción de los hábitos y aspiraciones, mismos que suponen un cierto tipo de corporeidad obrera. “se gasta una cantidad determinada de músculo, nervio, cerebro, etc., humanos, que es necesario reponer. Este gasto acrecentado trae consigo un ingreso también acrecentado. Si el propietario de la fuerza de trabajo ha trabajado en el día de hoy, es necesario que mañana pueda repetir el mismo proceso bajo condiciones iguales de vigor y salud. La suma de los medios de subsistencia, pues, tiene que alcanzar para mantener al individuo laborioso en cuanto tal, en su condición normal de vida. Las necesidades naturales mismas –como alimentación, vestido, calefacción,

vivienda, etc.-- difieren según las peculiaridades climáticas y las demás condiciones naturales de un país. Por lo demás, hasta el volumen de las llamadas necesidades imprescindibles, así como la índole de su satisfacción, es un producto histórico y depende por tanto en gran parte del nivel cultural de un país, y esencialmente, entre otras cosas, también de las condiciones bajo las cuales se ha formado la clase de los trabajadores libres, y por tanto de sus hábitos y aspiraciones vitales.” (Marx, 1973: 124).

La teoría de la explotación en Marx pudiera considerarse como uno de los primeros acercamientos serios al estudio de la corporeidad en la historia de la ciencia social. Sin embargo, no se encuentran en ella sino esbozos o acercamientos que intuyen el problema sin llegar a reconocer en el cuerpo una categoría de análisis pese a que, como ya vimos, Marx entendió el vínculo corporeidad/trabajo y Engels, por su lado, siguiendo esta línea reflexiva, dibujó las condiciones de explotación de la clase obrera en Inglaterra. David Le Breton establece que si bien se pueden detectar estos acercamientos, la urgencia teórica y práctica de Marx estaba dirigida a construir herramientas teórico metodológicas que permitieran entender “la condición miserable de las clases trabajadoras en el contexto de la revolución industrial” (Breton, 2002: 16).

Pese a la importancia que pudieran tener la obra de Marx y sus acercamientos al tema de la corporeidad, no va a ser sino hasta entrados los años treinta del siglo veinte cuando los trabajos del antropólogo Marcel Mauss proponen el problema de las técnicas corporales como centro de un nuevo marco de teorizaciones y observaciones científicas. El trabajo de Mauss se centró en el cuerpo como instrumento y lo colocó como eje central de toda

actividad humana, de toda consecución de objetivos sociales. La conferencia *Les techniques du corps* que después fuera publicada como ensayo, giró en el estudio de cómo el cuerpo interviene en la consecución de objetivos propios de la actividad humana y cómo la gestualidad (formas de andar, de mirar, la posición de las manos al comer, las marchas militares, etc.) varía de una cultura a otra –lo cual supone una gama increíble de técnicas corporales- y forma lo que éste antropólogo denominaría como *habitus*.

La idea de Mauss es clara: se trata de decir que las técnicas adquiridas que suponen cierto uso de instrumentos, suponen también un conjunto de técnicas corporales que son entendidas como actos tradicionales eficientes pero que van dirigidas a ordenar la vida simbólica del espíritu. “La naturaleza social implica algunas ideas básicas: el adiestramiento y la transmisión, y la finalidad el rendimiento. Adiestramiento no es sólo aprendizaje, es también sociedad y moralidad, implica instalación por prestigio, por autoridad, por imposición, por lo que las técnicas no son naturales (aunque no dejan de ser biológicas ni psicológicas). Finalidad y rendimiento son aspectos físicos, mecánicos, pero están acompañados por la educación y la sociedad en la que se integra el individuo” (Velasco, 2001, 138).

El trabajo de Mauss hizo evidente algunos problemas que después serían abordados por las siguientes generaciones de investigadores. En primer lugar, estableció que las técnicas corporales sólo son comprensibles en el entorno sociocultural del individuo –la identificación del hábitus- y que ellas son las que definen el alcance y logro de los objetivos de la sociedad en la que se está inmerso. En segundo lugar, definió que es en la adolescencia donde se

empiezan a prefigurar las técnicas que permitirán la incorporación eficiente al sistema simbólico y, finalmente y en relación con lo anterior, que existe una absoluta relación entre las técnicas corporales y los ritos sociales (ya de pasaje, ya productivos, ya trascendentales).

De acuerdo con Mauss el cuerpo es historia y es sociedad. Esto, que hoy podría parecer un tópico evidente, no lo era en la década de los años treinta cuando las ciencias sociales habían priorizado el estudio de las grandes estructuras funcionales y si bien un corolario de análisis podría haber sido que la unidad elemental de lo social era el hombre, éste apenas era concebido en su existencia corporal.<sup>21</sup> La actitud de las ciencias sociales se redujo a apenas una sustantivación del hombre que prevaleció en el decimonónico y se extendió por casi todo el siglo XX. Sin embargo, como ya hemos observado, las reflexiones de Marcel Mauss construyeron líneas para empezar a considerar al cuerpo -el sustantivo concreto de Unamuno (1993)- como eje de nuevas investigaciones.

La antropología de Marcel Mauss hizo visible en el campo de los estudios científicos el problema del cuerpo, pero no sistematizó en forma de una teoría definitiva acerca de la construcción social de la corporeidad. Las reflexiones de

---

<sup>21</sup> El hombre, enseñó el existencialismo de Miguel de Unamuno, es una abstracción filosófica, es un no-hombre porque la teoría –ya filosófica, ya sociológica– no se refiere al existente, al de carne y hueso, sino a un constructo que es ficción y artificialidad. Se lee en Unamuno: “...el adjetivo *humanus* me es tan sospechoso como su sustantivo abstracto *humanitas*, la humanidad. Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre [...] Porque hay otra cosa, que llaman también hombre, y es el sujeto de no pocas divagaciones más o menos científicas. Y es el bípedo implume de la leyenda, el contratante social de Rousseau, el *homo oeconomicus* de los manchesterianos, el *homo sapiens* de Linneo o, si se quiere, el mamífero vertical. Un hombre que no es de aquí o de allí ni de esta época o de la otra, que no tiene ni sexo ni patria, una idea, en fin. Es decir, un no hombre.” (Unamuno, 1993: 7).

Marcel Mauss estuvieron basadas en datos etnológicos, en la recopilación empírica de hechos y observaciones pormenorizadas, pero no existía una teoría estructurada desde la cual partir. Sin embargo, pese a las limitadas apreciaciones, Mauss logró ir más allá de la antropología física que se había regodeado en las mediciones cuantitativas de los cráneos y huesos.

Margaret Mead y Gregory Bateson (1977), años más adelante, realizaron estudios antropológicos con técnicas de investigación cualitativas (promovieron el sociovideo y el análisis fotográfico para la comprensión de fenómenos culturales) y desarrollaron por primera vez la importancia del cuerpo y la gestualidad en la inculcación de los modelos culturales balineses. Este trabajo colocó las bases adecuadas para entender que las secuencias ceremoniales en los ritos de paso hacían que el cuerpo humano fuera el receptor de un mundo simbólico capaz de constituir, por un lado, el cosmos de orden y, por otro, enlazarlo al ciclo biológico y corpóreo de la vida. Llegar a ser un adulto supone una serie de prácticas alrededor del sexo –mutilaciones rituales como la circuncisión, por ejemplo-, o las que incluyen una diferenciación de género.

Los trabajos de Mead y Bateson generaron una serie de líneas de investigación que consolidaron objetos de estudios tales como el problema de los rituales de pasaje en diversas culturas –incluyendo la urbana occidental- e influyeron considerablemente en los estudios que en la década de los años setenta desarrolló Mary Douglas en torno a los límites del cuerpo como metáfora del sistema social. Como ya se ha señalado apartados arriba, en la obra de Mary Douglas, los simbolismos y las prácticas corporales que algunas sociedades conjugan en términos de sus aversiones, tabúes y prácticas

religiosas están estrechamente vinculadas con ciertos manejos del cuerpo. En *El Levítico como literatura* (1999), esta investigadora inglesa realizó un estudio de la idea de pureza en uno de los textos canónicos de la *Toráh* judía y buscó entender cómo después de la segunda dispersión que sufrió este grupo cultural –datada después del siglo VI A. de C y que incluyó el exilio en Babilonia- las reglas fundamentalistas de esta ancestral formación religiosa vino acompañada de impresionantes técnicas de control corporal.

El Levítico es un ejemplo impresionante de cómo en la génesis de la construcción de la cultura judía se haya presente un constante disciplinamiento del cuerpo en torno a la subjetividad teológica de la *Toráh*. Los rituales de purificación, las prácticas sexuales, las prohibiciones de cierto tipo de alimentos e incluso los procesos para determinar el adulterio de una mujer, pasaban necesariamente por la implementación de técnicas corporales, abluciones y sacrificios que garantizaban el orden teocéntrico y militar.<sup>22</sup>

Los estudios de Mary Douglas hicieron hincapié en los usos del cuerpo humano como símbolo de las propias estructuras culturales y buscaron establecer el vínculo necesario entre la efectividad de los ritos corporales y la subjetividad social. Como lo expresó Mary Douglas: "los ritos obran sobre el

---

<sup>22</sup> El Levítico es el tercer libro de la Torah Judía. Su estructura fue concebida por los escribas como la guía sacerdotal en donde se justificaba la vigilancia y el castigo del pueblo hebreo. Son interesantes sus nociones de impureza corporal y ritualidad que, visto desde la idea de las corporeidades, nos acercan a ese entramado político y simbólico que estudiamos en la presente investigación. El retorno de la tradición mosaica que significó la búsqueda de la identidad de un pueblo en condiciones de persecución, trajo como consecuencia el fin de la tolerancia ritual que el exilio había propiciado en un pueblo del desierto que si bien había sustentado su identidad en la noción de un Dios invisible, el cautiverio había logrado penetrar en su hermética estructura cosmogónica y se había apropiado de nociones ajenas a la pureza doctrinal de los textos sagrados. El retorno a Jerusalén después de ochenta años de destierro significó la necesidad de recuperar la ortodoxia doctrinaria y estableció la noción de pureza ritual como elemento cohesionador de la identidad judía.

cuerpo político mediante el término simbólico del cuerpo físico". En este sentido, son muchos los datos que Douglas en sus diversos estudios ofrece para apoyar la idea de que la cultura se expresa en la estructura social y en las funciones biológicas del cuerpo. Expresa la autora: "un control social fuerte corresponde un control corporal igualmente estricto". El trato social, por ejemplo, "exige ocultar los procesos orgánicos involuntarios o improcedentes: orinar, defecar, vomitar, poseen en el discurso formal de la sociedad occidental una etiqueta peyorativa; de igual modo el estornudo, el aspirar ruidosamente o la tos, descontrolada son signos que pueden ser privados de su significado natural para asociarlos con la buena o mala educación." (Citado por Acuña, 2001: 39-40)

Podríamos afirmar que, de acuerdo con esta línea de estudios antropológicos, el cuerpo se presenta como una superficie vital y orgánica donde las condiciones socioculturales (familiar, tribal, sexual, religiosa) se expresan en marcas físicas que tienen un significado particular en el cosmos simbólico de las ordenaciones sociales. El cuerpo como metáfora del orden social –que tiene un incierto origen teológico al referirse al cuerpo de Cristo como metáfora de la institucionalidad religiosa de los diversos cristianismos históricos- ha sido una de las imágenes más influyentes en los estudios antropológicos y sociológicos que devinieron a partir de la década de los años setenta.

De acuerdo con esta imagen, el cuerpo expresa en sí mismo todas las marcas que la política, que los particularismos culturales y que las exigencias identitarias generan en la experiencia misma de su historicidad. El cuerpo es

histórico: su gestualidad, sensibilidad, salud, sus transformaciones rituales, el trato con sus fluidos y excreciones así como la expresión simbólica de sus propias representaciones, son una especie de tatuajes en donde van quedado marcadas las líneas del poder social.

La antropología ha permitido entender que cada cultura, entre ellas la que se ha dado por llamar occidental, tiene particularidades en los dispositivos que constituyen su corporeidad. Ya sea que estén basados en mutilaciones, tatuajes o sacrificios, ya expresados en formas de refinamiento cortesano y burgués, los cuerpos se encuentran expresando densas redes de poder que provienen de los sistemas religiosos, morales y sociales y que le dan, a cada cuerpo, su propia significatividad. En Occidente se pueden detectar ciertas líneas de construcción de la corporeidad que están vinculadas con el imaginario filosófico griego<sup>23</sup>, con la cristiana espiritualidad del Medioevo o con las formas disciplinares del capitalismo que supedita la vida (*bios*) a los circuitos de producción, circulación y consumo de las mercancías. Todas esas líneas se han hilvanado históricamente y han exigido, en su momento, de nuevos dispositivos corporales que sólo hasta finales del siglo veinte, han sido tomados en cuenta por la sociología.

---

<sup>23</sup> Esta visión no es ajena a la explorada por ciertas filosofías quienes ya desde el siglo XIX habían entendido que el cuerpo había sido el lugar inmediato de la objetivación de la “bella subjetividad”. Hegel, por ejemplo, supuso que el «momento griego» fue el *topo* donde la modelación del cuerpo estuvo compaginada con un modelo ideal que, a decir de Werner Jager en su monumental obra *Paideia* (1957), estuvo basado en la necesidad de un tipo de hombre construido en el modelo educativo griego. De acuerdo con este pensador alemán la etapa de la cultura helénica es fundamental para entender la formación del hombre griego y colocarlo en el punto justo en donde historia y filosofía se conjugaran con el proceso espiritual por el cual se llegase a entender la construcción del «ideal griego de humanidad» (Jager, 2001: VII). El trabajo de Jager logró establecer una relación íntima entre la versión ideática de una filosofía que también apostaba –pese a Platón- a la corporalidad. Escribe Jager: “No es posible comprender el ideal *agonal* que se revela en los cantos pindáricos a los vencedores sin conocer las estatuas de los vencedores olímpicos, que nos los muestran en su encarnación corporal, o las de los dioses, como encarnación de las ideas griegas sobre la dignidad y la nobleza del alma y el cuerpo humanos.”

## Los límites de la sociología

La sociología, a diferencia de la antropología, no va a desarrollar una teoría del cuerpo sino hasta ya entrada la segunda mitad del siglo XX cuando, en efecto y por influencia de las investigaciones antropológicas y filosóficas<sup>24</sup>, se empezó a generar un cambio paradigmático en la teoría sociológica que tuvo sus bases en los estudios de Michel Foucault sobre las formas disciplinarias que la sociedad funda sobre tecnologías corporales y en los estudios sociogenéticos de Norbert Elías. Antes de ambos autores, lo único que se puede detectar en la teoría sociológica son una serie de alusiones indirectas al problema de la corporeidad sin llegar nunca a construir alrededor de ella un eje central de reflexiones y de investigaciones. Son pocos autores, y quizás sólo bajo cierta lectura forzada de sus obras, en los que el problema del cuerpo aparece de manera implícita como un elemento no sustantivo de sus investigaciones. En Marx, como ya desarrollamos en líneas anteriores, aparece la corporeidad vinculada con el proceso de la formación del valor. En Weber el cuerpo ascético requerido por la ética protestante –uno que sufre las restricciones del placer por la influencia del puritanismo- permite la aparición del ahorro y del trabajo como dispositivos fundamentales para entender los procesos de acumulación de capital. Sin embargo, ni en Marx ni en Weber –y quizás en ninguno de los representantes de la sociología clásica- se encuentra una alusión directa al problema del cuerpo. Las razones de este olvido son muchas pero resaltaremos

---

<sup>24</sup> Pensamos en la obra de Michel Foucault quien en *Historia de la sexualidad* (1992), en *Las tecnologías del Yo* (1991) y *Vigilar y Castigar* (2001) desarrolló cómo el cuerpo ha sido sujetado a mecanismos disciplinarios.

por lo menos dos: primero, la influencia del pensamiento filosófico que había sustantivado la experiencia humana a ese No-hombre que denunció Miguel de Unamuno en su *Sentimiento trágico de la vida*.

Descartes es quizás, entre los filósofos modernos, quien puede reclamar la paternidad de esta sustantivación que tiene cualidades intrínsecas que le permiten “discernir entre el conocimiento verdadero y el falso, y entre lo real y lo aparente; que se percibe como indisoluble en su identidad y consistente en sus convicciones; que cree conocer la racionalidad de la historia (y de su historia personal) y deducir de allí la capacidad para guiar esas mismas historias; y que se declara sujeto ‘trascendental’ por cuanto se presume dotado de una moral de validez universal, o de la facultad para remontar el conocimiento de la realidad hasta sus razones últimas” (Hopenhayn, 1997: 11).

La alusión al sujeto trascendental cartesiano como categoría explicativa de la naturaleza humana terminó por realizar una síntesis analítica que excluyó la existencia de la realidad corporal a favor de una serie de sustantivaciones que han generado apretadas concepciones de la naturaleza humana y que han pasado desde el *homo oeconomicus*, *psychologicus*, *historicus*, al *homo videns* de Sartori. En búsqueda de la naturaleza de lo humano, tales generalizaciones olvidaron la existencia de los procesos de corporeidad como eje de reflexiones sociológicas.

La segunda razón del olvido de la sociología del problema de la corporeidad queda explicada en lo que Bryan S. Turner (1994) explicó en torno de las preocupaciones que la sociología tuvo en su momento. De acuerdo con Turner la sociología clásica estuvo más preocupada por las similitudes entre las

sociedades industriales capitalistas que por el problema de la comparación de las sociedades humanas, un campo más desarrollado –como lo hemos visto– por la antropología. Esta razón llevó a Weber, Marx, Durkheim y Pareto, entre otros, a construir poderosas teorías y metodologías de estudio que se centraron en la sustantivada estructura social o en el análisis de la acción. “Al intentar establecer los fundamentos analíticos de la sociología, Weber, Pareto y Parsons tomaron la economía y la ley como modelos para formular las nociones básicas de actor, acción, elección y objetivos.” (Turner, 1994: 16). Esta situación prevaleciente en la sociología clásica durante el siglo XIX y los inicios del siglo XX, no obvió sin embargo la importancia de la condición corporal del hombre aunque la conminó a ser sólo parte fundante de la teoría de la acción y no objeto de estudio en sí misma. Si bien el darwinismo había influido en pensadores tales como Durkheim, Spencer y Pareto -y ello supondría poner cierto énfasis en el aspecto biológico y evolutivo del cuerpo mismo-, lo cierto es que esto no condujo a desviar el acento de las grandes estructuras sociales y a demeritar la dimensión del cuerpo.

Una excepción a toda tendencia se encuentra en la obra de Georg Simmel quien, en la búsqueda de una nueva metodología de investigación, logró desentrañar bajo el estudio de las formas de socialización ciertos fenómenos que corresponden a las dimensiones de la acción y cultura subjetiva. El mismo Simmel explicó que la sociología, “a pesar de que abarca casi todo el campo de la existencia humana, no pierde por esto el carácter de aquella abstracción siempre unilateral del que ninguna ciencia puede despojarse” (Simmel, 2002: 42). Para poder trascender este cerco de la objetividad y la sustantivación

teórica, Simmel desarrolló una teoría sociológica que parte del comportamiento y de la producción de individuos. “Así como se puede contemplar –escribe- la obra de arte con miras a su importancia puramente artística y ubicarla en la serie objetiva de los productos artísticos en general, como si hubiese «caído del cielo», también se la puede comprender desde la personalidad y la evolución, la vivencia y la tendencia de su creador, como un latido o un resultado inmediato de la vida individual” (Simmel, 2002: 44).

La visión de Simmel lo lleva a ser el fundador de los estudios de las formas de socialización y sociabilidad y, dentro de ello, a una indirecta preocupación por la producción de los aspectos más cotidianos de la experiencia humana y social. Si bien en ello no hay un acercamiento a una teoría de la corporeidad, el hecho de que Simmel analice los aspectos de la coquetería y de la conversación, lo acerca irremediabilmente al estudio de los signos corporales que se dan ya en el juego erótico, o ya en el carácter expresamente lúdico de la interacción del arte de conversar. Este abordaje de las formas de sociabilización, sin embargo, es apenas un boceto que Simmel realizó bajo la idea de cuestionar la sustantivación de lo social en grandes categorías analíticas y de dar paso a una teoría de las interacciones como propias de la subjetividad humana.

### **La preocupación sociológica por el cuerpo**

La aparición del cuerpo como eje de reflexiones sociológicas tuvo como base el maremágnum de cambios paradigmáticos y culturales que ya desde las primeras décadas del siglo XX ofreció la crítica a la razón que tanto las

filosofías existencialistas, el psicoanálisis freudiano y el desarrollo de tendencias estéticas como el surrealismo o el simbolismo de Boudelaire, habían ofrecido a las nuevas generaciones. Si bien esta crisis del racionalismo occidental ya había iniciado años atrás con el desarrollo de las demoledoras obras de Nietzsche y Kierkegaard, va a ser sintomático que el desarrollo de las dos guerras mundiales estuvieran acompañadas por una serie de nuevas preocupaciones en torno a las formas de poder, el control político y la legitimidad del imaginario burgués, puesto en tela de juicio por los primeros teóricos de la Escuela de Frankfurt. La crítica a la razón instrumental buscó descalificar el sentido dominante de la racionalización social de la cultura moderna. Esa crítica, sumada a todos los influjos críticos del nihilismo, del existencialismo, el movimiento *dadá*, el simbolismo y el surrealismo, entre tantos fenómenos, puso en crisis la corporeidad dominante del imaginario burgués, sus prácticas y sus tecnologías corporales.

Para poder abordar este tópico es imprescindible entender cómo las relaciones entre razón y corporeidad consolidaron una visión del orden social para, posteriormente, esbozar cómo la crisis de dichas relaciones dio pauta para el desarrollo de una teoría sociológica del cuerpo.

### **Corporeidad y razón**

De acuerdo con Max Weber, en Occidente se han gestado los elementos históricos, éticos, económicos y religiosos para que se desarrolle,

predominantemente, un uso sistémico y social de la racionalidad.<sup>25</sup> Si bien el estudio weberiano de la religión lo obliga a ir más allá del estudio de las éticas religiosas, lo cierto es que esta premisa pudiera extenderse también al ámbito de la corporeidad ya que, como el mismo autor lo asevera dentro de su mismo estudio, las prácticas ascéticas, prohibitivas y descarnadas, son reflejo de ese entramado simbólico que no sólo toca las ideas y las aspiraciones de trascendencia espiritual y económica, sino que regulan ordenaciones sociales que permiten entender, igualmente, el espíritu de un sistema de producción. De acuerdo con esta lectura de Weber, la racionalidad que aparece en lo que se ha llamado cultura occidental, es una excelente línea de investigación que permite vislumbrar cómo una cierta ética religiosa, el cristianismo por ejemplo, tiene vínculos estrechos con otras áreas del quehacer social y, por supuesto con el control de la sexualidad, del trabajo, de las privaciones hedónicas y de los deseos del cuerpo que, desde la perspectiva del puritanismo protestante, eran identificados con la animalidad (Weber, 1986: 113). El cuerpo, atravesado por el espíritu cristiano de la culpa, por la vislumbre de la parusía, permitió que la racionalidad ética escribiera sus líneas en la disposición protestante por el ahorro y el trabajo, dos dispositivos de la corporeidad occidental que se mantuvieron activos pese a los procesos de secularización a los que Occidente se enfrentó con el desarrollo de nuevos paradigmas racionales.

El llamado Renacimiento, pese a compartir y a convivir con las éticas trascendentales del cristianismo –católico o protestante- se constituyó en una

---

<sup>25</sup> Nos referimos a la idea weberiana de que, dentro de la cultura occidental, ha habido un predominio cultural de ciertos tipos de racionalidad –ética y económica- que no fueron posibles en otras geografías culturales. Recomendamos el texto de *Ensayos de Sociología contemporánea* de Max Weber, pág. 40-44

revolución corpórea al indagar sobre nuevas mentalidades que lo mismo exploraron el misticismo esotérico de las visiones herméticas, que el desarrollo de una nueva estética en donde el cuerpo sufrió una transmutación interesante. De ser cuerpo prohibido y arena de batallas celestes en donde el bien y el mal se disputaban el alma humana, se convirtió, gracias a la visión mecanicista de la filosofía de la naturaleza, en máquina orgánica, biológica y médica. Esta nueva corporeidad, dependiente del imaginario social que empezaba a desplazar las visiones teocéntricas del Medioevo, respondió a una nueva operación política: el desarrollo de la percepción burguesa que removi6 actores, instituciones, vnculos afectivos, reglas, concepciones, sentimientos y dignidades medievales y caballerescas y los redujo a «simples relaciones de dinero».<sup>26</sup>

En el desarrollo de esta operación política y corp6rea, las circunvalaciones racionalistas de Descartes influyeron poderosamente en la cultura occidental de tal modo que s6lo a excepci6n del romanticismo alem6n -representado por Vico, Hamann y Herder y desarrollado dos siglos despu6s de aqu6l-, no hubo quien pudiera situarse fuera de estas representaciones en donde se establecieron

---

<sup>26</sup> Es ilustrativo el an6lisis que sobre el papel revolucionario de la burguesía realiz6 Carlos Marx en su Manifiesto comunista: “Dondequiera que ha conquistado el poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus «superiores naturales» las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vnculo entre los hombres que el frío interés, el cruel «pago al contado». Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio. Ha sustituido las numerosas libertades escrituradas y adquiridas por la *única* y desalmada libertad de comercio. En una palabra, en lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, descarada, directa y brutal [...] La burguesía ha desgarrado el velo de emocionante sentimentalismo que encubría las relaciones familiares, y las ha reducido a simples relaciones de dinero.” Ver: Marx, 1985: 113.

ecuaciones de acuerdo con las cuales la razón estaría siempre como referencia subyacente en las conformaciones políticas y tecnológicas de la sociedad.

El *cogito ergo sum* cartesiano, en pleno siglo XVII, inauguró una forma específica de reconocimiento humano en donde la *res cogitans* (como potencia cognitiva) se sobrepuso sobre la *res extensa* (visualizada como máquina) y dio paso a una metáfora integradora de la sociedad occidental: la preeminencia del yo que duda, que razona, que estructura la existencia, que toma plena posesión de sí y construye una gramática en donde nuevamente, al igual que en el viejo Platón o que en el cristianismo posterior pero deudor de San Agustín, el cuerpo se ve sometido a las tecnologías modernas de la interiorización que, a la postre, repercutirán en la creación de una nueva dualidad que contiene el secreto de los controles que encajan perfectamente con un sistema de producción de máquinas, artefactos, mercancías y ganancias, a saber: la dualidad hombre/cuerpo.

El capitalismo como sistema en donde las órbitas de la inversión-producción, circulación-consumo, sólo pueden realizarse dentro de la lógica de la enajenación y de la cosificación [de relaciones, significados, imaginarios y representaciones del otro], presupone no ya la separación del hombre con su alma como lo suponía el Medioevo, sino que establece la distinción entre el hombre vivo, histórico, con pulsiones, y el cuerpo que es visto como un artefacto, una maquinaria de usufructo. Ya Marx había avizorado en sus llamados escritos de juventud que una crítica de la economía política debería estar basada en el análisis de las formas de despojo que sufre el hombre frente a la imponente maquinaria capitalista: enajenación, fetichización, alienación,

son categorías que dan cuenta de un proceso en donde “la demanda de hombres regula necesariamente la producción de hombres, como ocurre con cualquier otra mercancía” (Marx, 1994, 25).

El capitalismo, de acuerdo con esta lectura, parte de una premisa fundamental que coloca al hombre en una posición de constantes escamoteos y despojos. “La mayor acumulación de capital –aseguró Gerardo Ávalos Tenorio– es también incremento del dominio al que están sometidos los sujetos o, para decirlo con Marx, aumento de la enajenación del ser genérico. Este dominio se manifiesta como despojo en un sentido cada vez más generalizado. No sólo hay despojo de tierras, de materias primas y derechos laborales, sino también y sobre todo, despojo de saberes y capacidades de creación y, más aún, de certidumbres vitales” (Avalos, 2007: 9).

La primer incertidumbre que generó el *cogito* cartesiano está directamente vinculada con la disociación implícita del hombre y de su cuerpo. David Le Breton (1994) ha avanzado en el análisis de esta disociación al asegurar que desde la aparición de *De humani corporis fabrica*, datado de 1543, pasando por las meditaciones cartesianas, hasta la aparición de la biotecnología médica moderna, lo que hilvana a las concepciones del hombre y de su cuerpo es la constante desvaluación ética que sufre éste último al ser reducido a un estatus de mecanismo biológico, aislado de la experiencia vital humana. “El cuerpo humano aparece como objeto de un extremo desmenuzamiento. El hombre está concebido *in abstracto* como el fantasma reinante de un archipiélago de órganos y funciones metodológicamente aislados los unos de los otros” (Breton, 1994: 201). Las consecuencias de esta disociación son muchas: abolición del

cuerpo a favor de una visión mecánica del mismo, los acoplamientos del cuerpo como máquina, la disolución de las fronteras entre lo humano y lo mecánico, la producción del cuerpo como instrumento, como refacción biológica, como biomercancía.

La *res cogitans* cartesiana inauguró la separación de la experiencia racional de la experiencia corporal y colocó a la segunda ya no como el lugar de la caída original, de la muerte y del dolor, sino como artefacto mecánico propio del imaginario social que el capitalismo y la percepción burguesa requerían para sí.

El anatomometafísico cartesiano también implicó la generación de nuevas certidumbres corpóreas desde la razón: la suposición que se extendió por toda la cultura occidental de que, en efecto, el discurso científico y la actitud refinada e ilustrada debería acompañar todos los hábitos, costumbres, gestos y conversaciones. José Luis Grosso (2005) escribió: “El discurso científico no es transparente ni adánico. El uso que él hace de las metáforas físico-sociales revela su compromiso con intereses, fobias y fascinaciones: por detrás de la ‘ilusión objetiva’ está la relación cognitiva con el cuerpo y los cuerpos de los otros. David Hume, Adam Smith y los Iluministas escoceses del siglo XVIII concibieron la historia de la humanidad como un proceso gradual de refinamiento de la sensibilidad, según el criterio ‘delicadeza/rudeza’. Esta pareja categórica muestra un mundo simplificado y extremado, organizador del cosmos, humano, construcción de un determinado ‘dominio de la experiencia’, social y científico a la vez... De este modo, en la Escocia de aquél momento, la teoría del refinamiento y el criterio ‘delicadeza/rudeza’ fueron el modo como los habitantes de las zonas bajas, donde se extendían las luces, marcaron su

diferencia con ‘los salvajes’ montañoses. Estas metáforas establecen, con su división social de la sensibilidad, nuevas políticas de la exclusión y nuevos medios para la diseminación del poder hegemónico” (Grosso, 2005: 238).

Las nuevas sensibilidades que estaban fundadas en la confianza en la razón, en el refinamiento del trato, en el control de los olores a través de la entonces naciente industria del perfume, en la expresividad de gestos, saludos, reverencias y trato con los fluidos corporales, constituyeron el imaginario social del poder de la burguesía. Norbert Elías (1985) ha sido quien ha realizado uno de los mejores estudios sociogenéticos del comportamiento y de la civilidad europea que demuestran que la relación cuerpo-subjetividad se encuentra perfectamente enlazado y tejido en la historia del poder.

Una de las tesis centrales de Norbert Elías es que la noción “*cortesía*”, propio de las estrategias de negociación de las aristocracias feudales, se vio transformada en “*civilización*” durante el tiempo que llevó a consolidar a la sensibilidad burguesa desde el Renacimiento hasta el siglo XVII. No es lo mismo, recalcó Elías, ser una clase de segundo grado –situación que vivió la burguesía durante muchos siglos en la alta Edad Media- a convertirse en la clase portadora de la conciencia nacional de aquellas latitudes que, como Francia o como Alemania posteriormente, encontraron su legitimación en la diferenciación social adecuada de conductas y tecnologías corporales, nuevas gestualidades y con ese sentido que adquirió el espíritu humano al suponer que la Razón y sus productos se constituyó en el signo de una nueva civilización (1985:94).

La cortesía respondió a una serie de refinamientos propios de las clases privilegiadas que requirieron de actos protocolarios para el trato entre sí. La cortesía estuvo siempre contemplada en ciertos actos donde el trato y el tacto se convirtieron en cualidades públicas: comer sin chasquear la lengua, no poner los codos sobre la mesa, contener los gases apretando las nalgas, no escupir sobre la mesa son, como puede observarse, lineamientos de protocolo que deberían tomar en cuenta las clases altas en el Medioevo. No ocurrió así con el concepto de civilización que, por lo menos desde Erasmo de Rotterdam en pleno Renacimiento, incluyó no sólo las reglas de la buena conducta sino que se combinó con la necesidad de expresión misma del espíritu. Norbert Elías escribió: “Los escritos de Erasmo, que constituyen un momento culminante en este tipo de obras de los humanistas, muestra una doble vertiente. De un lado, se encuentra en gran medida inmerso en la tradición medieval, puesto que hay en él una buena parte de reglas y mandatos procedentes de la tradición de los escritos medievales de cortesía. De otro lado, sin embargo, contiene atisbos muy claros de nuevas formas de comportamiento, lo cual va a permitir la aparición de nuevas nociones que han de sepultar el concepto de cortesía mantenido hasta entonces por los círculos caballeresco-feudales. En el siglo XVI va desapareciendo lentamente el empleo del término *courtoisie* entre la clase alta, mientras que el concepto de *civilité* va haciéndose más frecuente y, por último, acaba predominando en el siglo XVII” (1985: 115).

Los motivos de este cambio entre *courtoisie* y *civilité* están directamente vinculados con el cambio de atmósfera que empezó a gestarse en la vieja Europa a raíz del ascenso de la sensibilidad burguesa que, al igual que las

clases cortesanas, empezaron a construir y a justificar su civilidad con comportamientos sociales que reflejaran en la mesa, en los hábitos al dormir, en el lenguaje y en la referencia inmediata a un cierto “cultivo” del espíritu, esa distinción que partía del refinamiento en la conducta y culminaba en una gramática de la verdad que, por lo menos desde Descartes y su visión del anatomometafísico, fue la gramática de la ciencia.

La Razón científica que propició el desarrollo de la denominada filosofía de la naturaleza y que entre otras cosas transformó la visión espiritual del cosmos medieval al constituir ese universo mecánico propicio a ser descubierto por las arduas indagaciones del método y de la representación matemática, se convirtió también en un nodo del espíritu que buscó expresar su distinción en un proceso gradual de refinamiento de los gestos, de la sensibilidad y del cuerpo.

José Luis Grosso ha escrito que los distanciamientos primarios de la ética letrada fueron asumidos por las burguesías emergentes en su proceso de identificación diferencial. “Estas se movían entre las barreras que les imponía la nobleza para alejarlas de sí y las barreras que ellas mismas establecían para alejarse del *pueblo*. En su aspiración hacia arriba, tomaron extrema vigilancia respecto de las amenazas de abolición de las demarcaciones hacia abajo: la conciencia burguesa querría mantener las barreras hacia abajo mientras que veía que se le abrían las puertas hacia lo alto” (2005: 239). En esta apertura hacia arriba, el espíritu burgués se identificó con el control de los impulsos, con los “espacios pacificados”, con la disciplina corporal que construyó una nueva interioridad objetivada en donde era posible controlar los aspectos vulgares,

bárbaros y animales de la conducta corporal heredada de esa época denominada por Voltaire en pleno siglo XVIII como oscurantista.

El ejercicio de la Razón científica presupuso una serie de corolarios mínimos que deben ser revisados para entender cómo es que la ciencia se convirtió en el ápice de la civilización misma. Uno de los principales problemas lo constituye, tal como ya lo hemos analizado, la noción del *Cogito* cartesiano quien, una vez más, sobrepuso el mundo de la conciencia sobre el cuerpo y colocó a éste último como el punto de inserción donde confluía la expresión misma de la conciencia. El anatomometafísico cartesiano concibió al cuerpo como máquina que contiene al yo cognoscente, como mente oculta en el interior de un cuerpo, y ello requirió de ciertas tecnologías del yo donde se pudiera constituir la plena posesión de la Razón y se pudiera expresar, como conductas corporales, el refinamiento de la sensibilidad y de la exclusión con los de abajo.

La nueva sensibilidad estuvo basada en las dualidades delicadeza/rudeza, alma/cuerpo, luz/oscuridad. Estas metáforas hicieron posible la constitución de sistemas de identidad capaces de hacer la diferencia entre las costumbres, modales y gestualidades medievales y las que debería traer consigo una época que experimentó con el umbral de su propia sensibilidad y que fue capaz, desde ésta, establecer la distinción entre tradición y modernidad.

La moderna sensibilidad incluyó la transformación de tecnologías corporales que poco a poco, tras el desarrollo del pudor burgués –pudor que sólo podía provenir de la organización del cuerpo a partir del principio de la Razón-, hicieron posible que ciertas funciones corporales fueran retiradas a lo

privado. “Se extendió el uso del tenedor en las ‘maneras de la mesa’, las nuevas reglas derivaron y dominaron las pulsiones bárbaras de guerra y agresión y se puso así una limpia distancia frente a ‘las manos engrasadas y sucias del vulgo’. También el pañuelo se interpuso, ocultando el fluido ‘desagradable’ y evitando el contacto directo. La ropa de cama cubrió la nocturna desnudez medieval” (Grosso, 2005: 241).

La Razón justificó la construcción de un decoro burgués capaz de ir dando forma a una arquitectura del poder donde lo público se fue privatizando y se fue recluyendo a la esfera de la nueva intimidad social. Ni orinar, ni defecar, ni los rituales de higiene o los hábitos de cama podían quedar a la luz de los otros sin sentir que se estaba violando el mismo espíritu de la época que incluyó una transformación arquitectónica de las nuevas ciudades burguesas -el matadero, el cementerio y los mercados fueron cambiados a las periferias, aparecieron las casas con distintos tipos de habitaciones especializadas por su uso y por reflejar una expresión íntima de la corporeidad- y una necesidad cada vez más abierta y enfrentada de asepsia social.

La sociedad burguesa introdujo poderosas tecnologías normativas del cuerpo y, bajo el impacto del reloj mecánico, el desarrollo de la manufactura y la razón técnica, se constituyó lo que Giovanni Gasparini denominó como *el modelo cultural del tiempo occidental*. El dominio del tiempo y de los espacios seculares lejos de contribuir a la construcción de representaciones no totales de la historia, puesto que se eliminó el núcleo de la teodicea cristiana, propuso la creación de un solo mundo en un tiempo único y homogeneizador. Giovanni Gasparini nos habla del modelo cultural de tiempo occidental y nos dice que

sus principales características son: a) la concepción y la representación del tiempo de forma cuantitativa, ligada a la posibilidad largamente difundida de medir de forma exacta su flujo; b) el tiempo es aprehendido en términos de eficacia, en términos del objetivo de una evaluación económica (Gasparinni, 1992). En otras palabras, el modelo hegemónico del tiempo occidental que impactó también en los modos disciplinarios sobre el cuerpo, se expresó en la utilidad productiva. "*The time is money*" no es sólo una frase, es una exigencia dirigida a economizar el tiempo, a supeditararlo dentro de la lenta estática del reloj. Ahora bien éste modelo cultural de tiempo tiene como indicadores fundamentales el tiempo de trabajo productivo, la parcelación del mismo, la producción en masa y la organización científica del trabajo, mismos que presuponen intensificación de los intercambios de mercancías, información y personas.

El nuevo tiempo, la nueva sensibilidad que colocó al pudor y a la asepsia social como ejes de la corporeidad y la necesidad de transformaciones con base en el principio de la Razón política, vio su apoteosis en el siglo XVIII en pleno proceso de la Ilustración y del nacimiento de las democracias modernas. En otras palabras: el siglo XVIII, conocido y caracterizado más como un siglo donde la política tomó su relevancia civilizatoria al lograr consolidar diversos dispositivos capaces de erigir de manera heterogénea una serie de discursos, instituciones, de grandes configuraciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, medidas administrativas y enunciados científicos así como

enunciaciones filosóficas y morales<sup>27</sup> donde la Razón, y no otro principio, se encargó de dar forma y consistencia a un régimen que apostó, en primer lugar, a la distinción entre tradición y modernidad, entre fanatismo y racionalidad, entre oscuras monarquías e iluminadas democracias.

El siglo de la Ilustración es otro momento de la historia donde la subjetividad política logró objetividad al conformar una serie de dispositivos que tocaron y moldearon el cuerpo. De acuerdo con Andrés Klaus Runge (2002), todos los reacomodos que se suscitaron en este siglo se debieron gracias a lo que se puede denominar un *dispositivo de las apariencias* que permitió “dejar ver, hacer o decir” a la luz de lo público que provocó el surgimiento de la burguesía. Dar forma al cuerpo, cubrirlo con una apariencia propia que le permita escenificar el poder, vestirlo y refinarlo para ser expresión propia de la Razón que se objetiviza en cada acto. Para lograr el ejercicio de este dispositivo hubo necesidad de establecer una serie de prácticas de la distinción que permitirían abrir brechas que lo disociaran, primero, de la aristocracia medieval (imaginada en el pasado) y segundo, que lo diferenciaran del pueblo, de la plebe. Este sistema de prácticas de la distinción pasó por una serie de signos que abarcaron las manifestaciones espirituales, las estéticas, las materiales y las intelectuales. Por esta Razón, es decir en aras de establecer un hilo imaginario de poder basado en la distinción, fue necesario que los ilustrados y los *hommes de lettres* apostaran por la educación, por el trabajo y, por supuesto, por la racionalidad del ahorro y de la acumulación que sería marca, según enseñó Max Weber de la ética calvinista- de la salvación personal

---

<sup>27</sup> Estos caracteres de los dispositivos son desarrollados por Michel Foucault en Saber y Verdad

(Weber, 1991). La realización personal, el aseguramiento de la vida más allá de la muerte, la contrición de la carne del puritanismo protestante, la noción del trabajo y el carácter discriminatorio de la Razón dieron vida a la necesidad de las apariencias y a la exclusión viviente de todo lo que debiera distinguirse y diferenciarse. Klaus Runge aseveró: “El hombre burgués, enmarcado ahora dentro de una temporalidad lineal y abierta -no cíclica-, comienza a verse a sí mismo como un proyecto hacia el futuro, hacia arriba. Pero, sobre todo, como un proyecto racional y calculado que debía estar en condiciones de llevar tanto a un perfeccionamiento individual como colectivo.” (2002: 45).

El *Emilio* de Rousseau, la Enciclopedia dirigida por D’alembert, la justificación que se hace de la Razón ilustrada en la obra de Kant, entre otras manifestaciones literarias, plásticas y políticas, tienen de fondo ese sustrato que identificó la civilización con el control de los impulsos y de los sentidos que le impuso una moral donde la disciplina corporal y el control racional de las pasiones, marcarían un eje de construcción social donde el civilizarse, el escolarizarse –es decir encontrar forma y mostrarse- partió de la posibilidad de erigir en el horizonte histórico y cultural una noción anatomometafísica de la realidad y en donde fue posible anteponer el Espíritu sobre el individuo, a la Idea sobre la carne.

La tesis de este apartado es simple: la razón condujo e instrumentó no sólo las prácticas científicas y no sólo estuvo detrás de la política que inspiró el siglo XVIII y el advenimiento de la democracia, sino que también instrumentó tecnologías corporales que a su vez fueron signos de refinamientos, de nuevas sensibilidades burguesas, de una nueva anatomía política que lo mismo

exigieron abrir por la fuerza el espacio de las decisiones públicas que generó el individualismo que, a su vez, fue germen de la nueva moral y, como lo diría Donald Lowe (1986), del sustento de la percepción de esta clase social emergente al poder.

La crisis de la razón devino en un redescubrimiento del cuerpo como objeto sociológico.

### **La crisis de la razón y corporeidad**

El anatomometafísico de Descartes, la fundación de la ciencia que se estableció en la necesaria relación de la investigación sobre la naturaleza con el rigor del método y la fe concerniente a que la razón se había constituido en sinónimo mismo de la civilización, fueron detonadores para que se establecieran nuevas formas de sensibilidad y de gestualidades que dependieron de la idea de que la razón proveía los mecanismos para separar, es decir excluir, todo lo que fuera contrario a la exquisitez ilustrada y civilizada. El cuerpo entonces fue sometido a tecnologías que acentuaron esta distinción. “En el barroco del siglo XVII se aisló el rostro con la aparición de la peluca, produciendo un efecto de ‘enmarcamiento’. Se aisló, se elevó, se ennobleció en el rostro la personalidad moral y el estatus social. El rostro enmarcado dignificaba al cuerpo, era su gloria, su luz. La ‘rostrificación’ del cuerpo, la condensación y metonimia del cuerpo, se convirtió en una poderosa tecnología de individualización.” (Grosso, 2005: 241).

La nueva estructura social que devino de la ilustración y de las fuerzas revolucionarias que transformaron el siglo XVIII, contaron con otros dispositivos

corporales: la aparición del pudor y el retiro de ciertos ritos y oblacones a la dimensión de lo privado, así como las transformaciones en los hábitos de mesa, empezaron a constituir un modelo de exclusión social cuya fuente fue aquella noción de que el cuerpo es sólo la máquina que encierra a la conciencia y que, ya lo analizó Foucault en su *Historia de la Locura* y sus tres tomos de la *Historia de la sexualidad*, justificarían otras exclusiones clínicas tales como la locura, o jurídicas tales como la construcción social del presidio. En ambos casos, tales expresiones de la conducta atípica e irracional significaban una confrontación con la “normalidad” del yo que es conciencia. Foucault ha enseñado que la locura y el suplicio del cuerpo del condenado, eran dos formas de vigilar constantemente al *otro* desde la perspectiva del orden moral de la sociedad (Foucault, 1972: 160-170).

El establecimiento de la razón científica como estructura normalizadora de los procesos sociales, culturales, políticos y académicos de occidente se extendería por toda la historia de la epistemología –la historia de los saberes– hasta entrado ya el siglo XX. Durante todo este lapso, de un poco más de dos siglos y medio, los procesos de vigilancia y castigo, así como el establecimiento de formas militares, educativas y productivas, lograron que la sociedad burguesa impusiera una forma cultural de ver al propio cuerpo, sus fluidos, sus excrecencias, su comportamiento. Los nuevos referentes culturales lograron constituir no sólo una visión burguesa de la realidad, sino también lograr que en el ámbito de las regulaciones de las emociones y los instintos, los seres humanos de aquellos siglos empezaran a interiorizar tales mecanismos de tal

modo que se consolidara la ilusión de que cada cual actuaba espontáneamente, autocontrolado, autovigilado.

La ruptura con estos dispositivos corporales después de la primera mitad del siglo XX, tuvo la necesidad de por lo menos tres procesos interesantes. Primero, una fuerte secularización cultural; segundo, una transformación en la lógica y dinámica de los saberes y, finalmente, la aparición de nuevos dispositivos y tecnologías que hicieron visible el problema del cuerpo para la sociología.

La secularización, escribió Peter L. Berger, es el proceso por el cual algunos sectores de la sociedad son sustraídos de la dominación de las instituciones y símbolos religiosos (Berger, 1981: 154). Esta definición es muy rica en sus repercusiones porque nos anuncia que, en efecto, en diversos momentos de la historia occidental, se han generado procesos por medio de los cuales la sociedad ha encontrado puntos de inflexión y de transformación en su relación con lo sagrado. La secularización religiosa se extendió a diversas áreas del quehacer humano: *la política*, tras la definición de Maquiavelo en torno a la autonomía de la política con respecto de toda regla moral; *la jurídica*, tras el redescubrimiento del derecho romano que estableció al Estado como la fuente y garantía de todo derecho positivo; *la cultural*, tras la reaparición de las visiones antropocéntricas y antropoplásticas del Renacimiento; *la cognitiva*, que estableció el predominio de las explicaciones científicas sobre la cosmovisión teológica que había determinado el mundo de saberes medievales y, finalmente, *la corporal* que dio cuenta de las transformaciones del

anatomoreligioso, propio de las disciplinas eclesiásticas y clericales, al anatomometafísico cartesiano.

La secularización no sólo fue un proceso por medio del cual la religión y toda su simbología empezaron a perder influencia sobre la sociedad, su importancia estriba en haber constituido el espíritu de una época cuya impronta aparece en las ideas, en los procesos políticos, en las formas de asumir la existencia y de escribir sobre el cuerpo. La secularización, pese a lo que pueda suponerse, no significó desactivar el poder que sobre los individuos y sus cuerpos se ejercía. Giorgio Agamben ha señalado que ésta es una forma de remoción –de actores, instituciones, imaginarios, reglas, etc- pero que deja intactas las fuerzas, limitándose a desplazarlas de un lugar a otro (2005: 102). Si bien podría pensarse que en el abandono o erosión de los símbolos religiosos pudiera haber reencontrado al cuerpo para liberarlo de su carga de culpas, negaciones y penitencias, lo cierto es que este proceso lo sujetó a nuevos dispositivos que la cultura burguesa –racional e individualista- impuso en su concepción de la realidad. ¿Qué va de los silicios, de las penitencias, del dispositivo de culpa que desarrolló el cristianismo medieval y que permitieron, escribió Foucault (1991), una serie de *tecnologías del yo* que el ascetismo cristiano y su teología de la salvación tatuaron sobre el cuerpo, a las formas de refinamiento burgués que ha devenido, en su crítica, a los extremos del *egobuilding* contemporáneo poblado de mujeres y hombres *fashion*, pseudoanoréxicos, marcadamente erotizados y en donde la culpa, sin desaparecer, se ha trocado en angustia y deseo? Estar libre de los dioses, cualquiera que estos sean, ha permitido que el cuerpo oculto, negado y

prohibido sea colocado en otra órbita de la escritura del poder: la órbita del mercado de las identidades corpóreas y en los exhibidores de las empresas de las representaciones corpóreas.

Un proceso vinculado directamente con la secularización estuvo basado en la transformación de la lógica y dinámica de los saberes que pasaron del principio de la razón a su crítica posmoderna. Si bien no nos interesa realizar una extenuante revisión de cómo la apoteosis racionalista se diluyó en las aguas del agotamiento filosófico, si creemos pertinente trazar algunas líneas sobre este cambio en la esfera de los saberes y cómo ello hizo visible al cuerpo como problema sociológico.

El racionalismo, como filosofía dominante desde el siglo XVII, ofreció un marco de reflexiones y de investigaciones que fueron asumidas como cimientos de procesos civilizatorios. El idealismo alemán y el positivismo francés no sólo colocaron problemas de orden filosófico en la palestra de las representaciones sociales, sino que construyeron un andamiaje consolidado en donde el *Yo-transcendental* fue expresión del *yo-racional* y éste –ya interesado en la especulación metafísica, ya interesado en la investigación empírica- establecieron el espíritu de una época que privilegió el mundo de la conciencia sobre el corporal y que constituyó a la civilización occidental –racional y analítica- como una metáfora performativa<sup>28</sup> y como arquetipo (Grosso, 2005: 245).

---

<sup>28</sup> La idea de la metáfora performativa se refiere al poder que tiene la palabra misma para fundar realidades. En lo performativo, la palabra no sólo enuncia a la realidad, sino que la constituye. En este sentido, la razón constituyó la realidad de Occidente al sustentar la estructura del conocimiento, de la política y de la moral pública –propia de las democracias- en la necesidad de la información, del

Esta sustantivación de lo racional como principio mismo de la nueva civilización pronto se enfrentó a una serie de nuevas enunciaciones filosóficas cuyo eje de reflexiones giraron en torno al problema de la vida cuyas estructuras y vivenciaciones no eran necesariamente racionales pero –en sentido inverso- tampoco irracionales. “¿Cuál es esa fuerza última que, más allá de la razón, explica el mundo y la vida? Unos la llaman Voluntad, otros Impulso vital, Inconsciente, Voluntad de poder, Sentimiento, etc.” (Suances, 1992:338). Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Kierkegaard, Unamuno y muchos otros entendieron que la estructura de la realidad no era racional y que el conocimiento consciente no era necesariamente el más apto para enfrentar el *mundo de la vida*. Esta inflexión que inició en la filosofía alemana realizó el proceso inverso que el anatomometafísico cartesiano había establecido. Es decir, del cuerpo mecánico habitado por una entidad consciente, se pasa al mundo de la vida que está fundado en la noción del cuerpo implosivo que si bien parte del romanticismo alemán –quien apuesta a las emociones, a la poesía y a la intuición- pronto coloniza otros imaginarios sociales que hicieron que el vitalismo, el existencialismo y el historicismo se convirtieran, a partir del siglo XX, en referentes obligados dentro de los saberes humanos. Este cambio, como ya se mencionó, influyó considerablemente en las representaciones del cuerpo y en la necesidad de estudiarlo como espacio de las significaciones que la cultura otorga a la corporeidad y a los sentidos que adquiere. El cuerpo

---

pensamiento objetivo y de la acción inteligente. Es una metáfora performativa porque habitamos un mundo prefabricado por el habla, un mundo en el que la realidad es en gran medida un resultado, parcial e inestable, de nuestro modo de pronunciarla.

humano se convierte, curiosamente, en el símbolo de su propia estructura en la realidad. Como lo expresó Mary Douglas: "los ritos obran sobre el cuerpo político mediante el término simbólico del cuerpo físico" (citada por Delgado, 2006).

Finalmente, otro proceso que explica cómo es que se ha hecho visible el problema del cuerpo en la sociología, es el de la aparición de nuevos dispositivos y tecnologías corporales cuya efectividad reside en ser parte de la dinámica de la cultura contemporánea. Daniel Bell (1994) fue uno de los primeros sociólogos que dieron cuenta de estos procesos al revelar cómo el capitalismo, en una parte del camino, había abandonado el ascetismo religioso protestante para dar paso al hedonismo. "La ética protestante había servido para limitar la acumulación suntuaria (pero no la acumulación de capital). Cuando la ética protestante fue apartada de la sociedad burguesa, sólo quedó el hedonismo, y el sistema capitalista perdió su ética trascendental [...] El hedonismo, la idea del placer como modo de vida, se ha convertido en la justificación cultural, sino moral, del capitalismo. Y en el *ethos* liberal que ahora prevalece, el impulso modernista, con su justificación ideológica de la satisfacción del impulso como modo de conducta se ha convertido en el modelo del *imago* cultural. Aquí reside –concluye Bell- la contradicción cultural del capitalismo" (Bell, 1994: 33).

El texto de este sociólogo norteamericano da ciertas pistas sobre la transformación y los nuevos dispositivos que empiezan a prevalecer en la sociedad occidental a partir de los años sesenta. El mismo Bell reconoce que la sociedad burguesa del siglo XX es definida no en el ámbito de la necesidad,

sino en el del deseo. Si bien se reconoce la existencia de un orden tecnoeconómico, regido por los términos de eficiencia y racionalidad funcional, también se establece que la cultura que surgió a partir de la década de los años setenta era “pródiga, promiscua, dominada por un humor anti-racional, anti-intelectual, en el que el yo es considerado la piedra de toque de los juicios culturales, y el efecto sobre el yo es la medida del valor estético de la experiencia. La estructura del carácter heredada del siglo XIX, con su exaltación de la autodisciplina, la gratificación postergada y las restricciones, aún responde a las exigencias de la estructura tecnoeconómica; pero choca violentamente con la cultura, donde tales valores burgueses han sido rechazados de plano, en parte, paradójicamente, por la acción del mismo sistema económico capitalista” (Bell, 1994: 48).

El hedonismo cultural identificado por Bell estuvo vinculado con la aparición de corrientes plásticas que erosionaron al modernismo para construir y devorar todas las posibles manifestaciones de arte que pasaron por la crítica antirracionalista del simbolismo de Boudelaire, el dadaísmo, el surrealismo y, ya entrada la década de los años setenta, el denominado *Body-Art*. En todas estas manifestaciones estéticas que buscaron romper con el orden tradicional de una sociedad que había perdido su propia capacidad de trascendencia, se puede observar una cierta transformación que llevó de la ética del trabajo y del ahorro del ascetismo protestante, a la constitución de un narcisismo cultural que se basó, define Bell, en la *hybris* (avaricia) y en la *pleonexia* (soberbia) como nuevos valores éticos del capitalismo.

La *hybris* y la *pleonexia*, como códigos éticos, son también dispositivos que constituyeron una corporeidad mediada por los destellos del mercado, institución que se empodera como eje rector no sólo de las relaciones económicas, sino que incluye a todas las órbitas de la experiencia humana: los ritos de nacimiento, de pasaje, las emotividades y las gestualidades, los vínculos eróticos, las prácticas eugenésicas, las representaciones orgánicas del cuerpo –cruzado hoy por ciberespacios y espectacularizaciones biotecnológicas-, la enfermedad y la muerte. El mercado no es hoy sólo el espacio de intercambio de mercancías, es el nuevo altar cultural en donde se construyen los nuevos mitos y ritos sociales. Walter Benjamin, en *El capitalismo como religión*, dio al clavo en la caracterización del fenómeno religioso contemporáneo.<sup>29</sup> Según la visión de Benjamin, el capitalismo no representa, como en Weber, una fuerte secularización de la fe protestante, sino que es él mismo un modo de religiosidad parasitaria a partir del cristianismo y que tiene tres características: es una religión cultural que basa su poder en un nuevo culto, éste culto es permanente, se realiza sin tregua y sin respiro y, finalmente, está dirigido no a la redención y expiación de la culpa sino a su reiteración cultural. “El capitalismo es quizás el único caso de un culto no expiatorio, sino culpabilizante... Una monstruosa conciencia culpable que no conoce redención se transforma en culto, no para expiar en él su culpa, sino para volverla universal... y para capturar finalmente al propio Dios en la culpa... Dios no ha

---

<sup>29</sup> He utilizado para este análisis el trabajo ya citado de Giorgio Agamben de *Las profanaciones* (2005). Las referencias están basadas en la idea de éste autor sobre la constitución de la negligencia como una forma de culto religioso, la *religio*, que atraviesa las formas de producción, de circulación y de consumo que prevalecen en el capitalismo contemporáneo. Ver el apartado “Elogio de la profanación”.

muerto, sino que ha sido incorporado en el destino del hombre.” (en Agamben, 2005: 105). La reiteración obstinada de la culpa, concluye Benjamin, hace del capitalismo una religión que no mira a la transformación del mundo, sino a su destrucción.

Las nuevas corporalidades, mismas que son atravesadas por la *hybris* y la *pleonexia*, signos culturales del capitalismo contemporáneo, responden a esta nueva exigencia de la *religio*: la vivencia de la desesperación, la inmanencia del eterno presente, la incapacidad narcisista de fecundar el tiempo más allá de la destrucción.

Al respecto de ese nuevo signo cultural Christopher Lasch escribió: “Narciso simboliza la emergencia de un nuevo patrón de relaciones del sujeto consigo mismo y con su propio cuerpo, con los demás, con el mundo y con el tiempo histórico, que responde a valores como el culto a la imagen corporal, la exaltación de los ideales de belleza, juventud, riqueza y fama; la reducción de la existencia a un presente desprovisto de cualquier referencia de pasado y futuro; la búsqueda incesante de la realización personal; la glorificación del deseo; la renuncia a metas político-revolucionarias, sociales y religiosas” (en Cocimano, 2003).

De acuerdo con las ideas de este autor -que ya desde la década de los años ochenta logró observar un cambio generacional cuyos ejes motores se alejaron radicalmente de las utopías y de la capacidad de imaginar el futuro inmediato-, la juventud norteamericana estaba sufriendo una mutación cultural que sólo podía explicarse por la aparición de ciertos tipos de cambios en las estructuras de socialización y en la conformación de nuevas mentalidades que

olvidaron las viejas normas de la solidaridad, de las éticas de trabajo y, por supuesto, de la posibilidad de generarse expectativas en el futuro. Lasch tipificó estas conductas con la categoría de narcisismo patológico y estableció los criterios mínimos para identificarlas. Entre esos criterios tres resultan de nuestro interés porque reflejan, en unas cuantas líneas, un fenómeno sociológico y politológico que debe ser analizado en un ejercicio que debe visitar el problema del poder.

Siguiendo al autor, el nuevo patrón de relaciones incluye un enfermizo culto a la imagen corporal, una exacerbada glorificación del deseo y la renuncia a metas político revolucionarias. Si bien Lasch identificó estos procesos con patologías culturales que deben ser abordadas desde la óptica de la psicología social, resulta interesante observar que el diagnóstico de este autor reveló el nacimiento de una nueva actitud generacional que ha logrado entrar en las estructuras de la cotidianidad de los individuos y tiene sus repercusiones en las esferas políticas y culturales de nuestro nuevo siglo. Los fenómenos señalados ya no son propios de la juventud norteamericana de los años setenta del siglo pasado porque, en el contexto de la denominada globalización, esa falta de expectativa generacional, esa imposibilidad de imaginar el futuro, se ha extendido y ha colonizado las nuevas formas de acción colectiva de nuestra contemporaneidad y le han otorgado su propio espíritu. Hace años, incluso un poco antes de la aparición de *The Culture of Narcissism* de Lasch, Octavio Paz había escrito –sin pensar en conductas patológicas- que la juventud de los años sesenta había opuesto al fantasma implacable del futuro la realidad espontánea del ahora. “La irrupción del ahora significa la aparición, en el centro de la vida

contemporánea, de la palabra prohibida, la palabra maldita: placer.» (Paz, 1982:28)

El placer, la realidad espontánea del ahora, la glorificación del deseo y la renuncia a generar metas político revolucionarias son todos fenómenos que pasan necesariamente por ciertos tipos de relaciones con el cuerpo.

### **Cuerpo-resistencia**

Sobre el primero de estos tipos vale la pena señalar los estudios que Teresa Aguilar (2008) ha realizado para explicar el cambio generacional de los años setenta y cómo éste estuvo acompañado con la aparición de un tipo de arte centrado en el cuerpo del artista y en el que se buscó expresar, en *performance* y en *happening*, las abiertas contradicciones entre una sociedad compulsiva que no podía equilibrar sus representaciones con las aspiraciones de las nuevas generaciones. “El nacimiento del arte corporal estuvo unido al deseo del artista de los años sesenta de impugnar el arte convencional por considerarlo ineficaz socialmente y al deseo de unir arte y vida literalmente. “El arte debe cambiar la sociedad”· es la máxima de Joseph Beuys, Manzoni y Burden quienes constituyen hitos creativos en el movimiento del *Body Art*.

La aparición del cuerpo propio como espacio de arte, como objeto de diseño y como motivo de transgresión cultural, reveló que las generaciones del último tercio del siglo pasado estaban experimentando un cambio que los llevaría a definir al presente como campo temporal de acción y al deseo como dispositivo de autodefinición corporal. Teresa Aguilar también ha señalado que si bien estos cambios culturales en torno a la corporeidad expresaron acciones

de protesta porque supuso formas de autoapropiación del cuerpo, también empezaron a generar mecanismos que pusieron en tela de juicio de quién era la propiedad del cuerpo y cuáles fueron los significados que adquirió frente a un mercado convulso y absorbente. Si bien el *body Art* supuso una rebelión contra las formas estereotipadas del arte convencional y supuso también la posibilidad de las reivindicaciones feministas de los años setenta<sup>30</sup>, lo cierto es que también se construyeron nichos de mercado para que estas provocadoras representaciones del arte perdieran su sustrato crítico y abrieran la compuerta para explotar el cuerpo como mercancía y se generara la industria que Gilles Lipovetsky ha identificado como de *egobuilding* (Lipovetsky, 1994).

Entre el *Body Art*, propio de los años sesenta y setenta del siglo pasado, y el *Egobuilding* existe el abismo de la resistencia social. El primero, como ya se ha esbozado, buscó denunciar los roles, las funciones, los estereotipos morales y espirituales, las formas de dominio que se expresaron en el territorio del cuerpo. La denuncia «cárnica», desarrollada por artistas plásticos como Vito Acconci, Günter Brus, Otto Mühl, Rudolf Schwarzkogler y Hermann Nitsch, entre otros, resaltaron la ruptura de las tradiciones estéticas y sociales que identificaban al cuerpo sólo desde la visión del cuerpo impoluto, ajeno, mediado y atravesado por una moral trascendental, cristiana y puritana pero que se encontraba, gracias al dispositivo de la culpa, domeñado a favor de las éticas de trabajo y de ahorro que la sociedad capitalista había engendrado consigo

---

<sup>30</sup> En la década de los setenta se produce un movimiento artístico en Estados Unidos y Europa encuadrable dentro de la corriente feminista, en el que artistas como Orlan, Abramovic o Judy Chicago denuncian el papel de la mujer mediante performances, medio idóneo para contestar y cuestionar construcciones arquetípicas del cuerpo femenino y denunciar problemas relacionados con el género.

misma. Para esta resistencia estética, el cuerpo se convirtió en el lugar donde el contrapoder podía denunciar y hacer público su lugar en el mundo.

### **El cuerpo sujetado**

El *egobuilding*, por su lado, tiene otra lógica estética. A diferencia del *Body Art* de los años setenta, esta tendencia contemporánea es aséptica, indolora, parte del principio del cuidado *light* del cuerpo, es el imperio de las fibras sintéticas, de los alicamentos, de los alimentos bajos en azúcares y grasas que acompañan estereotipos fácilmente asimilables de cuerpos estéticos, bellos, delgados, que pueden vivir la realización del deseo sin una aparente generación de culpa. La liberación de normas sexuales, alimenticias, de convivencia y de comunicación que viven hombres y mujeres en este nuevo siglo está directamente vinculada con lo que Lipovetski denominó “mercados del cuerpo y propiedad de sí mismos” (1994:95).

Las empresas del *egobuilding* proliferan, los mercados de órganos buscan espacios legales y las transnacionales de la representación corporal avanzan al comercializar marcas, estilos, modos y modas que visten el cuerpo, que lo moldean y que obligan a pensar que el mundo es así y no debería ser de otro modo. Los *emos*, *punketos*, *darketos* y muchas otras tribus urbanas y suburbanas, se tatúan, se visten, acuden a nichos de mercado específicos para quienes deciden introducirse a filosofías *light*, narcicistas e individualistas. Las mujeres asisten a las técnicas de masaje estético, ejercicios físicos, lipo y se adhieren a sistemas comerciales lúdicos y hedonistas. Los hombres optan por la metrosexualidad y se suman a los nichos de mercado en donde el signo

estético se convierte en el símbolo moderno. “Jamás en las sociedades modernas se han prescrito tan poco los deberes del individuo hacia sí mismo, jamás éste ha trabajado tanto en el perfeccionamiento funcional de su propio cuerpo” (Lipovetski, 1994: 113).

### **La sociología del cuerpo**

La crítica a la razón junto con la aparición de un nuevo patrón de relaciones sociales en donde el culto a la imagen corporal y la glorificación del deseo se convirtieron en ejes rectores de la sociedad occidental contemporánea, propiciaron, durante el último cuarto del siglo XX, el desarrollo de nuevos fenómenos sociales y culturales que, por la velocidad de sus manifestaciones, exigieron un nuevo tratamiento tanto teórico como metodológico de las ciencias sociales. Los nuevos problemas, ya anunciados por los integrantes de la Escuela de Frankfurt de la primera generación, estuvieron fuertemente vinculados con la relación naturaleza/civilización y con la crítica sobre los procesos de cosificación que el capitalismo impone a la experiencia del mundo de la vida. Ya desde la perspectiva del control del impulso erótico –en Marcuse-, ya desde la idea de la acción comunicativa –en Habermas-, se puede encontrar una línea más o menos continua de teorizaciones que empezaron a focalizar, en el estudio de los instintos humanos y las pasiones, un buen punto de arranque para sus investigaciones. “Europa tiene dos historias: una historia conocida, escrita, y una historia subterránea. Ésta última se basa en el hecho de que los instintos humanos y las pasiones que están desplazadas y

destruidas por la civilización... la relación con el cuerpo humano, acuerdan Adorno y Horkheimer, está estropeada desde el principio” (Adorno, 1979:231).

El énfasis que la Escuela de Frankfurt realizó sobre la técnica, la civilización y la esperanza liberadora que traería consigo la razón política, además de anunciar su proyecto filosófico, puso de manifiesto el maremágnum de problemas que el capitalismo y la sociedad occidental empezaban a enfrentar: la acentuación de las experiencias místicas de los *revivals* religiosos contra la moral del trabajo y del ahorro, los influjos salvacionistas -ya desde las comunas hippies, ya desde los discursos de las teologías de la liberación-, el descubrimiento del cuerpo y su sexualidad dionisíaca, de la irracionalidad crítica con la que el arte construye lenguajes corpóreos como símbolos de protesta contra la racionalidad capitalista y la regulación burocrática, entre otros que pasan por la naciente contracultura del rock, el feminismo, la liberación sexual y las drogas, exigieron de la sociología nuevas formas de abordaje teórico y metodológico que permitieran dilucidar las nuevas realidades sociales.

El surgimiento de la sociología del cuerpo se inserta en el momento en que las transformaciones civilizatorias de Occidente incluyen el crecimiento de la cultura de consumo, el avance del nihilismo cultural, el desarrollo de expresiones del supermercado de las representaciones corpóreas y, afirmaría Bryan S. Turner, de lo que Foucault ha llamado «biopolítica» en las que se identifican cambios demográficos en la estructura de las poblaciones con el envejecimiento de las sociedades industriales, la crisis del SIDA y la corrupción política (Turner, 1994: 25). Habrá que añadir a esto último, también, la aparición

de nuevos dispositivos de orden político que se han recrudecido en las corporeidades dentro de las llamadas sociedades del miedo.

La sociología del cuerpo, a decir de David Le Breton, aun está en construcción y tiene una agenda larga de tareas analíticas que van desde “la realización del inventario metódico de las modalidades corporales que se utilizan en los diferentes grupos sociales” hasta “el estudio de las nuevas representaciones asociadas a los diferentes segmentos de la realidad corporal” que son atravesadas por las novedosas realidades virtuales, las nanotecnologías, la biotecnología y la cada vez más abierta posibilidad de manipular –genes y cuerpos- en esa ontología *cyborg* que Dana Haraway propuso de manera inquietantes hace algunos años (Haraway, 1995: 254).

La sociología del cuerpo, sin embargo, debe mucho a la filosofía de Nietzsche, a los estudios que sobre el sujeto y el poder realizó Michel Foucault, a la irrupción de la idea de la sexualidad liberadora de Marcuse (1969), a los escritos apocalípticos de Norman O. Brown (1959) y su idea de la salvación a través de la sexualidad dionisiaca, al interaccionismo simbólico de Garfinkel ( ), a las investigaciones sobre el gusto y el hábitus de Bordieu (1984) y el de toda una pléyade de nuevas plumas quienes como Julia Kristeva, Bolstanki, Lipovetski (1994) y el mismo David Le Breton (2002), han llevado, desde diversas ópticas analíticas, el problema de las corporeidades, de las emociones, de las gestualidades y de la representación del dolor y el placer a la palestra sociológica.

Recapitulemos: una de las tesis centrales de este primer apartado esbozó la idea de que el estudio del cuerpo –o el descubrimiento del cuerpo como objeto

primigenio de estudio dentro del campo de la sociología, había dependido de tres fenómenos hilvanados histórica y culturalmente. La secularización, el cambio en la fundamentación de los saberes y la aparición de nuevas tecnologías corporales, hicieron visible el problema del cuerpo dentro de las ciencias sociales y, en específico, dentro de la sociología al retomar el problema de las corporalidades como elemento de comprensión de la nueva realidad de nuestro siglo. Esta exploración, nos ha llevado a considerar junto con Daniel Bell cómo las expresiones estéticas del siglo XX correspondieron a una transformación de la espiritualidad y de la corporeidad que cómo desde el ámbito de la cultura se han generado no sólo resistencias desde los ámbitos plásticos y estéticos sino que –como el caso de las revueltas de migrantes en varias ciudades europeas- también ha sido el marco para la aparición de resistencias a los poderes institucionalizados. Si bien en siguientes apartados revisaremos el problema de la bioresistencia, en este momento es interesante observar cómo la transformación cultural que puso en sospecha todas las bases de la percepción burguesa dio pie a la transformación de las relaciones que las nuevas generaciones tienen con su cuerpo: como expresión de un dominio simbólico y corporal a las nuevas exigencias del mercado y como expresión de las nuevas heterodoxias que son nuevas formas de resistencia social.

Si, como hemos discutido, en efecto se ha generado una serie de transformaciones simbólicas en las relaciones que los seres humanos guardamos con respecto a nuestro propio cuerpo, y ello ha afectado o redireccionado la posibilidad de la resistencia social a los poderes emergentes, cabe la pena preguntar si, en medio de un contexto complejo y problemático

como el que nos toca vivir en este primer decenio del siglo XXI, podemos estudiar qué expresan las diversas formas de asumir y concebir la corporeidad, qué relaciones de poder esconden y, sobre todo, cuáles son los dispositivos, las tecnologías y las posibilidades de resistencia social desde modelos alternativos del cuerpo.

Para poder realizar este ejercicio reflexivo se precisa, nuevamente, de un marco de análisis que permita ubicar estos nuevos fenómenos sociales desde la dinámica misma de la corporeidad, del poder y de las formas de heterodoxia contemporánea que hemos denominado bioresistencia.

### **III. BIOPODER, RESISTENCIA, LIBERTAD.**

Un poco antes de su muerte, acaecida en 1984, Michel Foucault explicó que el propósito de su investigación y trabajo sísmico, pese a lo que pudiera suponerse, no era el poder sino el sujeto. “Mi propósito no es analizar el problema del poder, ni tampoco elaborar los fundamentos de tal análisis, por el contrario, mi propósito ha sido elaborar una historia de los diferentes modos por los cuales los seres humanos son constituidos en sujetos” (Dreyfus y Rabinow, 1983). El camino por el que transitó el pensamiento y la investigación foucaultiana, sin embargo, tiene como uno de sus ejes centrales al problema del

poder y, con ello, al de la conformación de los procesos de subjetivación que incluye la conformación del sujeto y, por supuesto, al de la corporeidad. Si bien –tal como lo expresó el mismo Foucault- el poder no es su tema de investigación, él mismo establece la necesidad de una teoría del poder que parta del estudio de las resistencias mismas a dicho poder. “Me gustaría sugerir otra vía para ir más lejos hacia una nueva economía de las relaciones de poder, una más empírica, más directamente relacionada con nuestra situación actual, la cual implica una mayor relación entre la teoría y la práctica. Esta consiste en tomar como punto de partida a las formas de resistencia contra las diferentes formas de poder” (Dreyfus y Rabinow, 1983: 3).

La propuesta de Foucault hilvana varios elementos que dan luz al estudio de la corporeidad. En primera instancia, supone el estudio de las resistencias; segundo, establece el problema del poder y de la libertad dentro de campos estratégicos y, tercero, coloca al problema del poder en una esfera empírica en donde el cuerpo –o la corporeidad- es así mismo un discurso de poder.

### **Poder, biopoder y microfísica del poder**

Para entender el problema del poder y su relación con el cuerpo en Foucault, necesitamos empezar por caracterizar, más que definir, lo que el autor entiende y desarrolla a lo largo de su recorrido intelectual y colocarlo, en la medida de lo posible, en referencia con otros autores.

¿Qué es el poder? Max Weber escribió lo siguiente: “...entendemos aquí, de un modo general, la probabilidad que tiene un hombre o una agrupación de hombres, de imponer su propia voluntad en una acción comunitaria, inclusive

contra la oposición de los demás miembros” (Weber, 1985). En otra parte del mismo volumen anexa a esta definición que el poder es un concepto amorfo porque no es el poder en sí, sino la dominación, cuya presencia es visible para el investigador social. Las limitaciones que el propio Weber designa a la categoría son posteriormente resueltas al operativizar la noción de poder en la noción de dominación y el análisis que hace de dicha categoría en el estudio de la religión, de la política y de la economía.

La conceptualización de poder tiene, como ya se indicó, sus propias dificultades. Con frecuencia se habla del poder como si se tratara de una fuerza unitaria e independiente, o bien se le llega a caracterizar como una máquina que aumenta su capacidad y ferocidad al acumular y generar más poderes, más entidades similares a ella misma. No obstante, es mejor no entenderlo de este modo, sino como un aspecto de las relaciones entre los sujetos. Esta idea, que hoy reconocemos de origen foucaultiano, también fue desarrollada por otros autores. Según Erick Wolf esta conceptualización pertenece al sociólogo Norbert Elías: “La primera vez que me topé con esta formulación fue cuando escuché la conferencia de Norbert Elías durante el verano de 1940, en el Centro de Detención de Inmigrantes Ilegales de Huyton, cerca de Liverpool, Inglaterra, en donde todos los ciudadanos austriacos, alemanes e italianos que vivían a cierta distancia de Londres fueron internados por el gobierno británico, mientras el ejército alemán invadía Francia y la invasión de Inglaterra parecía ser inminente. Allí no sólo recibí mi primera lección de sociología, sino que Elías me enseñó que los ‘equilibrios de poder más o menos fluctuantes constituyen un elemento integral de todas las relaciones humanas’. Elías comparó el

cambio de los equilibrios de poder con un juego. Si los equilibrios cambian y generan gracias para un conjunto determinado de compañeros (individuos, grupos o sociedades enteras) y pérdidas para otros; así, una serie acumulativa de ganancias podría acabar por construir monopolios de poder y, al mismo tiempo, generar esfuerzos para poner a prueba y desestabilizar las posiciones favorecidas. En tales juegos, quizás se provoque la violencia y la guerra, pero también es posible interpretarlas en términos correlativos como fenómenos interdependientes y no como las manifestaciones de un desorden destructivo". (Wolf, 2002).

La ventaja de concebir al poder en estos términos, en vez de imaginarlo amorfo y proveniente sólo de manera vertical de los aparatos gubernamentales o empresariales hacia el individuo, es que permite entender la existencia de niveles distintos de funcionamiento del poder que nos obligan a observar los universos micro y macro de las relaciones humanas. En el sentido micro, el poder se establece a nivel de individuos y de dispositivos primarios cuyas reglas y contenidos se expresan perfectamente en los juegos de dominación intrapersonal. El sentido macro incluye instituciones, interacciones y transacciones cuya característica principal radica en el plano donde se establecen dichos encuentros: el espacio público. En éste, el poder fluye y establece controles de los contextos en donde las personas y las instituciones interactúan como cuerpos.

Michel Foucault (2002) ha desarrollado la idea de que el poder circula en redes y en diversas esferas de acción. Primero, el poder que ejercen algunos sujetos sobre otros; segundo, el que ejercen ciertas instituciones y, finalmente,

el que circula en forma de discursos dominantes. Estos niveles de acción suponen una cierta episteme o saberes que focalizan las relaciones estratégicas y dan sentido a la arquitectura del espacio y del cuerpo. “Desde finales del siglo XVIII la arquitectura comienza a estar ligada a los problemas de población, de salud, de urbanismo. Antes, el arte de construir respondía sobre todo a la necesidad de manifestar el poder, la divinidad, la fuerza. El palacio y la iglesia constituían las grandes formas a las que hay que añadir las plazas fuertes: se manifestaba el poderío, se manifestaba el soberano, se manifestaba Dios. La arquitectura se ha desarrollado durante mucho tiempo alrededor de estas exigencias. Pero a finales del siglo XVIII, aparecen nuevos problemas: se trata de servirse de la organización del espacio para fines económicos-políticos”. (Albano, 2005: 63).

La visión de que el poder se expresa en la administración del espacio nos ayudará a comprender el problema de la disciplinabilidad corporal y permitirá entender que los sistemas de ideas y los sistemas de dominación que se construyen alrededor de ellas no flotan en un espacio incorpóreo sino que se materializan en sistemas jurídicos, en sistemas comunicacionales, de saberes, de arquitectura física y en estrategias de control del cuerpo. Žižek ejemplifica esto haciendo alusión a la idea de que la arquitectura, los edificios públicos, por ejemplo, expresan una cierta exterioridad del poder. “En los grandes proyectos de los edificios públicos de la Unión Soviética en los años treinta se erguía en lo alto un gigantesco monumento al Hombre Nuevo idealizado o a la nueva pareja; en el transcurso de un par de años, la tendencia a achatrar el edificio de oficinas (el lugar de trabajo real de la gente viva) se hizo claramente evidente,

convirtiéndolo, cada vez más, en un simple pedestal para la colosal estatua... ¿Esto no pone en evidencia, mediante dicha característica externa y material del diseño arquitectónico, la 'verdad' de la ideología staliniana, en la cual la gente real y viva se convierte en un mero instrumento, sacrificada como el pedestal ante el espectro de un futuro Hombre Nuevo, un monstruo ideológico cuyos pies aplastan a los hombres reales? (Zizek, 2005: 11). El cambio de régimen político en la otrora Unión Soviética, acaecida en inicios de la década de los años noventa, nos trajo las simbólicas destrucciones de la estatua de Lenin como una forma de desembarazarse de una lógica de poder y de la reinención de los discursos públicos.

El poder no es instrumental sino relacional, se comprende cuando se encuentra en circulación, generando acciones, reiterando sistemas de saberes que se transmiten en formas de discursos y que circulan a través de una organización reticular. Como tal, el poder es transversal y se transmite desde la órbita de la cotidianidad, con su consabida circulación de discursos y cuerpos, hasta conformar las relaciones institucionales, gubernamentales, que definen la existencia de discursos dominantes. El mismo Foucault niega que el Estado sea la entidad relacional que controle por completo el campo de las acciones efectivas del poder. "Aun considerando la omnipotencia de sus aparatos, el estado está muy lejos de ocupar por completo el campo de las relaciones efectivas del poder, y todavía más porque el Estado sólo puede operar sobre la base de otras relaciones de poder existentes. El Estado es superestructural en relación a toda una serie de relaciones que configuran el cuerpo, la sexualidad, la familia, el parentesco, el saber, la tecnología y demás" (Herrán, 1984).

El poder es visible cuando se ejerce operando sobre los otros, es una “acción sobre otra acción” que presupone no sólo la existencia de los sujetos que ejecutan acciones estratégicas, sino, también, el campo entero de respuestas, reacciones y resultados que se derivan de la misma acción. En ellas es donde es posible entender la dinámica de la resistencia: el poder no genera consensos ni relaciones simétricas en la existencia social; el poder opera sobre «el otro» de diversos modos: desde los usos violentos y coercitivos, derivadas de acciones calculadas dentro de una finalidad, hasta producir, asegura Foucault, tanta aceptación al punto de ser deseado (citado por Dreyfus y Rabinow, 1983: 9). Esto es posible porque como efecto de una acción, el poder incita, seduce, hace más fácil o más difícil tal o cual cosa, prohíbe o permite la aparición de campos estratégicos que limitan, conducen, persuaden y suponen intencionalidades sobre el propio actuar y el actuar del otro.

El poder actúa sobre el cuerpo, lo atraviesa, lo masifica o lo individualiza, lo tatúa con las gramáticas del discurso dominante. Es decir, y en tanto que produce cuerpos, los delimita, les asigna funciones dentro del juego de estrategias, ese poder es capaz de crear vida, de dosificar las sensaciones y de administrar el cuerpo. Aquí, el concepto de biopoder.

“El biopoder es una forma de poder que regula la vida social desde su interior, siguiéndola, interpretándola, absorbiéndola y rearticulándola. El poder puede lograr un comando efectivo sobre toda la vida de la población sólo cuando se torna una función integral, vital, que cada individuo incorpora y reactiva con su acuerdo” (Negri y Hardt, 2000: 4). A decir de Michel Foucault:

“La vida se ha vuelto ahora... un objeto de poder”. La función de este poder es administrar la vida. El biopoder, pues, se refiere a una situación en la cual el objetivo del poder es la producción y reproducción de la vida misma.

La vida, sin embargo, se constata en el cuerpo. Michel Foucault desarrolla estas ideas cuando establece que “podemos, indudablemente, sentar la tesis general de que en nuestras sociedades, hay que situar los sistemas punitivos en cierta «economía política» del cuerpo: incluso si no apelan a castigos violentos o sangrientos, incluso cuando utilizan los métodos «suaves» que encierran o corrigen, siempre es del cuerpo del que se trata –del cuerpo y de sus fuerzas, de su utilidad y de su docilidad, de su distribución y de su sumisión” (Foucault, 2002: 32).

Según este orden de ideas el cuerpo está inmerso en un campo político, las relaciones que operan sobre él «lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, exigen de él signos». Por otro lado, el campo político supone también una utilización económica del cuerpo. Esto significa que el cuerpo se encuentra inserto en tramas de significación y de producción para convertirse en cuerpo útil, en cuerpo domeñado por acciones violentas o de consenso que suponen un saber del cuerpo, un cálculo de la utilidad del cuerpo. Este saber y este dominio constituyen, según Foucault, la tecnología política del cuerpo. De este modo, la biopolítica está dirigida a la producción del cuerpo, a su control específico, lo cual incluye los mecanismos que lo sujetan a la dinámica propia de la construcción de la política y de la ideología del cuerpo.

Las tecnologías políticas de la producción del cuerpo no son, como podría pensarse, aparatos ni programas que emanan desde algún centro de poder

definido. Esta vieja noción ha limitado muchos de los análisis sociológicos y politológicos y ha reducido al poder a una caricatura de lo que es. Así como las relaciones de poder son inestables, también son difíciles de determinar porque, como expresa Foucault, son de instrumentación multiforme y no provienen necesariamente de algún tipo definido de institución o aparato gubernamental.

Las tecnologías políticas se generan en la lógica de la microfísica del poder. En este sentido, en el de la implementación de estrategias, de mecanismos y de redes, se puede comprender que lo que constituye al individuo –y a su cuerpo- pasa directamente por la densa red de relaciones sociales. “No pretendemos concebir al individuo como una especie de núcleo elemental, átomo primitivo, materia múltiple e inerte sobre la que se aplicaría o en contra de la que golpearía el poder. En la práctica lo que hace que un cuerpo, unos gestos, unos discursos, unos deseos sean identificados y constituidos como individuos, es en sí uno de los primeros efectos del poder. El individuo no es el *vis-à-vis* del poder; es, pienso, uno de sus primeros efectos. El individuo es un efecto del poder, y al mismo tiempo, o justamente en la medida de que es un efecto, el elemento de conexión. *El poder circula a través del individuo que ha constituido*” (Foucault, 1979: 144).

El individuo es expresión del poder, una construcción semiológica cuya principal característica es que ha sido dotado de sus significantes y ha aprendido a significar la vida como un juego de estrategias. Consciente o no de ello, el individuo como entidad corporal está inmerso en una red de relaciones tensas, de disposiciones, de maniobras, tácticas que constituyen cuerpos y que los constituyen. Tal fenómeno es acción vital porque la vida social sólo puede

comprenderse como un accionar constante sobre los otros y como reacciones o campos de respuestas, también estratégicas, de quien recibe el influjo del poder. En este mismo sentido, podemos afirmar con Foucault, que el poder «invade» a los individuos, «pasa por ellos y a través de ellos», genera acciones y éstas, además de ser corpóreas, son políticas.

La concepción de las acciones corpóreas y políticas, sin embargo, no está limitada a la consecución del poder o a la irrupción de los sujetos en el etéreo espacio de lo público. En realidad de lo que se trata es de comprender cómo todas las acciones presuponen elementos materiales –físicos y corporales-, técnicas, vías de comunicación, saberes de sí y del mundo que incorporan tecnologías punitivas, de vigilancia y castigo, capaces de modelar los cuerpos humanos.

La biopolítica, como puede ya apreciarse, es una categoría que permite comprender cómo se constituye la vida y cómo se construye el cuerpo a través de técnicas punitivas que bien se apoderan del cuerpo y del alma de los sujetos. En la biopolítica es fundamental concebir el cuerpo humano como sujeto a dispositivos de control, propios de las sociedades disciplinarias, pero también sujeto a la probabilidad de resistencia.

La teorización con respecto a los controles de la vida y del cuerpo nos conducen necesariamente a tres aspectos que debemos señalar en una apretada síntesis de lo expuesto. Primero, que el poder configura y transfigura el cuerpo en las llamadas sociedades disciplinarias, le otorga un sentido semiológico a la corporeidad y constituye mecanismos, tácticas y estrategias que expresan relaciones inestables. Segundo, que ello se logra a través de

tecnologías corporales, punitivas, capaces de apropiarse del cuerpo de los sujetos y generar una economía política del cuerpo. Tercero, que en la inestabilidad de las relaciones de poder, mismos que se generan en el nivel de lo microfísico, se abre la posibilidad de la resistencia, misma que supone el antagonismo de las estrategias y novedosas formas de activar las relaciones de poder.

### **Bioresistencia**

¿Qué significa resistir? La teoría weberiana del poder explica que la probabilidad que tiene una voluntad para imponer sus mandatos de contenido concreto siempre debe enfrentar la también probable resistencia. Foucault, por su lado, aunque supone que el poder sólo se ejerce, que es transversal y que está delimitado por la capacidad que tienen los sujetos para establecer campos estratégicos de acción, también define la posibilidad de la resistencia al empuje de dicho poder. Cuando el poder se ha materializado como acción estratégica y aparece en el horizonte de las relaciones sociales como gubernamentalidad, Foucault establece la posibilidad de *“pensar afuera del pensamiento”*, es decir, la probabilidad de construir un nuevo principio histórico que transforme las condiciones de existencia y de poder. Resistir, en este primer acercamiento, significa –aunque sólo sea como probabilidad- que los actores se abren la posibilidad de enfrentar, desde otra visión del orden social, los mecanismos y dispositivos que un cierto orden –presentado como preexistente- posee.

La posibilidad de la resistencia está directamente vinculada con el ejercicio del poder, sin embargo, tal como hemos desarrollado anteriormente, éste se

encuentra supeditado al ejercicio mismo de los sistemas normativos y prácticos que definen los órdenes sociales y, por supuesto, a los dispositivos discursivos y no discursivos de los actores. Siguiendo a Van Dijk podemos afirmar que la idea de que el poder sólo es ejercido por los grupos dominantes es una falacia que se rompe cuando se considera que la realidad social es una urdimbre de discursos y de prácticas de poder. De este modo, el poder sólo existe como formas específicas de trasgresión y como formas específicas de resistencia. (Van Dijk, 1994: 52). El poder no es una posesión ni se ejerce de manera vertical. Los que resisten, en cualquier universo social, siempre son capaces de ejercer cierta fuerza y obtener determinados efectos.

La transversalidad del poder implica, también, la horizontalidad del contrapoder y la probabilidad del disenso. Si el poder debe ser estudiado como algo que circula, que no funciona sino en cadena, que se ejerce a través de una organización reticular y de redes, la resistencia entendida como ese contra-poder debe tener el mismo tratamiento y debe, como ya lo enunciaba Van Dijk, contemplar lo específico de la trasgresión y de su oposición. Esta premisa es de gran auxilio cuando pensamos en la ecuación simple que hemos tratado de establecer en la presente investigación: que la constitución de la corporeidad entraña también resistencias corporales.

La resistencia tiene como punto de partida y de expresión al poder mismo pero éste, según la enseñanza de Foucault, por lo menos desde el siglo XVIII-va dirigido a la construcción de los cuerpos, es decir, a la corporeidad misma. En otras palabras, si los sistemas sociales llamados dominantes han generado mecanismos y dispositivos de control corpóreo, y ello ha generado un discurso

del cuerpo como instrumento de disciplinamiento y sujeción, entonces la resistencia más importante a analizar debe ser aquella que genere un análisis crítico de dicho discurso y busque concebir al cuerpo como expresión, como símbolo y como experiencia de otras representaciones de lo que debe ser la vivencia humana. Si el poder genera formas de representación corpórea y establece códigos de representación que los individuos asumen como propios, si genera un espejismo donde los “cuerpos bellos” son el valuarte de la autodefinición, entonces la resistencia debe dismantelar los códigos de representación de la ficción hegemónica y dismantelar los discursos que definen la corporeidad en este nuevo siglo. Por razones de análisis, a esa capacidad de desencubrir las redes de poder que dan forma y estructuran el cuerpo, le llamaremos **bioresistencia**.

La bioresistencia debe evidenciar los parámetros del ejercicio del poder, debe denunciar la espectacularidad en la que se basan los dispositivos no discursivos del poder pero que, en contrasentido, han demostrado su eficiencia en la conformación de los discursos corporales hegemónicos. Finalmente, la bioresistencia debe permitir la reconstrucción de los itinerarios del empoderamiento colectivo e individual y ya sea en el cuestionamiento crítico de los regímenes estéticos, alimenticios y políticos, debe expresar los procesos de emancipación corpórea.

No es fácil identificar las relaciones existentes entre biopolítica y bioresistencia. La primera conduce a la configuración y a la transfiguración del cuerpo en una corporeidad que constituye, a decir de Foucault, el sentido semiológico que expresa los mecanismos, las tácticas y estrategias que

controlan la vida. La segunda conduce a la necesidad de operar mecanismos de acción que tienen, de fondo, otra visión del cuerpo pero –obviamente también- otras configuraciones de poder porque, como ya se ha establecido, la bioresistencia también aparece en la estructuración campos estratégicos de constitución corpórea y ello supone la búsqueda de nuevas alternativas pero, también, de nuevas formas de redes de poder.<sup>31</sup>

El biopoder, como ya se explicitó, atraviesa el cuerpo pero, también, genera lugares reales, arquitecturas físicas que explicitan los discursos de poder dominantes. Los lugares, los edificios, los jardines, las esculturas, los espacios abiertos y los cerrados hablan, diría José Gaos (1983), de las ideas del mundo y la visión del poder que imperaron cuando se erigieron tales edificaciones. El poder, la magnificencia constituida de los discursos, tocan todos y cada uno de los elementos visibles e invisibles del espacio. Gaos, cuando habla de la Catedral de Chartres, explicita los lenguajes, los símbolos y la visión

---

<sup>31</sup> En otras palabras, y tal como ha ocurrido en la historia, un movimiento pudiera subvertir el orden social existente y lograr una transformación de la identidad corpórea. La subversión, en la mayoría de los casos, implica la posibilidad abierta de colocar un nuevo orden político, cultural y corporal que, a su vez, establezca las formas de poder como relaciones normativas. El caso más ilustrativo está en la historia misma del cristianismo. De ser perseguidos, mutilados o enviados como carne de suplicio en los viejos circos romanos, los distintos cristianismos lograron empoderar –léase institucionalizar- un novedoso orden normativo que, a su vez, diseñó sistemas punitivos contra todos aquellos que no comulgaran con la idea cristiana de negación del cuerpo. El peligro, visto así, debería llevar a interrogar no sólo sobre de qué cuerpo tiene necesidad un proyecto de sociedad específico, sino también de qué tipo de nuevas relaciones y controles se están construyendo y tiene necesidad la bioresistencia. Esta reflexión, como ya lo enunciaba el propio Foucault, lo único que referencia es que todas las relaciones de poder son, por definición, inestables. Si, por ejemplo, las formas estatales de gobierno que surgen desde el siglo XVII y se materializan como estados nación en el XIX, tuvieron necesidad de generar una administración biopolítica que incluyó la consolidación de la policía, el ejército, la escuela y la apropiación de las formas de trabajo y disciplinamiento, habrá que tener la capacidad de imaginar qué tipo de nuevas administraciones especializadas requieren los nuevos movimientos de resistencia, en caso de que, en efecto, su lucha llegara a cristalizarse en un nuevo orden social.

judeocristiana que se encuentra íntimamente expresada en cada dintel, en cada fachada, en cada vitral.<sup>32</sup>

El poder crea espacios heterogéneos en donde se puede constatar la circulación del discurso y la acción de los dispositivos y tecnologías de la corporeidad. El estudio más relevante donde Foucault demuestra esta relación cratológica y espacial es *Vigilar y Castigar* (2002) en donde hace un análisis muy puntual de las estructuras panópticas en los sistemas penitenciarios europeos. Sin embargo, son conocidos también sus trabajos en donde el hospital, el manicomio y las escuelas representan ciertos *topos* en donde se disciplina y se da forma al cuerpo que los sistemas de gubernamentalidad exigen para sí.<sup>33</sup> El espacio no es entonces el imaginario de la ciencia física que imaginó –heredado de Kant- la existencia de una entidad absoluta, inerte y predeterminada en donde todos los fenómenos se entrecruzan y se corroboran para su estudio. El espacio es una construcción que se produce de manera relacional. Henry Lefebvre identifica por lo menos tres formas básicas: uno, el espacio se produce dentro de las representaciones del poder y del capital; dos, el espacio como producido por la vivencialidad de los símbolos, imágenes e intercambios; tres, el espacio practicado, es decir, el que corresponde a las rutas y redes de la vida cotidiana (Lefebvre. Año, pág.).

---

<sup>32</sup> La descripción pormenorizada que José Gaos hace de la Catedral de Chartres, edificada entre el 1195 y el 1240, genera la reflexión de que la identificación de las “figuras y escenas percibidas en estatuas y bajorrelieves, vitrales y rosetones, es porque los hemos percibido poseyendo un saber debido a una educación o instrucción cristiana que nos demuestra hasta qué punto estamos unidos con la Catedral de Chartres por una continuidad sin solución –circunstancial: la circunstancia de Chartres es históricamente nuestra”. (Gaos, 1983: 19).

<sup>33</sup> En *Historia de la sexualidad* e *Historia de la Locura*, entre otros textos, Foucault estableció el vínculo del poder con los diversos espacios de reclusión, disciplinamiento y saberes que son, de acuerdo con este autor, los elementos de transversalidad del poder.

Bajo esta visión plural del espacio, ya en el pensamiento de Foucault, ya en el de Lefebvre, la insistencia en que, como constructo relacional, el espacio está saturado de campos estratégicos en donde se hacen visibles las acciones del biopoder y de la bioresistencia.

Las heterotopías son lugares reales, efectivos y resignificados cuya lógica constituye estar ahí, como *topos* y como *espacio de alteridades*. A diferencia de las utopías, que sólo se hacen presentes como parte del imaginario colectivo pero que no designan ningún lugar especial, las heterotopías constituyen espacios no habituales, discursivos y reales, que expresan numerosas formas de construir la vida. El hospital, la escuela, el cementerio y el barco son espacios que han sido poblados con el objeto de que los cuerpos encuentren su lugar dentro de la organización social. Sin embargo, y pese a la dinámica de dominación y disciplinamiento que pueden suponer dichos dispositivos espaciales, lo cierto es que aún ahí, en la celda o en el salón de clase, pueden surgir posibilidades de significar la realidad desde otra perspectiva. La crítica, la alteridad o lo contestatario pueden constituir nuevas formas de relacionar el cuerpo con la arquitectura de la realidad y hacer de ella una vía de liberación.

Si bien la idea de la libertad no aparece de manera central en el pensamiento foucaultiano, lo cierto es que existe una directa vinculación de dicha noción con las que hemos venido discutiendo a lo largo de este trabajo. La circulación de discursos, el poder, la corporeidad y la bioresistencia se encuentran, codo a codo, como formas en donde la libertad abre su posibilidad como una expansión o contracción de los campos estratégicos. Hay que recordar que el poder es un modo de acción sobre la acción de los otros y que

la libertad es la única condición del ejercicio del poderío. La premisa es básica: el poder sólo se aplica ahí donde la libertad es una condicionante de la acción humana. La libertad es la ruta que abre la compuerta de la acción horizontal de quien, por dispositivos o tecnologías corporales, se enfrenta de cara con el poder. Esta libertad, sin embargo, no se alcanza sino sólo en la medida en que el que resiste sabe que es libre y que tiene el derecho de oponer resistencia. Volveremos a este problema un poco más tarde.

El poder ejercido hace coextensiva la aparición de la resistencia, sin embargo, sería falso decir que ésta se revierte en la misma magnitud y sentido contrario a aquél. Los juegos estratégicos del poder-resistencia, si así se quiere, existen como despliegues inestables de fuerza. La posibilidad de la resistencia tiene un comportamiento similar al del poder: es reticular y transversal, se expande o se contrae, es visible como campo estratégico pero, muchas veces, es invisible en sus propias prácticas o dispositivos. Existen formas de enfrentarse al poder. La revuelta, la rebelión, la sumisión o las redes de resistencia pacífica y/o simbólica son apenas unas de las cuantas formas de resistencia que suponen estructuras organizativas, planes de lucha, proyectos alternos, sistemas de saberes, técnicas y dispositivos de construcción de otras corporeidades.

Existen, según James C. Scott (2007), sin embargo, otros mecanismos menos evidentes de resistencia social que agrupó con el nombre de «discurso oculto», o de conductas que se realizan fuera del escenario público. “Usaré el término *discurso oculto* para definir la conducta "fuera de escena", más allá de la observación directa de los detentadores de poder. El discurso oculto es,

pues, secundario en el sentido de que está constituido por las manifestaciones lingüísticas, gestuales y prácticas que confirman, contradicen o tergiversan lo que aparece en el discurso público.” (Scott, 2007: 28). De acuerdo con este autor, existen formas visibles e invisibles de operar resistencias al poder: los rumores, los chismes, cierto tipo de canciones, los eufemismos, el refunfuño – mismos que se expresan en la cultura popular- son manifestaciones de subculturas disidentes que, siempre latentes, sólo irrumpirán en el espacio público cuando su «*cordon sanitaire*» se fracture y las prácticas lingüísticas y gestuales cambien de presencia invisible a visible.

El arte de la resistencia, gestual y corpórea, programática o espontánea, siempre ha estado presente ahí, creando espacios de contrapoder, heterotopías de disidencia, de probabilidad de generar nuevos saberes, nuevas visiones en torno al cuerpo y la ampliación o la contracción de los campos estratégicos en donde, como aseguró Foucault, lo que está en juego, es la vida misma.

#### IV. LOS VELOS DE LA UTOPIA PLANETARIA: DISPOSITIVOS CORPORALES Y HETEROTOPIAS.

*El hombre imaginario  
vive en una mansión imaginaria  
rodeada de árboles imaginarios  
a la orilla de un río imaginario  
De los muros que son imaginarios  
penden antiguos cuadros imaginarios  
irreparables grietas imaginarias  
que representan hechos imaginarios  
ocurridos en mundos imaginarios  
en lugares y tiempos imaginarios*

El estudio de la corporeidad, como ya vio en el primer capítulo de este trabajo, incluye el análisis de los imaginarios sociales, los discursos, las escrituras, las técnicas y los espacios [topos] en donde, y a partir de ellos, el cuerpo es posible. Como ya lo enunció David Le Bretón: “La primera tarea consiste en identificar la ‘naturaleza’ del cuerpo en el que piensa interrogar a las lógicas sociales y culturales de que este es sujeto” (Breton, 2002: 32). El sentido de esta afirmación nos conmina a concentrar nuestra mirada en los cuerpos contruidos por las lógicas sociales y culturales que, a su vez, permiten la comprensión de la realidad contemporánea y a darles un sentido

interpretativo que abran expectativas teóricas y metodológicas en torno al problema de la resignificación del capitalismo, de sus imaginarios y de la libertad.

Michel Foucault ya había trazado la necesidad de investigar de qué cuerpo tiene necesidad la sociedad actual (Foucault, 1979: 106) y había señalado cómo las sociedades capitalistas y burguesas estaban generando una relación diferente con el cuerpo: más allá de la disciplina corporal que los sistemas de poder infringieron para la creación de los cuerpos dóciles, la nueva lógica implicaba “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” (Op. Cit. 104).

La sociedad actual -no la que vivió Foucault sino aquella que transcurre y se inventa en el primer decenio de este nuevo siglo- está trazada, desde nuestra perspectiva, por lo menos por dos situaciones de transformación cultural en las que hay que colocar la mirada para poder tener una visión clara de los fenómenos que entraña la globalización y sus estrategias específicas en el control de la política, la economía y de lo que Negri y Hardt (2000) denominan como nuevas lógicas de mando.

La primera premisa de trabajo para este apartado corresponde a la idea de que, a partir de los años noventa del siglo pasado con la denominada *crisis de las ideologías*, la realidad y los conceptos con que se solía explicar la sociedad, han sido resignificados. La segunda premisa, es más simple: que el capitalismo contemporáneo ha generado una serie de dispositivos subyacentes por medio de los cuales se han construido la visión deterritorializada del capitalismo neoliberal -base de lo que aquí se llamará la Utopía planetaria-, la conformación imaginaria del topos globalizado y, con ello, la aparición de una corporeidad *ad hoc* a los influjos de producción y consumo cultural.

## **La resignificación de la realidad**

Immanuel Wallerstein (2002) expresó la idea de un modo magistral: vivimos en un mundo transfigurado que se caracteriza, entre otras cosas, porque se ha establecido una nueva actitud que pudiera ser entendida como cultural y que viene acompañada con el descreimiento, la incertidumbre, el del fin de todo lo aprendido.

Esta transfiguración de la realidad implica, de acuerdo con Wallerstein, un nuevo sistema de saberes que no sólo pone en jaque a los sistemas de explicación científico racional y a las formas de conceptuar y categorizar los universos físico y social en el que nos desenvolvemos. El fenómeno, o la suma de fenómenos al que nos enfrentamos, es más profundo y perturbador porque no corresponde sólo a la comprensión intelectual que ciertas comunidades científicas han experimentado al ver sus propios paradigmas y cuerpos teóricos insuficientes para adentrarse al estudio de un universo caótico, caprichoso, relativo y que ya no responde del todo a los equilibrios teórico y metodológicos que los sostenían. El fin de las certidumbres es perturbador porque más allá de la ruptura con los universos mecánicos newtonianos y cartesianos, o con la imagen viva y centelleante de las teorías de la relatividad, aquél se ha instalado en nuestras conversaciones cotidianas y se encuentra presente y manifiesta en nuestras obras de arte, en nuestra política y en las costumbres que perseguimos.

Lo que se transfigura no sólo es la imagen del universo que nos ofreció la modernidad –antes mecánico, organizado, cuantificable y sujeto a revisión en términos de eficiencia racional y de técnica utilitaria-, ni tampoco corresponde sólo a la imagen intelectual del vacío posmoderno. Lo que hoy se reconfigura con la inserción de la sospecha y de la vacuidad cultural son los límites del poder de la sociedad burguesa que ha experimentado una expansión de sus campos estratégicos al favorecer, según Noam Chomski (1994) el desarrollo de un capitalismo que, por primera vez, adquirió rasgos histórico universales.

El capitalismo no es sólo un régimen de producción y circulación de mercancías. Marx, ya en los dispositivos que le confieren su cualidad de sistema de relaciones económicas, ya en el análisis de los procesos concretos de la explotación irracional e ideológica, entiende que el capitalismo va más allá de los círculos de producción, circulación y consumo para colocarlo, producto del cálculo de la burguesía, como un fenómeno de transformaciones civilizatorias, de abolición de “las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus superiores naturales, las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel pago al contado.” (Marx, 1985: 19). Por su lado, Max Weber, entendió que detrás del capitalismo y de sus procesos de acumulación original, efervecían sendos mecanismos religiosos que, con el desarrollo del protestantismo luterano y calvinista, fueron la genealogía de las éticas del trabajo y del ahorro que determinaron una “mentalidad económica” y un “ethos económico” proveniente de la ética racional del protestantismo ascético (Weber, 1991:9). Finalmente, con una visión menos secularizante que de sus predecesores, la postura de Walter Benjamin para quien el capitalismo es, de principio, una religión. “Hay que ver en el capitalismo una religión. Es decir, el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, penas e inquietudes a las que daban antiguamente respuesta las denominadas religiones. La comprobación de esta estructura religiosa del capitalismo, no sólo como forma condicionada religiosamente (como pensaba Weber), sino como fenómeno esencialmente religioso, nos conduciría hoy ante el abismo de una polémica universal que carece de medida.” (Benjamin). De acuerdo con este último análisis, el capitalismo como religión tiene tres rasgos: 1) Es una religión cultural, quizá la más extrema y absoluta que haya jamás existido. Todo en ella tiene significado sólo en referencia al cumplimiento de un culto, no respecto de un dogma o de una idea. 2) Este culto es permanente, es “la celebración de un culto *sans treve et sans meret*”(sin tregua ni piedad). Los días de

fiesta y de vacaciones no interrumpen el culto, sino que lo integran. 3) El culto capitalista no está dirigido a la redención ni a la expiación de una culpa, sino a la culpa misma. (Citado por Agamben, 2005: 105).

El capitalismo, desde estas tres visiones divergentes, tiene características medianamente identificables: como modo de producción derivado de una racionalidad económica e histórica, como producto de las éticas doloras [del ahorro y del trabajo] del protestantismo europeo y, finalmente, ya no como sistema ideológico sino como religión culpabilizante y de la desesperación.

Sin embargo, si bien retornaremos un poco más tarde al estudio de las implicaciones de estas visiones, es fundamental señalar, por otro lado, que el capitalismo, y lo que se ha reconfigurado de él, es su carácter eminentemente civilizatorio.

El capitalismo, reiteramos, no es sólo un modo de producción sino un proceso histórico y cultural que configura las relaciones estratégicas entre individuos, que los convierte en sujetos o en apéndices del sistema de producción, que los separa de acuerdo con su posición en la organización del trabajo, que delimita las múltiples conductas cotidianas -públicas o privadas, productivas o de consumo- y que, bajo la forma del mercado y del capital, es capaz de regular la vida, las aspiraciones, fantasías y cuerpos de los seres humanos.

La reconfiguración contemporánea del capitalismo, es decir, de sus mecanismos civilizatorios, está basada en la aparición de nuevas lógicas de mando que tienen como premisa cuatro fenómenos más o menos visibles, a saber: 1) la producción imaginaria de un *topos* globalizado, 2) la extensión de actitudes de incertidumbre que sumergen a las *epistemes* dominantes en el límite de la sospecha y a la sociedad en una especie de vacío cultural construido, 3) una atmósfera de riesgo y de miedo que opera como campo estratégico del poder político y 4) dentro de la esfera de la producción de

subjetividades globales y de mercado, la aparición de modelos de corporeidad normalizada, subsumida a la lógica civilizatoria del capitalismo.

### **El *topos* globalizado: la utopía planetaria**

Acuñaremos el término de utopía planetaria para designar las formas y los procesos históricos por medio de los cuales, primero el capitalismo como sistema y luego la globalización como discurso, fueron construyendo ciertas topías del poder que, bajo la premisa de la unidad de los destinos humanos y la del capitalismo triunfante, ya sin alternativas, se fueron erigiendo como imaginarios totales de una sociedad que se presumía cada vez más interconectada, económica y culturalmente hablando.<sup>34</sup> Esos nuevos topos se configuraron bajo la idea de que existían lugares precisos y reales en donde confluían los intercambios comerciales, las yuxtaposiciones culturales, las aperturas financieras de un mercado cada vez más expandido, cada vez menos regulado por un Estado débil e intercomunicados por las emergentes tecnologías satelitales y ciberespaciales. La realidad de dichos espacios no significaba, empero, su visibilidad.

De hecho, la utopía planetaria parte del supuesto no de la inexistencia sino de la dinámica de ocultar los ejes del poder del capitalismo y del modelo neoliberal que desde entonces se ejerce.

El ocultamiento, por supuesto, accionó poderosos discursos en donde, por un lado, se generó la idea de la unicidad de los destinos humanos, cobijados bajo un sistema de mercado cuya lógica recaía en la reiteración de los procesos de producción

---

<sup>34</sup> La sociedad que se dice sin alternativas es una sociedad total, expresó Franz Hinkelamert en un breve artículo sobre la ideología que se esconde tras ciertas sociedades capitalistas. La idea de la Sociedad Total, sin embargo, la desarrollé bajo la premisa de que Occidente, como summa cultural y política, “engrandece la idea de su unicidad y que tiene como fundamentos la predominancia de un sistema de dominio a través del estado de derecho y la coerción, el triunfo inequívoco de un sistema de producción que abarca la conquista del tiempo y del espacio seculares, y que además alardea de ser intemporal.” (Reyes, 2005: 63).

y consumo y, por otro lado, la visión deterritorializada de un capitalismo que buscó hacer invisibles sus espacios reales de operación estratégica y sus redes de poder. ¿Dónde, en qué lugares son visibles las redes de la hegemonía que presupone una visión donde el poder privado coloniza la esfera pública? ¿Quiénes son los actores – concebidos como anónimos- que mueven realmente los hilos del poder transnacional? Si bien, como ha asegurado Chomski, “el poder global concentrado tiene varios nombres”, lo cierto es que, pese a la identificación de las organizaciones translaterales, de las entidades financieras multinacionales o de los Estados que han ido ocupando espacios cada vez más importantes en la geopolítica internacional<sup>35</sup>, las redes, los campos y los actores quedan difuminados dentro de las órbitas del discurso imaginario de la globalización. Así mismo, pese a que investigadores como Alessandro Bonanno (2003) han denunciado que el neoliberalismo es el régimen de las transnacionales, lo cierto es que el desdibujamiento de los lugares de operación de estas corporaciones es la constante dentro de la idea de la interrelación y la interacción de las economías y de la libre regulación de los mercados.

La utopía planetaria ha abonado sobre la idea de un espacio de shopping centers, de mercados autoregulados, de oportunidades empresariales, del acceso sin restricciones a productos, ideas, modas y modos (materiales e intelectuales) de cualquier parte del mundo, en cualquier vínculo lenguaje, hilvanados por supuesto por el desarrollo de usuarios de internet.

Las metáforas con las cuales se ha asociado a esta utopía son muchas: aldea global (McLuhan), economía mundo (Braudel), tercera ola (Toffler), sociedad informática (Adam Schaff), sociedad postindustrial (Touraine), Imperio (Negri y Hardt), fin de la historia (Fukuyama). La idea que atraviesa muchas de estas metáforas supone una cierta homogeneización cultural y económica, una cierta unilinealidad de los

---

<sup>35</sup> China, Rusia, Brasil, la India, como ejemplos de ellos en este inicio de siglo.

destinos humanos, y un cierto orden mundial basado en la apertura comercial, mediática e ideológica capaz de trascender a los Estados nación, a los fundamentalismos religiosos y políticos y a los mosaicos culturales no-occidentales que pudieran convertirse en una resistencia abierta a dicha metáfora.

Para poder controlar las olas de posible resistencia, para domesticar la vitalidad del contrapoder, el discurso que los intelectuales y partidarios de la globalización, así como la tendencia mediática transnacional, se centraron en la idea de que el nuevo *topos* era capaz de contener la diversidad cultural y de darle cauces, ya políticos, ya económicos, dentro de la corriente globalizadora. Anthony Giddens, incluso, supone que existe una especie de interrelación inversa entre las culturas no occidentales y la llamada propiamente occidental. “Los ejemplos abundan: la latinización de los Ángeles, la emergencia de un sector globalmente orientado de alta tecnología en India o la venta de programas de televisión brasileños a Portugal” (Giddens, 2000: 8). Un cierto optimismo se revela en la idea de una cultura planetaria de este autor: “A medida que los cambios que he descrito en este capítulo toman cuerpo, -asegura Giddens- crean algo que no ha existido antes: una sociedad cosmopolita mundial. Somos la primera generación que vive en esta sociedad, cuyos contornos sólo podemos ahora adivinar. Está trastornando nuestros modos de vida, independientemente de dónde nos encontremos. No es -al menos por el momento- un orden mundial dirigido por una voluntad humana colectiva. Más bien está emergiendo de una manera anárquica, casual, estimulado por una mezcla de influencias.” (op. Cit. 9).

La globalización se reviste a sí misma como discurso hegemónico que, como ya señalamos, se basa en la dinámica del ocultamiento de sus campos estratégicos de poder pero que delimita espacios «cosmopolitas y mundiales» en donde se apertura la ilusión, naturalmente ideológica, de las comunidades planetarias, construidas alrededor del mercado como institución total.

Anthony Negri y Michael Hardt (2000) han asegurado que las nuevas lógicas de mando que operan en la construcción de la realidad global contemporánea tienen, de fondo, una serie de premisas imaginarias: “no se presenta a sí misma como un régimen histórico originado en la conquista, sino como un orden que, efectivamente, suspende la historia, y así fija el estado existente para la eternidad... El Imperio presenta su mando no como un momento transitorio en el movimiento de la historia, sino como un régimen sin límites temporales, y, en este sentido, fuera de la historia, o en el fin de la historia.” (Negri y Hardt, 2000: 15). De acuerdo o no con el nombre de Imperio que estos autores otorgan al fenómeno globalizante, lo revelador se suscribe en la desmitificación de los elementos ideológicos del discurso hegemónico que analizamos. En primer lugar, y ello ya quedó asentado en la cita anterior, la visión de la atemporalidad y de la ahistoricidad del capitalismo. Segundo, la concepción de que la realidad social encuentra su lógica y coherencia en los flujos desregulados del mercado y, tercero, que el mando objetivo de la vida social se difumina territorialmente y oculta –o pretende ocultar- las estructuras de explotación y control social. El capitalismo deterritorializado suspende al Estado nación como eje de poder, rompe sus fronteras formales y legales, lo reduce –y esa es una imagen peligrosa dentro de la construcción del imaginario social- a su mínima expresión a favor entidades económicas invisibles, corporaciones anónimas, desregulaciones, tecnologías de la telecomunicación capaces de dispersar la imagen de la realidad en la descorporeización de las relaciones humanas a través del ciberespacio o colonizando el espacio público –la calle, la plaza y el ágora- y convirtiéndolo sólo en espacio de tránsito de cuerpos e identidades anónimas.

La utopía planetaria es, como ya puede verse, el complejo imaginario de las redes de poder que el capitalismo como sistema, el neoliberalismo como modelo y la globalización como discurso ideológico han generado en la contemporaneidad. Hacer

un análisis de esta construcción nos llevaría necesariamente a encontrar cuáles han sido los dispositivos espaciales y corporales que les dan sentido discursivo a las nuevas lógicas de mando y a encontrar cómo se han ido construyendo las probabilidades de resistencia a las mismas.

La utopía planetaria, reiteramos, no está construida por la inexistencia de un espacio real ni por la ausencia de espacio (*u-topos*), sino por la lógica del ocultamiento de los múltiples espacios de dominación que en realidad construye, conserva y mantiene. Armand Matterlart, quien acuña el término utopía planetaria, supone que en este estado de cosas, el discurso erige espacios homogéneos y que su única referencia física se encuentra en la órbita del consumo humano quien, por supuesto, ha sido constreñido a comunidades de consumo global. “Cada vez más en todos lados, los deseos y los comportamientos de los individuos tienden a evolucionar de la misma manera, ya se hable de Coca cola, de microprocesadores, de jeans, de películas, de pizzas, de productos de belleza o de máquinas fresadoras. Lo que permite el advenimiento de esta *converging commonality*, este espacio de intercambios comerciales homogéneo, es el *InfoTech*, base de la ‘República de la Tecnología’. No se niega la existencia de mercados segmentados, de mercados compuestos por grupo social, económica y demográficamente diferentes, pero se postula que esos segmentos corresponden más a una lógica global que a una lógica nacional. Grupos de personas similares residentes en países distintos pueden tener las mismas necesidades y las mismas demandas por los mismos productos. Hay más semejanzas entre grupos que viven en ciertos barrios de Milán, Paris, Sao Paulo, Nueva York que entre un habitante de Manhattan y uno del Bronx. De ahí vino la decisión de elaborar tipologías fronterizas de estilos de vida o de ‘mentalidades socio-culturales’ que agrupan y clasifican a los individuos en *consumption communities* (comunidades de consumo) en

base a sus condiciones de vida, sistemas de valores, prioridades, gustos y normas.” (Matterlart, 12).

La idea de un *topos global* –paraíso de las oportunidades, del mercado que todo lo ata y destina- debe materializar su poder en la colonización de los diversos lugares estratégicos en donde fluye el mismo. Es aquí, quizás, donde sea posible ubicar el carácter imaginario e ideológico de este *topos* globalizado.

Oddone y Granato han denunciado que detrás de la visión mundialista de la realidad internacional, “la globalización refleja una ideología alineada eminentemente con una cosmovisión anglosajona, o más precisamente, angloestadounidense del mundo” (2003: 4). La posición de estos autores es que el eje determinante del devenir de esta ideología no es otra que el empoderamiento del poder privado sobre la esfera del poder público. Lo que ocurre en la materialización de las relaciones entre los países y regiones comerciales de la geopolítica contemporánea transcurre en la órbita de lo que debe permanecer oculto. Es decir, a nivel planetario, el poder de lo privado – empujado por las grandes transnacionales, regulado por los organismos translaterales y asumido por los órdenes políticos de los Estados- ha creado una serie de atmósferas enrarecidas, capaces de obnubilar la mirada y de lograr la expansión del poder privado y hacer reconocer que, en la multiplicación de las estrategias y tácticas globales, ese poder sea reconocido como legítimo y como una expresión viva de las democracias contemporáneas. Zaki Laidi hace apenas una década se preguntaba si los agentes privados no democráticos pueden generar una democracia mundial. (Laidi, 2000: 47).

Las atmósferas enrarecidas, en donde es posible ocultar los mecanismos del poder privado, son también múltiples. ¿Cómo hacer invisibles los efectos perniciosos de un *topos* globalizado que logró, en apenas tres décadas, la desintegración del mundo bipolar [capitalismo/socialismo], la triunfalista visión de la crisis de las alternativas, la notificación de lo real-mundial, la construcción de nuevas

subjetividades, la polarización de oportunidades económicas, políticas y culturales en grandes sectores globales desposeídos, la estructuración de un mercado hegemónico capaz de colocarse por encima de cualquier Estado democrático? ¿Cómo ocultar los nuevos fenómenos contruidos alrededor del miedo y del terror y que han alentado la aparición de nuevas vivencias en torno al espacio y al cuerpo?

La respuesta a ambas interrogantes debe abordarse desde la perspectiva de la aparición de nuevas subjetividades, es decir, de formas o productos de las coordenadas transversales del discurso. De acuerdo con Foucault, el surgimiento de la subjetividad debe entenderse como conjunto de objetos y prácticas discursivas, es decir, como prácticas de poder, derivadas de una *episteme* y aplicadas como control disciplinario sobre la conformación de los sujetos. El loco, el enfermo, el hombre civilizado, el criminal son expresiones de subjetividades producidas por los saberes médicos, o jurídicos. “La creación de nuevas coordenadas para la subjetividad, indica una crisis de la subjetividad anterior” (Albano, 2005: 39) y, habría que agregar, de los saberes que daban sentido a dichas subjetividades.

### **Nuevas coordenadas de la subjetividad**

Lo cierto es que el sistema de saber-poder que le dio sentido a la llamada modernidad se ha reconfigurado y resignificado. Ya estamos lejos de la época donde la razón se enarbolaba como el único estandarte de explicación del mundo, de las realidades que lo conformaban y también, cada vez más, nos alejamos de la noción de sujeto que amparó los relatos, casi de orden patriarcal, en donde se anidaban no sólo las verdades –técnicas, científicas y éticas- que fraguaron las ideas mesiánicas del devenir de progreso indeclinable, las nociones de soberanía, de democracias simétricas o, como aspiraba el gran metarrelato marxista –heredero legítimo de esta tradición- a la igualdad racional, revolucionaria y política de los hombres. El discurso de la razón

avaló la imagen del mundo que, por lo menos desde la Ilustración, fue reverenciada por Kant, idealizada por Comte y convertida en vehículo de comunicación simétrica por Habermas. La lejanía que cada vez más se experimenta con estos saberes ha llevado a que aparezcan nuevas experiencias estéticas, nuevos campos epistemológicos, filosofías –la posmoderna, entre ellas- de la interpretación, alucinantes esferas de la industria cultural y, por supuesto, nuevas formas de corporeidad. Ya en el primer capítulo de este texto, habíamos enunciado que la crisis de la razón supuso el descubrimiento del cuerpo, de sus gramáticas de poder. Lo que entró en crisis con esta pléyade de fenómenos fue el protagonismo del sujeto moderno “como el de la enunciación racional de la verdad y la transparencia de los sentidos de la realidad, visión del derrotero humano como un progreso indeclinable hacia la libertad, hacia la absoluta soberanía de los pueblos y la justa distribución de la riqueza. Esta discursividad científicamente avalada del mundo moderno, florecida en el tiempo de la Ilustración y reverenciada por casi todos los credos revolucionarios, viviría hoy su declinación” (Casullo, 1989: 17).

Sin embargo, si bien estos fenómenos que correlatan los discursos desde la posmodernidad en torno a la producción de nuevas epistemes son auxiliares importantes para tratar de entender las grandes transformaciones civilizatorias que han sufrido las sociedades occidentales desde las nuevas corrientes estéticas y contraculturas de los años sesentas del siglo pasado, lo cierto es que poca luz aportan sobre cómo, la nueva órbita de saberes incluye también una legitimación de las nuevas estructuras estratégicas del poder y, con ello, el de la emergencia de las nuevas subjetividades que, como ya hemos aseverado, tiene como objetivo hacer invisibles las lógicas de dichos poderes.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> La idea del Fin de la Historia, por ejemplo, legitimó el triunfo de la vía Occidental –misma que vio la caída del otrora bloque socialista y de los fundamentalismos islámicos; la teología negativa en donde Dios

Las nuevas subjetividades, las que han aparecido a partir de la crisis de la razón y la crisis de la corporeidad que esta misma entrañaba, se basan en una nueva anatomía del poder que busca legitimar el *topos* globalizado –el espacio imaginario de los intercambios comerciales a escala planetaria- y que ha puesto en juego diversos dispositivos que hacen posible la interiorización de dicho imaginario como una realidad fehaciente, fáctica y relacional. De acuerdo con nuestra perspectiva, la nueva subjetividad descansa sobre tres ejes: la incertidumbre, el miedo y la seducción.

### **El eje de la incertidumbre.**

La incertidumbre no es sólo parte de las nuevas semánticas posmodernas. Si bien Lyotard (1993), Casullo (1989) y Lipovetsky (1994) han señalado que constituye una actitud que define una actitud frente a los grandes relatos de la modernidad, lo cierto es que la incertidumbre no está sólo referida al sistema epistémico de ruptura de la verdad, de sus relatos, de la crisis de la razón. Si así fuera, ésta no dejaría de ser una construcción conceptual del lenguaje que empezaron a crear quienes creyeron detectar fenómenos tan invisibles como el privilegio de la superficie, la muerte del hombre, la constitución de un nihilismo expansivo en la producción estética y en la cultura y, por supuesto, la deconstrucción de los discursos de la razón.

La incertidumbre es una subjetividad producida como discurso estratégico que busca encubrir profundas relaciones de poder y de legitimación no sólo de la utopía planetaria sino de esos poderes fácticos –transnacionales, Estados débiles, organizaciones translaterales- que buscan expandir la órbita de sus campos de poder.

---

ha muerto –proclamada por Nietzsche y asumida por Ricoeur y Gianni Vattimo- convive con la cultura de lo inmediato, expresado en la estética, en el narcisismo cultural porque la muerte de Dios en la creación del reino de lo inmanente, propio de un capitalismo que ha erigido a la seducción como dispositivo de corporeidad y de control.

La incertidumbre ha sido construida como *zeitgeist*, es decir, como el espíritu de una época cuyos signos se ha instalado en el imaginario social del vacío cuya atmósfera de sospecha, de descreimiento y de ineficacia de las vías de trascendencia humana han arrojado al ser humano al infierno de lo inmediato, de la perplejidad y de la impotencia. ¿Cómo se ha construido este *zeitgeist* y a qué lógicas de poder responde? Es decir, ¿a qué conviene la subjetividad de la incertidumbre y la apertura del vacío?

La década de los años sesenta puede ser considerada como un parteaguas histórico que configuró la realidad mundial contemporánea y fue, además, el escenario de una serie de fenómenos inéditos en la historia de la humanidad y que, vistos a la distancia, explican las realidades que hoy aún atestiguamos. Los sesenta, en primer lugar, heredaron de la postguerra no sólo la reconfiguración geopolítica mundial sino que se encontró de cara con un mundo dividido en dos cortinas, dos mercados y dos concepciones de sociedad.<sup>37</sup> Aunado a ello, y siguiendo con el recuento de lo que la postguerra dejó, la generación de los años sesenta también fue testigo de la constitución de los marcos jurídicos y regulatorios de la mundialización al haberse consolidado el derecho internacional y la consolidación de organizaciones translaterales como la Organización de las Naciones Unidas, el Fondo Monetario Internacional, entre otras tantas. Sin embargo, y más allá de haber atestiguado la aparición de los elementos estructurales del nuevo orden mundial, también constató el nacimiento y manifestación de contraculturas, de movimientos estéticos que si bien reivindicaban la vida, la individualidad y el derecho del goce y al deseo, tales se expresaron por las vías de una rebelión libidinal que no sólo abandona la racionalidad sino que la identificó con los horrores de la guerra, del *apartheid* y de la exclusión

---

<sup>37</sup> Las concepción de la sociedad abierta de Popper, por ejemplo, sólo fue posible en el marco de esta distinción de proyectos sociales.

social. Los jóvenes de aquel tiempo se descubrieron a sí mismos como multitudes solitarias y erigieron una cultura hedonista, desechable y orgiástica que lo mismo les permitía asumir la historia sólo como un eterno presente que les permitía escapar de los rígidos controles corporales que los dispositivos de la culpa, el trabajo y el ahorro les exigía.

La invención de la realidad espontánea del ahora, del eterno presente, cuya principal consecuencia fue la ruptura entre diversos proyectos de futuro y sus estrategias de reproducción cultural, significó que el tiempo medible, cuantificable, progresivo y tecnológico empezara a sufrir transformaciones que, dicho sea de paso, influirían directamente en la noción del cuerpo relacional que aquí estudiamos. Por un lado, el modelo tecnoeconómico vigente, basada en la economía de guerra y en la reiteración de los valores que sustentaron el espíritu del capitalismo, seguía apostando por la razón técnica, por el instrumentalismo eficientista y por la continuación de los ciclos de trabajo-producción mercantil. Por otro lado, y dejando de lado toda razón política, la rebelión juvenil tomó muchas vetas de acción –y se manifestó en Francia, Berkeley o México- al solidarizarse con Vietnam, al asumir teologías de la liberación, auspiciar el feminismo y la liberación sexual y al consumir droga mientras repetían una mantra de alguna religiosidad oriental. La rebelión juvenil fue una respuesta a los esquemas sociales que les compelián a aceptar un sistema que, como describió Octavio Paz, había mostrado su verdadero rostro sin facciones pero que era capaz de establecer dispositivos de control corporal, sexual y de ascenso laboral (Paz, 1982: 23-28).

La crítica vital que se manifestó en una serie de consumos culturales –música, enervantes, lenguaje, identidad-, sin embargo, poco a poco fue articulada al sistema y fue apropiada por empresas que vieron en ello un mercado naciente. La invención del vacío, disponer del miedo a la nada, reconstituir lo orgiástico y el placer como

dispositivos de control, redimir desde el mercado toda trascendencia, se convirtió en el negocio del momento<sup>38</sup> que, además, tendría la ventaja de revertir lo contracultural en signos, modas, modelos estéticos. Estas nuevas tareas requirieron extender la incertidumbre a todas las esferas de la vida cotidiana y culminaron en la idea posmoderna de la vaciedad de todas las verdades. No existe mejor verdad administrada que aquella que enuncia la ausencia de toda verdad. La secularización en los ámbitos religiosos, el paulatino alejamiento del individuo de las esferas públicas, así como que la ciencia y sus productos entraran a la lógica de la sospecha, hicieron del vacío una experiencia desoladora que hubo necesidad de reencantar al mundo. Pascal Bruckner escribió: “a esta dureza de las condiciones, a esta frialdad, el sistema liberal ha contraatacado con un invento absolutamente original, el consumismo. El ocio, la diversión, la abundancia material constituyen a su nivel una tentativa patética de reencantamiento del mundo, una de las respuestas que la modernidad aporta al sufrimiento de ser libre, al inmenso cansancio de ser uno mismo” (Bruckner, 1999: 45).

A la par del fenómeno del reencantamiento del mundo a través del mercado y del consumo, se gestó un fenómeno que anunció públicamente la caída vertiginosa en el nihilismo cultural. En efecto, la razón como sospecha, misma que inicia en los prolegómenos filosóficos en la obra de Federico Nietzsche, dio cabida a una larga discusión en torno a si seguimos siendo modernos<sup>39</sup> o somos, de acuerdo con el

---

<sup>38</sup> “El estilo rebelde asociado con el monopatín ha tenido una influencia enorme en el mundo del deporte (el *snowboard*, que procede directamente de él, aportó miles de millones de dólares al moribundo negocio del esquí). Se ha acusado a la empresa Nike de «apropiarse» de la rebeldía de la década de 1960 al usar en su publicidad la canción «Revolution» de los Beatles o al contratar al escritor *beat* William Burroughs como portavoz. Pero también existen empresas como Vans, que genera 300 millones de dólares al año vendiendo el concepto de «deporte alternativo».” (Heath y Potter, 2005: 152).

<sup>39</sup> Sobre la relación entre modernidad y razón, vale la pena tomar en cuenta a Marshall Berman quien escribió que el espíritu moderno está alimentado de muchas fuentes: de los descubrimientos de las ciencias físicas, de la transformación de los sistemas productivos, de los sistemas de comunicación masivos y de los Estados nación cada vez más poderosos. Ver: “Brindis por la modernidad” en: Casullo (1989: 67-89). En ello puede observarse la dependencia de las representaciones racionales del universo, del hombre y sus correspondencias.

predominio de la antirracionalidad, posmodernos.<sup>40</sup> Lo moderno instrumenta la historia, la desacraliza pero le otorga un idioma nuevo que le permite habitar el futuro. La posmodernidad despuebla el tiempo, sumerge en la inmediatez del relato y sospecha, como aconsejara Nietzsche (1996), de lo que está más allá de la tierra.

El debate entre los teóricos de la modernidad y la posmodernidad puso de relieve que la crisis de los metarrelatos y la producción del vacío, no sólo se habían constituido en una realidad fáctica del mundo contemporáneo sino que la incertidumbre había alcanzado el nivel de un problema civilizatorio. La repercusión de todo ello fue que el nihilismo empezó a ser identificado como una actitud cultural y empezó a ser caracterizado como expresión ideológica de una sociedad neoconservadora que, paradójicamente, buscó el nuevo orden mundial en los principios de la individuación, del hedonismo y de la libertad de mercado.

El nihilismo, que en sus orígenes nietzschianos fue una crítica estremecedora a la estructura política, cultural y moral de Europa, devino en ideología del vacío: “Lo que voy a relatar es la historia de los dos siglos que se aproximan. Y describo lo que viene, lo que no tiene más remedio que venir: ‘la irrupción del nihilismo’. Esta historia ya puede ser relatada, pues la necesidad misma entra aquí en acción. Este porvenir habla ya por boca de cien signos; esta fatalidad se anuncia por todas partes; para esta música del porvenir todos los oídos están ya aguzados. Nuestra cultura europea se agita, desde hace largo tiempo, bajo una presión angustiosa, que crece cada diez años, como si quisiera des-encadenar una ‘catástrofe: inquieta, violenta, arrebatada, semejante a un torrente que quiere llegar al término de su carrera, que ya no reflexiona, que tiene miedo de reflexionar” ( Nietzsche,1932:1).

---

<sup>40</sup> La posmodernidad inició con otra *episteme*, es decir, con la lógica de la *deconstrucción* que significa, entre otras cosas, un movimiento que transforma el *cogito* cartesiano de la racionalidad totalizante y supone, de acuerdo con Michel Foucault, poner en relieve otros saberes y otras estrategias de poder.

El nihilismo es la carencia de sentido, es una consecuencia de la interpretación histórica del valor de la existencia y es el espíritu de la negación de todo aquello que se ha constituido como mundo verdadero, es irrupción crítica contra la constitución de los valores que ocultan sendos sistemas de dominio y de su gradual descomposición. En Nietzsche, que ve advenir al nihilismo no como un fenómeno filosófico, sino como una profunda descomposición de la experiencia vital del ser humano, como un *pathos*, la era del vacío, era el resultado obvio de cómo el mundo verdadero se convirtió en fábula, es decir, de cómo, el derrumbe de la verdad y de los cimientos de la civilización occidental europea, convertiría en fábula al mundo.

Nietzsche coloca las bases para comprender que el nihilismo no es una filosofía sino una interpretación de la crisis de un cierto tipo de cultura que funda sus bases en el vacío y en aquellas paranoicas formas del poder que le han dado sentido a Occidente: “Se acercan los tiempos –asegura- en que habremos de pagar muy caro haber sido cristianos durante dos mil años” (1932:19).

Como puede observarse, el problema del nihilismo no es únicamente un problema axiológico sino también una manifestación histórica que requiere de ser interpretada a la luz de las grandes transformaciones, de los dispositivos de poder que se operaron y del triunfo de tales dispositivos administrados por las entidades emblemáticas del poder: la Iglesia, la ciencia, la Razón y, pudiéramos incluir, al Estado y a nuevas entidades cuya importancia en la geopolítica mundial estriba en haber administrado los grandes metarrelatos que han dado sentido a la vida social.<sup>41</sup>

Paul Ricoeur ha establecido que la ideología tiene un papel fundamental en el orden de la acción social y ha definido que éste no puede ser otro que el de la legitimación política. “Este lugar privilegiado del pensamiento ideológico –escribe- se

---

<sup>41</sup> Quizás el marxismo decimonónico pudiera fungir hoy como uno de esos grandes relatos civilizadores que depositaron su confianza en el orden de la razón y del progreso

da en la política; aquí surgen las cuestiones de legitimación... la ideología entra en juego porque ningún sistema de liderazgo, ni siquiera el más brutal, gobierna sólo mediante la fuerza, mediante la dominación” (Ricoeur, 1987: 55). Si aplicamos esta categoría al problema del nihilismo que hemos venido desarrollando, entonces podemos afirmar que, en efecto, la fabulización del mundo, al ser mundos políticos, requiere de constituir un *corpus* ideológico capaz de integrar discursos, prácticas, acciones y sentidos simbólicos legítimos para todos y cada uno de los participantes en el orden social. Cuando el entramado simbólico que constituye la ideología entra en crisis, cuando los metarelatos dejan de estructurar la realidad, entonces y como consecuencia de este vacío, el nihilismo se expresa y empieza a enquistarse en la cultura, en nuestras formas de representar la realidad, en nuestras obras de arte, en nuestras conversaciones, en el lenguaje y, por supuesto, en la política.

El vacío cultural y civilizatorio que sufre el *topos* globalizado de hoy se ha construido alrededor de la atmósfera enrarecida de la incertidumbre como subjetividad generada en donde no hay lugar sino para la sospecha, el descreimiento, el relativismo y la ineficacia de las vías de trascendencia humana. La incertidumbre es un creciente sentimiento de indefensión social frente al discurso operante de que existe una crisis civilizatoria y que la misma es visible por los indicadores que se colocan frente a la capacidad de percepción intersubjetiva: crisis de las instituciones políticas –que aumenta la indefensión del individuo frente a un sistema en donde la *res publica* es cada vez más colonizada por la *res privada*-, crisis de la religiosidad –que pone en jaque la confianza en los sistemas de trascendencia humana, en sus instituciones y en las construcciones identitarias-, crisis en los mecanismos de acceso al sistema de derechos civiles, políticos y sociales –generado por la visión del *workfare*<sup>42</sup> que

---

<sup>42</sup> Para el estudio del fenómeno del *workfare* recomendamos los trabajos de Will Kymlicka y Wayne Norman en torno al fenómeno que ellos denominan “El retorno del ciudadano”. En este artículo, el estudio

desalienta la red de seguridades sociales con el entramado ideológico y discursivo de que el ser humano debe ser capaz de competir por su vida-, crisis de las instituciones que, como las educativas, han perdido sus referentes y su capacidad de convocatoria al diluirse las aspiraciones profesionales de las nuevas juventudes; y un largo etcétera que viene aderezado por las nuevas enfermedades pandémicas, los desastres ecológicos, los riesgos tecnológicos, las crisis alimentarias, las crisis humanitarias, el terrorismo global y, en general, con esa imagen cambiante y dúctil que presentan las informaciones mediáticas en el imaginario colectivo.

La incertidumbre se activa con esa imagen del vacío cultural y que se convierte en una “paranoia y un terror expandido para generar el pánico, para imponer un orden, administrar a la gente, para hacer del poder un poder legítimo que cabalga ya no sobre el miedo a la muerte sino sobre el miedo a la vida.” (Marin, 2007: 2).

La incertidumbre debe entenderse como una subjetividad capaz de ocultar, como discurso estratégico, por lo menos tres problemas: el de la colonización del inconsciente, según Frederic Jameson (2001), el de la legitimación de la idea de la debilidad de los Estados frente a la fortaleza de los mercados y, finalmente, el de la corporeidad que transita el mercado de las identidades corpóreas.

El primer tópico fue sugerido por Frederic Jameson como un problema que atraviesa la realidad de las sociedades modernas y, tal como lo sugiere, el fenómeno no es el del desarrollo de los medios de comunicación sino, como ya se puede ver, el de esa lógica del ocultamiento que la incertidumbre logra dentro del desarrollo del capitalismo tardío, multinacional o de consumo. “Así, el capitalismo más puro de nuestros días elimina los enclaves de la organización precapitalista que hasta ahora había tolerado y explotado de modo tributario. Siento la tentación de relacionar esto

---

de las formas de construcción de la ciudadanía en medio de un régimen neoliberal cuya impronta se encuentra en el rechazo de cualquier identidad gremial o colectiva, se convierten en el pretexto para estudiar los escenarios políticos del nuevo siglo.

con la penetración y colonización, históricamente nueva y original, de la Naturaleza y el Inconsciente: esto es, la destrucción de la agricultura precapitalista del Tercer Mundo por la Revolución Verde, y el auge de los *media* y la industria publicitaria.” (2001: 46).

El auge de los *media* también recibe el nombre de la Industria de la persuasión que incluye medios, publicidad y, mismas que encuentran su realización en lo que Guy Debord (1999) y Baudrillard (1978) han denominado como la sociedad del simulacro.

Las ideas de Debord y de Baudrillard son interesantes porque, de algún modo, expresan la idea de fabular el mundo verdadero que ya sugería Nietzsche a finales del decimonónico. Esta idea se perfila en el análisis de que, como aseguró Baudrillard, la era de la simulación se caracteriza por la liquidación de todos los referentes. Aunque aquí uno de deje llevar por la tentación de que esos referentes son los metarrelatos que sustentaron la modernidad, este filósofo piensa en términos más modestos o, si se quiere, más profundos. La liquidación de los referentes se concentra en una actitud cultural frente a las exigencias de una sociedad-mercado que se ha empeñado en construir una imagen de sí misma y que es capaz de operar una disuasión de todo proceso real y de ofrecer una hiperrealidad<sup>43</sup> al abrigo de la construcción del imaginario social. Esta hiperrealidad, movimiento absoluto de imágenes, cuerpos, modas, mercancías, identidades, exclusiones, políticas, música, protestas, ocio, mass-media, producirá también un «hipermercado de la cultura», es decir, “el modelo de toda forma futura de socialización controlada” (Baudrillard, 1978: 88).

El hipermercado es la circulación acelerada que crea estereotipos de consumo y que, en la realización última de esta lógica depredatoria,<sup>44</sup> oculta por lo menos dos

---

<sup>43</sup> Aún cuando Baudrillard no define el sentido último de la hiperrealidad, es sugerente la idea de que, catapultada por la dinámica de lo global y la imposibilidad de dar un seguimiento a los sucesos espacio temporales, el movimiento y la velocidad sean los elementos de la misma: la circulación acelerada.

<sup>44</sup> No es difícil corroborar esa lógica depredatoria del consumo. En Marx, por ejemplo, el consumo es una especie de realización corporal y social del valor de cambio y del valor de uso, sólo que esta realización

cosas: un inconsciente colonizado por la misma lógica del consumo y, dos, el dominio del mercado como creadora de incertidumbres expresadas en la sustitución de las realidades trascendentes intermedias –Estado, nación, clase social, identidad- por otras realidades inmediatas basadas en el sentimiento de orfandad e indefensión ante un mercado que favorece el individualismo, la desregulación no sólo de los marcos jurídicos que permiten la intervención sobre las leyes del mercado sino de los derechos civiles, sociales y políticos que, de algún modo, servían para ofrecer un piso de seguridad. Finalmente, el mercado se sostiene sobre la incertidumbre de un vacío social y cultural sólo reencantado por la velocidad de la circulación y de la apertura de novedosos consumos. Una frase lapidatoria nos ayudaría a cerrar esta idea: “El mercado no está en búsqueda de certidumbre ni tampoco puede generarla. El mercado florece en la incertidumbre y para nutrirse la reproduce en cantidades cada vez mayores”. (Marín, 2007: 6).

El hipermercado se funda en la idea de que los individuos –no ciudadanos, no sujetos conscientes de sí- vivimos a merced de “manos invisibles” o de “fuerzas ingobernables e incontrolables”, de relaciones depredadoras fetichizadas y naturalizadas. En este espíritu donde se hace natural la indefensión de los individuos se requiere, también naturalmente, la protección intersubjetiva de esa individualidad con más consumo. Esta es la tragedia redundante del mercado: la colonización del deseo para activar la expansión de los campos estratégicos del propio mercado transnacional.

Esta expansión alcanza al cuerpo que debe aprender a circular en el *topos* vacío del mercado. El imaginario social del vacío y de la incertidumbre ha constituido una

---

supone siempre un acto privado en donde el sujeto devora el trabajo en la mercancía depositado. Hay, en esta idea, una especie de antropofagia simbólica.

serie de corporeidades que se amoldan flexiblemente a las exigencias de la circulación acelerada que produce la utopía planetaria que analizamos.

El cuerpo, así como el espacio, pese a lo que pudiera pensarse, no se expande sino que se aísla socialmente en el campo de las representaciones de la incertidumbre. Aquí una paradoja: la utopía planetaria expande la representación del espacio imaginario de la globalización –todo el mundo al alcance de la mano, rezan infinidad de eslóganes publicitarios- pero aísla socialmente las experiencias del espacio y las formas de construir el cuerpo.

El espacio global, o su representación como *topos* global, y la corporeidad que en él es posible, no puede pensarse sino como lugar y cuerpo de tránsito. A diferencia de aquellas visiones casi bucólicas en donde las ciudades eran evocadoras de monumentos, de historia y de identidades nacionales e incluso políticas,<sup>45</sup> las ciudades contemporáneas se erigen como lugares donde nada ni nadie puede permanecer sino como un fluir constante y rápido tránsito. Escribe Jaime Iregui: “Actualmente puede decirse que en casi todas las ciudades, el espacio público ha pasado de ser un lugar de encuentro y socialización a transformarse en uno de simple tránsito entre uno y otro punto de la ciudad; su diseño parece más orientado a optimizar los flujos de producción de un sistema decididamente capitalista que se expande sin resistencia aparente, que a satisfacer los deseos de bienestar y recreación de los ciudadanos” (Iregui, 2006, 83).

En efecto, la dinámica del tránsito espacial –ir de un lugar a otro dentro de la lógica expansiva del capitalismo- hace visibles las lógicas de este control del *topos* como producida y ligada a las representaciones del poder del capital. Este *topos* vacío,

---

<sup>45</sup> Estas imágenes fructificaron en la literatura y, a partir de la aparición de la televisión como medio masivo, se reiteran en los programas, en las películas y en esa visión nostálgica del espacio cerrado de las comunidades. En México, por ejemplo, las películas del Indio Fernández reflejan esa cualidad del espacio rural que es capaz de expulsar a los protagonistas y dejarlos siempre en la añoranza del retorno. El nazismo, en otra geografía, sólo pudo surgir como una vehemencia por el espacio, la raza y su permanencia mítica y política.

de tránsito, en donde son poco probables las identidades y los encuentros, imprime en la corporeidad un estatus de transitoriedad física y anónima que incrementa la ansiedad de la incertidumbre.

La corporeidad, en este caso, se presenta como una frontera sólo inteligible en la lógica del tránsito de las identidades anónimas que produce el negocio de las representaciones corpóreas. Dice Debord: “Cuanto más contempla, menos ve; cuanto más acepta reconocerse en las imágenes dominantes de la necesidad, menos comprende su propia existencia y su propio deseo” (1999: 49). La incompreensión de lo que se es –aquí, allá, en el ciber, frente a la pantalla del cine, en el tráfico citadino, en el metro, en los mítines, en la multitud- define la indefensión del cuerpo frente a ese maremoto de lugares y exigencias de descorporeización que exige el dispositivo del tránsito. De este modo, las heterotopías contemporáneas van acompañadas de cuerpos relacionales que viven bajo la ley depredatoria del consumo.

En la era de la velocidad, de los cambios vertiginosos, sólo existe un acto que permanece en el sustrato de todas las relaciones cambiantes: el carácter depredador del consumo que reduce todo a ser -de acuerdo a la posición que se tenga en el mercado y la proliferación de sus imaginarios- mercancía.

Las heterotopías de tránsito y la exigencia de descorporeización se encuentran estrechamente ligadas a la experiencia de la estrechez y aislamiento del espacio vital humano y a esa capacidad de dividir el cuerpo en partes refaccionarias, de convertirlo en accesorio o, en diluirlo en el avatar, es decir, en la representación virtual del cuerpo. De hecho, el vínculo heterotopía de tránsito/corporeidad anónima, sólo es entendible dentro de la dinámica de la producción de la incertidumbre. El sentimiento de indefensión y el *zeitgeist* que el discurso del fin de todo lo trascendente genera, catapulta la experiencia humana a un profundo vacío donde los cuerpos anónimos deben buscar identidades transitorias, lúdicas y, según Gilles Lipovetsky (2000),

narcisistas. La incertidumbre, pese a ser una subjetividad colectiva y cultural, produce ese aislamiento de la experiencia vital y la conmina a la esfera privada: lugares privados, ideales privados, comunidades virtuales privadas, identidades privadas y transitorias.

Lipovetsky ha establecido que Occidente vive la era del vacío y que tal supone la despolitización y la desaparición de toda contracultura o proyecto alternativo de sociedad. En la era del vacío “únicamente la esfera privada parece salir victoriosa de este maremoto apático: cuidar la salud, preservar la situación material, desprenderse de los «complejos», esperar las vacaciones: vivir sin ideal, sin objetivo trascendente posible” (2000: 51). El individualismo extremo que identifica el autor de la era del vacío, individualismo que adquiere sus formas patológicas de expresión en el narcisismo cultural y que se manifiesta, curiosamente, como un repliegue de la esfera pública porque, como afirma Lipovetsky, la conciencia narcisista sustituye la conciencia política y constituye un cierto aislamiento social que es el campo propicio para hacer invisible el poder que ciertos actores transnacionales operan a nivel mundial.

Las corporeidades anónimas se observan siempre en espacios de tránsito, lugares que, como ya señalamos, nadie puede estar de manera permanente.

El gimnasio, el *spa*, las clínicas posmodernas que pretenden rehacer al cuerpo sin dolor a través de la homeopática, la aroma y la musicoterapia; la sala estética; la imagen publicitaria del cuerpo bello y eternamente joven; la sala en donde se consumen depredatoriamente los estereotipos lúdicos de la industria cinematográfica<sup>46</sup>; la pasarela de la moda que exige cuerpos esbeltos, firmes y anoréxicos; el consultorio

---

<sup>46</sup> La industria de la imagen y de la representación corporal genera no sólo el trabajo multimillonario del cine sino también la proliferación de magazines o revistas especializadas en la máquina publicitaria de Hollywood que incluye la vida privada de las estrellas, sus consejos de belleza, sus ejercicios, sus dietas. “Revistas como Photoplay, Silver Screen, Screen Book and Motion Picture al publicar secretos de las estrellas ofrecían al lector la chance de autoayudarse, con avisos llamando la atención para provisiones de remedios contra el acné, senos grandes, senos pequeños, piel grasosa o reseca, etc. De la misma manera, las imágenes publicadas por las revistas acerca de los personajes de la industria hollywoodiana provocaban una revisión de la auto-imagen de los lectores”

del bariatra o del nutriólogo que reproduce la “onda *Diet*” y establece modelos de alimentación que privilegia carnes blancas, lácteos bajos en grasa, legumbres, fibras dietéticas<sup>47</sup>; el monitor de la computadora que introduce al usuario a un mundo descorporeizado y, en el caso de los cibernautas en busca de una experiencia extracorporal, el acceso a rutas ciberespaciales en donde el sexo y el erotismo adquieren una nueva dimensión descorporeizante<sup>48</sup>; son sólo algunos de esos espacios de tránsito en donde se materializa el fenómeno del *egobuilding* que Lipovetsky desarrolló como indicador de el individualismo exacerbado que el mercado de las representaciones corpóreas ha generado.

En la experiencia del *egobuilding*, ya desarrollada en el primer capítulo de esta investigación, mantiene una tendencia aséptica, indolora, hedónica, consumista. El *egobuilding* es expresión de la dinámica de la incertidumbre, de las identidades transitorias, de la angustia, del cuerpo anónimo que se reproduce en el aislamiento espacial, que prolifera y genera grandes volúmenes de producción y de ganancia en las industrias del aroma<sup>49</sup>, de la moda, de la publicidad, del lujo<sup>50</sup>, de los servicios corporales, de las emociones, del sexo<sup>51</sup>, del ocio, de la nuevas identidad eróticas<sup>52</sup>.

---

<sup>47</sup> Sólo para ilustrar la importancia de este dispositivo de corporeidad, vale recordar que los montos de facturación de la industria “diet” (bebidas, edulcorantes y postres) pasó de 147 millones de dólares en 1989 a 336 millones en 1994; el número de fabricantes de estos productos en Brasil creció de 12 a 40 en el mismo período.

<sup>48</sup> En los ciberespacios, el hombre es capaz de desdoblarse en función de una identidad digital y pixeada. David Le Breton asegura que “el ciberespacio abre un mundo descorporeizado, sin exterioridad: superficie pura. Aun si el cuerpo permanece frente a la pantalla con sus imperfecciones eventuales, es provisionalmente olvidado en la exultación sin cuerpo del ciberespacio” (citado por Tapia, 2008: 108). La sexualidad del ciberespacio prescinde de su componente fundamental: el aroma, las tonalidades del silencio, el sabor de los sudores, la presencia ineluctable de los cuerpos amantes.

<sup>49</sup> En Brasil, el sector que comprende tres segmentos básicos de esta industria, es decir: higiene personal, cosméticos y perfumería, tuvo un crecimiento acumulado de 126.66% en el periodo 1991-1995, pasando de un monto de facturación líquida de 1.5 billones en 1991 a 3.4 billones en 1995.

<sup>50</sup> Lipovetsky, al respecto, escribió: “la época reciente ha sido testigo de una fuerte expansión del mercado del lujo, que en el año 2000 se estimaba, a escala mundial, en unos 90 millardos de euros (estudio Eurostaf). Incluso esas cifras distan de revelar el estado del mercado considerado en su totalidad puesto que no integran las relativas al sector automotriz de gama alfa” (Lipovetsky, 2004: 14).

<sup>51</sup> ¿Quién controla el emporio de la pornografía en Internet que construye deseos y que, según la revista Forbes, arrojó ganancias de más de 54, 500 millones de dólares apenas entrado el año 2000 y que el New York Times calculó en mil millones de dólares sólo en Estados Unidos? ¿Quién controla el desmesurado

La angustia, la incertidumbre, el anonimato, la búsqueda transitoria de identidades virtuales generan mercados específicos, negocios multimillonarios controlados por transnacionales cuya visión del negocio corpóreo les ha redituado ganancias extraordinarias de tal modo que les ha permitido apoderarse del mercado de alimentos –Kelloggs Co., Danone, Nestlé, Phillip Morris, Unilever, Coca Cola Co., y PepsiCo Inc-, el control de los mercados agroalimentarios - Cargill (EE.UU.), Continental (EE.UU.), Mitsui (Japón), Louis Dreyfus (Francia), André/Garnac (Suiza) y Bunge y Born (Brasil)-, de los sistemas agrícolas -Monsanto, Bayer, Cargill, Nestlé, Syngenta, BASF, Novartis y ADM- o el mercado de la distribución –Walmart, Carrefour, Ahold, Kroger y Metro-, entre otros. El poder que estas corporaciones han adquirido es significativo. De acuerdo con los datos ofrecidos por Silvia Riveiro (2003), “las ventas combinadas de las 500 mayores corporaciones mundiales en el 2000 fueron equivalentes al 47% del producto nacional bruto en todo el mundo”. (Rivera, 2003: 17).

Existen, sin embargo, otros mercados en donde el cuerpo no se viste o desviste de acuerdo con esa visión lúdica, erótica y relacional de los cuerpos en tránsito que ya hemos desarrollado a lo largo de este apartado pero que reflejan la misma visión depredatoria del consumo de mercancías-corporales que supone la lógica de la incertidumbre. Esta otra visión se desarrolla en la constitución refaccionaria del cuerpo y está vinculada con un mercado oculto pero no por ello menos real de tráfico de cuerpos, de órganos, de material genético, de alquiler de úteros, de trasplantes. ¿De

---

ejército de aproximadamente 40 millones de mujeres que se prostituyen en el negocio más redituable del capitalismo contemporáneo? Si bien es cierto que podemos identificar empresas especializadas en el negocio de la pornografía en la red, tales como Playboy o Penthouse, o la Internet Entertainment Group (IEG), o Danni's Hard Drive quien maneja ganancias de más de ocho millones de dólares, es claro que debemos identificar en el mercado los fundamentos sociológicos y legales que permiten la reproducción de dichas empresas.

<sup>52</sup> Uno de los nuevos mercados de las identidades es el de la metrosexualidad. En México, para el cierre del año 2000 el valor del mercado mexicano era alrededor de 3 700 millones de dólares y daba empleo directo a 27 mil personas, siendo el mercado metrosexual el más dinámico al crecer del 1996 al 2000 en 55% y cuyas ventas pasaron de 176 millones a 273 millones de dólares, según datos de la Cámara Nacional de la Industria de la Perfumería, Cosmética y Artículos de Tocador e Higiene (canipe) y de Euromonitor International.

quiénes son los órganos de circulan en la esfera del consumo refaccionario ya esté formalizado o ya sea ilegal?

Este comercio –legal o ilegal- tiene un principio semejante al del egobuilding y que se fundamenta en esa noción de tránsito y consumo depredatorio de las identidades corpóreas, es decir, en la concepción de que el cuerpo responde al signo más visible y rentable del mercado. Para que este fenómeno ocurra con un cierto grado de legitimidad, se hacen indispensables dos actitudes intersubjetivas con respecto al cuerpo: la primera ya la enunciamos y se refiere a la conversión del cuerpo en signo que circula para ser poseído, manipulado y consumido. La segunda, corresponde a la metáfora de la dualidad hombre/cuerpo-máquina.

Esta dualidad deriva, por un lado, de la visión cartesiana que divorcia la *res-extensa* con la *res-cogitans* –el cuerpo como cosa divorciado la mente como pensamiento- y del desarrollo de la asimilación del discurso médico que, según Le Breton, ha dissociado al hombre de su experiencia corporal al establecer a la enfermedad como un defecto anónimo de una función o de un órgano (Le Breton, 1994: 200). El discurso médico estabiliza una concepción del cuerpo separado del hombre y establece, con base en esta distinción, una lógica en donde su intervención ocurre en un archipiélago de órganos, de funciones, de mecanismos, y procesos fisiológicos. La visión médica en realidad es parte de ese proceso de subjetividad capaz de legitimar la existencia misma de las relaciones estratégicas de poder que se generan dentro de lo que hemos llamado *topos* globalizado y lo que aquí podría denominarse la dimensión tecnocientífica del mismo *topos*.

Las posibilidad de concebir al cuerpo como partes refaccionarias, como mercancías orgánicas, requirió de una serie de reificaciones del hombre en donde no sólo se postularon una serie de nuevas *epistemes* en torno al cuerpo concebido como máquina sino, también, a los usos de la ciencia médica y las nuevas tecnologías en el

control de dicho cuerpo. En efecto, la investigación médica y biológica, la fabricación de productos farmacéuticos, la manipulación del genoma humano, los trasplantes, la creación de bancos de embriones congelados, entre otros fenómenos, han logrado generar la visión de que el cuerpo humano es material disponible en el mercado que trafica y comercia con riñones, testículos, sangre, corazones, córneas, placentas, y que, en vista de que estas mercancías se sujetan a la órbita de la oferta y la demanda, abren las puertas a un mercado negro cada vez más dinámico de tráfico de infantes, vientres femeninos y muertes refaccionarias.<sup>53</sup>

La visión mercantil y depredatoria del cuerpo, su reducción al cuerpo-máquina, ha sido, en contraparte, asimilada como una actitud dentro de las órbitas de la cotidianidad humana. Estar enfermo<sup>54</sup>, por ejemplo, es asumir que algo, sólo una parte, un órgano quizás, tiene un comportamiento no funcional. Deleuze, al hacer este análisis llegó a plantearse la generación de lo que él llamó las “máquinas deseantes”, es decir, personas que se identifican “alegremente con esta máquina infinitamente compleja que es nuestro cuerpo: experimenta esta máquina impersonal como su más alta afirmación, le regocija su vibración incesante. No estamos aquí, como subraya Deleuze, ante la relación propia de una *metáfora* (el viejo tópico aburrido de "máquinas que sustituyen a los hombres", sino ante la de una *metamorfosis*, la del devenir-máquina del hombre.” (Zizek, 2006: 33).

---

<sup>53</sup> Difícil establecer los costos y el valor que el cuerpo adquiere en el proceso del tráfico de órganos. Es aún más difícil observar estos fenómenos sin caer en cuenta que detrás de este mercado no sólo existen organizaciones criminales transnacionales que trafican con este tipo de biomercancía, sino toda una construcción epistémica que legitima estas acciones y que, al suponer que el cuerpo es una máquina, la muerte es sólo una decisión administrativa que se reduce a desactivar mecánicamente al cuerpo para luego ser desmembrado como mecano biológico. El estudio de esta visión médica del cuerpo todavía tiene muchos vacíos que estudiar: la instrumentación de repuestos orgánicos a través de granjas o bancos de *neomuertos*, es sólo una de esas expresiones donde, como ya lo ha señalado David Le Breton, se ha desmenuzado la visión sagrada de la vida. (Le Breton, 1994: 198-2002).

<sup>54</sup> El cuerpo enfermo, cualidad dolora de la experiencia humana, nos coloca ante la posibilidad refaccionaria del cuerpo. Un trasplante, una transfusión, son elementos que justificamos dentro de la tecnociencia médica y que nos colocan, de cara, ante la aprehensión de la anomalía focalizada en “alguna parte” del cuerpo.

Este es, según nuestra visión, el mayor triunfo de los procesos de subjetividad y de legitimación del orden del discurso de la globalización: aceptar la condición de ser signo mercantil corpóreo, forma capital y fetiche, es decir, cuerpo que se exhibe como una forma de inversión, consumo y depredación.

### **El eje del miedo: incertidumbre, riesgo y terror.**

Hasta ahora nos hemos detenido en analizar la vinculación de la incertidumbre como subjetividad socialmente construida que ha generado, en el campo de la legitimación del orden discursivo del *topos* global, una serie de relaciones espacio corporales técnicamente dirigidas a conservar un orden transnacional investido en los velos de un nuevo orden mundial o utopía planetaria. Los espacios o heterotopías de tránsito han sugerido también una serie de experiencias corpóreas que se han integrado a la lógica estratégica del poder. Foucault los denominaría cuerpos dóciles, Baudrillard los clasificaría dentro del orden de la economía política del signo y Featherstone, desde el ámbito de la comunicación, los entendería como cuerpos-mensaje capaces de concentrar en las prácticas corporales de salud y apariencia, un discurso en torno al imaginario de la sociedad en donde son posibles tales prácticas. Sin embargo, este logro biopolítico no es suficiente para establecer la conservación del orden dentro del *topos* globalizado y para conseguir un cierto grado de legitimidad para los actores globales que hoy interaccionan en el escenario y la geopolítica mundial. El hipermercado –ese reino fabulado del poder de las transnacionales- ha tenido que fabricar la imagen de su poder a costa de construir el mito político de la mengua del Estado y, dentro de la órbita de las diversas democracias, ha procurado convertir al ciudadano en consumidor. Esto, por supuesto, ha generado una constante reiteración discursiva en torno a la debilidad de lo político y en torno a la crisis de las democracias representativas. Los síntomas son interesantes en ese campo estratégico donde se

deben resguardar las relaciones asimétricas entre el mercado, los Estados y la sociedad civil: frente a los Estados, la lógica de las desregulaciones políticas sobre el constante fluir de las leyes mercantiles ha tenido capítulos reveladores de las formas de operación de las transnacionales sobre los aquellos<sup>55</sup> y, en la lógica de operación del hiperconsumo, como ya hemos señalado a lo largo de este trabajo, la construcción subjetiva de la incertidumbre que construye cuerpos y *topos* anónimos, individuales y narcisistas. Lipovetsky (2000)<sup>56</sup> y Christopher Lasch (2003)<sup>57</sup> han asegurado, cada uno por su parte, que esta condición del *homo ludus*, se refleja en un mercado desinterés político.

El mito de la debilidad del Estado va acompañado, como se ve, de una corporeidad de tránsito, tal como ya se ha argumentado, y ambos fenómenos corresponden a diferentes lógicas que la órbita del discurso hegemónico ha operado estratégicamente.

---

<sup>55</sup> El crecimiento de las grandes Corporaciones agroalimentarias no es exclusivamente un fenómeno económico. Como lo han demostrado las investigaciones de Alessandro Bonanno (2003), dichas Corporaciones han alcanzado el suficiente poder político para “empujar al Estado a cambiar las leyes y hacerlas más blandas”. Por otro lado, pero compartiendo el mismo punto de vista, Madeley (1999) ha escrito que el poder que han acumulado las grandes corporaciones agroindustriales les permitirá, en un futuro no muy lejano, controlar las políticas agropecuarias y alimentarias de los Estados. ¿Puede ser esto posible? Es decir, ¿cuáles serían las condiciones para que, en efecto, los actores privados transnacionales pudieran adquirir tal poder que incluso pudieran determinar las políticas de Estado? La profecía de Madeley, sin embargo, ya nos ha alcanzado. En primer lugar, se debe considerar que los nuevos actores corporativos nunca han estado solos en el escenario mundial. Las formas que tienen tales actores de influir directamente sobre las políticas de los Estados son vastas y complejas. Van desde la intromisión directa sobre Comisiones estatales hasta los niveles macro políticos en donde encontramos a los organismos multinacionales financieros cuyas directrices y políticas de empréstitos están diseñados para influir en los programas de desarrollo de los países acreedores.

<sup>56</sup> Gilles Lipovetsky ha establecido que hoy se vive la era del vacío y que tal supone la despolitización y la desaparición de toda contracultura o proyecto alternativo de sociedad. En la era del vacío “únicamente la esfera privada parece salir victoriosa de este maremoto apático: cuidar la salud, preservar la situación material, desprenderse de los «complejos», esperar las vacaciones: vivir sin ideal, sin objetivo trascendente posible” (Lipovetsky, 2000: 51).

<sup>57</sup> Siguiendo al autor, el nuevo patrón de relaciones incluye un enfermizo culto a la imagen corporal, una exacerbada glorificación del deseo y la renuncia a metas político revolucionarias. Si bien Lasch identificó estos procesos con patologías culturales que deben ser abordadas desde la óptica de la psicología social, resulta interesante observar que el diagnóstico de este autor reveló el nacimiento de una nueva actitud generacional que ha logrado entrar en las estructuras de la cotidianidad de los individuos y tiene sus repercusiones en las esferas políticas y culturales de nuestro nuevo siglo (en Coccimano, 2003).

¿Qué ocurre frente a la visión de una democracia desprestigiada, de un Estado mínimo -contraído a funciones administrativas- y de un ciudadano-consumidor que no tiene aspiraciones políticas? De principio, y al parecer, sólo queda espacio para las relaciones puramente mercantiles. Esto, sin embargo, es una falacia posmoderna. Es cierto que la incertidumbre se convierte en un dispositivo que exagera e incentiva culturalmente el consumo; sin embargo, y en contrasentido, genera una crisis de representación de lo político que resulta contraproducente al régimen postfordista de las transnacionales. El Estado debe ser débil frente a las exigencias de desregulación de los mercados, pero debe ser fuerte para contener las expresiones de la polarización social y económica que los mercados mismos generan. El Estado, no obstante del discurso de la Utopía planetaria, se hace indispensable para controlar –jurídica, política o militarmente- a las expresiones de resistencia que surgen como manifestaciones propias del ejercicio del poder transnacional. La fortaleza del mercado no se ha creado con base a la desaparición de los actores de la nueva geopolítica, sino en esa abierta posibilidad de ir restringiendo el campo de acción de aquellos.

El mercado tiene tres formas eslabonadas de lograr la restricción de los campos estratégicos de los Estados y de la sociedad civil contemporáneos: exagerar la incertidumbre para convertirla en miedo, para ello es necesario crear una semántica del miedo; hacer visibles los objetos del miedo político –dentro de los cuales la idea central es hacer visible al Estado- y, finalmente, construir espacios del miedo y del cuerpo necesarios desde esta subjetividad.<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> La noción que Paulo Virilo defiende en su libro *Ville Panique* expresa la relación que el terrorismo, los atentados y su visibilización han establecido con la percepción de la ciudad: “El miedo y el pánico son, explica, los grandes argumentos de la política moderna” y después vincula esta nueva argumentación con un fenómeno contemporáneo: “las grandes ciudades, las grandes metrópolis, que tienen finalmente más importancia que el Estado-Nación, como vemos en Europa en relación con la Unión Europea... Hay entonces una suerte de metropolización, diría, de la política” (citado por Rodríguez, 2005).

El miedo no es un fenómeno nuevo, corresponde a ese campo de sentimientos que han acompañado a la humanidad desde sus remotos orígenes y ha acompañado la cotidianidad pública que las diferentes culturas han experimentado en la complejidad de sus relaciones con el entorno natural –frente a desastres, inundaciones, erupciones, terremotos, etc.- y con su entorno social –frente a guerras, epidemias, crisis-. Por otro lado, el miedo también ha acompañado a los distintos poderes terrenales como un dispositivo eficaz para mantener el control de las poblaciones.<sup>59</sup> Sin embargo, como subjetividad producida, gestionada y administrada por el campo del poder, el miedo tiene una historia más reciente.

Corey Robin (2009), Ulrich Beck, Anthony Giddens, Z. Bauman (1996)<sup>60</sup> y Niklas Luhmann (1992) han sido precursores en la importancia de considerar el estudio de las sociedades del riesgo y delimitar no sólo la importancia de su estudio sino su centralidad en la configuración de las sociedades contemporáneas. De acuerdo con estos autores, “en las sociedades modernas avanzadas se produce una coexistencia problemática entre dos modernidades. La de la expansión de las opciones y la de la expansión de los riesgos. Ambas son indisociables. Con la pretensión de realización de los fines de la modernidad -libertad, bienestar, democracia- a través de una racionalidad finalística crece asimismo la incontrolabilidad de las consecuencias perversas de una modernización que se aleja de los principios normativos de la modernidad mencionados arriba.” (Berriain, 1996: 13).

---

<sup>59</sup> Robert Muchembled (2006) ha estudiado que los miedos durante el Medioevo –la imagen de lo diabólica que estuvo plagado de demonios, brujas, íncubos, súcubos y aquelarres- correspondieron a una visión de control de las heterodoxias o herejías que pusieron en peligro el orden simbólico y político medieval. Desde el siglo XI, aproximadamente, la aparición de sectas mendicantes, de asociaciones desde la gnosis, de visiones contraculturales como la herejía de los valdenses o el movimiento reformador de Wycliffe, entre otros, hicieron necesarios un modelo de miedo demoníaco y su visualización en procesos judiciales. Según Muchembled, la Inquisición jugó un papel fundamental en esta lógica: hacer visible al hereje, sistematizar una semántica herética, sancionar el cuerpo del hereje.

<sup>60</sup> Nos referimos al texto de Josetxo Berriain, *Las consecuencias perversas de la modernidad*. en donde se encuentran artículos de aproximación de estos autores acerca de la modernidad reflexiva, la modernidad contingente y la modernidad desmembrada.

De este modo, compaginados en su lógica normativa, la modernidad -confiada en su origen de racionalidad, científicidad y espíritu de cálculo- derivó en los riesgos implícitos del desarrollo tecnológico y en la casi necesaria estructura de daños socialmente constituidos por los cursos de decisión y acción que dicho modelo entraña. El calentamiento global,<sup>61</sup> por poner sólo un ejemplo, es expresión del *riesgo calculado* que supone una era basada en las energías derivadas del carbón y del petróleo pero, y he ahí el efecto perverso, también genera una suerte de *peligros no calculados* que afectan a terceros y que se atribuyen a causas fuera del propio control.

La sociedad del riesgo, sin embargo, no es sinónimo de la sociedad de la incertidumbre que hemos, de manera indirecta, desarrollado hasta este momento. Hay, en cierto sentido, una valoración racional sobre el cálculo de riesgos. Ulrich Beck asume que el distinguo entre riesgo y catástrofe radica en la previsión posible del primero, es decir, significa un acto de anticipación y, dentro del orden de las decisiones políticas, un acto de gestión. La administración del riesgo, es decir, el cálculo racional y previsible de lo que se supone puede desencadenar una decisión técnica, política, económica o científica, si bien considera aquello incontingente, lo que no podemos saber de las repercusiones de alguna decisión, pretende establecer un nivel mínimo de control. No ocurre así en las sociedades de la incertidumbre en donde el miedo –la exacerbación paranoica de aquella- deviene no de un cálculo del riesgo, sino de la constitución de un *zeitgeist* que se constituye como imagen del mundo, como cultura de la catástrofe o como una cultura de lo incontingente, de lo que no se sabe y hace

---

<sup>61</sup> Ulrich Beck pone énfasis en las decisiones no calculadas de la aplicación de ciertas tecnologías para ilustrar que, detrás del cálculo de riesgo, existe un espacio no calculado, casi impredecible, que constituye el peligro. “En 1974, casi 45 años después del descubrimiento de los refrigerantes CFC, los químicos Rowland y Molina plantearon entre otras cosas la hipótesis según la cual los CFC destruyen la capa de ozono de la estratósfera y que, por lo tanto, llegaría a la tierra una mayor cantidad de radiación ultravioleta. La cadena de efectos secundarios imprevistos llevaría a cambios climáticos que podrían amenazar la base de la existencia de la humanidad. Cuando estos agentes refrigerantes fueron inventados, nadie podría saber o, al menos, sospechar que constituirían una contribución decisiva al calentamiento global.” (Beck, 2007: 5).

difícil la gestión del riesgo. El mismo Beck intuye esta dinámica: “En la medida en que los riesgos globales no pueden ser calculados por métodos científicos, siendo una cuestión de no-saber, la percepción cultural, a saber, la creencia post o casi religiosa en la realidad del riesgo mundial, cobra una importancia especial” (Beck, 2007: 17).

La sociedad de la incertidumbre, de donde la generación del miedo es su principio axial, se basa no en la gestión del riesgo sino en la gestión de una *atmósfera apocalíptica* donde los diversos espacios, lugares, sitios –ya físicos, ya simbólicos; ya globales, ya locales- son percibidos como topos de tránsito a través de la visibilidad de los peligros y en donde las corporeidades anónimas tienen que sujetarse a la experiencia fronteriza del cuerpo que transita en las quiméricas heterotopías del mercado, en ilusorias mansiones cosmológicas que ofrecen las inocuas filosofías y religiosidades *light*. Al no encontrarse dentro de los límites de ninguna frontera, el cuerpo cae en la experiencia del nihilismo negativo es decir, de transitar los *heterotopos* imaginarios de la globalización: el cuerpo se esconde en la masa anónima que confluye en el mercado de las representaciones (*percings*, tatuajes, *spas*, *gyms*, modas), el cuerpo se alimenta con los modelos de la moda de las fibras dietéticas; el cuerpo adquiere gestualidades propias de su constante contacto con el cibernespacio y las telecomunicaciones; el cuerpo se erotiza con las imágenes de la industria de la pornografía,<sup>62</sup> se reinventa a partir de los imaginarios incorpóreos que circulan por internet<sup>63</sup> y, finalmente, el cuerpo es, en sí mismo, una escritura de la sociedad del

---

<sup>62</sup> Los controles sobre el acto amoroso ha cambiado a raíz de que la industria pornográfica ofrece nuevos clichés del uso del cuerpo. El kit está completo: iniciar con una *fellatio*, variación de posturas donde la penetración sea visible y los gemidos impersonales, aderezarla con objetos de la industria del sexo (videos, revistas, vibradores, juguetes eróticos, cremas, lencería, aparatos de sadomasoquismo, etc.) y culminar con las variaciones donde el placer masculino sea, en primicia, lo que se satisfaga en esa asunción del *vouyerismo* cultural y mediático. El sexo mediático sigue reproduciendo las diferencias de género, incluso en aquellas donde el placer se centra en la mujer.

<sup>63</sup> Escribe Tapia Navarro: “Las relaciones humanas no requieren presencia corporal. El Messenger mantiene conectados a los amigos, a las familias e, incluso, a los amantes. La sexualidad, como lo erótico, prescinde de su componente fundamental: el aroma, el sabor de los sudores, la presencia ineluctable de los cuerpos amantes” (Tapia, 2008: 108).

miedo: no asume su centralidad como referente de la acción política, no se entiende como entidad que puede irrumpir en las esferas públicas del poder.

La experiencia fronteriza del cuerpo, esa que ya hemos esbozado en líneas anteriores, oculta sin embargo, que al no concebirse como *homo politikon*, es decir, como *bios*, el ser humano abre el espectro de los campos estratégicos del poder del Estado y del mercado y no repara que, en la invención de la utopía planetaria, la estrategia del capital, asegura Beck, es la fusión del capital con el Estado y, con ello, de manera indirecta, legitima el orden de esa fusión estratégica. El cuerpo, en el sentido estricto del término, preso de la subjetividad de la incertidumbre, huye de lo político porque asume su estado de pura indefensión.

El miedo es un acto político que genera espacios y cuerpos en tránsito pero que también construye la imagen necesaria del Estado. El miedo hace visible al Estado, es decir, lo hace legítimo aun en contra de esa imagen deteriorada del Estado débil frente al mercado.

Esta aseveración cierra el círculo de las legitimaciones del *topos* global que hemos planteado como premisa de las circunvalaciones del poder del tardo-capitalismo. Sin embargo, queda aún por justificar en qué sentido el miedo –propio de las operaciones y argumentaciones políticas contemporáneas- legitiman la expansión de las relaciones estratégicas del mercado pero centran su atención en el empoderamiento visual del Estado.

Una de las imágenes favoritas del discurso neoliberal corresponde a esa en donde, sin restricciones que provengan del Estado interventor en las dinámicas depredatorias del mercado, éste pueda convertirse en ese lugar del intercambio libre de mercancías, de relaciones, de espacios y de corporeidades. Desde la década de los años ochenta del siglo pasado, hemos tenido que asumir que el neoliberalismo abre fronteras comerciales, regula el derecho internacional de la libre competencia y

restringe la participación de los estados a ser sólo gestores administrativos que correspondan a los intereses y señalamientos operativos del mercado.<sup>64</sup> Sin embargo, poco se ha señalado de que, en efecto, detrás de la idea que separa abiertamente el espacio político del Estado, del espacio comercial del mercado, existe una interrelación en donde el empoderamiento de éste último no puede prescindir del primero. Si la órbita del mercado se basa en la generación de la incertidumbre y de los cambios vertiginosos del consumo que suponen un tránsito inestable de los seres humanos, deben existir mecanismos que no permitan que el vacío genere heterotopías o corporeidades de resistencia.

Para disuadir la aparición de dichos fenómenos, es decir, para mantener la operación estratégica de la incertidumbre que impulsa la velocidad del hipermercado, el Estado debe aparecer como una entidad que crea y gestione el miedo en dos sentidos: primero, para garantizar los emergentes mercados de la seguridad<sup>65</sup>;

---

<sup>64</sup> Muchos autores coinciden en el hecho de que el adelgazamiento administrativo del Estado es en realidad una expresión del debilitamiento de los mismos en el escenario económico mundial, e incluso han indicado que frente a los dispositivos de poder de los nuevos actores transnacionales, el Estado sólo es útil en la medida que soporta el marco jurídico de regula tales dispositivos. Marie-Christine Renard, por ejemplo, ha establecido que las empresas transnacionales requieren de coberturas legales, sociales, políticas y técnicas que, paradójicamente, sólo el Estado les puede ofrecer. Aunque menos indispensable puesto que la acumulación y la transnacionalización “pasan por las desregulaciones de las economías nacionales”, el Estado “sigue siendo necesario para crear las condiciones óptimas de acceso a las sociedades transnacionales, es decir, la mano de obra flexible y calificada, medidas fiscales y administrativas favorables, infraestructuras de ‘orden social’, en una palabra: reglas del juego claras y adaptadas a las necesidades de estas sociedades” (1999:63) Alejandro Bonanno, por su parte, escribió al respecto que “la globalización significa principalmente la colonización por parte de las Corporaciones Transnacionales (CTNs) de las esferas económicas, política, social y cultural. Esta situación plantea una condición de *anti-política* o la reducción de la participación pública en procesos de toma de decisiones. Las raíces de este proceso de despolitización se encuentran en los efectos del crecimiento del poder de las CTNs. Desde final de los años sesenta, las corporaciones aumentaron sus poderes y superaron por mucho los niveles de control hegemónico de la sociedad que tenían antes. Promoviendo políticas de libre mercado a nivel mundial, CTNs, derrotaron la resistencia política organizada y estigmatizaron la intervención del Estado.” (Bonanno, 2003: 196). Más adelante estipula: “...es cierto que las CTNs tienen un poder de control muy alto sobre el Estado. Por otro lado, está también claro que las CTNs siguen necesitando el apoyo del Estado por lo menos en dos sentidos. Primero, las CTNs necesitan el apoyo del Estado para adelantar sus políticas industriales, y segundo necesitan el Estado para legitimar sus acciones” (Op. Cit. 206).

<sup>65</sup> Vigilancia, tecnologías, seguros, dispositivos de radiolocalización como el denominado *GPS*, policías especializadas, *hackers*, transformación de marcos jurídicos en torno al sistema de penas, son sólo algunos de los fenómenos de un mercado cada vez más creciente y demandado.

segundo, para convertirse él mismo en un referente de seguridad. Esta es, en sentido estricto, la nueva política del Estado.

El 11 de septiembre de 2001 en Nueva York<sup>66</sup> modificó la percepción del peligro y mostró cómo el miedo, como emoción colectiva, se convirtió en un eje fundamental de las legitimaciones del Estado contemporáneo. El miedo político<sup>67</sup>, para serlo, requiere de ser visible –miedo al terrorismo, pánico ante el crimen, ansiedad ante la descomposición moral-; requiere de generar objetos del miedo –actores, imágenes, atentados, pandemias<sup>68</sup>, cuerpos mutilados por el fundamentalismo religioso y/o político- y, finalmente, para contrarrestar el *shock* público, debe generar políticas gubernamentales.<sup>69</sup> Estas políticas tienen al menos tres sentidos: primero, frente al miedo público<sup>70</sup>, el de legitimar la existencia y participación de los actores publiadministrativos estatales en el entorno de la opinión pública; segundo, frente al empuje del interés y de los actores privados –formales o criminales-, tratar de regular jurídica y económicamente el juego de poderes entre los actores sociales, políticos y empresariales y, tercero, frente a la visión del caos y la incertidumbre social que

---

<sup>66</sup> La fecha es emblemática en muchos sentidos: representó simbólicamente la fragilidad de un país cuyo discurso hegemónico se habría supuesto intocable, representó el primer evento visible del imaginario postapocalíptico y, finalmente, en la lógica de su visibilidad mediática, mostró al mundo entero cómo se destruyen las certidumbres y se cristaliza el miedo.

<sup>67</sup> Para un estudio pormenorizado de cómo el miedo ha sido fundamental en el desarrollo de las sociedades occidentales, remitimos al trabajo de Corey Robin, *El miedo. Historia de una idea política*, en la que hace un recorrido en las obras de Montesquieu, Tocqueville y Arendt y desentraña como el miedo y el terror han sido, en la historia de las democracias, fundamentales para su construcción política.

<sup>68</sup> La pandemia del virus AH1N1 que apareció en México en abril de 2008, permitió al gobierno federal y a la administración de Felipe Calderón, gestionar ante el Fondo Monetario Internacional un empréstito multimillonario que, en otras condiciones, habría significado mayores problemas del gobierno para romper los candados del FMI y para justificar ante la opinión pública nacional ese nuevo endeudamiento.

<sup>69</sup> En el gobierno norteamericano se pueden detectar tres ejemplos soberbios sobre la creación de políticas públicas de trascendencia internacional. El primer caso, el “miedo rojo” de Nixon generó políticas de control del crecimiento de las poblaciones y repercutió en el llamado tercer mundo por medio de campañas de planificación familiar, vigentes hasta hoy día. El “miedo al terrorismo” llevó a George W. Bush a incrementar sus gastos de defensa, a justificar la invasión a Afganistán y la guerra en Irak y a consolidar su presencia geopolítica en el Medio Oriente. El miedo al *crack* financiero obligó a Barak Obama a generar una política de rescate financiero sólo entendible dentro del cálculo del riesgo global al que se enfrentaba la economía mundial.

<sup>70</sup> Paolo Virno ha explicado que hay que diferenciar entre el miedo y la angustia. “El primero es un sentimiento público, mientras que la angustia se asocia al individuo aislado de su prójimo” (Virno, 2002).

genera la operación del riesgo, generar cursos de acción en el sentido de conservar la hegemonía del orden social y financiero al que se deben. Existe, sin embargo, un cuarto elemento que se desprende del anterior: el de legitimar la preeminencia del mercado y sus actores al asumir, en lo público, los lenguajes del quehacer privado.<sup>71</sup>

El Estado, en este sentido, parece sólo actuar dentro de la lógica de la incertidumbre generada por un mercado cada vez más veloz, cada vez más necesitado de homogeneizar la experiencia del espacio como inestable e inseguro<sup>72</sup> y cada vez más dependiente de enemigos mediáticos<sup>73</sup> que justifiquen la pronta acción del Estado.

Vivimos en una sociedad que ha logrado establecer una semántica del miedo que, a su vez, se ha introducido en la percepción y representación de los acontecimientos que se desarrollan ante nuestros ojos, ha modificado poderosamente las costumbres que perseguimos, se ha infiltrado en las obras que producimos, en las conversaciones que mantenemos, en las emociones que transmitimos, en los sueños que nos atormentan, en los miedos que percibimos.

La semántica del miedo aborda los lenguajes y desenmascara los nuevos instrumentos de disciplinamiento social que, como afirma Jordi Farré (2005: 96-97), ya no provienen exclusivamente de la órbita de la operación del Estado sino que incluye a

---

<sup>71</sup> Es interesante observar que no sólo en México sino que en prácticamente todas las democracias llamadas occidentales, el poder privado ha invadido las curules de las distintas cámaras de representantes y han asumido como fundamental los modelos privados del desarrollo corporativo para generar modelos políticos. Una muestra de ello es la llamada gerencia pública que sujeta a la administración pública a indicadores de eficacia, de *managements* y de productividad de mercado. Ver Fayol, Henri. 1956. *Administración industrial y general*. El Ateneo, Buenos Aires, pp. 151-197 y Martínez Vilchis, José. 2007. *Nueva Gerencia Pública. Un análisis comparativo de la administración estatal en México*. Miguel Ángel Porrúa, México.

<sup>72</sup> El miedo se experimenta siempre como una posibilidad espacial de violencia: Nueva York, Madrid, Chihuahua, Medellín, Tel Aviv, se han convertido en espacios iconográficos de la presencia del terrorismo internacional o de la guerra del narcotráfico que puebla de atentados, bombas y perpetración de muertes masivas al imaginario del miedo.

<sup>73</sup> Al Qaeda en Estados Unidos y los cárteles de la droga en México, justificaron la acción inmediata del Estado en torno a la delimitación de zonas de seguridad, de operativos militares y policiales y de justificación expedita de millonarios presupuestos federales para eficientar la lucha contra estos males sociales. El caso que Al Qaeda, para el gobierno norteamericano, sigue siendo un fantasma mediático que, desde hace ya una década, burla los operativos de seguridad y espionaje norteamericanos y, para México, la lucha contra los cárteles de la droga se ha convertido en un asunto que ya traspasa los umbrales de sus propias posibilidades discursivas.

actores no gubernamentales, visibles e invisibles, tales como los que constituyen y defienden intereses corporativos o mediáticos o criminales. Es en la interrelación de estos nuevos actores en donde pueden observarse los siguientes fenómenos: primero, la percepción del riesgo y del peligro; segundo, la generación de un lenguaje en donde discurre el miedo y la angustia; tercero, la identificación mediática del enemigo; cuarto, el discurso de la necesidad del Estado que guarda una lucha permanente contra la criminalidad a través de la justificación de la violencia legítima, es decir, la que se aplica como fundadora y conservadora del derecho y, finalmente, una corporeidad que se estremece, que se angustia, que debe transitar rápidamente en el más profundo anonimato dentro de los espacios y las diversas geografías del poder. Para agilizar este movimiento se debe crear la atmósfera de que nuestros cuerpos se encuentran siempre ante la expectativa del peligro –ante riesgos reales, percibidos o imaginados-, deben asumir un lenguaje de adjetivos comunes –“brutal”, “sangriento”, “sorpresivo”, “pánico”, “shock”-, se debe saturar de imágenes contundentes –cuerpos desmembrados, destazados, apuñalados, acribillados, apilados y anónimos-, y se debe de vivir en el límite de las “fronteras calientes”<sup>74</sup> a la que pertenecen esos lugares fuertemente estereotipados como colonias, barrios, villas, cinturones de pobreza, en donde los incidentes violentos se recrudecen y se hacen más visibles por el efecto de los medios de comunicación<sup>75</sup> pero que, a su vez, son una construcción tópica dentro

---

<sup>74</sup> Mike Davis, historiador urbano, ha calculado que podría haber más de un cuarto de millón de *barrios de tugurios* en el planeta: “Las cinco grandes metrópolis del Sudeste Asiático (Karachi, Mumbai, Delhi, Kolkata y Dhaka) tienen ya 15.000 comunidades de tugurios con una población total de más de 20 millones de personas. Los bloques de construcción de este planeta de tugurios, escribe, ‘son a un mismo tiempo intercambiables y espontáneamente únicos’, desde los chawls de Mumbai, los kampungs de Yakarta y los iskwaters de Manila a las favelas del Brasil y las muy bien llamadas villas miseria de la Argentina” (citado por Michael Woodiwiss, 2005. *La componenda global. La construcción de un régimen global de control*. Transnational Institute, TNI Briefing series, Amsterdam, pp. 28-29. Deberíamos de agregar, además, los cinturones de miseria, las colonias y los barrios, propios de esa experiencia latinoamericana de vida que podríamos identificar con Paul Virilio como *Ville Panique* o ciudades del pánico (Rodríguez, 2005).

<sup>75</sup> los medios de comunicación han tipificado identidades mediáticas de la violencia: se puede ser *mara*, *zeta*, o *narco*, por las formas de vestir, de tatuar, de responder a referentes noticiosos pero, sobre todo,

de la lógica de la polarización social que el discurso de la utopía planetaria o *topos* global trata de ocultar o disimular.

La visión del cuerpo en las ciudades del miedo debe responder a esa lógica de disimulación: ocultar los efectos perniciosos de una economía de mercado, depredatoria, polarizante, violenta, anómica, excluyente. Por esa misma razón, tal como lo señalamos a lo largo de este capítulo, el cuerpo anónimo del tránsito de las identidades –ese que accede al mercado en la búsqueda de su propio reencantamiento frente a la cultura de la incertidumbre-; o el cuerpo-víctima que debe enfrentarse constantemente al miedo políticamente construido, es escritura simbólica de un orden que, en poco más de treinta años, ha recrudecido sus acciones estratégicas en la construcción de subjetividades, corporeidades y espacios de poder y, pese a la idea de la expansión del espacio que supone la apertura global o planetaria de fronteras comerciales y comunicacionales, ha aislado la experiencia humana a un número de representaciones (transitoriedad espacial/transitoriedad corporal) para arraigar su poder y consolidar su hegemonía.

---

para responder a la formación de un estigma social. El trabajo de Amparo Marroquín (2007) realizado con el análisis de los relatos que la prensa en Guatemala, el Salvador y Honduras, realiza sobre los jóvenes y sus formas de autorganización, es esclarecedor sobre este fenómeno.

## V. BIORRESISTENCIA Y RESIGNIFICACIÓN DE LA CORPOREIDAD Y DE LOS ESPACIOS ALTERNATIVOS.

“Detrás de nosotros estamos ustedes. Detrás de nuestros pasamontañas está el rostro de todas las mujeres excluidas. De todos los indígenas olvidados. De todos los homosexuales perseguidos. De todos los jóvenes despreciados. De todos los migrantes golpeados. De todos los presos por su palabra y pensamiento. De todos los trabajadores humillados. De todos los muertos de olvido. De todos los hombres y mujeres simples y ordinarios que no cuentan, que no son vistos, que no son nombrados, que no tienen mañana.”

*“Discurso inaugural de la Mayor Ana María”  
(al Encuentro Intercontinental por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo)*

Los cuerpos que se rebelan no existen, son un dato improbable sociológica y antropológicamente hablando. De hecho, en el ámbito empírico del estudio de las resistencias sociales es común detenerse a analizar los sistemas de relaciones económicas, políticas, jurídicas, o de cualquier índole de interrelación en donde la resistencia –ya como movimiento social, ya como acción colectiva, se realiza. En estos estudios la corporeidad pasa desapercibida o es reducida a la correlación de datos estadísticos. El cuerpo es un pretexto gráfico, una

referencia terciaria y no esa posibilidad vital de observar las gestualidades, las escrituras de rebelión de los cuerpos que levantan barricadas, que marchan o, como establecería John Holloway (2002), que gritan, que sienten dolor.

El grito, dice Holloway, como experiencia y como reflejo del dolor, se antepone al campo de la reflexión pausada y artificiosamente filosófica. “El pensamiento –escribe- nace de la ira, no de la quietud de la razón; no nace del hecho de sentarse, razonar y reflexionar sobre los misterios de la existencia” (2002: 13), sino que está enquistado en el campo de la negación, de la disonancia, de la experiencia directa del *darse cuenta* que la realidad a la que nos enfrentamos es opresiva, asimétrica, y que nace de una histórica “fabulación del mundo verdadero”. Este mundo fabulado produce dolor, miedo, juega con las subjetividades para producir mayores cuotas de poder y, para ocultar los dispositivos<sup>76</sup> que lo producen, ha creado un orden discursivo plagado de instituciones, de saberes, de arquitecturas espaciales y corpóreas, de cronotopías<sup>77</sup> que controlan la noción del tiempo productivo, de subjetividades y campos estratégicos en donde se expanden o contraen los

---

<sup>76</sup> Agamben ha explicado que los dispositivos generan corporalidades y, con ello también, ciertas realidades que se materializan como un cierto orden de poder: “llamaré literalmente dispositivo cualquier cosa que tenga de algún modo la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes. No solamente, por lo tanto, las prisiones, los manicomios, el panóptico, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas, las medidas jurídicas, etc., cuya conexión con el poder es en cierto sentido evidente, sino también la lapicera, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarrillo, la navegación, las computadoras, los celulares y – por qué no - el lenguaje mismo, que es quizás el más antiguo de los dispositivos, en el que millares y millares de años un primate – probablemente sin darse cuenta de las consecuencias que se seguirían – tuvo la inconsciencia de dejarse capturar.” (Agamben, 2005).

<sup>77</sup> Si bien Jacques Le Goff (1983) no utiliza el término de *cronotopía*, en este trabajo lo estamos utilizando en el sentido que este historiador marca en su texto *Tiempo, trabajo y cultura en el occidente medieval* en donde afirma que la mejor muestra de poder histórico y social se encuentra en el control del tiempo. Si bien, bajo otros términos, Giovanni Gasparini (1992), también hace referencia a este mismo fenómeno bajo el término de modelos culturales de tiempo. La *cronotopía* es un término que acuñamos en el mismo sentido: los grupos humanos han establecido una colonización de un modelo de tiempo propio del discurso hegemónico dominante.

juegos de poder, las intencionalidades, y en donde se experimenta la incertidumbre, el miedo, la angustia y el terror.

Holloway no antepone a este mundo fabulado ninguna utopía del mundo verdadero, sino sólo el grito que sale a las calles, que irrumpe en las plazas, que se hace oír como antipoder. La materialidad de éste, expresa, es invisible pero tiene la capacidad de hacerse cotidiano, de cristalizarse “en todo lo que vivimos cada día” de tal modo que, enquistado en ese espacio de lo ordinario, el anti-poder demuestra que si bien las subjetividades están dañadas, no están destruidas (Holloway, 2002: 230).

Partamos de dos ideas sugerentes del texto de Holloway. La primera, que las formas de poder social no pueden sino generar dolor y, la segunda, que es este dolor el que puede resignificar la realidad y la interacción social como contrapoder. Entre ambos procesos, subyace de manera latente, la posibilidad de generar nuevas subjetividades en torno a los espacios de poder –o heterotopías- y en torno a la corporeidad y a sus lecturas.

En los capítulos anteriores hemos establecido una serie de premisas en torno a la dinámica de las sociedades capitalistas contemporáneas y hemos identificado elementos complejos del orden discursivo que, así mismo, han logrado imponer estratégicamente la visión de un *topos* y de un orden social y simbólico que tiene como principales ejes de construcción a la incertidumbre y al miedo como subjetividades latentes del nuevo orden social. El *topos* globalizado o la utopía planetaria, analizamos, oculta una suma compleja de discursos y subjetividades que han logrado conformar diferentes visiones del espacio y del cuerpo como lugares de tránsito, como representaciones del

anonimato que guarda el individuo frente al mercado y frente a la imagen de un Estado débil que debe legitimar su propia existencia creando la experiencia civil del terror y del aislamiento. Parece paradójico que los procesos de dominio puedan generar, por un lado, espacios y corporeidades de tránsito –perdidas en los meta relatos de las modas, los perfumes, los estereotipos de belleza corporal, los modelos de alimentación o la asunción de identidades metrosexuales- y, por el otro, la experiencia del aislamiento como resultado del nivel reducido de representaciones del espacio homogéneo del mercado y como producto de las legitimaciones de los Estados en torno al miedo político.

Nos preguntamos: ¿es posible encontrar, ya como contrapoderes, ya como expresiones de resistencia silenciosa, campos de acción estratégicos que enfrenten desde otra visión del cuerpo y del espacio, a esa representación imaginaria del topos global? ¿Es posible superar la experiencia simbólica del aislamiento y de la transitoriedad con novedosas formas de reapropiación y resemantización de la corporeidad y de la espacialidad?

Para abordar estas interrogantes y vincularlas con la experiencia del dolor que señalamos líneas arriba, este capítulo explorará diversas experiencias sociales contemporáneas que partan de dos componentes elementales: uno, de su expresión pública como resistencia al dolor; dos, como manifestación de otras visiones del cuerpo y como posibilidad de construir heterotopías alternativas.

## **El dolor no está en otra parte.**

La sociedad moderna, con toda su maquinaria para controlar la vida, para darle un sentido inmanente y relacional a los vínculos corporales y espaciales desde la órbita de la producción de incertidumbres, ha buscado como experiencia moderna secuestrar el dolor. Fernando Bárcena al propósito escribió: “La civilización occidental se ha negado a naturalizar el sufrimiento; más bien ha intentado tratar el dolor como susceptible de control social” (2000:73). Este planteamiento, en sí, podría conducirnos a revalorar una historia del dolor en Occidente y, sobre todo, a tratar de entender cómo éste intento por exorcizar el dolor ha sido, por excelencia, un dispositivo cultural que se antepone a esa imagen del cuerpo doliente de las representaciones medievales.

El dolor, el martirio y el suplicio cristiano fueron, por mucho tiempo, partes de la tecnología de salvación y de trascendencia humanos. Las imágenes teológicas de un Jesucristo herido por las transgresiones de la humanidad, traspasado y crucificado, representan apenas el inicio del poder que la Iglesia ha operado a través de los siglos y que tiene como base subyacente la producción subjetiva de la culpa. El mismo Nietzsche (1932) estableció que, en sus orígenes paulinos, el cristianismo tuvo la necesidad del misterio de la culpa y del pecado ya no como prácticas sino como elementos centrales del culto religioso.<sup>78</sup> La estrategia fue simple en su concepto pero profundamente

---

<sup>78</sup> “San Pablo parte de la necesidad del misterio para las grandes multitudes excitadas por el fanatismo religioso: busca un sacrificio, la fantasmagoría sangrienta que soporta la lucha con las imágenes del culto secreto: un Dios crucificado, la copa de sangre, la unión mística con la víctima [...] Busca una existencia de ultratumba (la existencia de las almas individuales que han alcanzado la bienaventuranza por la expiación), puesta en relación causal con dicha víctima como resurrección (conforme al tipo de Dioniso, Mitra, Osiris) [...] Necesita poner en el primer plano los conceptos de culpa

civilizatoria: la culpa, vinculada con la experiencia del dolor, se convertiría en el principal dispositivo de control y disciplinamiento ético y corporal. Las imágenes del dolor son muchas: los mártires, los santos y la pléyade de vírgenes, santas en arrebatos místicos, poblaron no sólo el imaginario medieval sino que se plasmaron en la arquitectura del espacio, se empotraron en los dinteles de las iglesias, en las fachadas de las catedrales, en los marcos de la pintura y la escultura medieval. La culpa se identifica, en primera instancia, con instituciones del dolor que, como la Iglesia y su Santo Oficio, diseñaron las tecnologías corporales de la confesión, la expiación y la tortura para acentuar el espacio simbólico del orden de la producción del discurso.<sup>79</sup>

El renacimiento y la edad moderna ven con horror que el dolor y la culpa hayan sido los mecanismos que dieron cabida a una edad que les pareció oscura, plagada de supersticiones, de ángeles y demonios, de ignorancia y de una delimitación de los saberes con respecto del mundo y del cuerpo. La edad moderna no sólo sustituye el cosmos medieval por el universo saturado de

---

y pecado, no una nueva práctica (que era lo que Jesús predicaba y enseñaba), sino un nuevo culto, una nueva fe y una transformación milagrosa ("Salvación" por la fe)." (Nietzsche, 1932: 100)

<sup>79</sup> La *Salvifici Doloris*, carta escrita por Juan Pablo II, por ejemplo, ilustra la idea de que la compartición del hombre con el sufrimiento de Cristo es el verdadero medio redentor: "En el sufrimiento está como contenida una particular llamada a la virtud que el hombre debe ejercitar por su parte. Ésta es la virtud de la perseverancia al soportar lo que molesta y hace daño. Haciendo esto, el hombre hace brotar la esperanza, que mantiene en él la convicción de que el sufrimiento no prevalecerá sobre él, no lo privará de su propia dignidad unida a la conciencia del sentido de la vida. Y así, este sentido se manifiesta junto con la acción del amor de Dios, que es el don supremo del Espíritu Santo. A medida que participa de este amor; el hombre se encuentra hasta el fondo en el sufrimiento: reencuentra el alma que le parecía haber perdido a causa del sufrimiento. De manera que el sufrimiento tiene cierta capacidad creativa. Puede regenerar el bien de aquel que padece, del mismo modo que el sufrimiento de Cristo ha creado el bien de la redención, esto es, de la liberación definitiva del mal: no ya sólo la muerte física sino la muerte eterna: "en el misterio de la Iglesia como cuerpo suyo, Cristo en cierto sentido ha abierto el propio sufrimiento redentor a todo sufrimiento del hombre. En la medida que el hombre se convierte en partícipe de los sufrimientos de Cristo -en cualquier lugar del mundo y en cualquier tiempo de la historia- en esa misma medida, a su manera completa aquel sufrimiento, mediante el cual Cristo ha obrado la redención del mundo" (citada por Le Breton, 1999).

átomos y espacio vacío sino que, desde la perspectiva de una nueva subjetividad, inició una fuerte crítica a las tradiciones medievales, a sus instituciones y, por supuesto, a su poder. Si el espíritu del Medioevo fue el dolor, el de la Ilustrada modernidad, debería ser su conquista.

Las formas occidentales de secuestrar la experiencia del dolor pasan desde la investigación médica hasta la asunción cultural de su negación. Sobre la primera, ya hemos arriesgado la idea de que está basada en la reducción del cuerpo a una mercancía refaccionaria. El cuerpo que los médicos atienden es una maquinaria de huesos, sangre, tendones, viseras y órganos – reemplazables en la medida de los avances de la ciencia biomédica-, y el dolor es sólo expresión de la falla funcional de alguno de ellos. El dolor no es visto como una subjetividad que, como enseña Le Breton, “concieme a la entera existencia del ser humano, sobre todo a su relación con el inconsciente tal como se ha constituido en el transcurso de la historia personal, las raíces sociales y culturales; una subjetividad también vinculada con la naturaleza de las relaciones entre el dolorido y quienes lo rodean” (1999: 94-95).

La segunda forma de secuestrar el dolor es negar su existencia o reducir, en la mayor medida posible, su experiencia avasalladora. La corporeidad creada desde la órbita de los mercados se ha instalado en la concepción posible de la ausencia del dolor. Las nuevas narrativas del mercado preconizan una cultura indolora, lúdica, relacional y, por su intento de exorcizar la angustia y el sufrimiento, desencaja la experiencia humana, la hace vulnerable. Slavoj Žižek (2009) ha señalado, no sin cierto sarcasmo psicoanalítico, que los valores de la sociedad contemporánea implican una cierta obligatoriedad del goce y,

con ello, de la eliminación del dolor. De acuerdo con este pensador, la permisividad social que existe en la cultura tiene, entre otras cosas, un imperativo que genera, curiosamente, una nueva dinámica de la culpa: “En otros tiempos la obligación moral era llevar una ‘vida decente’. Si traicionabas a tu esposa, te sentías culpable por buscar el placer. Ahora se trata de lo contrario, si no buscas el placer, si no estás dispuesto a gozar, te sientes culpable” (Zizek, 2004: 4). El dispositivo es curioso porque transgrede la idea clásica de que la sociedad era, a decirlo con Freud, fuente de represiones del libido, expresión del super-yo psicoanalítico. La paradoja, explica Zizek, es que el imperativo ahora es, por el contrario, la realización del deseo, la eliminación dolosa de la experiencia humana, la construcción de la culpa –que coloca al individuo en la angustia- y que, por cierto, permite la realización de mayores controles sociales. “La paradoja de la sociedad permisiva es que nos regula como nunca antes”, sentencia el autor.

Las sociedades que buscan secuestrar la experiencia del dolor y crean mayores tecnologías capaces de liberar al ser humano de las obligaciones impuestas por el dolor pero, por otro lado, generan dependencia y pérdida de la autonomía y de la dignidad, buscan a su vez despojar al dolor de todo significado y de toda posibilidad de reconstruir las subjetividades del cuerpo y de la realidad. “La fantasía de una supresión radical del dolor gracias a los progresos de la medicina es una imaginación de muerte, un sueño de omnipotencia que desemboca en la indiferencia de la vida (perder el dolor es también perder el placer y el gusto de la vida y precipitarse en el hastío).” (Le Breton, 1999).

Abolir el dolor, o por lo menos generar la ilusión de poder controlarlo o dosificarlo, significa tratar de abolir la posibilidad de resistencia, la capacidad de gritar nuestra condición humana y, conducirla al extremo para generar, ya lo sugería Holloway, la posibilidad de resignificar la existencia a través del grito.

Existe una relación entre el dolor y la capacidad de resignificar o resemantizar la realidad. Nietzsche lo sabía, su propia experiencia dolora –su constitución enferma, su dificultad de vincularse con las mujeres y su pensamiento intempestivo- le había llevado a pensar en el vacío como una posibilidad creadora, abierta hacia la autoconstitución vital y cultural. Nietzsche sabía que la caída de los dioses, de la razón o de la moral, produciría una transmutación de todos los valores pero también estaba consciente de la carga dolorosa del vacío, de la peligrosidad del mismo como *pathos*, como enfermedad, como dolor pasivo. Nietzsche apostaba por la posible autoconstitución vital del sobre-hombre capaz de hacer nuevas genealogías de voluntad, de intención y de sentido. A esta actitud que surge del dolor del vacío, Nietzsche le denomina *nihilismo positivo*.

El dolor se experimenta en el propio cuerpo pero es, también, una experiencia común, solidaria, propia de la capacidad consciente del hombre. A través del dolor, de la consciencia del mismo, es posible resignificar la vida, tanto personal como social, y es posible tratar de entender cómo la resistencia social, como abierto contrapoder o como silente vida, ha tenido la posibilidad de superar la experiencia simbólica del aislamiento y de la transitoriedad, dos subjetividades construidas, tal como ya hemos estudiado, desde el orden del poder global.

## **Dolor, sentido y violencia**

Fue Emanuel Levinas (1993) quien escribió que en el sufrimiento se produce la ausencia de todo refugio. El dolor y el sufrimiento causan una exclusión de principio: se pierde la confianza en el propio cuerpo, se genera una expulsión del mundo común y se agudiza el sentimiento de permanente soledad. En medio de estas realidades, del laceramiento de la existencia, se transita violentamente frente a los poderes visibles, se asumen trágicamente o, en la última punción del dolor, se busca –pese a la consideración de los propios límites corporales, temporales y espaciales- generar *otro sentido* vivencial del sufrimiento. La crisis moderna, aseguran autores como Berger y Luckmann (1997), o como Emanuel Levinas, ya citado, tiene un carácter de reconfiguración social del sentido: el mundo dado, es decir, los sentidos que el hipermercado y la hiperrealidad han colocado ante los ojos y el cuerpo de las más diversas sociedades, así como su carga de incertidumbres y violencias políticas, revelan una tendencia cada vez más acentuada a la búsqueda de lugares –geográficos o simbólicos- de refugio ante la inminencia del riesgo y del peligro, ya real, ya percibido.

En las sociedades contemporáneas el riesgo, el peligro y la incertidumbre deben tener una cierta visibilidad que resulta indispensable para garantizar el sufrimiento y su cuota social poder asegurar el orden global. Desde la esfera más personal hasta la que transcurre en los medios, el miedo, el terror y la incertidumbre hacen su tarea normalizadora.

El topos global, como ya puede observarse, basa su poder en la exclusión visible de los intereses que no correspondan a la lógica de la reproducción del mismo capital.

El espectro de la exclusión y del miedo es, verdaderamente, perturbador y abarca casi todas las expectativas vitales de la población, es decir, desde el ámbito de la percepción del riesgo global hasta el de la invasión de los espacios de la intimidad. Los datos son muchos: uno) aumento del desastre ecológico que incluye no sólo el ya consabido problema del calentamiento global, sino también las expectativas cada vez menores y alarmantes en la producción de alimentos; dos) el crecimiento mundial, nacional y regional de las tasas de desempleo, de la inseguridad personal y pública, de la desigualdad social y la pobreza<sup>80</sup>; tres) la visibilización constante de peligros producidos por el crimen, las drogas, el racismo, la xenofobia y la violencia intergénero;<sup>81</sup> cuatro) la debilidad discursiva de los Estados –antes identificados con su papel de salvaguardas del bien público- frente al imperio de los mercados financieros quienes, a través del dispositivo de la deuda, logran imponer sobre cualquier

---

<sup>80</sup> Los datos mundiales sobre la pobreza y la desigualdad son estrujantes. El programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo reportó en iniciado el nuevo siglo más de la mitad de la población mundial tenía ingresos inferiores a dos dólares diarios. Mientras el 20% de los pobres había percibido hacia finales de los años noventa el 2.3% de la renta mundial, trece años después esa proporción había bajado al 1.4%. En cambio el 20% de los más ricos acaparó el 85% para las mismas fechas.

<sup>81</sup> El proceso de comercialización sexual no tiene fronteras, éste opera en varias direcciones, pero con una fuerte demanda en aquellas sociedades con mayor poder económico. En Estados Unidos se estima que existen más de cincuenta mil mujeres traficadas y en estado indocumentado, que son puestas a trabajar en la prostitución. En Japón se considera que hay más de 40,000 mujeres Tailandesas. Naciones Unidas ha reportado también que entre 200,000 y medio millón de mujeres se encuentran en la Unión Europea como trabajadores sexuales ilegales que en algún momento resultan explotados y violados físicamente. La ‘demanda’, por ejemplo, de mujeres rusas ha aumentado en los últimos años durante la crisis económica de éste país y se considera que existen unas 50,000 mujeres traficadas, de las cuales 15,000 están en Alemania, 5,000 en Japón y unas miles en Estados Unidos. Las Naciones Unidas aprobó en Diciembre de 2000 el Protocolo de la Convención Contra el Crimen Transnacional Organizado con énfasis en el Tráfico de Personas. Estos son algunos datos arrojados por esta organización translateral.

discurso de soberanía, ajustes estructurales que producen más desempleo, más pobreza<sup>82</sup> y mayores índices de marginación social; cinco) la expresión de la exclusión sobre aspectos de seguridad, derechos, alimentación, salud,<sup>83</sup> las cuales han ido replegándose frente al modelo de competencia, servicio y gerencia privada; seis) la corrupción política y el constante descreimiento de las instituciones democráticas quienes se encuentran más empeñadas en la consecución del poder bajo cualquier medio y miedo políticos; siete) la aparición casi pandémica de nuevas enfermedades que pueden propagarse por las vías de la alimentación, el sexo o la simple convivencia social;<sup>84</sup> ocho) las amenazas permanentes en bioterrorismo y biopiratería; nueve) la visibilización de la violencia por nuevos actores del crimen organizado<sup>85</sup> y un largo etcétera que todavía pasa por las redes de tráfico de personas, de órganos, de armas, de intercambios sexuales, de fraudes cibernéticos, de pederastia.

La globalización como régimen de las corporaciones transnacionales ha puesto a millones de personas en el paréntesis del miedo, de la anomia generalizada, de la corporeidad anónima que transita los escaparates lúdicos

---

<sup>82</sup> El Banco Mundial en 1998 aseguró que las medidas empleadas en Latinoamérica no habían sido suficientes para disminuir la pobreza. En México 91 millones (de poco más de 100 millones de mexicanos) en 1997 apenas podían adquirir 46% de la canasta básica.

<sup>83</sup> 840 millones de personas pasan hambre. Mil millones no tienen acceso al agua potable. La misma cantidad son analfabetas. La esperanza de vida de un tercio de la población en los países menos desarrollados no llega a los 40 años de vida.

<sup>84</sup> La aparición de fenómenos como el de las vacas locas en Inglaterra, el del ébola, el SIDA y el más reciente fenómeno de virus AH1N1 han logrado establecer nuevas distancias en las relaciones sociales, sexuales y alimenticias en el mundo. Las políticas de ciertos países, como Estados Unidos, están dirigidas a controlar sus fronteras contra el terrorismo –a partir de ese 11-S- y contra el bioterrorismo que pudiera entrar por la vía de la importación de alimentos.

<sup>85</sup> De acuerdo con Omar Rincón y con Germán Rey (2008), la inseguridad tiene tres ejes: i) el de la vida cotidiana (hurto de residencias, personas, comercio, vehículo, entidades financieras, accidentes, homicidios); ii) el del crimen organizado (extorción, secuestros, atentados, masacre, narcotráfico y drogas, bandas juveniles) y iii) el de la agenda de nuevos delitos (delitos de discriminación sexual, tráfico de órganos, feminicidios). Ver Rincón, 2008: 37.

del mercado, espacio simbólico privilegiado en donde se encuentra el sueño aséptico e indoloro de la utopía planetaria del hedonismo, del goce y del super- yo permisivo que oculta, acusaría Slavoj Zizek, mayores dispositivos de vigilancia y de control.

### **Bioresistencia, corporeidad y heterotopías alternativas**

La resistencia se realiza ahí donde el poder, no como instrumento sino como relación, busca extender sus campos estratégicos de acción y de operación. La resistencia genera acciones, circula haciendo patente la existencia de saberes alternativos, de nuevos discursos que expresan la capacidad social de resemantizar la realidad, de pensar, como ha ocurrido con el movimiento antiglobalización, en otros mundos posibles. Cuando esto sucede, nos encontramos frente a elaboraciones lógicas, planes de lucha abiertos, estrategias planificadas. Sin embargo, tal como ha señalado James C. Scott (2007), a veces la resistencia aparece, dentro del plano de la cotidianidad, no como una acción objetiva, sino como acción que oculta deferencias fuera de escena pero que constituyen, en sí mismas, discursos ocultos, simbólicamente efectivos, disfrazados estratégicamente en formas lingüísticas tales como el chismorreo, el refunfuño y el chiste.

Ya como acción estratégica abierta y confrontada, ya como parte de discursos ocultos, las resistencias tienen la capacidad de entrar al juego donde las reglas, dispositivos, espacios, corporeidades, saberes, instituciones y discursos, se expanden y se contraen creando ondas de choque, puntos de

desencuentro donde se dilucidan, se entremezclan o se niegan violentamente las diferencias. Las resistencias se manifiestan o irrumpen.

Irrumpir no es sinónimo de manifestar. En esta última categoría existe una cierta racionalidad programada que puede expresar el abolengo de su origen democrático, es decir, la tolerancia. Cuando alguien se manifiesta lo hace desde el reconocimiento de su calidad como actor del orden donde discurre, por eso Voltaire pudo expresar que, pese a los desacuerdos, es importante defender el derecho racional de manifestarse en la vía de la construcción de consensos.<sup>86</sup> No ocurre lo mismo con la irrupción. En esta categoría existe un cierto nivel de violencia sólo legítima para quien la ejerce. La irrupción es un acto que revela el choque efectivo de campos estratégicos, que expresa disensos, que enciende las señales de alarma, que no quiere negociar nada pero que hace visibles las contradicciones del poder. La irrupción tiene la cualidad de ser instantaneicistas, y de no saber revelar ningún proyecto, ni reivindicación de otra cosa que no sea el dolor, la furia y el cuerpo que grita, que se viste o se desviste para gritar.<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup> El ejemplo más claro correspondería, quizás, a las marchas por la seguridad en muchas ciudades del mundo y específicamente en México. Estas expresiones, organizadas desde la sociedad civil, buscaron expresar fallas en los sistemas de seguridad social del país y clamaron por la aplicación de políticas gubernamentales más eficientes, más acordes con la realidad que ha violentado el tránsito por la ciudad. Pese a su carácter crítico, pese a la circulación de discursos simbólicos que preñaron dichas manifestaciones –las velas, los ropajes blancos, el silencio- estas expresiones jugaron con la lógica de la tolerancia y de la normalidad política. Los resultados fueron interesantes: la renuncia necesaria de funcionarios públicos, las promesas de implementación de mejores sistemas y dispositivos de seguridad y, por supuesto, la negociación tolerante con los protagonistas del orden político. “¡Si no pueden, renuncien!” es una frase que exige eficiencia administrativa y operativa, no una crítica al orden del poder.

<sup>87</sup> Los eventos violentos de diciembre de 2005 en algunos países de Europa –Francia entre ellos- pueden darnos algunos acercamientos en torno a lo que discutimos. La noche cambió cuando sorpresivamente miles de jóvenes emigrantes se fundieron en las calles oscuras y la incendiaron. Más allá de las imágenes televisivas y de la simple opinión, la irrupción fue la explosión de la diversidad frente a un sistema que, desde sus orígenes, se fundó a partir de reducir todo a la Unidad. Al respecto, Michel Mafessoli escribió: “Para aquellos que saben ver realmente, la teatralidad de nuestras calles está en la diversidad: gorras, *kipa*,

Entre la manifestación y la irrupción, pese a sus diferencias sintomáticas, se pueden detectar formas de resistencias activas que, como hemos insistido a lo largo de este trabajo, hacen circular nuevos lenguajes que se contraponen con la idea del topos global; nuevas actitudes que se realizan al margen de la órbita de las identidades de mercado; otros corporeidades no necesariamente moldeadas por el *egobuilding* mediático, y la posibilidad de entender que la vida humana se realiza, como lo supondría Foucault (2008:3), en regiones abiertas, plurales, es decir, en contraespacios.

Para el desarrollo de esta visión de la resistencia desde otras órbitas de los discursos que circulan en los campos estratégicos de la sociedad contemporánea, que constituyen otras subjetividades alrededor del cuerpo y del espacio, centraremos nuestra atención en dos grandes regiones analíticas: primera, la que hemos denominado como *la reapropiación del cuerpo y del espacio* en donde se dan cita aquellas expresiones de resistencia desde la visión del cuidado de sí; segundo, visualizaremos aquellas formas sociales que buscan, desde el cuerpo y el heterotopos, resignificar y resemantizar los discursos hegemónicos del poder. Dentro de estos, nos detendremos sobre

---

*boubou, djellaba*, y otras pelucas rasta son los toques coloreados de la vida urbana. Empíricamente la heterogeneidad se afirma con fuerza: reafirmación de la diferencia, localismos diversos, especialidades ideológicas y del lenguaje. Todo es bueno para acentuar las formas de vida cuyo fundamento es menos la razón universal que el afecto compartido, que el sentimiento de pertenencia” (Mafessoli, 2006:17) La resistencia de la juventud migrante en Europa, sin embargo, tuvo el carácter de no presentar ningún proyecto, de no ser reivindicación de otra cosa que el de la furia causada por las políticas de exclusión que Francia y otros países han buscado operativizar en contra de los grandes flujos de migración. Mafessoli insiste: “Los rodeos, los incendios y otros motines no son ‘movimientos sociales’ reivindicativos. Algunos intentan recuperarlos en estos términos pero su naturaleza es, justamente, ser instantaneicistas: se agotan en el mismo momento, dejando probablemente el gusto amargo de la resaca pero también provocando – como las piedras lanzadas a los riachuelos- las pequeñas ondas de *shock*. Probablemente esto abrirá los ojos de los observadores sociales que, así, descubrirán que no sólo se trata de movimientos de desesperanza, sino de la expresión de una intensa circulación de la palabra.

aquellas manifestaciones e irrupciones que, en su resistencia, expresan la búsqueda de nuevos horizontes espaciales y corporales.

### **a) La reapropiación del cuerpo y del espacio**

El cuerpo, con sus órganos, sus deseos, sus fluidos, sus excrecencias, sus temblores, sus deseos, ha sido controlado por la experiencia del aislamiento y del tránsito. Las escrituras corporales del cuerpo anónimo son múltiples: olorizado, incentiva el crecimiento de la industria del perfume; limpio, da cauce a una importante industria en donde los jabones, el shampoo, las colonias de baño puedan experimentar ventas multimillonarias todos los días. Si hablamos de ese cuerpo lúdico, relacional, erotizado, entonces volteamos la mirada a ese invisible negocio de la pornografía, el sexo virtual, la lencería y la proliferación de *sex shops* quienes son respaldadas por filmografías, revistas, juguetes, aromas, preservativos y toda esa pléyade de kits eróticos con los que se puebla el imaginario social. Como hemos señalado ya, el cuerpo debe transitar irremediabilmente entre los sueños de su propia representación y tropezar constantemente con los modelos socialmente construidos de su identidad corpórea, de su apariencia física, de su alimentación y de esa perversa *distopía* indolora de las sociedades occidentales. Sumado a ello, y como parte operante de ese imaginario creado por las transnacionales de la representación, el cuerpo humano es refaccionario, dividido, anónimo. Detrás de la industria de las experiencias lúdicas, por ejemplo, se esconden complejos sistemas de control corporal, violentos y denigrantes contra el cuerpo de mujeres, niñas y

adolescentes que son obligados a prostituirse.<sup>88</sup> Detrás de las representaciones homogéneas de la dieta humana hay cuerpos anoréxicos, bulímicos, con desórdenes alimentarios, por un lado, y la negación ideológica de que el existe una exclusión alimentaria que afecta a millones de personas en todo el mundo.<sup>89</sup>

¿Es posible, y a pesar de estos datos, y de otros donde los controles corpóreos se hacen evidentes, identificar resistencias capaces de construir una imagen diferente a la del cuerpo violentado? ¿Se ha ido ya más allá del cuerpo víctima y se han construido nuevos imaginarios de libertad corpórea?

---

<sup>88</sup> Tammy Quintanilla ha estudiado cómo, por ejemplo, la prostitución femenina implica vastas redes de tráfico de mujeres y escasas políticas sociales que puedan poner freno a una actividad normalizada en la industria del turismo, sector estratégico de las economías mundiales. Se lee: “Para muchos de los países en vías de desarrollo, el turismo del sector informal es inseparable del comercio de la industria sexual de mujeres y niños. El turismo sexual cuenta con redes que ofrecen servicios de guías turísticas, prostitutas, casas de visita no oficiales, prostíbulos, casas de masajes que sirven de flujo tanto de turistas sexuales extranjeros como de clientes locales. Muchas personas son atraídas a ingresar a este ambiente para obtener dinero en estas actividades que no requieren una habilidad especial: la herramienta de trabajo es el propio cuerpo. Cuando se trata de niños, niñas o adolescentes, aquellos que no son prostituidos son expuestos al crimen y a la explotación.” (Quintanilla, 2006).

<sup>89</sup> Más allá del discurso político de la soberanía alimentaria, y más allá de los programas asistencialistas de las Naciones Unidas, existe una situación de crisis mundial que no es capaz de equilibrar el crecimiento poblacional con la demanda también creciente de alimentos. Según datos del Programa Mundial de Alimentos, “Hay en el mundo contemporáneo suficientes alimentos para permitirle a cada niña, niño, mujer y hombre llevar vidas productivas y sanas. Y aún así, el hambre afecta a una de cada siete personas en la tierra o a casi 840 millones de personas en países en desarrollo” Estos datos, sin embargo, no reflejan las múltiples dimensiones de exclusión que van asociadas con la desigualdad en el acceso a los alimentos. Según la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO), “...el 75 por ciento de las personas que padecen hambre en el mundo vive en zonas rurales, no es sorprendente que en esas mismas zonas se halle la gran mayoría de los 121 millones de niños que no frecuentan la escuela, de los casi 11 millones de niños que mueren antes de cumplir cinco años, de las 530 000 mujeres que fallecen durante el embarazo y el parto, de los 300 millones de casos de paludismo agudo y del millón largo de muertes por esta enfermedad que se registran cada año.” Para esclarecer este problema de la exclusión alimentaria, remitirse a *Pasos concretos hacia un milenio sin hambre*. El programa Mundial de Alimentos y los objetivos de desarrollo del milenio. Dirección de comunicación del Programa Mundial de Alimentos, Roma Italia, así como al Programa Mundial de Alimentos de la Organización de las Naciones Unidas. Región América Latina y el Caribe. *Informe Anual, 2003*. Editado por la Oficina del WPF, Panamá, pág. 12 y, también de FAO, *El estado de la inseguridad alimentaria en el mundo, 2005. La erradicación del hambre en el mundo: clave para la consecución de los objetivos de desarrollo del milenio*. Publicado por FAO, 2005, Roma, Italia, pág. 5

Michel Foucault describió esa posibilidad en su texto sobre Tecnologías del yo. En dicho documento, Foucault polemiza sobre las formas de constitución temporal y la necesidad de ciertas tecnologías –tales como la confesión, tales como el autoanálisis- para desarrollar una visión del sí mismo. Escribe Foucault: “El precepto «ocuparse de uno mismo» era, para los griegos, uno de los principales principios de las ciudades, una de las reglas más importantes para la conducta social y personal y para el arte de la vida. A nosotros, esta noción se nos ha vuelto ahora más bien oscura y desdibujada.” (1990, 57). Ocuparse del sí mismo implicaba dos prácticas corporales: el *epistemelesthai sautou*, «cuidado de sí» y el *gnothi sauton*, «el conocimiento de sí». Ambas prácticas constituían cuatro dimensiones en sí mismas entrelazadas: la actividad política, la pedagógica, la gnoseológica y la *ars erotica*.

Como puede observarse, Foucault creía en la posibilidad de transformar las relaciones que uno guarda consigo mismo –el gobierno de sí- en una abierta relación con algún otro. Esa nueva relación atraviesa distintos órdenes de saberes de sí, de cuidados éticos con respecto al otro, en fin, de generar una política y una erótica desde ese cuidado de sí. “Como un buen luchador, debemos aprender exclusivamente lo que nos permitirá resistir los acontecimientos que se pueden producir; hemos de aprender a no dejarnos desconcertar por ellos, a no dejarnos llevar por las emociones que podrían suscitar en nosotros.” (Foucault, 1999: 282).

Mari Luz Esteban (2004) ha definido la necesidad de estudiar los cuerpos en la lógica de sus itinerarios, de sus trayectorias y ha establecido que, en los usos sociales del cuerpo, se hace necesaria una reapropiación del cuerpo como

*agencia* –sujeto activo, sujeto de sus propias trayectorias, sujeto de cambios colectivos- para confrontar la representación del cuerpo víctima, propio de ese mesianismo que espera la redención por el cuerpo suplicado del otro. La sugerencia de Esteban no deja de ser interesante cuando observamos que existen expresiones individuales y colectivas que han encontrado, en un conocimiento de sí, la posibilidad de generar políticas corporales alternativas.

### **Mujeres, cuidado de sí y resistencia**

Fue Simone de Beauvoir quien realizó, durante la primera mitad del siglo XX, la pregunta acerca de la existencia objetiva de las mujeres. ¿Qué es ser mujer? ¿En qué consiste el itinerario de su propia autoconstitución? La respuesta de Beauvoir no deja de ser aplicable a los sistemas de dominación androcéntrica que todavía, a más de seis décadas, aun existen: “«El cuerpo del hombre tiene sentido por sí mismo, abstracción hecha del de la mujer, mientras este último parece desprovisto de todo sentido si no se evoca al macho... El hombre se piensa sin la mujer. Ella no se piensa sin el hombre.» Y ella no es otra cosa que lo que el hombre decida que sea; así se la denomina «el sexo», queriendo decir con ello que a los ojos del macho aparece esencialmente como un ser sexuado: para él, ella es sexo; por consiguiente, lo es absolutamente. La mujer se determina y se diferencia con relación al hombre, y no éste con relación a ella; la mujer es lo inesencial frente a lo esencial. El es el Sujeto, él es lo Absoluto; ella es lo Otro.” (Beauvoir, 1982: 17)

Esa condición de ser lo otro, de ser inesencial, ha constituido la base intersubjetiva del control social sobre las mujeres.<sup>90</sup> Romper con el estigma del poder que ha escrito las caligrafías del poder sobre los cuerpos femeninos se ha constituido en la principal construcción intersubjetiva de resistencia que supone un cierto empoderamiento desde *el cuidado de sí*.

¿Cómo las mujeres han perdido el miedo y han abandonado el cuerpo-víctima y han empezado, desde la órbita de la intimidad hasta las esferas públicas a tomar decisiones sobre su libertad? Quizás, para responder esta pregunta, deberíamos remontarnos en el estudio de los momentos coyunturales del movimiento feminista internacional; sin embargo, esa tarea va más allá de los objetivos de esta investigación y tendremos que detenernos en visibilizar algunas manifestaciones en donde cuerpo-espacio-resistencia nos sirvan de pretexto para entender cómo, desde una valoración distinta de lo que se suele responderse como los estereotipos tipificados del ser mujer, de pronto empiezan a emerger otras subjetividades corporales y espaciales. Esta es una tarea compleja por dos razones: en la historia de esta transformación, no se habla directamente desde el cuerpo sino desde los grandes sistemas sociales y, segundo, porque todavía hoy la visibilidad del cuerpo es un asunto que entraña ciertos riesgos.

---

<sup>90</sup> La definición de la naturaleza corpórea y humana de la mujer ha estado sometida siempre a un imaginario de poder que le ofrece ojos, carne, cabellos, boca, sexo y que le ha otorgado el escrito el reconocimiento estético pero, en contraparte, también la ha tatuado como la personificación de la tentación, la perdición fría y húmeda que el Medioevo imaginó y que ya estaba presente en la filosofía presocrática de las dualidades de Pitágoras. A estos cuerpos provocadores, como fuentes de perdición, deben ser controlados, manipulados y encerrados.

“Hemos decidido -escribe una militante española-, “saltar de la infancia intelectual en la que nos entierra el patriarcado; brincando con la insumisión, la insubordinación y los modelos imaginarios, las rutas por descubrir y los caminos hallados”.<sup>91</sup> “Hemos decidido regalar la dependencia emocional y económica; el sometimiento, la sumisión, el sacrificio y la complacencia; la filiación a un estilo de pseudovida, ese que nos vendieron como propio, sin preguntarnos la estrategia ni esperar la respuesta debida.” Este manifiesto además repasa una línea de compromisos de resistencia con los cuales, el 8 de marzo como fecha simbólica, posee con otras luchas reivindicatorias: desde el elogio a la subversión, al desafío, la transgresión y la rabia, *este cuerpo es mío, yo decido*,

---

<sup>91</sup> El día 8 de marzo de 2006, en Zaragoza España, un grupo de mujeres salió a recorrer las calles de la ciudad, a identificar los lugares públicos del poder y a enunciar un manifiesto en torno al reconocimiento del cuidado de su cuerpo que tiene rabia, que la expresa, que se masturba, que se revela. Esta experiencia revela los elementos que se pretenden resaltar de esa posibilidad de rastrear resistencias desde otra visión del cuerpo. Hemos incluido el texto completo del manifiesto, para su mayor comprensión: **ESTE CUERPO ES MÍO, YO DECIDO**. Transformando nuestra palabra en rabia, nuestra rabia en fuerza, nuestra fuerza en lucha. Hoy 8 de Marzo, no es día ni de flores ni de bombones; es un día que aprovechamos para transformar nuestra rabia en eficacia. Somos luchadoras del día a día, radicales, desafiantes, bolleras, marginadas, anticapitalistas, feministas, subversivas, desviadas y transgresoras. *Subversivas*; no creemos en la maternidad ni como instinto ni como destino, sino como una opción más. Consideramos el parto y el aborto, decisiones legítimas y nos posicionamos en contra del control de nuestra sexualidad. *Desafiantes*; cuando nos hacemos públicas y visibles; cuando resistimos las agresiones en forma de violencia simbólica, psíquica, física e institucional. *Marginadas*; nos sitúan en la periferia del sistema social. Somos mujeres maltratadas, sin recursos, delincuentes, drogadictas, “discapacitadas”, putas, trabajadoras sexuales, desarraigadas, solas, viejas, las que no existen hasta que son asesinadas, las que trabajan sin salario y las mismas hacia quienes dirigen políticas asistenciales y de inserción, privándolas de derechos y haciéndolas invisibles para su mayor explotación. *Anticapitalistas*; nos oponemos a un Aragón controlado: Gritamos No a la ley de ordenanza “Incívica, No a Gran Scala, No a las bases de la OTAN y No a la Expo. Y lo decimos nosotras, las putas. *Feministas*; creemos que la revolución de las mujeres ni empezó ni se limita a los movimientos controlados, institucionales, encorsetados en lo políticamente asumible, en los cuales, pretenden encerrarnos. No queremos vuestra “ley de igualdad” sino acabar con la desigualdad destruyendo la jerarquía patriarcal. *Radicales*; no queremos ser mujeres explotadas, precarizadas, militarizadas. No queremos leyes de violencia de género que nos victimicen y nos infantilicen para “protegerlos” sin atacar el asunto de raíz. No queremos tolerancia, queremos lo que es nuestro. **Somos las que decidimos**: Este cuerpo es mío y no se toca, no se viola, no se golpea, no se acalla, no se categoriza, no se grita, no se censura, no se niega, no se encierra, no se controla, no se subordina, no se domestica, no se olvida, no se invisibiliza, no se destruye, no se intimida, no se aliena, no se frena, no se insulta, no se culpabiliza, no se ignora, no se le margina, no se mata. **Este cuerpo es mío**, y decide porque es autónomo; Se rebela, transgrede, actúa, crea, construye, se pronuncia, se enuncia, se agrupa, contesta, habla, se masturba, grita, exige, conoce, cambia, sabe, rechaza, desobedece, se desvía, reclama, ama, odia, cuestiona, es fuerte, público, resiste y lucha, se empodera y dice: no al patriarcado y al capitalismo.”

lema y título de esa movilización de mujeres en Zaragoza, España, se convierte en un excelente ejemplo de los itinerarios corporales y espaciales que empezaron a ser resignificados en ese momento álgido de la protesta. El manifiesto empieza contraviniendo el estereotipo de la festividad como día de transmutaciones vitales: la palabra se conjuga con la rabia, ésta en fuerza visible que sujeta pancartas, mantas de protesta, que grita, que camina por las calles de la ciudad y va identificando y señalando lugares específicos del poder militar, como la capitanía, o del poder empresarial. La crónica de esa movilización incluyó cruzar cintas plásticas de rechazo a esos topes identificados y a leer dicho manifiesto en las puertas del edificio legislativo de la localidad, otro espacio de autoridad androcéntrica. Al grito de este “cuerpo es mío, yo decido”, se establecieron las premisas de la protesta: “somos luchadoras del día a día, radicales, desafiantes, bolleras, marginadas, anticapitalistas, feministas, subversivas, desviadas y transgresoras”. El reconocimiento público de la subversión y de la desviación no es gratuito: es la expresión de que se es lo que se decide ser en público y lo que se es ya en lo íntimo. Como puede verse, el cuerpo se alude en la protesta y, en el pleno reconocimiento de los goces lúdicos e íntimos, éste se convierte en el eje de gravedad de la irrupción. La actitud contestaría de las mujeres en Zaragoza no sólo parte del principio de la pertenencia corporal, sino el de encauzarlo a un nuevo imaginario capaz de hablar, de gritar, de masturbarse y hacer de ello un pronunciamiento.

Lugar, Tucumán, al pie de los Alpes argentinos. Tiempo, un año después de la manifestación descrita anteriormente. El pretexto que tienen las mujeres para salir a la calle es semejante aunque responde a otra geografía y a otra percepción de la política. Aquí la rabia empieza con la descripción de una serie de femenicidios: ellas se saben los nombres de las acaecidas, conocen las razones oficiales de su deceso, saben que la violencia contra el cuerpo femenino en América Latina no se sujeta únicamente a un régimen de desigualdad simbólica sino que, por el contrario, parte de un miedo gestionado que culpabiliza a la mujer, que la hace responsable de su propia muerte.<sup>92</sup>

La manifestación en Tucumán tiene como enemigo la invisibilidad del Estado y la lentitud que este tiene para atraer judicialmente cada uno de los casos por los cuales se protesta. La rebeldía, la rabia y el deseo de hacerlas públicas, hace que las mujeres porten pancartas, marchen lento pero decididamente por las calles de una ciudad que las reconoce. Las paredes de las avenidas se pintan con consignas que se asemejan a las que rezan otras manifestaciones políticas. De hecho, para las organizadoras de esta movilización, la exclusión social y sexual que sufren es un asunto de orden político. Hilda Disatnik, operadora de esta movilización, aseguró que “la sociedad se caracteriza por el sometimiento de las mayorías en manos de unos pocos que detentan los medios de producción de bienes materiales y

---

<sup>92</sup> Los femenicidios aludidos corresponden a una serie de muertes de mujeres en manos de sus conyuges o amantes. La carga de culpabilización que estas causales suponen, han otorgado un cierto clima de legitimidad que puede observarse no sólo en Argentina sino en prácticamente toda América Latina. La mujer se convierte en víctima de las pasiones corpóreas que ella misma despierta. Una crónica detallada se encuentra en la dirección electrónica:  
[http://www.anred.org/article.php3?id\\_article=2405](http://www.anred.org/article.php3?id_article=2405)

simbólicos”. Disatnik sabe y hace saber que la opresión más descarnada se realiza en contra de las mujeres, sabe y hace saber que la organización tradicional de la familia, el Estado y la propiedad privada, genera formas de docilidad, pasividad y dependencia femenina. El discurso sobre el cuerpo femenino en América Latina –o por lo menos en el caso que describimos- tiene tintes de un incierto marxismo que identifica sistemas políticos de opresión y cuerpos violentados. Salir a la calle significa, entre otras cosas, que la mujer es consciente ya de su suerte, que sabe quién es el enemigo y generador de su culpa y además hace una denuncia: que el cuerpo de la mujer, destinatario de la violencia intrafamiliar, no es sujeto de políticas públicas abiertas: ni la seguridad física, laboral y/o sexual aparece en las agendas de Tucumán. Ante esta ausencia, la información se convierte en un importante dispositivo de conciencia femenina: 870 casos de violencia de género fueron denunciadas en esa provincia de los Andes en el año 2007 y ante este dato las autoridades sólo ofrecen paliativos en el orden de la prevención del delito que nunca será, de acuerdo con las consignas de la movilización, suficiente. La violación es, detallan los gritos de la marcha, la forma más humillante y terrible de la opresión porque ataca el cuerpo, la intimidad y esa simbólica de la sexualidad, creada dentro de la órbita de la culpa social. Desculpabilizar a la mujer y a su cuerpo, al ejercicio pleno de su sexualidad y el derecho al goce, parecen ser las banderas no visibles de un grupo de mujeres quienes hicieron de la calle un panfleto de información, un manifiesto contra el poder y la inauguraron como espacio donde se empieza a luchar por la reconstrucción de los itinerarios femeninos desde la posibilidad de la libertad. Salir a la calle, pintarla, invadirla

con tantas voces, ideas y aspiraciones de que los gobiernos locales ofrezcan políticas gubernamentales eficaces para recuperar su derecho al goce y su derecho a la no violencia, es hacer del espacio común una heterotopía alternativa. La magia no termina después de la movilización: la calle también ha sido tatuada por esos cuerpos que no quieren ser sólo úteros.

La resignificación de las ciudades, es decir, de las estructuras del espacio público y político, también se da en niveles que sobrepasan la dinámica de la localidad o regionalidad que hemos descrito en los casos aparentemente aislados de España y Argentina. En algunos casos, como ocurrió en Nueva York, octubre del 2000, las voces femeninas, las protestas, las pancartas, adquirieron un tono global, se instalaron en la plaza para expresar que ellas “son las primeras en padecer las consecuencias de un desarrollo económico y social basado en el lucro, el crecimiento y el consumo a cualquier precio”.<sup>93</sup> La marcha mundial de las mujeres no podía realizarse en cualquier lugar: debería captar la atención en un centro simbólico de la hegemonía estadounidense y debería denunciar, desde ahí, que “el raquitismo de las intervenciones estatales, de una distribución a cuentagotas de la riqueza, de la jerarquización de los derechos y la homogeneización cultural”, son signos de una sociedad cuyos ejes de poder no conciben sino sólo cuerpos dóciles, consumistas, estereotipados bajo los cánones de belleza que promueven las transnacionales

---

<sup>93</sup> La marcha mundial de las mujeres se realizó en Washington D.C. y culminó el 17 de octubre del 2000 frente al edificio de las Naciones Unidas en Nueva York y logró que una delegación estableciera una charla con Kofi Annan, entonces cabeza de la ONU.

mediáticas. Ser mujer en el imaginario global es estar limitada al consumo de modos y modas que se inscriben en los gustos, en los gestos, en las siluetas físicas, en la asunción de una sexualidad subsumida al placer masculino. Ser mujer en la realidad exclusora del mercado significa verse condenadas soportar en sus hombros la reproducción de la comunidad, la administración cada vez más informal de las economías familiares y, en los casos de mayor violencia, a vender su cuerpo literalmente para garantizar su sobrevivencia.<sup>94</sup>

La conciencia abierta de su condición violentada, ya por poderes locales o por los invisibles hilos globales, muestra que existen ya manifestaciones abiertas de una visión diferente de la corporeidad, de un cuidado de sí, que ha generado, ya lo planteaba Foucault, una ética, una erótica y una política. Las manifestaciones que han tenido las mujeres en el escenario mundial conjunta los tres elementos: la abierta posibilidad de resignificar la vida, las relaciones de poder, la visión del cuerpo en un espacio-mundo más equilibrado no es, como pudiera suponerse, una dulce utopía sino un poderoso planteamiento ético que inicia en el plano de la conciencia de sí, del cuidado de sí y de los vínculos necesarios con el otro. Es una política porque se coloca en el escenario público mundial y denuncia los desequilibrios de poder, las relaciones asimétricas que produce el neoliberalismo y sus consecuencias de subcontratación, capitalismo

---

<sup>9494</sup> La investigación que sobre la comercialización global del sexo se ha realizado por diversos organismos revelan a través de relatos y testimoniales cuáles son las razones por las cuales las mujeres son enganchadas en el mundo de la prostitución y una buena parte de ellas asume haber caído en las redes del tráfico de sexo por razones de sobrevivencia de sus núcleos familiares. En menor proporción, pero igualmente significativa, se localizan los casos de secuestros por parte del crimen organizado. En algunas zonas de alto turismo sexual, incluso hay casos de venta de infantes por los mismos familiares para paliar alguna situación económica. Las Naciones Unidas, frente a este panorama de violencia global, firmó el *Protocolo de la Convención contra el Crimen Organizado* en diciembre del año 2000 como un intento visible de enfrentar estos desafíos de la globalización que tocan y violentan millones de cuerpos en el mundo.

salvaje, rendimiento y desregulación (Pedneault, 2000). Finalmente, es una *ars erotica*, es decir, el anuncio pormenorizado de que ha llegado el momento de desmitificar el cuerpo femenino, es decir, de darle un nuevo significado que trascienda la subcondición de las mujeres en las relaciones de dominación sexual que se escondía en la gramática sutil del amor burgués. Cuestionar los roles reproductivos ha significado la conciencia de que su cuerpo y su sexualidad deben ser colocados en el equilibrio básico de la propia decisión, de la propia autogestión del cuerpo. EL erotismo es una forma de vivencia ética y política y desde él se pueden cuestionar la diferenciación sexual que subyace detrás de la lógica de la globalización: “El juego de la especulación financiera transnacionalizada a través de las redes informáticas es liderado, o hegemonizado, por espíritus masculinos que encuentran en este mundo, liberado de las trabas de los Estados y de las fronteras culturales y lingüísticas, un lugar desrealizado a la medida de sus apetitos lúdicos. Pero el sexo de esos jugadores mundiales nunca se menciona (...) Tengamos el coraje de integrar a esta constatación, la crecientemente afirmada masculinización de las orientaciones mundiales ya sean éstas llamadas competitividad, lógica del mercado, orden desregulado, caída de tantos puntos del índice bursátil, etc. Esta perspectiva sexuada fue poco explorada en términos de sus consecuencias generales y sin embargo esta desrealización cada vez más pronunciada explica iniciativas que imponen una lógica formal extraña al deseo de vivir las cosas” (Matte y Guay, 2001: 172).

La resistencia abierta, identificada en estos tres ejemplos donde las mujeres, más dueñas de sí, logran generar una crítica a las formas del poder

masculino que subyace en los gobiernos locales o en los escenarios mundiales, es sólo una pequeña muestra de que, en efecto, el cuerpo y el espacio pueden ser reescritos desde otra política, otra ética y otra erótica: una donde no sea el miedo ni la incertidumbre la subjetividad que delimite el cuerpo-víctima, una en donde la sexualidad no esté mediada como sistema de control desde el sistema mundial que ha demostrado su espíritu androcéntrico, una donde el espacio de tránsito se reconvierta por cuerpos visibles, muy ajenos a los cuerpos anónimos de las representaciones del mercado.

**b) La resignificación o resemantización del espacio y del cuerpo.**

Uno de los elementos del discurso hegemónico global que, entre otras lógicas de dominio, han logrado crear el sentimiento trágico de que la humanidad vive a expensas de poderosas, invisibles e inevitables fuerzas, se construyó bajo el discurso de la deterritorialización. De acuerdo con esta idea, el nuevo *topos* global no establece un centro territorial del ejercicio del poder sino que, abierto al mundo, sin fronteras fijas ni barreras que lo limiten, es capaz de descentrar y deterritorializar el poder “a todo el reino global dentro de sus fronteras abiertas y expansivas” (Negri y Hardt, 2000).

La deterritorialización del mundo significa, en primera instancia, borrar toda frontera espacial, jurídica y nacional que pueda ser un obstáculo a la libre circulación del capital. También significa tratar de hacer invisibles las lógicas de mando que prevalecen detrás de ese intento de eliminación territorial. Hardt y Negri lo entendieron bien cuando contrastaron el desarrollo del imperialismo, fundado en la extensión de la soberanía de los Estados-nación más allá de sus

fronteras,<sup>95</sup> contra el establecimiento de un Imperio donde ya no son los Estados sino organismos supranacionales –translaterales y transnacionales- quienes ejercen una nueva soberanía mundial. Bajo esta dinámica del ocultamiento de los actores y de la expansión de sus campos estratégicos de operación, se hace realmente difícil identificar de dónde proviene el juego de poder.

Se puede o no estar de acuerdo con Negri y Hardt acerca de su diagnóstico de la nueva era global,<sup>96</sup> sin embargo, y pese a ello, la caracterización de los procesos de deterritorialización esbozados por el trabajo de análisis de los autores, no deja de ser reveladora de las nuevas mitologías del poder en Occidente. Analicemos algunas de sus premisas más importantes: primero, el nuevo orden mundial no tiene límites<sup>97</sup> y por tanto abarca la totalidad espacial; segundo, por estar fundado en toda una reconstitución del orden jurídico que permite la apertura de fronteras al capital –regulación jurídica y política que sostiene a organizaciones translaterales como la ONU, el FMI y el Banco Mundial, entre otros- el nuevo orden da la impresión de que éste no es producto

---

<sup>95</sup> “El imperialismo fue realmente una extensión de la soberanía de los Estados-nación europeos más allá de sus fronteras. Eventualmente casi todos los territorios del mundo podían ser parcelados, y todo el mapa mundial podía ser codificado en colores europeos: rojo para los territorios británicos, azul para los franceses, verde para los portugueses, etc. Adonde se afianzara la moderna soberanía, construía un moderno Leviatán que reproducía su dominio social e imponía fronteras territoriales jerárquicas, tanto para vigilar la pureza de su propia identidad como para excluir cualquier otra distinta” (Negri y Hardt, 2000: 5).

<sup>96</sup> Las críticas que recibió Imperio por parte de ciertos sectores intelectuales de izquierda, texto desde donde los autores reflexionan los procesos del poder global, llevó a los autores a una serie de rectificaciones teóricas en su *Multitud, guerra y democracia en la era del imperio*.

<sup>97</sup> Son conocidas las alusiones de Francis Fukuyama sobre el fin de la historia, sobre el fin de las alternativas al sistema capitalista y la bienvenida a un sistema total de representaciones.

histórico sino que está, dicen los autores, suspendido en la historia.<sup>98</sup> Finalmente, desde este orden de apertura e invisibilidad de las fronteras, el orden global busca ejercer mecanismos de control de la vida. “El objeto de su mando es la vida social en su totalidad, y por esto el Imperio presenta la forma paradigmática del biopoder.”

Pero la deterritorialización no sólo abarca la idea de un *topos* homogéneo, de espacios cada vez menos regulados políticamente para permitir la libre intromisión de las mercancías. La deterritorialización también alcanza otros lugares y sitios donde se representa, de otro modo, la vida, el cuerpo, las emociones y las gestualidades: el de los medios de comunicación y el del ciberespacio.

Los estudios acerca del papel que juegan los medios de comunicación en la percepción de la realidad son vastos y críticos. La visión de Bourdieu acerca de la televisión, de Theodor Adorno con respecto de la política de la imagen, de Donald Lowe y las dinámicas de la percepción burguesa, de Giovanni Sartori sobre la constitución política del homovideos, reflejan hasta qué punto el problema de los medios ha adquirido una relevancia para la comprensión del entorno global. Sin embargo, la idea del ocultamiento del territorio tras la construcción de un espacio mediático –escenario donde los tecnócratas globales fijan sus políticas de expansión- es un problema poco focalizado.

Los medios de comunicación y el espacio simbólico y relacional que construyen a través de la imagen, del texto y del hipertexto, siempre han

---

<sup>98</sup> “El Imperio presenta su mando no como un momento transitorio en el movimiento de la historia, sino como un régimen sin límites temporales, y, en este sentido, fuera de la historia, o en el fin de la historia.” (Negri y Hardt, Op. Cit).

operado bajo la lógica de la construcción de subjetividades. Chomsky, por ejemplo, ha denunciado cómo los medios lograron legitimar la intromisión de Estados Unidos en la segunda guerra mundial. Escribe Chomsky: "...estos se mostraban muy orgullosos, como se deduce al leer sus escritos de la época, por haber demostrado que lo que ellos llamaban *los miembros más inteligentes de la comunidad*, es decir, ellos mismos, eran capaces de convencer a una población reticente de que había que ir a una guerra mediante el sistema de aterrorizarla y suscitar en ella un fanatismo patrioter. Los medios utilizados fueron muy amplios. Por ejemplo, se fabricaron montones de atrocidades supuestamente cometidas por los alemanes, en las que se incluían niños belgas con los miembros arrancados y todo tipo de cosas horribles que todavía se pueden leer en los libros de historia, buena parte de lo cual fue inventado por el Ministerio británico de propaganda, cuyo auténtico propósito en aquel momento —tal como queda reflejado en sus deliberaciones secretas— era el de *dirigir el pensamiento de la mayor parte del mundo*. Pero la cuestión clave era la de controlar el pensamiento de los miembros más inteligentes de la sociedad americana, quienes, a su vez, diseminarían la propaganda que estaba siendo elaborada y llevarían al pacífico país a la histeria propia de los tiempos de guerra." (Chomsky, 2005).

Otra de los fenómenos producidos por los medios es el de la desaparición del espacio, la deterritorialización mediática de las subjetividades. ¿Dónde están? ¿Quiénes son? ¿Cómo circulan? Los medios tienen la cualidad de virtualizar la realidad, es decir, de extraer los condicionamientos espaciales y temporales y presentarlos como una nueva identidad posible y perceptible. La

virtualización, señala Pierre Levy, no es una desrealización, sino una mutación de identidad, un desplazamiento del centro de gravedad ontológico del objeto considerado (Levy, 1999: 13). Esa nueva identidad se coloca “fuera de ahí”, es decir, se deterritorializa, ya no puede situarse con precisión, sus elementos se vuelven nómadas y ya no pueden delimitarse geográficamente.

Los medios visuales e hipertextuales –televisión, cine, internet- tienen la cualidad de construir un espacio virtual que juega con hologramas, con escenarios bidimensionales, con narraciones atemporales y aespaciales. Esto, sin embargo, constituye su principal poder: el de ocultar tras la computadora, o tras el monitor televisivo o tras la pantalla cinematográfica<sup>99</sup>, la mutación de nuevos sentidos políticos que ha adquirido la realidad, es decir, la representación mediática de cuerpos que navegan la deterritorialización.

La resistencia social que se registra frente a la representación significativa de los espacios mediáticos no tiene por orden de acción el alejamiento ermitaño o la negación de estos nuevos dispositivos corporales. Por el contrario: la resistencia se visualiza como un intento de resemantizar y resignificar los escenarios mediáticos, es decir, los territorios señalizados y apropiados para la transmisión de los discursos publicitarios y políticos del capital corporativo.<sup>100</sup>

---

<sup>99</sup> Hay que recordar que, de acuerdo con Giorgio Agamben, el cigarrillo, la navegación, las computadoras, los celulares y el lenguaje se han convertido en los dispositivos de corporeidad más importantes en la realidad social de la globalización. (Agamben, 2005).

<sup>100</sup> Este capital corporativo ha logrado establecer mecanismos de control mundial de los medios. En los últimos veinte años se ha originado una concentración de los medios de comunicación sin precedente en la historia. Menos de cuarenta personas dominan más del ochenta por ciento (80%) de los medios masivos de comunicación: TV, Internet, prensa diaria, revistas, radio, editoras de libros, etc. Las transnacionales continúan comprando el resto de las editoriales del mundo que aún no dominan, e imponen su discurso ideológico, tanto en lo que se publica, como en lo que se vende y se lee.

Si, como aseguró Agamben (2005), los dispositivos crean corporeidades, habrá que empezar a entender qué clase de cuerpos son los que, al tratar de ocupar el territorio mediático, se constituyen como corporeidades alternativas.

Seattle (1999), Génova (2001), Florencia (2002) y Porto Alegre (2003), se han convertido hoy en lugares y fechas de otra significación política. La visualización de las luchas contra el neoliberalismo y su régimen ideológico global se han materializado ante los ojos de la opinión pública mundial y se han convertido en heterotopías alternativas de resistencia. ¿Qué ha sucedido, en el campo de lo simbólico, para que estas ciudades –topos localizables- de pronto adquieran una significatividad mucho mayor en la historia contemporánea? Desde el punto de vista de esta investigación, se pueden detectar por lo menos tres elementos fundamentales: primero, la constitución de heterotopías significativas en el orden de la resistencia social; segundo, la ocupación simbólica de los escenarios mediáticos del poder y, tercero, la resignificación de los sentidos políticos de la deterritorialización. Sobre la primera, baste señalar que, en efecto, estos lugares han pasado a convertirse en referencias obligadas de la lucha contra el neoliberalismo y a convertirse en espacios abiertos donde las nuevas multitudes se agrupan, gritan, estallan. El segundo elemento parte de que, si en efecto, la virtualización deterritorializada de la realidad, ha generado mecanismos biopolíticos de generación de las percepciones políticas y lúdicas del cuerpo relacional, lo cierto es que los movimientos antiglobalización han logrado, durante el trayecto de sus manifestaciones, ocupar el territorio de los noticieros de la televisión transnacional.

El caso de Génova (2001) es casi paradigmático porque esta ciudad italiana se convirtió en el lugar del choque entre dos visiones del espacio. De acuerdo a algunas crónicas, el presidente Silvio Berlusconi creó un plan diseñado para “la defensa de la ciudad de Génova”. El plan consistía en dividir a la ciudad en dos zonas estratégicas: la roja, inviolable y protegido por las fuerzas de seguridad creadas ex profeso para este fin; y la amarilla, como espacio de transición y contención. De acuerdo con Carlos Scolari, “El plan preveía el cierre de las dos estaciones ferroviarias desde el 18 hasta el 20 de julio, la suspensión del acuerdo de Schengen –que permite la libre circulación de los ciudadanos europeos– por motivos de “orden público y seguridad nacional” y la instalación de controles de refuerzo en 43 pasos fronterizos italianos con listas negras de “personas indeseadas” (LR-14.07 “Genova. Chiuse le stazioni”). El corazón de este dispositivo de seguridad era la “Zona Rossa”, una zona de exclusión que aislaba el Palazzo Ducale y una buena parte del casco antiguo” (2003: 232).

Génova se convirtió, en un periodo menor a un mes, en una ciudad amurallada, imposible de transitar entre una zona a otra sin salvoconductos. Sin embargo, y pese a lo costoso del operativo, y aún pese al plan de generar espacios de tránsito y de exclusión, lo cierto es que la otra visión, la de los integrantes de los movimientos antiglobalización, también entró en escena. Una carta enviada al presidente italiano es verdaderamente significativa: “Le recordamos, ‘señor’ Berlusconi, que contra la cumbre usaremos la desobediencia civil, usaremos nuestros cuerpos protegiéndolos de la violencia de su ejército. Y violaremos la zona roja” (Scolari, 2003).

Y así fue: los cuerpos invadieron Génova, burlaron las zonas de seguridad, irrumpieron sobre el espacio de poder y, aún más, ocuparon el territorio de la televisión transnacional. En efecto, las imágenes que los medios transmitieron hicieron visible la existencia de estas expresiones multitudinarias que se han propuesto, según la dinámica de su propio discurso, crear otro mundo posible. Aparecer en televisión, protestar, gritar frente a la pantalla, romper momentáneamente el discurso publicitario y político del capital corporativo fue, en su momento, una resignificación de la deterritorialización. La resistencia se había hecho virtual.<sup>101</sup>

Internet, como paradigma tecnológico de deterritorialización, también fue alcanzado por la resistencia y utilizado más allá de los propios límites del control de flujo de información, de hipertextos y de transacciones financieras. “Las tecnologías comunicacionales, escribe Dolores Amat, no sólo son funcionales a las formas de organización económica y política expuestas más arriba, sino que además, puede verse a estas técnicas como expresión del tipo de organización social actual. Por ejemplo, los veloces movimientos de capital de un lugar a otro del planeta para maximizar beneficios necesitan de las actuales técnicas de la información [...] Al igual que el tipo de organización toyotista, que los flujos financieros y que Internet, las Redes de Resistencia Global son redes que se interrelacionan, se coordinan y crecen sin un centro ordenador. Las acciones tienen origen entre individuos con ideas similares que

---

<sup>101</sup> La inmolación de manifestantes antiglobalización, como la ocurrida en Cancún años más tarde de Génova, hacen creíble de que, como escribieron a Berlusconi, los militantes de estos movimientos utilizarán su cuerpo directamente en la confrontación de las resistencias. El cuerpo, en este sentido, es un campo de batalla, una escritura de contrapoder.

se organizan en *grupos de afinidad*. Luego se reúnen con otros grupos a partir de algún objetivo común y coordinan sus actividades. Las nuevas tecnologías les permiten coordinarse velozmente y coincidir en acciones simultáneas en distintas partes del mundo.” (Amat, 2002).

Internet es un dispositivo descorporeizante, genera paraísos asépticos, indoloros, que van conformando cuerpos que no son capaces de transitar el ciberespacio sino como subjetividad o como virtualidad. Internet no nos permite tener acceso al otro sino como elemento virtual, separado de cualquier territorio posible. Ese otro, sin embargo, no habla, su conversación es hipertexto; no ama, para hacerlo es precisa la piel, el sudor, el aroma, las excrecencias amorosas. Y sin embargo, en la lógica del intercambio de la rabia, del miedo, la red nos ofrece las imágenes necesarias para despertar, en el propio cuerpo, la indignación, el coraje, la solidaridad. Los movimientos de resistencia, a través del ciberespacio, amplían sus campos estratégicos de operación, otorgan a lo virtual, tal como ha asegurado Pierre Levy, un nuevo sentido, una mutación de su identidad a favor de la resistencia, a favor de la movilización de cuerpos virtuales que, en el acto mismo del encuentro en Génova, en Cancún, o en cualquier parte donde se den cita, se identifican como cuerpos escritos desde la resistencia.

La principal elaboración de las resistencias que utilizan los territorios virtuales del poder es, en efecto, su reterritorialización, es decir, su reconversión en espacio físico resignificado por la comunidad y cuerpos dados que mandan cartas anticipatorias, que bloquean y arman barricadas, que enfrentan con sus cuerpos las violencias de las fuerzas del orden institucionales, que comen

juntos, que se desnudan para exponer sus cuerpos como protesta y que, en medio de este juego identitario, se descubren y se aman.

Reterritorializar confronta al centro mismo de la ideología del topos global y lo hace, precisamente, en la lógica de domesticar o reorientar las subjetividades globales del tránsito, de la incertidumbre y del miedo. Estas, tal como ya hemos señalado en el desarrollo del capítulo anterior, son formas discursivas y corporales que amplían el poder del discurso transnacional pero que, a la luz de las bioresistencias, encuentran sus propios límites estratégicos. Si la representación de la deterritorialización generó identidades lúdicas, de consumo y de exacerbación narcisista de lo privado, la construcción de la heterotopía que genera espacios de protesta, de rebeldía corpórea, es decir de acción colectiva, se constituirá en un elemento fundante de nuevas realidades sociales. En ellas, la búsqueda de nuevos horizontes espaciales y temporales se convierte en su posibilidad y en la inercia que genera nuevos movimientos y nuevas formas de imaginar el cuerpo.

El cuerpo humano no es simple zoe que transita por los espacios de una naturaleza hostil y fecunda. El cuerpo humano, por lo menos dentro de las representaciones que en nuestra cultura de él nos hacemos, es materia dúctil de imaginarios, ya como poder, ya como transgresión. El cuerpo, en ese sentido, es capaz de expandirse hacia la constitución de nuevas formas estéticas, de nuevas estrategias de hacer política. El secreto está en la apertura de la subjetividad que esconde el cuerpo que resiste. Ya con pasamontañas, ya con tatuajes, *percings*, peinados, vestimentas, *dredloks*, postizos, etc., el cuerpo

se resemantiza con nuevos lenguajes, con gestos, olores, signos y usos. El cuerpo es una puerta abierta hacia nuevos horizontes del poder y del contrapoder, de la resistencia abierta y de la que se ejerce desde el discurso oculto de la cotidianidad.

Existen, dentro de la órbita de la rebelión de los cuerpos y de la posibilidad de aperturar nuevos horizontes de significación social, expresiones que si bien ya toleradas de manera más abierta por distintos sectores sociales, no dejan de irrumpir en las calles y hacer ver que sus cuerpos son campos estratégicos en donde el amor indoloro del imaginario global y de sus miedos, no tiene cabida. Ser diferente, aunque sea en la intimidad del imaginario, es una decisión dolorosa.

En Alemania, en España, en Berkeley, en México y en prácticamente todo el mundo occidentalizado, las comunidades lésbicas, gays, trans e intersexuales, en un ritual colorido, salen a las calles a expresar no sólo su diferencia sino a enjuiciar los valores autoritarios de sus sociedades que no han logrado incorporarlos a sus marcos jurídicos y políticos. No se trata sólo de la discriminación por preferencia sexual, ni de denunciar la violencia con la que el sistema los trata al justificar veladamente cualquier acto en su contra. Detrás de la denuncia legal existe también una denuncia cárnica.

En México, cada año, desde el Ángel de la Independencia hasta el Zócalo de la ciudad, se dan cita múltiples identidades sexuales. En carros alegóricos o caminando, la comunidad LGBTT resignifica la avenida de Reforma, convierte su trayecto en una heterotopía que se pinta con los colores de una bandera que

los identifica, que contiene múltiples cuerpos que se visten, se disfrazan, se hacen visibles aún en medio de una multitud que pueda parecer anónima.

“A las diez de la mañana del 26 de junio del 2010, la salida del metro Insurgentes era un espacio de rápido tránsito.<sup>102</sup> De los andenes y de los trenes salían hombres y mujeres, la mayoría jóvenes, quienes se darían cita a los pies del ángel de la Independencia. La mayoría de ellos, sabedores de que su cuerpo confronta la moral y las buenas costumbres, buscaron transgredir no sólo con su apariencia sino con la mirada, con la tesitura de sus voces que no podían fingir su propio impostamiento, con sus gestos faciales, con el amaneramiento estereotipado con el que se les identifica y excluye. Sabedores de esta condición, retaron abiertamente a quienes desde sus asientos cuchicheaban su propia resistencia a este espectáculo no cotidiano e irredento. Un joven, casi al salir del tren del metro, sonrió descarada y pícaramente a varios individuos que no cesaban de intercambiar miradas de complicidad, de burla y de hacer vahídos de asco. Después de enviarles un beso, desapareció entre la gente que salía de los vagones.

Ya en las calles la mercadotecnia informal había sacado sus mercachifles, su bisutería: banderas, pasadores, globos, gorras con los colores gay, bufandas, sombreros, pulseras, orejas de conejo rosas, playeras con leyendas que atestiguaban el orgullo de ser diferente o, aquellas que jocosas,

---

<sup>102</sup> La siguiente es una crónica de la marcha gay en la ciudad de México. Las observaciones son directas de quien esto escribe y corresponden a una serie de notas de campo que se realizaron a lo largo de la investigación que incluyó comunidades *rastafari*, LGTT y reguetoneros en Ixtapalapa y Chimalhuacán. Estos dos últimos no se han incluido porque corresponden a comunidades identitarias que, desde la órbita de la música, el vestido y la apropiación de un lenguaje más mercantil supone un tipo acción que se alimenta del mercado construido para ese nicho de consumidores: el reggué, el consumo de mariguana y los drecloks son parte de esa forma de vestir la ilusión de la contraculturalidad.

imprecaban de homosexualidad al que caminara a su lado. Junto con este mercado rosa, informal y transeúnte, las consabidas tortas de tamal, los cafés y el champurrado hicieron su necesaria aparición.

En pocas horas el Ángel de la Independencia estaba a reventar de hombres y mujeres que, en la lógica de su propia identidad sexual, se vestía de maneras extravagantes con la única condición de exaltar los atributos de una también imaginada masculinidad o feminidad. Las representaciones fueron múltiples: cuerpos maquillados a la usanza de algún filme hollywoodense –avatares, sombrereros locos, alicias, reinas de corazones-; cuerpos bien torneados que mostraban pectorales y abdómenes ejercitados en el gym, metrosexuales que presumían su perfecto bronceado, mujeres con vestidos que no ocultaban la carne que contenían.

La manifestación inició a las doce con quince minutos, después de que los organizadores de la marcha del orgullo de las comunidades LGBTTT dieran cifras de los asesinatos que, durante 2009 y 2010, se habían perpetrado por razones de preferencia sexual y, algunos de ellos hicieran un homenaje al recién desaparecido Carlos Monsiváis.

La marcha atravesó Reforma y llegó hasta el Hemiciclo a Juárez, más allá, hacia el Zócalo, ya no se pudo llegar por indicaciones de las autoridades federales. Ellos también saben colocar cercos mediáticos y barreras legales para separar lo que consideran abyecto a su moralina de Estado. En el trayecto, las cerca de veinte mil personas que se congregaron y que provenían de 29 estados de la república, lanzaron consignas, culpabilizaron a Felipe Calderón por la persecución que las parejas homo y lésbicas han sufrido en la

consecución de su derecho a adoptar y a contraer matrimonio. En un carro alegórico, el fotomontaje de Salinas de Gortari y de Enrique Peña Nieto en plena pose amorosa denostaba las políticas de exclusión que se han realizado en el Estado de México. Por otro lado, sendos carteles y mantas evidenciaron la baja moral de una Iglesia que los persigue pero que, en el contrasentido ético, está compuesta por pederastas y corruptos.

Mientras tanto los cuerpos se amotinan, se rozan, es imposible que no suceda, el espacio de la multitud es restringido. A unos pasos se observan parejas besándose, cachondeando el imaginario de los transeúntes, de los curiosos, de esa mojigata opinión pública que a veces se escandaliza o a veces, quizás harta, pase sin inmutarse ante el desfile de cuerpos semidesnudos. La marcha es una erótica. No es difícil divisar personas que, sin más rubor que el maquillaje en el rostro, se toquetea, muestra sus genitales, roza el cuerpo del compañero en plena corte amorosa, le coquetea y le insinúa la velocidad que puede alcanzar su lengua, o el grosor de su miembro, o el paquete de condones que son una propuesta abierta a la posibilidad de encuentros furtivos. El espacio que ocupa la multitud realmente es restringido pero ahí caben todos los que han encontrado en ese espacio una reconstrucción de sus itinerarios. Son muchos, es cierto, casi no hay espacio para dar el siguiente paso, pero ese *topos* restringido es expansivo simbólicamente. De la resignificación se pasa a la apertura de nuevos horizontes del cuerpo: en esa erótica hay una política que protesta cárnicamente contra el miedo que puede provocar el estado de sitio en el que

vive el país, convulso, violento contra el cuerpo, contra lo diverso, contra lo que grita.

El hemiciclo espera nuevamente con los comercios informales de alimentos, baratijas y *suvenires*. Una vez llegado al límite, a la frontera, al fin del trayecto planeado, la magia empieza a diluirse. Los organizadores desaparecen, los marchantes se sientan en las banquetas, en los jardines, en las bancas públicas y llenan la pequeña plazuela del Hemiciclo. Algunos intercambian teléfonos. Los rostros demuestran su cansancio y sus miradas escudriñan la ciudad-tránsito en la que deberán perderse nuevamente.”

Las denuncias cárnicas de las comunidades LGBTT, las manifestaciones de las mujeres quienes han encontrado en la calle un espacio para gritar por la libertad de sus cuerpos, por el derecho a decidir por su propia vida o por la de generar nueva; las irrupciones que los movimientos de resistencia global realizan a favor de la alimentación libre de transgénicos,<sup>103</sup> las expresiones colectivas que buscan recuperar la dignidad de los cuerpos que, por exclusión sexual o de género,<sup>104</sup> sufren violencias físicas, políticas que atentan contra su propia

---

<sup>103</sup> El 18 de junio de 1999, en Millau Francia, el activista José Bové junto con un nutrido grupo de simpatizantes de la Confederación Paysanne, desmantela un MacDonaldis en protesta contra la “mala comida” y contra la comercialización masiva de productos comestibles de origen transgénico. El movimiento propició que la gran trasnacional de alimentos chatarra interpusiera una demanda que provocó, finalmente, el encierro carcelario de Bové por un espacio de nueve meses. Dos años después de estas acciones, la misma Confederación junto con otras dos organizaciones protestan en Francia contra las sanciones comerciales de la OMC y la producción de transgénicos abriendo así un debate sobre los aspectos alimentarios que si bien, dentro del discurso de la escasez de los mismos, se pretende justificar el uso de semillas transgénicas a nivel mundial, ello no significa una revisión cuidadosa sobre los posibles efectos –no estudiados- sobre el cuerpo humano. El movimiento de Bové, junto con la de otros tantos activistas, en realidad se enmarca en una tendencia creciente a la revaloración de los alimentos y hacia una real preocupación por el cuerpo.

<sup>104</sup> La lucha por la dignidad del cuerpo se enfrenta a los datos ensordecedores de pobreza (70% de las mujeres viven en condiciones de sobrevivencia con apenas un dólar por día), polarización extrema de la

vida,<sup>105</sup> son sólo una breve muestra de las nuevas modalidades de resistencia social se mueven órbitas distintas a la de la transitoriedad y el anonimato de los espacios y de los cuerpos que el imaginario del mercado ha construido. Más allá del miedo que aísla a los cuerpos, más allá de los espacios de violencia que obligan al individuo a transitar con inusitada rapidez, más allá de las visiones deterritorializadas de la utopía global, se pueden constatar nuevos horizontes de significación del cuerpo y del espacio, nuevas corporeidades y nuevas heterotopías. Este es un camino que hace de la realidad contemporánea un amplio mosaico de campos estratégicos, de nuevas reglas del discurso, de emergentes dispositivos corporales. Esto, quizás, pudiera llevar a trascender el concepto burgués de libertad, es decir, el que se desprende de la idea ilustrada de la racionalidad. John Locke escribió: “Hemos nacido, pues, libres, de la misma manera en que hemos nacido racionales... la libertad del hombre se fundamenta en el hecho de está dotado de razón”<sup>106</sup> La confianza en la razón no sólo funda, como se analizó en el primer capítulo, una forma epistémica de abordaje del desciframiento de la realidad –con la ciencia como su parangón-, sino que describió el imaginario político que estableció una

---

distribución de la riqueza (las mujeres poseen menos del 1% de la riqueza mundial), de la infravaloración del trabajo femenino (110 millones de niñas trabajan en el mundo bajo condiciones penosas y difíciles), del desarrollo permanente de redes de prostitución y de pornografía (un millón de niñas y mujeres son reclutadas al ejercicio de esta actividad denigrante cada año), de tráfico y de violaciones constantes a los derechos y a la dignidad femenina (se calcula que una de cada cuatro mujeres ha sido o será violada en el transcurso de su vida).<sup>104</sup> Pese a esto, el esfuerzo de los movimientos de las mujeres a nivel local y mundial deberá seguir refrendando la posibilidad, como enunciaron en la marcha del “pan y de las rosas” en el año 2000, de un mundo incluyente y sin opresión de género.

<sup>105</sup> Las denuncias que los movimientos de derechos humanos a favor del empoderamiento de las mujeres han revelado que en México, además de los escándalos generados por las Muertas de Juárez, el Estado de México cuenta con altos índices de violencia femenina, superiores incluso a los reportados en Chihuahua. Los movimientos por la diferencia sexual han denunciado de manera escalada que cada vez aumentan más los números de asesinatos por homofobia.

<sup>106</sup> Ver el segundo ensayo sobre el gobierno civil de Locke, epígrafes 61 y 63, respectivamente.

libertad constreñida al “goce incontrolado de todos los derechos y privilegios de la ley de Naturaleza”, como imaginó Locke, sino que también construyó, con base en ella, una corporeidad de refinamiento, de buen gusto burgués. ¿Qué nuevos escenarios sobre la libertad deben apreciarse ahora que los nuevos poderes apuestan por establecer un *zeitgeist* basado en la incertidumbre, el miedo y la velocidad vertiginosa de los tránsitos espaciales? El cuerpo, si bien aún sujeto a esa corporeidad construida desde la razón, hoy es un campo de batalla en donde ya no podemos discutir sólo de pactos civiles y políticos, de fantasmales nociones homogeneizadoras como Pueblo-Uno<sup>107</sup>, sino que debemos abrir las premisas de análisis que incluyan las crisis de las representaciones que le dieron cabida y solidez a la democracia: la libertad, la razón, la ciencia, el Estado ya no son, para este nuevo siglo, referentes necesarios.

La libertad normalizada, de pactos civiles, de *voluntades generales*, racionalizada en la órbita de la construcción de consensos, hoy está puesta en cuestión por las denuncias cárnicas, lúdicas, relaciones de las nuevas bioresistencias sociales. Aún es necesario seguir indagando esa extraordinaria relación entre saber, espacio, cuerpo y poder para trazar líneas de investigación de los nuevos escenarios en donde la atmósfera apocalíptica de los peligros visibles, la incertidumbre, la ruptura de la confianza social y las formas

---

<sup>107</sup> Paolo Virno ha realizado un magistral análisis entre las visiones que sobre el Estado y sobre la libertad realizaron Hobbes y John Locke. La idea de un cuerpo político, con ciertos equilibrios de orden racional y de distribución de poder que hicieron posible la idea del Pueblo como una entidad homogénea políticamente hablando y explicada a la luz del Estado, hoy se rompe ante la irrupción de la multitud, es decir, del escenario de las identidades múltiples. Ver Paolo Virno, 2002.

corporales de asumir o resistir el poder, sean la génesis de nuevas realidades, mismas que la sociología tiene aún el deber de visualizar y explorar.

## VI. A GUISA DE CONCLUSIÓN

Hace años, mientras se iniciaba este itinerario, la noción de biopolítica se volvió central en el esquema conceptual que justificaría la presente investigación. Leer a Foucault se convirtió, entonces, en la primera tarea a realizar para dilucidar si la categoría podría guiar las observaciones que se realizarían en torno al problema del poder y la corporeidad. El descubrimiento del trabajo sísmico del autor de *Vigilar y Castigar*, guió los primeros pasos hacia el entendimiento de una problemática ya sugerida por él pero, lamentablemente, poco abordada. La

circulación de los cuerpos domesticados, la construcción de anatomopolíticas hicieron que la mirada se posase sobre las formas de gubernamentalidad diseñadas por Foucault para dar coherencia a la lógica del poder. Sin embargo, una vez entrado a otras lecturas, tales como el de la *Hermenéutica del Sujeto*, empezamos a descubrir la corporeidad desde otra perspectiva, es decir, desde la interpretación de los campos simbólicos que pudieran significar la construcción de la libertad. Este problema, añejo como la filosofía política, complicado desde cualquier visión sociológica, se presentó de momento como esa hebra que permite, si no deshilvanar toda la madeja, sí encontrarle sentido a lo que se iba leyendo, a lo que se escribía y a lo que quedaba sólo como intuición.

La libertad, como categoría que pudiera dar coherencia a la investigación, debía ser un buen pretexto para esbozar una teoría de la corporeidad, para entender los mecanismos intersubjetivos del poder y para, dado el caso, entender las formas abiertas y ocultas de resistencia desde el cuerpo hacía dicho poder. Sin embargo, este principio básico que subyacería en el trabajo suponía una serie de problemas que estaban en la frontera disciplinar que hay entre la filosofía, la sociología y la politología. ¿Cómo abordar el problema de la libertad en un mundo y en una realidad que cada vez más se presume interconectada y deterritorializada? ¿Cómo entender, en ese plano del discurso global, los gestos, las emociones, la lubricidad y cómo construirlas como expresiones subjetivas de emancipación? ¿Cómo entender el poder del mercado, así sustantivado, sobre los cuerpos sin considerar el papel de los Estados y su imagen de debilidad estructural y política? Definitivamente, el

estudio sujeto entrañaba más problemas de lo que se supondrían a primera vista y entonces exigía mantener en todo momento una mirada atenta a las circunstancias globales y locales del poder de dicho mercado que es, ya lo había enseñado Alessandro Bonanno, sólo la expresión del interés de las grandes corporaciones transnacionales.

A lo largo de este itinerario encontramos que la corporeidad es una construcción que está directamente vinculada con otras interacciones sociales y que su objetivación social depende del cruce de diversas redes del poder. Aquí, la ayuda de Foucault permitió sistematizar y vincular diferentes órdenes de la realidad que muchas veces se encuentran ocultas al ojo desatento. El cuerpo expresa escrituras del orden de los saberes sociales, es constituido dentro de ciertos órdenes institucionales que permiten su circulación y su docilidad; orbitan, transitan y habitan espacios que cuentan con una arquitectura física y simbólica y reflejan, finalmente, los campos estratégicos en donde opera el poder. Habrá que agregar dos elementos más: primero, el que las corporeidades transitan los modelos culturales de tiempo –o cronotopías- y, segundo, el que en ese tránsito se construyen las subjetividades que los atraviesan.

Este pequeño modelo, que puede identificarse fácilmente con lo que Foucault planteó como el *Orden del Discurso*, resultó, a la larga, favorable para conducir la suma de reflexiones que se presentaron a lo largo de siete capítulos y para poder hilvanar los elementos de la subjetividad social –quizás lo más íntimo de la producción social según Simmel- con los de la crisis de la

democracia y con los de la globalización, analizados por economistas, politólogos y activistas.

Según este pequeño modelo, el cuerpo se modifica con base a cánones estéticos y políticos que sostienen los imaginarios colectivos de las sociedades a las que pertenece. Las reglas de etiqueta, la cortesía, los gestos, la erótica, las disposiciones con respecto a las excresencias, revelan la existencia de campos de subjetividad.

Estos campos de subjetividad son reforzados por la arquitectura del espacio en donde el cuerpo se realiza como producción subjetiva y simbólica. El espacio, sin embargo, también puede ser subjetivado y contener una urdimbre impresionante de significados en donde el poder, como campos estratégicos, actúa y opera sobre los cuerpos. Existe, aseveró Foucault, una economía política del cuerpo y, con ello, heterotopías en donde se realiza dicho poder. El palacio de Versalles, con toda su majestuosidad, estuvo diseñado para que, desde la primera vista, se comprendiera el poder de la dinastía de los Luises en Francia.

Finalmente, entendido como campos de operación estratégica, el poder genera siempre sus posibilidades de resistencia que son, a su vez, probables discursos que pueden entrar, e incluso ganar, el juego de tácticas, dispositivos, construcción de cuerpos y subjetividades.

En el ámbito de las resistencias se puede observar operando a la libertad.

Tratar de mantener este modelo que incluye subjetividades, arquitecturas del espacio, saberes o epistemes, campos estratégicos, escrituras corporales, instituciones y cronotopías no fue una tarea sencilla. De hecho, si partimos de la

premisa foucaultiana con respecto de que la realidad social siempre es inestable, o la idea de que la realidad es una especie de red reticular que se expande o se contrae, que se mueve en saltos de orden-caos, entonces era indispensable centrar el estudio de la sociedad contemporánea con mucho cuidado para no perderse en el camino.

Los sobresaltos fueron muchos: desbrozar a la sociedad contemporánea en sus elementos discursivos nos llevó a entender que existe una muy poderosa mitología alrededor del desarrollo del capitalismo. Los principales mitos que se sostienen son el del ocultamiento y el de la deterritorialización. Desde el punto de vista de la presente investigación, esos dos fenómenos, es decir, el de hacer invisibles a los poderes fácticos en el mercado sustantivado y el de crear la imagen de un capitalismo relacional, sin fronteras, que se suspende de la historia, fueron –dígase así sin mayor pretensión– los principales descubrimientos en torno a la construcción ideológica de los sistemas de poder contemporáneos y, aunado a ello, nos llevó a darnos cuenta que detrás de estos impulsos transmodernos, el problema de la libertad se seguía intuyendo como un elemento que no podía quedar por fuera.

La deterritorialización y la invisibilidad de los poderes sugirieron que el cuerpo que es atravesado por estos fenómenos debería mantener una coherencia existencial y vital con ese *zeitgeits* o espíritu de la época. La corporeidad también debería mantener un cierto grado de invisibilidad y dentro de la imagen de la apertura absoluta del territorio mundial, entenderse sólo como cuerpo en tránsito. Esta idea resultó muy sugerente porque nos condujo al segundo sobresalto: que ese sentido de anonimato y transitoriedad sólo

podía crearse conformando un campo de subjetividades basadas en la incertidumbre, en la intrascendencia, en el sinsentido y, en un caso extremo de corporeización, en el miedo. Este último elemento nos llevó al campo mismo de la politología: la premisa era básica o elemental y giraba en torno a que las llamadas sociedades del riesgo se habían convertido en sociedades del miedo con el objetivo de legitimar la existencia necesaria de los Estados. Si esto funcionaba, si era indispensable hacer visible al Estado para poder ocultar al mercado y sus actores transnacionales, entonces se entendía perfectamente el por qué la creación de una semántica del miedo iba acompañada con la creación de políticas gubernamentales del miedo. La violenta guerra que sufre México entre un deslegitimado gobierno de derecha contra un narcotráfico que se mueve en redes invisibles, pudiera atestiguar esta premisa.

Finalmente, si el orden de la deterritorialización y del ocultamiento habían establecido formas de corporeidad que se explicaban sólo en la órbita de las representaciones del cuerpo, de los modelos transnacionales de la alimentación, del ideal de la salud, habría que investigar sí, en efecto, y tal como se planteó desde los inicios de este trabajo, se podrían detectar resistencias que colocaran al cuerpo desde otra perspectiva de subjetividad.

La tarea fue difícil por varias razones: la mayoría de los estudios sobre nuevos movimientos sociales o sobre procesos de protesta y resistencia, olvidan contextualizar al cuerpo y al espacio en su expresión cotidiana, en su gestualidad, en sus conductas y, mucho menos, se detienen a analizar las *ars eróticas* de la resistencia. Esta razón hace ardua la tarea de entender que detrás de los análisis estructurales que vinculan los complejos procesos

económicos, productivos y de desigual distribución y exclusión, se mueven una serie de dispositivos que pueblan el espacio de las subjetividades corpóreas y que reflejan dinámicos y reticulares procesos de poder. Sin embargo, y pese a esas posibles limitaciones, nos propusimos dar seguimiento a algunas manifestaciones de resistencia social en donde pudiera observarse -ya en el discurso oculto, ya en el grito público- una preocupación y una procuración en torno al cuerpo. La investigación nos acercó a diversas manifestaciones, a veces locales, otras globales, en donde se podía constatar que la irrupción de los cuerpos no sólo abanderaba demandas en torno al respeto de su identidad, de la defensa de sus derechos, de la satisfacción de algún servicio público, o de su inclusión en las formas legales de reconocimiento, sino que, más allá de esta visibilidad de la resistencia, se encontraban luchas donde la subjetividad erótica, las gestualidades, las formas del emocionar, de elevar el grito de protesta reflejaban las preocupaciones intersubjetivas y corpóreas de los sujetos sociales. La resistencia, al procurar otra visión de la vida y del cuerpo, se convertía en una bioresistencia, es decir, en la apertura de campos estratégicos que se anteponen a la subjetividad de la incertidumbre y el miedo que el poder del mercado y del Estado han logrado objetivar como realidad homogénea.

La bioresistencia no es un acto que emerja desde la razón, es decir, desde la planificación medida de los actores políticos. Hay, en ella, una visión alternativa, es decir, la propuesta ahora cada vez más abierta de hacer que la libertad no sea, en definitiva, sólo una categoría que constriña la acción humana al ámbito de la ley y del espíritu general, como soñara Rousseau, sino que

pueda empezar a ser entendida como la posibilidad de la reconstrucción de los itinerarios colectivos o personales en un espacio social capaz de generar nuevas certidumbres plurales. El sueño de Carlos Fuentes en torno a la construcción de un mundo donde todos quepamos implicaría, necesariamente, ir entendiendo que en el orden del poder hay que desmitificar, develar apocalípticamente, los dispositivos que las corporaciones transnacionales han generado y atraviesan el orden de lo político y la constitución de los cuerpos.

La tarea, obviamente, no está concluida.

## VII. BIBLIOGRAFÍA

---

Acuña Delgado, Ángel. *El cuerpo en la interpretación de las culturas*. Boletín Antropológico. Año 20, Vol 1, Nº 51, Enero-Abril 2001, ISSN: 1325-2610. Universidad de Los Andes. Mérida.

Adorno, Theodor y Horkheimer, M. 1979. *Dialéctica de la Ilustración*.

Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford University Press, California.

Agamben, Giorgio. 2005. *¿Qué es un dispositivo?* Consulta electrónica: <http://libertaddepalabra.tripod.com/id11.html>

Agamben, Giorgio. 2005. *Profanaciones*. Adriana Hidalgo editora, [traducción de Flavia Costa y Edgardo Castro], Córdoba, Argentina.

Aguilar García, Teresa. 2008. *Cuerpo y Tecnología en el arte contemporáneo*. En *Nómadas*, revista crítica de ciencias sociales y jurídicas, Ediciones de la Universidad Complutense de Madrid, España.

Albano, Sergio. 2005. *Michel Foucault: glosario de aplicaciones*. Quadrata, Buenos Aires.

Amat, Dolores [et. Al ]. 2002. *La globalización neoliberal y las nuevas redes de resistencia global*. Departamento de economía y política Internacional. Centro Cultural de la Cooperación, Buenos Aires, Argentina

Aristóteles. 1999. *La Política*. Ediciones Folio, España.

Avalos Tenorio, Gerardo e Hirsch, Joachim. 2007. *La política del capital*. Universidad Autónoma Metropolitana, México.

Barcena, Fernando y Melich, Joan Carles. 2000. *El aprendizaje simbólico del cuerpo*. Revista complutense de Educación, vol II, ny 2: 59-SI, Madrid, España.

Baudrillard, Jean. 1978. *La sociedad del espectáculo*. Editorial Kairós [Traducción de Pedro Rovira], Barcelona, España.

Beauvoir, Simone. 1982. *El segundo sexo. Hechos y mitos*. Ediciones Siglo Veinte, México.

Beck, Ulrich. 2007. *Vivir en la sociedad del riesgo global*. Documentos CIDOB, [traducción de María de los Ángeles Sabiote y Yago Mellado], Barcelona, España.

Becker, Ernest. 1975. *La lucha contra el mal*. Fondo de Cultura Económica, México

Bell, Daniel. 1994. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Editorial Alianza, segunda edición, México.

Benjamin, Walter. *El capitalismo como religión*. Consulta electrónica: <http://catigaras.blogspot.com/2008/05/el-capitalismo-como-religion-walter.html>

Berger, Peter L. 1981. *Para una teoría sociológica de la religión*. Kairós, Barcelona, España.

Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas. 1997. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Paidós, Barcelona, España

Beriain, Josetxo. 1996. *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Antropos, [traducción de Celso Sánchez Capdequi], Barcelona, España.

Bonanno, Alessandro. 2003. "La globalización agroalimentaria: sus características y perspectivas futuras" En: *Sociológicas*, Porto Alegre, año 5, No. 10, julio. Brasil.

Bourdieu, Pierre. 1984. *La distinción*. Anagrama, Barcelona, España.

Bruckner, Pascal. 1999. *La tentación de la Inocencia*. Anagrama, Colección argumentos, Barcelona, España.

Cassirer, Ernst. 1984. *La filosofía de la Ilustración*. Fondo de Cultura Económica, [traducción de Eugenio Imaz], tercera reimpresión, México.

Casullo, Nicolás. 1989. *El debate modernidad/posmodernidad*. Punto Sur editores, Buenos Aires, Argentina.

Chomsky, Noam. 1994. *World Orders, Old and New* (London: Pluto Press).

Cocimano, Gabriel. 2003. *El fin del secreto. Ensayos sobre la privacidad contemporánea*. Editorial Dunken, Madrid, España.

Crestelo, Daniel. 2003. "La geopolítica del cuerpo: la visión del cuerpo respecto a los distintos sexos y su construcción en función de los discursos legitimados" En: *Nómadas* No. 8. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas, mayo-diciembre, Universidad Complutense de Madrid, España.

Cuadra, Álvaro. 2004. *Hologramas. Imágenes y simulacros del hombre imaginario*.

Debord, Guy. 1999. *La sociedad del espectáculo*. Editorial Pretextos, Valencia, España.

Delgado Masse, Cecilia, 2006. "El cuerpo aludido" Consulta electrónica: agosto 2009. <http://www.cnca.gob.mx/cuerpo/t10.html>

Douglas, Mary. 1973. Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú. Siglo XXI editores, [Traducción de Edison Simons], Madrid, España.

Dreyfus, Hubert L. y Rabinow, Paul. 1983. Michael Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica. Chicago University Press.

Eliade, Mircea. 1999. Historia de las creencias y las ideas religiosas. Ediciones Paidós Ibérica, [Traducción de Jesús Valiente Malla], España

Eliade, Mircea. 2001. El mito del eterno retorno. Emecé editores, [Traducción de Ricardo Anaya] Buenos Aires, Argentina.

Elías, Norbert. 1985. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica, México.

Esteban, Mari Luz. 2004. *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Ediciones Bellaterra, Barcelona, España.

FAO, (2005). *El estado de la inseguridad alimentaria en el mundo, 2005. La erradicación del hambre en el mundo: clave para la consecución de los objetivos de desarrollo del milenio*. Publicado por FAO, Roma, Italia.

FAO, (2003). *World Agricultura: towards 2015-2030*, Publicado por FAO, Roma, Italia

Farré Coma, Jordi. 2005. "Comunicación de riesgo y espirales del miedo" En: Revista Comunicación y Sociedad, nueva época, número 3, enero-junio, Guadalajara, México.

Fayol, Henri. 1956. *Administración industrial y general*. El Ateneo, Buenos Aires

Foucault, Michel. 1979. *Microfísica del poder*. Las ediciones de la Piqueta, segunda edición, [traducción de Julia Valera y Fernando Álvarez], Madrid, España.

Foucault, Michel. 1984. Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión. Siglo XXI editores, México.

Foucault, Michel, 1990. *Las tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Paidós, Barcelona.

Foucault, Michel. 1998. *Historia de la locura en la época clásica*. Fondo de Cultura Económica, Bogotá, Colombia.

Foucault, Michel. 1999. *Estética, ética y hermenéutica*. Obras esenciales, volumen III. Paidós [traducción de Ángel Gabilondo], Madrid, España.

Foucault, Michel. 2002. *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores, [trad. Aurelio Garzón del Camino], Buenos Aires Argentina.

Foucault, Michel. 2007. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Còllege de France (1978-1979)*. Fondo de Cultura Económica, [trad. Horacio Pons], Buenos Aires Argentina.

Foucault, Michel. 2008. *Topologías*. En: Fractal No. 48. Enero-marzo, año XII, Volumen XII.

Haraway, Dana. 1995. *Ciencia Cyborgs y Mujeres: La reinención de la naturaleza*. Cátedra, Madrid.

Heath, Joseph y Potter, Andrew. 2005. *Rebelarse vende. El negocio de la contracultura*. Editorial Taurus [traducción de Gabriela Bustelo], Bogotá, Colombia.

Hinkelamert, Franz J. 1991. "¿Capitalismo sin alternativas? Sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativas para ella". Revista Pasos No. 37. DEI, San José Costa Rica.

Hopenhayn, Martin. 1997. *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*. Editorial Andrés Bello, España.

Gaos, José. 1983. *Historia de nuestra idea del mundo*. Fondo de Cultura Económica y Colegio de México, segunda reimpresión, México.

García Manzo, Almudena. 2006. Virtual, real y corporal. El eros cyborg y las identidades en el ciberespacio. Revista de Antropología experimental No. 67, Universidad de Jaen, España.

Gasparini, Giovanni. 1992. "Los modelos culturales de tiempo." En: *Zona de tolerancia*. Recopilación periodística del Suplemento Cultural del periódico El Nacional. (1991-1992), México.

Giddens, Anthony. 2000. *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Editorial Taurus, Buenos Aires.

Godoy Arcaya, Oscar (1993) "Antología de la Política de Aristóteles". En: Estudios Públicos No. 50, Universidad Complutense de Madrid, España.

Grosso, José Luis. 2005. "Cuerpo y modernidades europeas. Una lectura desde los márgenes" En: *Boletín de Antropología*, Universidad de Antioquía, Medellín, Volúmen 19, No. 36, Colombia.

*I Ching, el libro de las mutaciones*, 1998, editorial sudamericana, décimo segunda edición, [traducción de D. J. Vogelmann], Buenos Aires.

Iregui, Jaime. 2006. *Los espacios del espacio público*. Dossier Zehar.

Jaeger, Werner. 2001. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica, [Traducción de Joaquín Xirau], México.

Jameson, Fredric. 2001. *Teoría de la posmodernidad*. Editorial Trotta, Madrid.

Holloway, John. 2002. *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Editor Andrés Alfredo Méndez, Buenos Aires, Argentina.

Klauss Runge, Andrés. 2002. *Aproximaciones al cuerpo burgués. Contribuciones a una antropología histórico-pedagógica del cuerpo*. Editado por la Erziehungswissenschaft und Psychologie der Freien Universität Berlin, Alemania.

Kymlicka, Will y Norman, Wayne. 1996. *El retorno del ciudadano*. Cuadernos CLAEH No. 75, Montevideo.

Laidi, Zaki. 2000. "El desafío de la hipermundialización". En revista Nexos, Abril, México. Consulta electrónica:  
[http://www.nexos.com.mx/internos/abril2000/zaki\\_laidi.asp](http://www.nexos.com.mx/internos/abril2000/zaki_laidi.asp)

*La Santa Biblia*. 1986, versión de Casidoro de reina y de Cipriano de Valera. Sociedad Bíblica Unidas, México.

Le Breton, David. 1994. "Lo imaginario del cuerpo en la tecnociencia" En: *Perspectivas de la sociología del cuerpo*. Revista Española en Investigaciones Sociales No. 68, octubre-diciembre, España.

David Le Breton, 1999. *Antropología del dolor*, Seix Barral, Barcelona, España.

Le Breton, David. 2002. *Sociología del cuerpo*, Ediciones Nueva Visión, [Trad. Paula Mahler], Buenos Aires.

Lefebvre, Henri. La producción social del espacio. Siglo XXI editores, España.

Levinas, Emanuel. 1993. *El tiempo y el otro*. Paidós ediciones, Barcelona, España.

Levy, Pierre. 1999. *¿Qué es lo virtual?* Ediciones Paidós Iberoamérica, Buenos Aires, Argentina.

Lipovetski, Gilles. 2000. *La era del Vacío*. Anagrama, colección Argumentos, [traducción de Joan Vinyoli y Michèle Pendants], 13ª edición, Barcelona España.

Lipovetski, Gilles. 1998. *El crepúsculo del deber*. Anagrama, colección argumentos, Barcelona, España.

Lipovetsky, Gilles. 2004. *El lujo eterno. De la era de lo sagrado al tiempo de las marcas*. Anagrama, Colección argumentos [Traducción de Rosa Alpont], Barcelona, España.

Locke, John. 1983. *Ensayos sobre el gobierno civil*. Aguilar, México.

Lowe, Donald. 1986. *Historia de la percepción burguesa*. Fondo de Cultura Económica [Traducción de Juan José Utrilla], México.

Liotard, Jean Francois. 1993. *La condición Posmoderna. Informe sobre el saber*. Planeta Agostini [Colección Obras Maestras del pensamiento contemporáneo, 18], Barcelona, España.

Madeley, J. 1999. *Big Business. Poor people: the Impacto of Trasnacional Corporations on the World's poor* (Londres y Nueva York: Zed Books).

Mafessoli, Michel. 2006. "La revuelta en Francia: la sociedad de consumación". En: *Revuelta* Núm. 2, revista latinoamericana de pensamiento. Universidad de las Américas, Puebla, marzo-mayo, México.

Marin Ardila, Luis Fernando. 2007. *El poder la incertidumbre. Destinos manufacturados o el retorno del destino*. Diálogos de la Comunicación, Revista académica de la federación latinoamericana de facultades de comunicación social.

Marroquín, Amparo. 2007. "Indiferencias y espantos: relatos de jóvenes y pandillas en la prensa escrita de Guatemala, El Salvador y Honduras" En: Rey, Germán (Coordinador). *Los relatos periodísticos del crimen*. Bogotá: C3-FES. <http://www.c3fes.net/docs/relatosdelcrimen.pdf>

Martínez Vilchis, José. 2007. *Nueva Gerencia Pública. Un análisis comparativo de la administración estatal en México*. Miguel Ángel Porrúa, México.

Marx, Carlos. 1973. *El capital*. Fondo de Cultura Económica, séptima reimpresión, Tomo I, [Traducción de Wenceslao Rosas], México.

Marx, Carlos y Engels, Federico. 1985. *El Manifiesto del partido comunista*. Ediciones Quinto Sol, México.

Marx, Carlos. 1994. *Manuscritos filosóficos y económicos de 1844*. Ediciones Quinto Sol, México.

Matte, Diane y Guay, Lorraine. 2001. "La marcha mundial de las mujeres: por un mundo solidario e igualitario" en Taddei, Emilio y Seoane, José. 2001. *Resistencias Mundiales. De Seattle a Porto Alegre*. CLACSO, Buenos Aires.

Mattelart, Armando. Utopía y realidades del vínculo global. Para una crítica del tecnoglobalismo. Revista Diálogos de la Comunicación. Consulta electrónica.

Mauss, Marcel. 1934. "Las técnicas del cuerpo", originalmente publicado por la *Revista de Psicología*, número 3-4, 15 de marzo. Sociedad de Psicología, Francia.

Mauss, Marcel. 1971. *Sociología y antropología*. Técnos, Madrid, España.

Mead Margaret. 1977. *Cultura y compromiso*. Editorial Gedisa, Barcelona, España.

Negri, Antonio y Hardt, Michael. 2000. *Imperio*. Edición de Harvard University Press, [Traducción de Eduardo Sadier], Cambridge, Massachussets.

Nietzsche, Federico. 1932. *La voluntad de dominio. Ensayo de una transformación de todos los valores*. M. Aguilar Editor, Madrid.

Nietzsche, Federico. Sobre verdad y mentira en el sentido extramoral. Editorial Technos, Madrid, España.

*Nietzsche, Friedrich Wilhelm (2005). Así habló Zaratustra. Edición de José Rafael Hernández Arias. Madrid: Valdemar.*

Paz, Octavio. 1982. *Posdata*. Siglo XXI Editores, México.

Pedneault, Hélène. 2000. *Manifiesto para la marcha mundial de las mujeres*. Quebec.

Platón. 1985. *Diálogos*. Porrúa Editores, México.

Programa Mundial de Alimentos de la Organización de las Naciones Unidas. Región América Latina y el Caribe. *Informe Anual, 2003*. Editado por la Oficina del WFP, Panamá.

Renard, Marie-Christine. 1999, *Los intersticios de la globalización. Un label (Max Havelaar) para los pequeños productores de café*. Centre Français d'Études Mexicaines et Centraméricaines (CEMCA), printed and Made in Mexico.

Reyes Toxqui, Álvaro. 2005. *Modernidad y modernización. Un acercamiento a la crítica de los modelos de desarrollo Occidental*. Tesis de maestría. Colegio de Postgraduados, Montecillo, México.

Ricoeur, Paul (1987). *Ideología y Utopía*. Editorial Gedisa, España.

Rifkin, Jeremy. 1998. *El siglo de la biotecnología*. Ed. Marcombo, Barcelona, España.

Rincón, Omar y Rey, Germán. 2008. *Los cuentos mediáticos del miedo*. Urvio, revista latinoamericana de seguridad ciudadana, No. 5, FLACSO, septiembre, Quito, Ecuador

Rivera, Silvia. 2003. "La globalización corporativa. El caso de los plaguicidas, transgénicos, industria alimentaria y farmacéutica". En: Bejarano, Fernando y Mata, Bernardino. *Impactos del Libre Comercio, plaguicidas y transgénicos en la Agricultura de América Latina*. Editado por la Universidad Autónoma Chapingo, la Sociedad Mexicana de Agricultura Sustentable y la Secretaria de Educación de San Luis Potosí, México.

Robin, Corey. 2009. *El miedo. Historia de una idea política*. Fondo de Cultura Económica, [Traducción de Guillermina Cuevas Mesa], México.

Rodríguez, Pablo. 2005. "Paul Virilio y la política del miedo" En: Ñ, suplemento del periódico Clarin, 26 de marzo, Italia.

Santiago, Rosa Araceli. 1998. *Griegos y Bárbaros, arqueología de una alteridad*. Revista Faventia No 20/2, Barcelona, España.

Scott, James C. 2007. *Los dominados y el arte de la resistencia*. Ediciones Era, segunda reimpresión, México.

Simmel, George. 2002. *Los problemas fundamentales de sociología*. Editorial Gedisa, [traducción de Angela Ackermann], Barcelona, España.

Suances Marcos, Manuel. 1992. “*El irracionalismo: la razón bajo sospecha*”. En González García, Moisés. *Filosofía y cultura*. Siglo XXI de España Editores, Madrid.

Tapia Navarro, Javier. 2008. “*Más allá del cuerpo*”. *Revista Metapolítica* No. 59, mayo-junio, México.

Turner, Bryan S. 1994. “*Los avances recientes en la teoría del cuerpo*”. En *Perspectivas de la sociología del cuerpo*. *Revista Española en Investigaciones Sociales* No. 68, octubre-diciembre, España.

Unamuno, Miguel (1993) *El sentimiento trágico de la vida*. Planeta Agostini, Colección Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, España.

Van der Leeuw, Gerardus. 1975. *Fenomenología de la religión*. Fondo de Cultura Económica, segunda edición, primera reimpresión, [Trad. Ernesto de la Peña], México.

Van Dijk, Teun A. 1994. *Discurso, poder y Cognición social*. Cuadernos 2, año 2. Octubre.

Velasco Maíllo, Honorio. 2001. *Cuerpo y espacio. Símbolos y metáforas, representación y expresividad de las culturas*, editorial universitaria Ramón Areces.

Virno, Paolo. 2002. *Gramática de la multitud. Para un análisis de las forma de vida contemporáneas*. *Revista electrónica Rebelión*. Traducción de Eduardo Sadier, Buenos Aires Argentina.

Wallerstein, Immanuel. 2002. *Conocer el mundo, saber el mundo. El fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*. Siglo XXI Editores.

Weber, Max. 1985. *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México.

Weber, Max. 1986. *Ensayos de sociología contemporánea*. Editorial Artemisa, [traducción de Mireia Bofill], México.

Weber, Max. 1991. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Editorial Premia, la Red de Jonás, México.

Wolf, Erick (2002) *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*. En *Semos Memoria* No. 183, septiembre, México.

Woodiwiss, Michael. 2005. *La componenda global. La construcción de un régimen global de control*. Transnational Institute, TNI Briefing series, Amsterdam

Zizek, Slavoj. 2004. *Contra el goce*. Entrevista de José Fernández Vega en Clarin.com, periodismo en internet. Dirección: [www.lacan.com/zizekba2.htm](http://www.lacan.com/zizekba2.htm) [Consulta 14 de diciembre 2009]

Zizek, Slavoj. 2005. *El acoso de las fantasías*. Siglo XXI Editores, segunda edición, [traducción de Clea Braunstein], México.

Zizek, Slavoj. 2006. *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*. Pretextos ediciones [Traducción de Antonio Gimeno Cuspinera], Valencia, España.