

El cuerpo instituido

Margarita Baz*

"De todas maneras es muy curioso, muy extraño y muy equívoco:
un espíritu del cuerpo flota en nuestra época..."

D. DENIS, *El cuerpo enseñado*.

El encierro del cuerpo

Para nadie es sorpresa la persistencia de un antiguo pensamiento de origen griego expresado en la frase, *el cuerpo: prisión del alma*, toda vez que en el mundo occidental encontraría –por vía fundamental del cristianismo–, un hondo arraigo en el imaginario social, la identificación del cuerpo con la indeseable parte "animal" del ser humano, sede de bajos instintos y proclive a todo tipo de excesos y tentaciones; mientras que el "alma", elemento espiritual y noble del hombre, aparecería luchando por gobernar y trascender ese lastre de la naturaleza. Esta figura dual, que dramatiza la eterna lucha del bien contra el mal, sigue mostrando sus efectos en distintos espacios del campo social y en la subjetividad del hombre moderno; constituye uno de tantos mitos del cuerpo que, producidos ya sea por la religión, la medicina, la filosofía o distintas prácticas sociales, "arman tantas formas como ideas y fines que se forjan las distintas culturas"¹

Pero he aquí que M. Foucault señala, por el contrario, que es *el alma, prisión del cuerpo*². Y aquí sí hay motivo de asombro y hasta de incredulidad, en la medida en que su formulación subvierte esquemas tradicionales. No obstante, se reitera la idea de encierro y con ella, quizá, la utopía de la liberación, si bien, lejos está el pensador francés de participar en una mistificación que hoy es signo de nuestra época: la del cuerpo liberador y liberado. Esta mitología

*Profesora investigadora del Departamento de Educación y Comunicación de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco

¹ Michel Bernard (1976) *El cuerpo*. Barcelona: Paidós, 1985, p. 190

² Michel Foucault (1975) *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI, 1983, p. 36.

moderna se expresa en las aspiraciones de "retorno al cuerpo", del cuerpo rehabilitado que recobra la conciencia de sí, que logra "sentirse bien en su piel", que amplía su registro expresivo, que "se libera de sus trabas", que "moviliza las plásticas estereotipadas", que aprende a experimentarse y conocerse... y tantos otros objetivos de prácticas corporales o psicoterapéuticas que se publicitan como revolucionarias y que son otras tantas invitaciones a salir en busca de un paraíso perdido: ¡el cuerpo!

¿Hemos perdido nuestro cuerpo? ¿Lo hemos poseído alguna vez? ¿De qué encierro se puede hablar refiriéndonos al cuerpo? Para explorar estos interrogantes tenemos en primer lugar que abandonar la ilusión de una realidad primordial y autónoma (del cuerpo como simple objeto natural, puro y sin equívocos), resistir la fractura de las fronteras entre lo público y lo privado, y navegar en un mundo de imágenes donde el cuerpo-proceso es difícilmente aprehensible.

La paradoja del cuerpo.

Comencemos por reconocer que el cuerpo, esa realidad íntima e inmediata, representante de nuestra individualidad, es portador de una radical paradoja: está sujeto a los procesos de la naturaleza, de la biología, destacando aquellos del crecimiento y maduración, decadencia y muerte, atado por tanto al intercambio energético con el medio ambiente, del que depende para su mantenimiento, pero, al mismo tiempo, nada del cuerpo humano es natural. Todo él es un campo de fuerzas donde se escenifican las estrategias del orden social; es también, inevitablemente, una superficie de inscripción de los códigos de la sociedad. El orden de la naturaleza en el que está inscrito el organismo, queda entreverado en una lógica de los signos y significados que define al mundo humano. El lenguaje ha introducido al cuerpo al mundo simbólico, lo ha constituido en un código que mediará sus posibilidades de experiencia, de conocer, de sentir y experimentar, y que ha ordenado el intercambio social hasta en sus más íntimos detalles. Así, nos convertimos en sujetos producidos por un discurso que viene del afuera, de la ley social. Como dice el sociólogo Turner, en una expresión de inspiración

lacaniana: "El lenguaje representa la autoridad de la sociedad sobre el inconsciente".³

Tenemos entonces que reconocer que la "naturaleza" del cuerpo humano es también un efecto de la actividad cultural e histórica. De esta manera, tener hambre o necesidad de dormir o envejecer, no son nada más hechos orgánicos; están investidos de significaciones y de regulaciones desde dimensiones que ya no son asunto de la naturaleza. Tengo que alimentarme, pero lo hago de cierta manera, en ciertas circunstancias. Me protejo del frío, pero la "moda" no tiene que ver con la regulación de la temperatura corporal, sino con la producción de una estética y de códigos del intercambio sexual. El cuerpo vibra con la emoción sexual –los correlatos fisiológicos son conocidos– pero ¿qué tiene que ver la sexualidad con las "necesidades"? "El cuerpo no es un hecho biológico dado de nuestra presencia en el mundo, sino una visión, un objetivo, un punto de llegada y salida para las fuerzas que conforman la vida"⁴.

La sociedad ha entrado a corromper el estado puramente natural del cuerpo; esta condición conlleva una permanente tensión entre el orden natural y el ordenamiento cultural. Tensión que remite a los límites, a la incertidumbre, a la castración –diríamos desde el psicoanálisis–, y es que el cuerpo en tanto fenómeno de vida, anuncia de distintas maneras –aunque lo neguemos o lo olvidemos– su precariedad y su inevitable fin. Derrumbe cierto y muerte futura que ya no será la de un organismo, sino la de una persona.

Decíamos que como paradoja fundamental que lo define, el cuerpo es un entorno natural pero está a su vez socialmente constituido. Al mismo tiempo, la cultura muestra en todos sus aspectos las consecuencias de nuestra corporeidad. Es decir, cuerpo y cultura se implican mutuamente. La experiencia humana se construye desde una "omnipresencia" del cuerpo. "Lo que quiere decir –dice Eliseo Verón– que toda la producción significativa del hombre muestra las señales de este hecho"⁵. Su figura y atributos tienen para el ser humano una inmensa capacidad metafórica; de ahí que

³ Bryan S. Turner (1984) *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. México: F.C.E., 1989, p. 45.

⁴ *Ibid.*, p. 18.

⁵ Eliseo Verón "Cuerpo significativo". En: *Desarrollos teóricos en educación*. Barcelona: Paidós, 1988, p.42.

funcione como "la simbólica general del mundo"⁶. "La cabeza del partido", "el cuerpo social", "sólo tiene ojos para ella", "el doble cuerpo del rey", "no tener estómago para estar en x situación", "estar de rodillas", "el cuerpo y la sangre de Cristo"...son simples ejemplos de cómo el cuerpo penetra a la cultura, el imaginario social y el mundo conceptual. Dice M. Bernard: "para cada sociedad, el cuerpo humano es el símbolo de su propia estructura; obrar sobre el cuerpo mediante los ritos es siempre un medio, de alguna manera mágico, de obrar sobre la sociedad"⁷. Esto significa que el cuerpo proporciona a la sociedad una manera de pensarse y de obrar sobre ella misma.

El cuerpo es un proceso multidimensional: el plano de la experiencia sensorial (que distingue la percepción a distancia, es decir, el registro de fenómenos "fuera" del cuerpo y las sensaciones del cuerpo mismo), el aspecto del movimiento o motricidad en general, el tema del placer –todo el campo de la sensualidad y sexualidad–, los estados patológicos o de privación, la experiencia del dolor, el asunto de las secreciones y desechos corporales, la apariencia, los gestos, la utilización del espacio (o "proxemia") y así sucesivamente.

Pensar acerca de esta realidad compleja, es entrar al universo del discurso: el cuerpo se hace lenguaje. Y en el contexto de la cultura occidental contemporánea, en la que aparece como uno de sus signos característicos la importancia otorgada al cuerpo, vemos aparecer, junto con una proliferación de prácticas corporales (incluido el deporte, por supuesto) y psicocorporales, intereses específicos desde distintas disciplinas. Por ejemplo, B. S. Turner⁸ opina que el cuerpo es el problema central de la teoría social contemporánea, considerando que una errónea identificación del tema del cuerpo con la biología, lo hizo estar lamentablemente ausente de aquella, hecho que debería desde ahora revertirse. La filosofía contemporánea, incluida la latinoamericana, revela también la inquietud por desarrollar la reflexión sobre el cuerpo, toda vez que ha sido un aspecto "extrañamente postergado por la filosofía occidental"⁹. Estos discursos de reivindicación del cuerpo en

⁶ Expresión del filósofo M. Merleau-Ponty.

⁷ Michel Bernard, *op cit.*, p. 184.

⁸ B.S. Turner, *op cit.*

⁹ Arturo Rico Bovio (1990) *Las fronteras del cuerpo. Crítica de la corporeidad*. México: Joaquín Mortiz, p. 7.

la teoría social, en la filosofía, la psicología, etcétera, van necesariamente modificando el escenario cultural, que es, como veíamos, extraordinariamente sensible a las concepciones acerca del cuerpo.

Los saberes que se han desarrollado alrededor del cuerpo —sea desde la medicina, la biometría, la antropología física, etcétera— van conformando las formas y categorías de aprehensión del cuerpo. Según L. Boltanski¹⁰, las taxonomías referidas al cuerpo que utilizan tales disciplinas, son engendradas por las prácticas específicas que les conciernen; surgen de la necesidad práctica de dominar el cuerpo en situación, es decir, de ejercitar algún dominio frente a la problemática que se presenta. Piénsese por ejemplo, en el caso de la medicina frente a la enfermedad. Los discursos que se fundan sobre esas prácticas van tomando cuerpo en distintos modelos (mecánico, energético, instrumentalista, etcétera) que circulan en cada cultura, y tienden por lo general a reducir al cuerpo a alguna de sus dimensiones. Sin duda, analizar tales modelos, concepciones, mitos, prácticas y ritos alrededor del cuerpo, es una vía de acceso fundamental para entender una cultura.

En las sociedades capitalistas contemporáneas, ¿qué procesos estarían confluyendo en este significativo interés en el cuerpo, en tanto objeto de nuevos discursos y de diversas prácticas? Mencionaremos cuatro de ellos que nos parecen importantes:

1.- La emergencia del feminismo, lo cual ha propiciado el debate sobre el significado social y político de los cuerpos diferentes y sobre la problemática de la gestión del propio cuerpo (en materias como aborto, erotismo, sexualidad, entre otras). El análisis feminista, ha llevado a destacar cómo el control del cuerpo de las mujeres (particularmente su sexualidad) ha sido esencial al sistema del patriarcado. Así mismo, ha puesto en evidencia que "lo femenino" y "lo masculino" son categorías culturales.

2.- La impactante degradación ecológica experimentada en las últimas décadas y las preguntas por la calidad de vida y la sobrevivencia del ser humano.

3.- El acelerado desarrollo de la medicina y su sofisticada tecnología, paralelamente al intento de la revalorización de los métodos naturales y alternativos, lo que ha puesto en primer plano del

¹⁰ Luc Boltanski "Les usages sociaux du corps". *Les Annales*, 1971, No. 26/1.

interés público a las temáticas salud/enfermedad, envejecimiento y nutrición.

4.- Los códigos que establecen las sociedades capitalistas, donde el cuerpo tiene el lugar de una mercancía, al mismo tiempo que se desarrolla la tecnología para la comunicación masiva, donde la fotografía, el cine, y sobre todo la televisión y las revistas populares, han propiciado una especie de culto a la imagen del cuerpo humano. Los perfiles del cuerpo útil por un lado, y del cuerpo de la moda por el otro, aparecen como "la doble metáfora de la integración: son los signos de la producción y los signos del consumo"¹¹.

La política del cuerpo

Cuando Foucault enuncia que "el alma es prisión del cuerpo", no se refiere a *el alma* como entidad o sustancia en el sentido metafísico, sino que nombra de esta manera al efecto e instrumento de una *anatomía política*. Lejos de referirse a una especie de cuerpo "natural" que ha sido dominado y reducido, intenta mostrar los procesos de producción mismos del cuerpo, como realidad historiazada sujeta a una trama de relaciones de fuerza y relaciones de forma, de poder y de saber. Lo más importante a destacar, es que *el alma* de nuestro tiempo ha hecho del cuerpo un objetivo privilegiado de los procesos políticos. Este objeto aparece en dos niveles: el cuerpo de los individuos y el cuerpo de una población; Foucault lo ve como anatomopolítica y biopolítica, respectivamente.

En el primer caso, describe a un cuerpo disciplinado; en el segundo, a una población estrictamente regulada. Ambos casos mediados por las instituciones que, por vía principal de la familia, la propiedad y el patriarcado (como señaló el materialismo histórico), arma en torno a la sexualidad el dispositivo esencial para la regulación del cuerpo "en interés de la salud pública, la economía y el orden político"¹².

Foucault define la posición del cuerpo en el campo social con la metáfora de "cerco político": el cuerpo sitiado y tensado por relaciones de poder. Los saberes sobre el cuerpo, con las tecno-

¹¹ Raymundo Mier y Mabel Piccini (1987) *El desierto de espejos. Juventud y televisión en México*. México: Plaza y Valdés/U.A.M.X., p. 204.

¹² Bryan S. Turner, *op cit.*, p. 87.

logías de *el alma* (pedagogía, psiquiatría, psicología) a la cabeza, participan en la construcción del cerco político sobre el cuerpo. Es importante reconocer que entre saber y poder hay diferencias de naturaleza, aunque también capturas recíprocas. El poder implica meramente fuerzas y es diagramático; no pasa por formas sino por puntos¹³, constituyendo estrategias locales e inestables. El ejercicio del poder remite a una "microfísica", diagrama de fuerzas en la que existe un potencial de "resistencia", condición de todo cambio. El saber, por su parte, tiene que ver con funciones formalizadas, con la idea de estratificación y archivo, con el lenguaje, "lo visible y lo enunciable"¹⁴. El poder, en cambio, considerado en abstracto, "ni ve ni habla", pero, como señala Deleuze "precisamente porque ni habla ni ve, hace ver y hablar"¹⁵. El poder no es propiedad, privilegio a detentar o conquistar, es una trama de relaciones siempre tensas, cuyo modelo es "la batalla perpetua" y que atraviesa todos los espacios sociales.

Si bien, en toda sociedad el cuerpo ha quedado sujeto a mecanismos de poder, Foucault considera que las sociedades modernas se caracterizan por la operación de nuevos métodos, múltiples procesos que han diseñado una estrategia general: la *disciplina*. La disciplina no es una institución o un aparato, es una modalidad de ejercicio del poder, propiamente una tecnología, que constituye una "anatomía del detalle": cuerpos dóciles en los que se ha establecido un vínculo donde las aptitudes del cuerpo se acrecientan correlativamente al aumento de su sujeción. Cuerpo al que se le da forma, que se vuelve hábil, que obedece.

Foucault ejemplifica este surgimiento de nuevas tácticas del poder, con el proceso que condujo en el siglo XVIII a la abolición del cuerpo supliciado y a la desaparición también, del espectáculo de la muerte del condenado. En su lugar aparece una técnica de poder, más útil, más modesta, pero terriblemente efectiva: la *vigilancia*, ese dispositivo que surge del juego de la mirada y cuya expresión arquitectónica paradigmática es el Panóptico.

Las sociedades modernas han instituido los dispositivos disciplinarios a través del manejo del *espacio*, de los lugares cerrados, de la distribución y circulación de los cuerpos, de las presencias y

¹³ Véase. Gilles Deleuze (1986). *Foucault*. Paidós, México, 1987.

¹⁴ *Ibid.*, p. 102.

¹⁵ *Ibid.*, p. 111.

ausencias, y del empleo del *tiempo*, de su estricta regulación, del gesto eficaz, del engranaje cuerpo-instrumentos. "Así fue grabado el cuerpo del sujeto moderno caracterizado por una gestualidad, un comportamiento y un ritmo; así la máquina le dio al hombre su máscara y le regaló su identidad"¹⁶.

El cuerpo y el placer

En *El uso de los placeres*, Foucault pone de manifiesto un nuevo eje, distinto de las relaciones de poder y las relaciones de saber, trabajadas en obras anteriores: una dimensión de la subjetividad que define como la "relación consigo mismo"¹⁷. Su propósito es entender la constitución de "un adentro", de la interioridad; ésta constituye, según él, una especie de movimiento de plegamiento, de reflexión, que funciona como autorregulación y como punto de resistencia a los códigos y al poder. Su exploración abarca, como uno de sus aspectos principales, a la "dietética", que define como el arte de la relación cotidiana del individuo con su cuerpo. Ubicándose en las condiciones particulares de los antiguos griegos, Foucault muestra el camino del análisis respecto a las maneras de ocuparse del cuerpo propio.

La "dieta" o "régimen" puede ser considerada como una categoría fundamental para pensar la conducta humana en lo que se refiere al vínculo con el cuerpo. En sentido estricto, la dieta tiene como referente las prácticas referidas a la comida y la bebida, pero con Foucault se entiende en sentido ampliado, en el sentido que la medicina griega daba a la "dieta", es decir, se entendía por ella un "modo de vida" que abarcaba a la conducta en general y que implicaba un gobierno particular del cuerpo. En este sentido amplio de la "dieta", nuestro referente serán todos aquellos elementos que conciernen al mantenimiento, al cuidado y al disfrute corporal: las prácticas sexuales, el dormir, el ejercicio, la higiene, el vestido, el fumar, para señalar algunos de los más obvios, y que arman la vida cotidiana, imponiendo una *ética* que apunta a su administración controlada. En todo caso, las desmesuras y orgías son siempre

¹⁶ Ma. Inés García Canal (1990) *El loco, el guerrero, el artista. Fabulaciones sobre la obra de Michel Foucault*. México: Plaza y Valdés/ UAM-Xochimilco.

¹⁷ Michel Foucault (1984) *Historia de la sexualidad 2 - El uso de los placeres*. México: Siglo XXI, 1988.

transgresiones al mandato de la justa medida en las condiciones adecuadas, intentos tal vez, de liberación de los controles sociales. Las prácticas corporales, de acuerdo a las características de cada formación histórica, quedan sujetas a todo tipo de consideraciones y prescripciones, restricciones y tabúes. La religión ha jugado un papel central en el establecimiento de una moral que se ocupa de la vigilancia y restricción de los placeres del cuerpo, que hoy en día, en las sociedades occidentales, se conjuga con otros discursos de enorme peso: el de la salud y el de la imagen. De manera que, repetimos un tanto resignados: "lo que es placentero, o es pecado o engorda, o –podríamos añadir– es malo para la salud". Lo que queda problematizado con el régimen es el control de los placeres, que no es otra cosa que el control del deseo. El mecanismo privilegiado que conocemos es el de la culpa.

La civilización, dice Freud¹⁸, depende de la restricción de las pulsiones sexuales y agresivas que, hipotéticamente, buscarían su expresión irrestricta. A manera de dispositivo que salvaguarda los valores de la cultura, el "superyó" se constituirá en cada sujeto como su vigilante interno. Este postulado explica desde la subjetividad la regulación moral de los cuerpos. Como contraparte psicosocial, cada cultura ha inventado un sinnúmero de prácticas que intentan restringir el deseo –visto como antisocial por naturaleza– para evitar que se vuelva incontrolable.

Los monasterios cristianos de la Edad Media son un ejemplo extremo de modalidades de mortificación corporal: ayunos, baños fríos, celibato, abstinencia sexual, etcétera. El ascetismo, sin embargo, no ha sido privativo del cristianismo ni de la vida religiosa en general, sino que ha permeado la vida común en distintas culturas. Se ha desarrollado la idea de la relación entre puritanismo y el surgimiento del capitalismo (M. Weber), planteándose que el ascetismo se trasladó del monasterio al hogar y teniendo un fuerte sustento tanto protestante como católico.

La tradición oriental, por su parte, no se queda corta en cuanto a prácticas y discursos dirigidos al control de las pasiones, con innumerables y refinados procedimientos dietéticos. No obstante, actualmente se está verificando un desplazamiento en cuanto al manejo de la dieta y que va del control del deseo hacia el propósito de promoverlo y preservarlo. Parecería que el ascetismo empieza a

¹⁸ Sigmund Freud (1921) *El malestar de la cultura*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

ser reemplazado por un "hedonismo calculador"¹⁹, un hedonismo mercantilizado que promueve pero no libera el deseo, no lo deja "conocerse" o "encontrarse", sino que lo ata a objetos que le son hábilmente ofrecidos. Este proceso entraría en la lógica del mundo industrializado y los sistemas de comunicación masiva, y tiene efectos contradictorios: genera expectativas y hábitos de consumo generalizado y también tensión social, al poner de manifiesto la imposibilidad de sectores de la población (amplísimos en el medio latinoamericano) para acceder a los satisfactores promocionados. En todo caso, el hedonismo que empieza a permear la cultura occidental contemporánea, y que encuentra su terreno idóneo en las clases medias, es en realidad compatible con el ascetismo. Como dice Turner: "Trotamos, adelgazamos y dormimos, no por el disfrute intrínseco, sino para mejorar nuestras oportunidades en el sexo, el trabajo y la longevidad"²⁰.

El deporte, tal como ha sido instituido en nuestra cultura, es un ejemplo típico de la captura del cuerpo por la exigencia del rendimiento, de los récords y la competencia, que está al servicio de la manipulación política y los negocios. Sin dejar de reconocer que el deporte también puede brindar una experiencia abierta y lúdica del cuerpo.

Mier y Piccini²¹ destacan dos operaciones que son producto de la actual sociedad de masas: la despolitización y la desexualización de los cuerpos. Curioso efecto de un discurso desmedido sobre el cuerpo; hablar hasta el cansancio de las prácticas higiénicas, del ejercicio, los cosméticos, el vestido, lo que "se debe" comer, de la sexualidad... como forma de ponerlo fuera de circulación sexual y políticamente, o mejor dicho, de lanzarlo a la circulación ficticia a través de sus imágenes.

La estética del cuerpo

Los cuerpos tienen su modo de hablar: portan signos... Pueden ser: una respiración superficial e irregular, que no oxigena lo suficiente; hombros que se cargan hacia adelante hundiendo el pecho; nuca y

¹⁹ Bryan S. Turner, *op cit.*, p. 28.

²⁰ *Ibid.*, p. 147.

²¹ Raymundo Mier y Mabel Piccini, *op cit.*

cuello nudosos y duros al final del día y que duelen a la menor manipulación; cuerpos de estatura corta, caderas y piernas semi-atrofiadas: herencia indeleble de la desnutrición infantil; cuerpos que recuerdan: "síéntanse princesas" dice la directora a sus bailarinas, y el cuerpo crece, la cabeza se levanta y la mirada se vuelve altiva; cuerpos que se sienten cómodos guardando una corta distancia entre sí en lugares públicos —porque son árabes— o que no lo toleran —tal vez porque son ingleses²²—; cuerpo bronceado, atlético, que se exhibe con satisfacción; pies que se arrastran, miradas furtivas, ausencia de armonía: cuerpos que anuncian su cruel destino de clase...

Signos impresos en la rotunda materialidad del cuerpo: la historia cultural entreverada con las circunstancias específicas de cada historia individual, particularidades resueltas según las vicisitudes del inconsciente. Lo "personal" habla de lo social siempre (términos —lo "individual" y lo "social"— por otro lado, que no son antinómicos, sino solidarios) utilizando su particular juego libidinal. Así, por ejemplo, sobre la codificación del vestido y el maquillaje, se monta la fantasía y el deseo por personajes que creemos representar; o bien, el conflicto entre el deseo y el control se resuelve con específicas "corazas musculares".

Cada cuerpo resulta así, el producto de los micropoderes que han actuado sobre él, de las instituciones que viabilizaron las estrategias de control, de la normativización y la socialización, de los vínculos grupales en los que se jugó, de su lugar social, de su capacidad de resistencia.

A lo largo de la vida vamos incorporando *códigos* que regulan la relación con el propio cuerpo y su gobierno, así como el intercambio con otros cuerpos, códigos que quedan, literalmente, encarnados: son hábitos, gestos, manejo del espacio, modos de hablar, de moverse, códigos sexuales, modalidades expresivas de las emociones, ritmos corporales... Códigos todos ellos que conforman un peculiar gobierno del cuerpo, una *ética* fundada en lo aceptable, lo deseable, lo prohibido, las zonas "públicas" y las "privadas" (con tan notables diferencias según tiempos y geografía), moral acogida en los cuerpos que, veíamos, es una táctica de control de los mismos, y que en las sociedades occidentales de hoy, se verifica a partir de la exigencia de su utilidad y eficacia, de prescripciones y tabúes.

²² Véase: Edward T. Hall *La dimensión oculta*. México: Siglo XXI, 1972.

Los cuerpos están sobrecodificados, pero al mismo tiempo revelan, paradójicamente, una carencia de códigos (de otros códigos). Así, no se decodifican bien las sensaciones; no sabemos relajarnos; hay una llamativa ignorancia respecto a las bases anatómico-fisiológicas del cuerpo, cubriendo ese hueco con mitos que oscurecen y distorsionan su realidad; hay una extendida rigidez y estereotipia de plásticas corporales; pobreza de sus capacidades expresivas, etcétera. Ambos procesos apuntan en la misma dirección: adaptar los cuerpos, dándole poco espacio al desarrollo de sus potencialidades creativas.

Los códigos proporcionan el vocabulario que instituye una práctica corporal y sus normas de funcionamiento. En ese sentido, las técnicas o códigos que permitan hablar al cuerpo, son fundamentales porque le permiten expresarse. Sin embargo, si el código se impone como "gramática cerrada" e inmutable, el instrumento domina al sujeto antes de que el cuerpo se sirva del mismo. Toda estructuración rígida "tiende a impedir toda deriva creadora, toda transgresión de una frontera tenida por 'segura' (y tranquilizadora)"²³.

Pero además, en las culturas capitalistas contemporáneas, se hace uso extenso de otra táctica de control que se monta sobre el gran poder sometedor que tienen los ideales. Es la configuración de una *estética* del cuerpo que nos ha enajenado al mundo de las imágenes, haciendo de nuestras sociedades, dice Turner²⁴, "sociedades narcisistas". Ese mundo que ha creado la comunicación masiva en razón de un orden cultural sustentado en hegemonías de clase, raciales y sexuales, y que ha sido conformado según la lógica de la acumulación de capital, es radicalmente intolerante con las diferencias.

De esta manera, la juventud, la esbeltez y las características físicas de la raza blanca, son los valores exaltados que confluyen para perfilar esa aspiración por una imagen, que hoy toma el relevo de otras modalidades de control social. Su blanco fundamental es el cuerpo de la mujer, con la figura del hombre apuntalando las exigencias de una estética caprichosa que ha sido profundamente internalizada. Si en décadas pasadas el valor social de la mujer se medía fundamentalmente en función del logro de una "domes-

²³ Daniel Denis *El cuerpo enseñado*. Barcelona: Paidós, 1980, p. 125.

²⁴ Bryan S. Turner, *op cit.*

ticidad virtuosa"²⁵, hoy el logro esperado es el responder a un cierto patrón de belleza.

La mujer, en los últimos cincuenta años, ha ampliado significativamente su campo de acción social; no obstante "con respecto a cómo nos sentimos acerca de nosotras *físicamente*, puede que estemos peor que nuestras abuelas no liberadas"²⁶.

Sabemos que los conceptos de belleza varían según las épocas y las culturas; también varía su eficacia sobre el imaginario colectivo y la vida cotidiana de los pueblos. Podemos atribuir a la tecnología y estrategias de la comunicación moderna, la capacidad de penetración y la masificación de los nuevos valores predominantes. Sin duda, la "belleza" que hoy se promueve, al quedar mitificada y cristalizada en modelos estereotipados, no sólo contradice la situación real de la mayor parte de las mujeres, sino que bloquea el diálogo con el propio cuerpo, con su evolución y vicisitudes.

Las neurosis modernas han hecho presa del cuerpo de la mujer. Distintos psicólogos y psiquiatras señalan que los desórdenes alimenticios han tomado el lugar de la histeria del siglo XIX. La obesidad es propiamente un estigma social, en la medida que se identifica con la falta de control. "Treinta y tres mil mujeres norteamericanas confesaron en las encuestas de una investigación que su meta más importante en la vida es perder entre cinco y diez kilos"²⁷. La anorexia, que puede ser considerada como un intento desesperado de auto-control (sin menoscabo de las hipótesis psicoanalíticas que irían en el sentido de la lucha frente a una madre todopoderosa y el miedo a asumir una sexualidad adulta), irónicamente reproduce los criterios contemporáneos más convenientes sobre la estética femenina: el cuerpo delgado y joven²⁸.

La cirugía plástica es hoy una especialidad médica de fundamental importancia, no sólo por su capacidad reconstructora del cuerpo, sino también como elemento de contención de la ansiedad de miles de mujeres y hombres que sueñan con borrar las imperfecciones de la naturaleza, los estragos de la edad y de las modalidades de vida. En relación a la edad, nuestra cultura se maneja con un "doble patrón", así como en relación a la sexualidad vivimos con una

²⁵ Naomi Wolf "El mito de la belleza", en *Debate feminista*. Año 3, vol. 5, marzo de 1992, pp. 209-219.

²⁶ *Ibid.*, p. 210.

²⁷ Naomi Wolf, *op cit.*, p. 210.

²⁸ Véase el amplio análisis que realiza B.S. Turner al respecto, en *op cit.*

"doble moral". El hombre viejo puede sufrir algunas inseguridades, pero sale mejor librado que la mujer; él suele ser considerado "interesante" y conserva su atractivo sexual. La mujer al envejecer pierde drásticamente su condición de objeto erótico, no sólo porque es menos deseable a los ojos de los hombres, sino porque su autoestima sexual se ve muy disminuída. "Se desencadena sin cesar una 'vergüenza del cuerpo' en quienes no viven espontáneamente el modelo corporal propuesto..."²⁹.

Un insidioso racismo está también presente en nuestra concepción de belleza. En las sociedades latinoamericanas, pluriétnicas y mestizas, la categoría racial blanco/no-blanco sigue teniendo considerable vigencia, producto de nuestras historias nacionales y de la historia mundial³⁰. Existe una generalizada sobrestima del color blanco de la piel, asociado a las clases privilegiadas, y un abierto o disimulado desprecio por el color oscuro y los rasgos indígenas. Sin embargo, esta polarización resulta en el fondo de funcionamiento bastante complejo, llena de ambigüedades, de confusión de identidades, de culpas, de un pensar y un sentir que se disocian, de intentos de reivindicación, de denuncias de la ideología sometidora...

La nueva cultura del cuerpo está en una auténtica cruzada por su liberación, pero "no sería extraño que nuestro vapuleado cuerpo libre se haya vuelto subsidiario de nuestra última razón: la razón consumista"³¹.

El cuerpo humano se forja en sus inicios en el seno de un tejido intercorporal madre-hijo, un contacto íntimo que trazará una geografía sobre su piel y orificios, y que será su primer espejo para que aprenda a reconocerse. Esta matriz será el original vehículo de tránsito hacia la simbolización y la cultura, papel que cumplirá junto con la red institucional en su conjunto, misma que va tramando las configuraciones particulares de las sociedades humanas.

El cuerpo es una potencialidad, un proceso que va significando la cultura. Puede ser también una modalidad de encierro si la violencia institucional verifica la "represión permanente de sentido en nuestra sociedad"³² que nos impide asumir la historicidad del

²⁹ Daniel Denis, op cit., p. 17.

³⁰ Véase: Jorge Guzmán "La categoría de no/blanco" en *Debate feminista*. Año 3, vol. 5, marzo 1992, pp. 60-67.

³¹ Nelly Schnaith "El cuerpo codificador", fotocopia, Barcelona, 1985.

³² Georges Lapassade (1974) *Grupos, organizaciones, instituciones*. Barcelona: Granica, 1977, p. 25.

proceso social y personal, borrando las huellas de las relaciones colectivas y políticas.

Al cuerpo se le encierra en concepciones que lo abstraen del universo del otro y del diálogo corporal colectivo que lo sostiene, sometiéndolo a códigos cerrados y cargados de culpa, congelándolo en imágenes fijas que le impiden construirse sin fronteras preestablecidas, promoviendo mitos que lo aíslan en sus límites aparentes. Sin embargo, como decía Nietzsche: "*..es en el propio hombre donde hay que liberar la vida, puesto que el hombre es una forma de aprisionarla*"³³.

³³ Citado por Gilles Deleuze, *op cit.*, p. 122.