

dignidad que es posible conferirle al cuerpo en la modernidad. La admiración de los cirujanos y de los biólogos ante el cuerpo cuyos arcanos intentan penetrar, o la más cándida del profano, se traducen por medio del mismo grito: "¡Qué máquina maravillosa que es el cuerpo humano!". Ya hemos dejado de contabilizar la cantidad de obras o de capítulos que hablan de esta asimilación. Hasta el lenguaje común hizo un estereotipo de esta noción. La mejor manera de expresar actualmente la admiración que produce el cuerpo, es vincularlo con la máquina. La filosofía mecanicista le ganó, históricamente, a las otras visiones del cuerpo. La carne del hombre se presta a confusión, como si éste debiera caer de una realidad tan poco gloriosa. La metáfora mecánica aplicada al cuerpo resuena como una reparación para otorgarle al cuerpo una dignidad que no podría tener si fuese sólo un organismo.

Capítulo 4

EL CUERPO HOY..

¿Qué sucede con las representaciones del cuerpo en las sociedades occidentales? Hemos visto que el racionalismo naciente de los siglos XVI y XVII renueva totalmente los criterios de conocimiento. Lo verdadero ya no está basado en la herencia ancestral de la cultura. El saber, en parte consensuado, que está basado en las tradiciones y que es potencialmente compartido por el conjunto de la comunidad, es sustituido poco a poco por un saber de especialistas, los únicos aptos para apreciar los criterios de lo verdadero a partir de un conjunto de reglas que pretenden una validez independiente de las culturas y de la historia. El divorcio entre los saberes populares del cuerpo, aún activos en nuestros días, fundamentalmente en las tradiciones de cura, y la cultura erudita, especialmente la biomédica, es, por lo tanto, pronunciado.

El saber biomédico

Hablar del cuerpo en las sociedades occidentales contemporáneas significa referirse al saber anátomo-fisiológico en el que se apoya la medicina moderna. Y suponer un consenso en torno del saber y de las prácticas subyacentes, olvidando, como lo recuerda Georges Balandier, que "las sociedades nunca son lo que parecen ser o lo que pretenden ser; se expresan en, al menos, dos niveles: uno, superficial, presenta las estructuras 'oficiales'... el otro, profundo, permite acceder a las relaciones reales más fundamentales y a las

prácticas reveladores de la dinámica del sistema social".¹ El saber biomédico es la representación oficial, en cierta medida, del cuerpo humano de hoy, es el que se enseña en las universidades, el que se utiliza en los laboratorios de investigación, el fundamento de la medicina moderna... Pero como se trata de un elemento de la cultura erudita, es un saber esotérico, que los contemporáneos comparten muy poco.

En efecto, hoy, en las sociedades occidentales, cada sujeto tiene un conocimiento bastante vago de su cuerpo. Cada uno recibió una apariencia de saber anatómico y fisiológico en la escuela primaria y secundaria, mirando los esqueletos del aula, las imágenes del diccionario o asimilando conocimientos de divulgación que se intercambian cotidianamente entre vecinos y amigos y que provienen de la experiencia de vida y del contacto con la institución médica, la influencia de los medios masivos de comunicación, etcétera. Pero este saber es confuso. Son raros los sujetos que conocen realmente la ubicación de los órganos y que comprenden los principios fisiológicos que estructuran las diversas funciones corporales. Se trata de conocimientos más que rudimentarios, superficiales, para la mayoría de la gente. En la conciencia de su fundamento físico, de la constitución secreta interna del cuerpo, el sujeto recurre paralelamente a muchas otras referencias.

Los saberes populares del cuerpo, hoy

El hecho de que se siga recurriendo a prácticas a las que aún se considera sospechosas de superstición, de ignorancia, de astucia, etc., constituye una muestra de la fluctuación actual de las referencias y de su disponibilidad, incluso para sujetos pertenecientes, por formación y por categoría, a un mundo absolutamente extraño a estos saberes. Pero el hombre de la ciudad que va al campo (o que encuentra a un curandero tradicional en su propia ciudad) no busca solamente la cura que la medicina no pudo proporcionarle; en el contacto que establece con el curandero encuentra la revelación de una imagen de su cuerpo mucho más digna de interés que la que le proporciona el saber biomédico. En el diálogo con el curandero descubre una dimensión simbólica que

¹ G. Balandier, *Sens et puissance*, París, PUF, 1981, p.7.

le provoca asombro y cuyo cuestionamiento lo perseguirá durante mucho tiempo. Enriquece su existencia con una onza de símbolo.

Los saberes sobre el cuerpo que se encuentran en las tradiciones populares son múltiples y, con frecuencia, bastante vagos. Están basados más en saberes-hacer o saberes-ser que dibujan, en bajorrelieve, cierta imagen del cuerpo. Pero en primera instancia son, ya lo hemos dicho, saberes acerca del hombre. El cuerpo no es considerado nunca como algo distinto del hombre, como sucede en el saber biomédico. Estos conocimientos tradicionales no aíslan el cuerpo del universo, se articulan sobre un tejido de correspondencias que muestra que las mismas "materias primas" entran en la composición del hombre y del mundo.

Yvonne Verdier, en un estudio reciente sobre las tradiciones que perduran en Minot, un pueblito de Bourgogne, le dedicó hermosas páginas al análisis de la fisiología simbólica de la mujer, especialmente durante las menstruaciones. Durante esos días, en efecto, la mujer no baja nunca a la bodega en la que están depositadas las reservas de comida de la familia: carnes saladas, pepinillos, barriles de vino, aguardiente, etc., para no arruinar, total e irremediamente, los alimentos que toca. Por los mismos motivos, nunca se mata a un chanco mientras la mujer menstrúa.

La influencia mortífera de la sangre que surge de ella se extiende a las tareas más familiares: "Tortas, cremas, ¡imposible! Una mujer tampoco podrá hacer una mayonesa o lograr que las claras a nieve suban así. No agarran." le declara una mujer a Y. Verdier.² Se tejen vínculos simbólicos entre el cuerpo de la mujer y su entorno y éstos influyen en los procesos naturales o en las acciones habituales, como si el cuerpo, transformado por el flujo de sangre, tuviese la facultad de expandirse fuera de sus fronteras para modificar, de ese modo, el orden de las cosas de la vida.

Durante las reglas —señala Y. Verdier—, como ellas no son fértiles, impiden cualquier proceso de transformación que recuerde una fecundación: pensemos en las claras a nieve, en las cremas, en las emulsiones, en las salsas, en el tocino, en todo lo que tiene que "agarrar". La presencia de las mujeres provocaría el aborto de todas esas gestaciones lentas: el tocino en el saladero, el vino en la cuba, la miel en el panal (p. 37).

El cuerpo es similar a un campo de fuerza en resonancia con lo

² Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*, París, Gallimard, 1979, p. 20.

cercano. En las tradiciones populares el cuerpo está unido al mundo, es una parcela inseparable del universo. Y este saber, aunque hoy sea más fragmentario, no desapareció totalmente de las zonas campesinas.

Las concepciones del cuerpo que rigen las explicaciones de los trastornos o de las enfermedades siguen siendo numerosas, y hay algunas que restituyen la condición humana a la tutela del cosmos. Así, la medicina de las firmas, como la de la teoría de Paracelso en el siglo XVI, que encontramos en las creencias populares que sostienen que un elemento mineral o vegetal puede ayudar a curar de un mal porque tiene en su forma, funcionamiento o sustancia ciertas similitudes con el órgano enfermo o con las apariencias de la enfermedad (por ejemplo, las castañas ayudan, en la India, a la desaparición de las hemorroides, el jaspado rojo detiene las hemorragias, etc.). Esta concepción se encuentra, con una forma similar, en los fundamentos de la homeopatía: visión astrológica del cuerpo que pone a los órganos bajo la influencia de los planetas a través de una trama de correspondencias: el hombre es concebido como un microcosmos. Los mismos constituyentes entran en la composición del hombre y del universo, por eso las leyes que rigen el comportamiento del hombre están basadas en las cualidades o movimientos de los astros. El que cura con las manos transmite por la imposición de las manos una energía que regenera las zonas enfermas y vuelve a poner al cuerpo en armonía con los flujos del entorno. El cuerpo humano es un campo de fuerzas sometido a alteraciones, a variaciones que el que cura puede combatir. El radiestesista, con la ayuda del péndulo, registra la energía que liberan los tejidos: interroga a su instrumento para dar el diagnóstico y, ya que conoce el código de las respuestas, le hace preguntas a las que éste responde por medio de giros. El curandero murmura su prédica y realiza sobre el cuerpo del paciente gestos adecuados y precisos con los que cristaliza fuerzas benéficas que alivian el mal. Del mismo modo, el manosanta (que cura por las manos, el encantador de fuego, etc.) cuyo poder reside en cortar el fuego de la quemadura y curarla sin dejar ninguna marca en la piel. El curandero o el encantador de fuego, no tienen ningún conocimiento del cuerpo humano sino que disponen, más bien, de un saber-hacer adquirido gracias a la transmisión de un antiguo curandero o por un don personal. Utilizan una eficiencia simbólica, sin preocuparse por las causas de la molestia o por las modalidades de funcionamiento de los órganos. Lo único importante, desde su punto de vista, es la fe que incluyen en la acción y las plegarias que murmuran. Las creencias

populares se limitan a juzgar los efectos benéficos inducidos por estos curanderos y a solicitarlos.³

La integración del hombre en el holismo del universo también se ve en el contacto propicio con ciertas piedras, surgentes de agua, arroyos, árboles, lugares, dólmenes, menhires, etc., que se supone favorecen la cura de los que los buscan. La misma lógica está implícita en el recurso a los santos que curan, tradición que se está perdiendo, por otra parte, del mismo modo que la de los lugares de cura que citamos antes.

La brujería popular se refiere a la mala suerte que envían los envidiosos y que traba el cuerpo de la víctima o la hace caer en desgracia, no sólo a ella sino a la familia o bienes. El que tira la suerte, puede utilizar, para asegurar su empresa, un pedazo de uña cortada, excrementos, cabellos de la víctima. La presencia del sujeto completo está concentrada en los menudos fragmentos del cuerpo. Una "magia simpática" postula un vínculo definitivo entre elementos que alguna vez estuvieron en contacto, especialmente materias extraídas del cuerpo (uñas, etc.); una "magia por imitación" (acción sobre una muñeca que se parece a la víctima, etc.) postula que el semejante actúa sobre el semejante. A través de estas dos lógicas la carne se vuelve permeable a los sortilegios que la agreden. En la brujería popular el cuerpo no está encerrado solamente en los límites que marca la piel, sino también en todo lo que hace a la identidad social del hombre: los bienes, los seres próximos, el ganado, etc. El cuerpo no está separado del sujeto, encarna su condición y es solidario de todas las materias que provienen de él durante la vida. El fragmento corporal asegura, simbólicamente, una influencia sobre la existencia de la víctima.

A través de estas diferentes prácticas tradicionales comprobamos el mantenimiento de un vínculo simbólico estrecho entre los hombres y el medio.

El traje de Arlequín

Los saberes científicos sobre el cuerpo lo despojaron de cualquier valencia axiológica. Bajo el modelo del mecanicismo, lo hicieron

³ Para una descripción más profunda de los saberes tradicionales del cuerpo, remitimos a Françoise Loux, *Le corps dans la société traditionnelle*, París, Berger-Levrault, 1979; bajo la dirección de F. Loux, "Panseurs de secret et de douleur", *Autrement*, n° 15, 1978.

plano. Esta falla antropológica fue aprovechada por otros saberes sobre el cuerpo a los que los sujetos recurren en la búsqueda, más o menos consciente, de un suplemento del alma que, de hecho, no es más que un suplemento del símbolo.

La caracterización individualista de muchos sectores de la sociedad occidental permite que los sujetos sean relativamente libres en sus elecciones, de este modo se instrumenta la sumisión formal a una serie de reglas. Todo esto tiene consecuencias en la manera en que los sujetos se representan al cuerpo. El universo racionalizado es "inhabitable" cuando falta la dimensión simbólica. El mundo desencantado aspira a nuevas espiritualidades: se ejerce un proceso de re-simbolización que a menudo funciona como un simulacro, objeto de una considerable inversión psicológica y que está basado en un amplio abanico de representaciones del cuerpo desarraigadas de su suelo original, de la filosofía y de los modos de vida que le otorgaban sentido, simplificadas, a veces, hasta llegar a la caricatura, transformadas en procedimientos técnicos... A través de la revalorización del cuerpo, el imaginario se toma la revancha. La ruptura epistemológica galileana unió el destino del cuerpo y del imaginario al considerar igualmente indignos a ambos. Se liberan con un mismo movimiento.

El hombre común proyecta sobre su cuerpo un saber compuesto que se parece a un traje de Arlequín, un saber hecho de zonas sombrías, de imprecisiones, de confusiones, de conocimientos más o menos abstractos a los que les otorga un cierto relieve. A menudo, la versión de divulgación del modelo anátomo-fisiológico es modificada por las creencias, hoy triviales, vinculadas con las ondas, la energía, los astros, etcétera. En las sociedades occidentales asistimos a una multiplicación de las representaciones del cuerpo, más o menos organizadas y rivales entre sí.

Cada uno "construye" una visión personal del cuerpo y la arma como si fuese un rompecabezas, sin preocuparse por las contradicciones o por la heterogeneidad del saber que toman prestado. Raramente, en efecto, esa representación es coherente si se comparan los elementos que la componen. Hoy, un enfermo aparece como prioritario para un médico clínico o para el especialista en el órgano o en la función que lo hace sufrir. De este modo da crédito al modelo anátomo-fisiológico del cuerpo. Pero, fiel a la tendencia de anotar en la cuenta del curandero los fracasos de la medicina, ese mismo enfermo puede recurrir luego a un hipnotizador o a un curandero; incluso ir en busca de las medicinas "blandas" y consultar a un homeópata, un acupunturista o un osteópata. Y todo esto, sin preocuparse por el hecho de que está

pasando de una visión del cuerpo a otra en total discontinuidad. El mismo sujeto puede, por otra parte, dedicarse regularmente al yoga o a la meditación zen, esperar poder iniciarse en los masajes chinos o japoneses que le ofrecen en el centro cultural del barrio. Al mismo tiempo, puede psicoanalizarse si piensa que el cuerpo cristaliza los juegos sutiles e inconscientes del deseo y de la represión.

Todos los días, el sujeto puede leer en el diario local los avisos publicitarios de especialistas que ofrecen sus servicios: hipnotizador, radiestesista, morabitos (todos alejados del punto de partida de estas prácticas y, con frecuencia, pillos y no curadores), videntes, brujas, astrólogos, parapsicólogos, etcétera.

Si, además, es un entendido de lo "psi", podrá hacer un seminario sobre bioenergía, terapia gestáltica, *re-birth*... y tantas otras terapias corporales basadas en distintos modelos teóricos.

¿Una comunidad perdida?

Las significaciones vinculadas con el hombre y el cuerpo se pusieron a flotar, a aparearse entre sí sin criterio, a injertarse mutuamente. Este movimiento no elimina las grandes *Weltanschauungen* orientales. El yoga, el chamanismo, el zen, la acupuntura, los masajes, las diversas tradiciones, las artes marciales, se redujeron a algunas simples ideas, a un puñado de fórmulas ejemplares, de gestos elementales; se convirtieron en puras tecnologías corporales. Flotan en estado de ingravidez, disponibles para cualquier corrupción.

Estos múltiples procedimientos que asedian, hoy, el mercado de la cura o de los bienes simbólicos son, no obstante, radicalmente extraños, incluso antagonistas. Pero las contradicciones de estos diferentes recursos no son percibidas por los sujetos que buscan, tan solo, la eficacia terapéutica. El hecho de que encuentren la cura a través de tal o cual concepción del cuerpo no los conduce, de ningún modo a adherir de una vez y para siempre a ésta.

Hay una tendencia demasiado generalizada a creer que el modelo del cuerpo consagrado por las referencias biomédicas es unánime. Hoy se admiten, simultáneamente, los saberes sobre el cuerpo que provienen de Oriente, de California, de una época turbulenta o de la tecnología de punta de ciertos hospitales. Se convirtieron en vestimenta cómoda que se endosa, al azar, a

actividades personales o a una búsqueda terapéutica. Aunque también es verdad que el hombre del campo de otras épocas, o incluso algunos campesinos contemporáneos, pasan del curandero al que tira la suerte, del magnetizador a la devoción a los santos curadores, sin preocuparse, tampoco, por la coherencia. Se superponen varias capas de saber con respecto al cuerpo, y el sujeto que está buscando una cura eficaz no se siente de ningún modo molesto por el hecho de pasar de un tipo de cura a otra, de acuerdo con las características de su enfermedad. Pero en el contexto tradicional, el hombre lo hace de acuerdo con las conveniencias personales y con los conocimientos empíricos dentro de un conjunto de terapias que cuentan con la conformidad del grupo por completo. Cada una de ellas forma parte del tejido social y cultural que le asegura al hombre la familiaridad de la mirada sobre el mundo. Las coherencias relativas que se revelaban en las sociedades tradicionales, las que sobreviven, quiérase o no, en las regiones rurales, se borran ante los modelos provisorios que aparecen en las sociedades modernas, más cercanos al *collage* surrealista.

El sujeto de las metrópolis occidentales forja el saber que posee sobre el cuerpo, con el que convive cotidianamente, a partir de una mescolanza de modelos heteróclitos, mejor o peor asimilados, sin preocuparse por la compatibilidad de los préstamos. La profusión de las imágenes actuales del cuerpo no deja de evocar el cuerpo en pedazos del esquizofrénico. El sujeto raramente tiene una imagen coherente del cuerpo, lo transforma en un tejido plagado de referencias diversas. Ninguna teoría del cuerpo es objeto de una unanimidad sin fallas. Como el individuo tiene la posibilidad de elegir entre una cantidad de saberes posibles, oscila entre uno y otro sin encontrar nunca el que le conviene totalmente. Su libertad como individuo, su creatividad, se nutren de esta falta de certeza, de la búsqueda permanente de un *cuerpo perdido* que es, de hecho, la de una *comunidad perdida* (véanse caps. 1 y 2).

Capítulo 5

UNA ESTESICA DE LA VIDA COTIDIANA

Cotidianeidad y conocimiento

El hecho social nunca es inmóvil, eterno y, por lo tanto, objetivable, salvo de manera provisoria. Está vivo, tejido en el interior de una red de relaciones que nunca son realmente estables, sino que siempre buscan una nueva relación. La abundancia de hechos y de gestos de la vida cotidiana lanza un desafío que es difícil de sostener. Y Georges Balandier se dio cuenta muy bien, no sin, quizás, un dejo de ironía, de que la sociología de lo cotidiano "tiene una visión negativa... tiene más precisión sobre lo que evita considerar que sobre lo que considera".¹ Lo infinito de lo cotidiano (su *in-finito* también) no es una noción teológica sino la trivial comprobación del paso del tiempo, de la acumulación, de un día a otro, de diferencias ínfimas, pero cuya acción contribuye, lenta o brutalmente, según las circunstancias, a transformar la vida cotidiana. La comprobación, también, de la complejidad del objeto, de un incansable polisemia.

La vida cotidiana es el refugio seguro, el lugar de los puntos de referencia tranquilizadores, el espacio transicional (Winnicott) del adulto. Es el lugar en el que se siente protegido dentro de una trama sólida de hábitos y rutinas que se fue creando en el transcurso del tiempo, de recorridos conocidos, rodeado por caras familiares. En ella se construye la vida afectiva, familiar, profesio-

¹ Georges Balandier, "Essai d'identification du quotidien", en *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. LXXIV, 1983, p. 5.

nal, de las amistades, en ella se sueña la existencia. También en ella se amortiguan los efectos de lo político, de lo social, de lo cultural, que afectan la intimidad; en ella se los discute y se los adapta a las sensibilidades individuales. En ella, finalmente, reinan las intenciones de los sujetos, nadie se siente capitán, inversamente a lo que sucede en el campo social que impone conductas y reglas que no siempre cuentan con la adhesión de todos. Lo cotidiano erige una pasarela entre el mundo controlado y tranquilo de cada uno y las incertidumbres y el aparente desorden de la vida social.

En el sentimiento de seguridad que nace del carácter inteligible y familiar de lo cotidiano, el uso ordenado del cuerpo tiene un papel esencial. El hojear rituales a lo largo del día, debe su eficiencia a una arquitectura de gestos, sensaciones, percepciones que están incorporadas al sujeto y que lo alivian de un gran esfuerzo de vigilancia en el desarrollo de las diferentes secuencias de la vida. En la base de todos estos rituales hay un orden preciso del cuerpo. Un orden al mismo tiempo siempre idéntico y siempre, insensiblemente, diferente. El hombre está afectivamente en el mundo, sus conductas no son solamente un reflejo de su posición simbólica en la trama de las clases o grupos sociales. El humor colorea los gestos y la sensorialidad, modifica la atención que se presta a las cosas, molesta o vuelve disponible, filtra los acontecimientos. El día de hoy no es la reproducción del de ayer. Las sensaciones, las palabras, las emociones, los gestos de la víspera no se calcan para el día de hoy. Infimas diferencias se amontonan; son esenciales para la existencia del sujeto y no menos fecundas para el investigador que la trama remanente que traza un hilo rojo a través del tiempo. El estudio de lo cotidiano centrado en los usos del cuerpo recuerda que, en el paso de los días, el hombre teje su aventura personal, envejece, ama, siente placer o dolor, indiferencia o rabia. Las pulsaciones del cuerpo permiten oír cómo repercuten las relaciones con el mundo del sujeto, a través del filtro de la vida cotidiana. Este capítulo invita a realizar un intento de focalización de esta organización corporal.

El estudio de lo cotidiano es menos una ciencia que un arte, precisa que el investigador tenga cierta cualidad que le permita atender a un universo cambiante de significaciones. Así como Bachelard describe la poesía como a una función de alerta, la visión del sociólogo consiste en una especie de coloración alquímica, la que implica sacar a luz significaciones cuya familiaridad diluyó cualquier espesura. La parábola de Edgar Poe sobre la carta robada, es un capítulo clave de su manifiesto epistemológico.

Las recurrencias que tejen interminablemente la trama de lo cotidiano difuminan el relieve. Acostumbrado a su presencia, la mirada se desliza por sobre las cosas, las sensaciones o los actos sin que le digan nada. La sociología de la vida cotidiana enfrenta la trivialidad de los días como si se tratara de un exotismo olvidado. Encara con una "mirada desencantada" el yacimiento familiar del sentido, la materia prima a partir de la que, en cierto modo, se construye la vida social en su totalidad. Construye el extrañamiento en el centro de la evidencia.

La existencia colectiva está basada en un encabalgamiento de rituales cuya función es regir las relaciones entre los hombres y el mundo, y entre los hombres entre sí. A través del propio camino, cada hombre simboliza con un estilo propio la multiplicidad de situaciones con las que se encontró una y otra vez. La vida cotidiana es el lugar privilegiado de esta relación, de este encuentro con el sentido, con la comunidad del sentido, que se renueva en cada momento. La repetición de las acciones lleva a una erosión del sentimiento de espesor y de singularidad de las cosas. Lo inesperado, de acuerdo con su grado de rareza, provoca la angustia o interminables discusiones tendientes a reducir su misterio. La vida cotidiana es el lugar, el espacio transicional (Winnicott) en el que el hombre domestica al hecho de vivir y a partir del cual puede ampliar su campo de acción a través de un sentimiento de relativa transparencia.² Pero esta transparencia es, sin embargo, sólo el artefacto de una mirada en la medida en que no es algo dado sino algo construido.

Las modalidades del cuerpo no escapan a este efecto de transparencia. La socialización del sujeto lleva a ese monismo de la vida cotidiana, a ese sentimiento de habitar, naturalmente, un cuerpo del que es imposible diferenciarse. A través de las acciones diarias del hombre, el cuerpo se vuelve invisible, ritualmente borrado por la repetición incansable de las mismas situaciones y la familiaridad de las percepciones sensoriales. El misterio que, virtualmente, contiene el espesor del propio cuerpo está conjurado, de este modo, por la recurrencia a los mismos signos. En estas condiciones, la conciencia del arraigo corporal de la presencia humana sólo la otorgan los períodos de tensión del individuo. Entonces nace el sentimiento provisorio de una dualidad (senti-

² En este sentido, la vida cotidiana es el lugar (*locus*) de las múltiples dialécticas vividas (actuadas), de lo rutinario y del acontecimiento", véase Christian Lalive d'Épinay, "La vie quotidienne, essai de construction d'un concept sociologique et anthropologique", *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. LXXIV, 1983.

miento superficial, que es conveniente diferenciar del dualismo). Un dolor fuerte, el cansancio, la enfermedad, un miembro fracturado, por ejemplo, restringen el campo de acción del hombre e introducen el penoso sentimiento de una dualidad que rompe la unidad de la presencia: el sujeto se siente cautivo dentro del cuerpo que lo abandona. El mismo sentimiento aparece en el deseo de llevar a cabo una acción o una acción física imposible de realizar sin destreza o entrenamiento. La separación del ser amado que implica la experiencia de la soledad, es, en primer término, una prueba del cuerpo. Pero esta dualidad que experimenta el sujeto no se asocia sólo con las crisis personales, sino también con otras situaciones, como por ejemplo el flujo de sangre de las menstruaciones, o la gestación en la mujer; puede, además, vincularse con el placer en la sexualidad, la ternura cotidiana, las conductas de seducción, etcétera. Pero en el orden corporal cotidiano, estas formas de dualidad no se experimentan del mismo modo. La experiencia placentera se vive con familiaridad, naturalidad y tiende a incluir la presencia. Por el contrario, la experiencia del dolor, del cansancio, se vive siempre con una sensación de extrañeza absoluta, de irreductibilidad a uno mismo. La dualidad del dolor divide la presencia, la del placer la enriquece con una nueva dimensión. Además, la experiencia del dolor o de la enfermedad, a causa de su alteridad, implica la angustia, la incertidumbre. Todas las manifestaciones que, por su carácter insólito, afectan el monismo de lo cotidiano (la fusión entre los actos del sujeto y el cuerpo) reciben calificaciones precisas. La tarea de los especialistas (médicos, curanderos, adivinadores de la suerte, psicólogos, etc.) es reintroducir sentido allí donde éste falta, establecer una coherencia allí donde lo colectivo se inclina por ver sólo desorden. La carga de angustia inherente a las manifestaciones no habituales también se suprime y se atenúa por medio de la simbolización que se realiza con la ayuda del terapeuta.

Una de las incidencias más significativas de la socialización del cuerpo consiste en la reducción de estas dualidades que pueden afectar el sentimiento de la presencia. Por eso la simbolización de las modalidades del cuerpo desemboca en un monismo mientras el sujeto no se encuentre disociado de su arraigo habitual. Y para protegerlo de forma duradera, muchos especialistas velan por su salud. Salud cuya definición implica esta coincidencia en armonía consigo mismo que caracteriza al monismo y que se marca, en la esfera occidental, con una discreción relativa de las actividades corporales. En las condiciones habituales el cuerpo es transparente al sujeto que lo habita. Se desliza con fluidez de una tarea a otra,

adopta los gestos socialmente admitidos, se hace permeable a los datos del medio a través de un tejido continuo de sensaciones. Condición del hombre, el cuerpo no deja de producir y de registrar sentido, a través de una especie de automatismo. Desde esta perspectiva es la *coincidentia oppositorum* más asombrosa de la vida cotidiana: la evidencia olvidada, el presente-ausente cuya existencia se impone como una línea de puntos a medida que transcurre el día.

El cuerpo en situación extrema: un cambio hacia lo cotidiano

Como si se tratase de una sociología apofática, los relatos de prisioneros o deportados nos dicen con fuerza lo que no es el cuerpo de la vida cotidiana.³ En estas experiencias límites de privación de la libertad, especialmente cuando hay que agregarles la promiscuidad de vivir de a muchos en un confinamiento al que el hombre occidental no está acostumbrado, el cuerpo comienza, de pronto, a sentir con una insistencia, una exigencia que contrasta con la experiencia anterior vinculada con lo cotidiano, y en una cultura que no le proporciona al cuerpo más que atención circunspecta.

Estas situaciones límite adquieren, entonces, un carácter revelador. En estas condiciones el cuerpo de la víctima se instaura como una especie de existencia dual. La dualidad de la experiencia corporal de lo cotidiano, casi siempre provisorio y sin consecuencias (salvo que aparezca una enfermedad o un accidente grave que altere definitivamente la imagen corporal), aparece aquí con un poder inapelable y siempre negativo. La lucha por la supervivencia que se renueva cada día, implica, en primer término una lucha contra el propio cuerpo. El esfuerzo incesante por llevar lo más lejos posible los límites de la tolerancia personal, por acallar el hambre, el frío, el resultado de los malos tratos, la falta de sueño. Más que la dualidad, experiencia finalmente familiar, la conciencia del hombre en una situación carcelaria o de campo de concentración llega, a veces, a un verdadero dualismo. El cuerpo se

³ O, más bien, nos describen otro tipo de vida cotidiana. Veamos por ejemplo la jornada de Ivan Denissovitch. Un día entre otros, fundido en los 3.653 de su detención pero, a pesar de todo "un buen día" pues el detenido siguió conservando su dignidad personal. Véase Alexandre Soljenitsyne, *Une journée d'Ivan Denissovitch*, Julliard, 1963.

somete, aquí, a una especie de autonomía, lugar geométrico de toda la servidumbre y de todos los sufrimientos. La conciencia del sujeto adquiere peso y vive la encarnación como un desgarramiento. La existencia del deportado se identifica, según la perspectiva platónica o gnóstica, con una caída en el cuerpo, que realiza, permanentemente, la *ensomatosis*. La víctima opone al cuerpo una voluntad salvaje en relación con la fuerza de carácter y con el deseo de sobrevivir. Pero el agotamiento, el hambre, las rivalidades, las vejaciones, llevan al deportado a un estado de fragilidad en el que la muerte implica muy poco. La perversa paradoja de esta situación implica, sin embargo, que el hombre del campo de concentración no puede distinguirse de los demás sin correr el riesgo de provocar una reacción de los guardias: el borramiento ritualizado del cuerpo llega, aquí, a su punto extremo. El que diferencia a su cuerpo o a su rostro de la zona gris de los otros cuerpos o rostros se arriesga a la desaparición real de su presencia en la muerte.⁴ Robert Antelme recuerda que "nadie tenía que demostrar nada ante el rostro de los SS que pudiese significar el comienzo de un diálogo y que hubiese podido provocar en la cara del SS algo diferente de la negación permanente, y la misma para todos. Así, como no sólo era inútil, sino además peligroso en nuestras relaciones con los SS, llegamos a realizar nosotros mismos un esfuerzo de negación del propio rostro, perfectamente acorde al del SS".⁵ O esta terrible frase sobre el rostro, el lugar más humano del hombre: "la humedad del ojo, la facultad de juzgar, eso es lo que da ganas de matar. Hay que ser liso, tierno, ya inerte, cada uno lleva a sus ojos como un peligro" (p. 241). La lógica asesina de los campos convierte a cada deportado en la realidad única de su cuerpo y suprime, deliberadamente, los otros rasgos de la condición humana. La reducción de los cuerpos a jabón o a humo es el punto máximo de este mecanismo sin fisuras.

Las incesantes pulsaciones del cuerpo que la experiencia libremente consentida y tranquila de la vida cotidiana diluye en la conciencia del sujeto se convierten, en el contexto del campo de concentración, en un hecho vital, imposible de silenciar. La primera frase del testimonio de Robert Antelme es significativa: "Fui a hacer pis" (p. 15). Y Georges Hyvernaud, que sufrió un largo cautiverio en un *stalag*, escribe, como si fuese un eco:

⁴ Un análisis profundo de este aspecto puede verse en David Le Breton, "L'homme défiguré: essai sur la sacralité du visage", *Les temps modernes*, N° 510, enero de 1989.

⁵ Robert Antelme, *L'espèce humaine*, Gallimard, coll. "Tel", 1957, p. 57.

Hombres juntos. Hombres que comen, que digieren, que eructan, que refunfunan juntos, que van juntos al baño.⁶

La promiscuidad pone en evidencia rasgos de la vida del cuerpo que no se mencionan, en principio, en los relatos de la vida cotidiana, en las biografías o en las novelas, por temor al mal gusto.⁷ Se necesita, en efecto, una mirada infrecuente y no una mirada familiar para que la vida personal del cuerpo se vea afectada por un indicio despreciativo. Sin embargo, toda la vida del sujeto está bajo el signo de estas manifestaciones corporales comunes, sin las cuales sería un autómeta, un simulacro perfectamente higiénico.

Pero el hombre occidental tiene, en la actualidad, el sentimiento de que el cuerpo es, de alguna manera, algo diferente de él, de que lo posee como a un objeto muy especial, por supuesto más íntimo que los demás. La identidad de sustancia entre el hombre y su arraigo corporal se rompe, de manera abstracta, por esta singular relación de propiedad: poseer un cuerpo. La fórmula moderna del cuerpo lo convierte en un resto: cuando el hombre está separado del cosmos, separado de los otros y separado de sí mismo (*infra*). Y este anclaje de la presencia tiende a ser ritualmente borrado. El lugar del cuerpo en los rituales de la vida cotidiana es el del clarooscuro, el la presencia-ausencia. Como el hombre no podría distinguirse del cuerpo que le da forma y rostro, éste está infinitamente presente en el origen de todas las acciones humanas, pero como los rituales tienden a escamotear el sentimiento de la presencia, como una pizarra mágica en la que el cuerpo se muestra mientras desaparece, el cuerpo está infinitamente ausente. En otro capítulo analizamos como borramiento ritualizado del cuerpo al movimiento social que regula la cuestión de la ambivalencia del cuerpo en las sociedades occidentales. Salvo que una característica insólita marque por sí misma o por la mirada de los otros una

⁶ Georges Hyvernaud, *La peau et les os*, Ramsay, 1985, p. 63.

⁷ Otro indicio de este borramiento ritualizado del cuerpo en la vida social: a través de un implícito pacto de alianza con el lector, a menudo, en las ciencias sociales se evita evocar ciertos datos propios del cuerpo (higiene, micción, excreción, etc.). No sería posible hablar de ciertas cosas sin romper la convención tácita, pero bien establecida, del saber-vivir. Se puede hablar de todo menos de las reglas del pedo, del eructo, de la digestión... En la literatura y en el cine también reina esta regla tácita de que no es digno hablar de ciertos momentos de la vida del cuerpo. A la inversa, la literatura de las cárceles, de los campos, está hecha de todo lo reprimido que, en el contexto global del encierro y de la promiscuidad, pierde un aspecto esencial.

forma de insistencia que el campo social no simboliza: juego con los rituales introducido por los subgrupos (peinado, vestimenta punk, etc.) o una imposibilidad de adherir a ellos (discapacidad física, obesidad, etcétera).

A Georges Hyvernaud le asombró, en el *stalag* en el que pasó varios años de su vida, la irrupción de las manifestaciones del cuerpo en la vida colectiva y, para caracterizarla, utiliza el lenguaje del dualismo:

Al menos los baños resumen mejor nuestra condición. Mejor que las chinches. Son más completos, más significativos... y nos imaginábamos que teníamos un alma, o algo que se le acercaba. Estábamos orgullosos de eso. Nos permitía mirar desde arriba a los monos y a la lechuga. No tenemos alma, sólo tenemos tripas. Nos llenamos bien o mal y luego vamos a vaciarnos. Esa es toda nuestra existencia. Hablábamos de dignidad. Creíamos que estábamos aparte, que éramos uno mismo.⁸

O en otra parte, más explícitamente, observa:

no tenemos más que estos combates irrisorios con el cuerpo. La vida del cuerpo invade toda la vida. Es así. Toda, o casi toda la vida. Salvo que aún queden algunos viejos recuerdos deshilachados. Y también terminan por gastarse y, entonces, no habrá nada más que el cuerpo, las picazones, los cólicos, las constipaciones, las hemorroides, las pulgas y las chinches, lo que le ponemos adentro, lo que sale, lo que lo ataca, lo que lo roe, lo que lo destruye (p.79).

El prisionero vive amenazado, una experiencia gnóstica sin el recurso de la trascendencia; su condición humana se identifica con, solamente, una *ensomatosis*.

En la vida cotidiana, el relieve del cuerpo se suaviza y el sujeto vive en una relación de transparencia consigo mismo. El cuerpo sólo le plantea dificultades provisionales e, incluso, las preocupaciones a las que se enfrenta, nunca lo llevan a ese sentimiento límite de estar clavado a un cuerpo cuya vida secreta se volvió, hipócritamente, en su contra. Aun cuando, a veces, enfermedades graves, fuertemente connotadas en el plano imaginario como por ejemplo el cáncer y el sida puedan conducir a este tipo de representación. La evidencia familiar del cuerpo (el de los demás o el de uno) lo hunde en una discreción de la que sale sólo por momentos.⁹ De aquí el asombro de la joven heroína de la novela de Carlo Cassola.

⁸ Georges Hyvernaud, *op. cit.*, p. 53.

⁹ Esto no sucede, evidentemente, en el caso de un "amor nuevo" (Francesco

Cuando va con el padre y dos compañeros al juicio en el que su novio puede llegar a ser condenado a una larga prisión, tiene, de pronto, la revelación de que, a pesar de su gran dolor, la vida continúa y, especialmente, las actividades del cuerpo.

sin sospecharlo, se había alejado unos cien pasos. Al volverse, vio a los dos hombres que orinaban en la banquina, antes de volver a subir al auto. Incluso en los momentos más trágicos de la vida hay que satisfacer las necesidades elementales: esos dos orinaban, el padre dormía; en cuanto a ella, tenía tanta hambre, que ya no podía esperar a llegar para tomar el desayuno.¹⁰

Silenciosamente, a través del flujo de los sentidos y de los gestos, las modalidades del cuerpo acompañan la presencia humana, en cierto modo, se funden con ella orgánicamente.

La respiración sensorial de lo cotidiano

En las condiciones normales de la vida, una corriente sensorial ininterrumpida le otorga consistencia y orientación a las actividades del hombre. Especialmente las imágenes o los sonidos que son los sentidos que cubren, permanentemente, el campo perceptivo. Por supuesto que el sujeto está lejos de tener una conciencia exhaustiva de los *stimuli* que lo atraviesan. Si no, la vida sería imposible. En el desarrollo de la vida cotidiana, la atención del sujeto filtra sólo una espuma sensorial e innumerables *stimuli* no acceden a la conciencia. Un fondo sonoro y visual acompaña los desplazamientos de los hombres, la piel registra todas las fluctuaciones de temperatura, todo lo que la toca de manera estable. Aun cuando el olfato y el gusto parezcan los sentidos menos sobresalientes, no dejan de estar presentes en la relación que el sujeto establece con el mundo. Pero es a causa de los efectos psicológicos provocados por el hecho de quedar fuera del circuito que el universo sensorial muestra hasta qué punto se ejerce de una

Alberoni) en el que se le presta una atención extrema al cuerpo del otro, con el deseo de absorberlo, o cuando se enferma un ser cercano y escrutamos en el cuerpo todos los signos susceptibles de establecer un diagnóstico.

¹⁰ Carlo Cassola, *La ragazza*, "Livre de poche", p. 276.

manera permanente y absoluta, mientras el hombre se mantiene vivo, independientemente de la conciencia que pueda tener de él. La psicología espacial o, la más reducida, de los torturados, conoce lo que se denomina como "hambre sensorial", resultado de la insuficiencia de *stimuli* percibidos por el sujeto aislado sensorialmente. La prueba que soporta el sujeto hace peligrar su equilibrio psíquico. Cierta cantidad de experiencias sobre este tema fueron realizadas en laboratorio;¹¹ éstas muestran que, cuando los datos sensoriales son neutralizados por una u otra razón, poco a poco aparecen alucinaciones para saciar esta "hambre", pero someten al psiquismo a una prueba dura y no pueden proseguir indefinidamente. La privación sensorial se convirtió rápidamente en una técnica de "tortura propia", tendiente al quebranto psíquico del sujeto a partir de la negación metódica de las funciones sensibles del cuerpo. En este caso también, una sociología apofática puede sostener que el hombre no podría vivir sin esta continuidad orgánica entre las percepciones sensoriales y el entorno inmediato.

El flujo de lo cotidiano, con sus costumbres escandidas, tiende a ocultar el juego del cuerpo en la aprehensión sensorial del mundo que lo rodea o en las acciones que el sujeto realiza. Situar el cuerpo a través de las pulsaciones de la vida cotidiana es insistir en la permanencia vital de las modalidades propias, en el carácter mediador entre el mundo exterior y el sujeto. La experiencia humana, más allá del rostro insólito que adopte, está basada, por completo, en lo que el cuerpo realiza. El hombre habita corporalmente el espacio y el tiempo de la vida. Pero, como ya lo hemos dicho, la evidencia de la exposición eclipsa el dato. El primero que supo darle un lugar eminente al cuerpo en la vida cotidiana y que realizó una preciosa descripción del mismo fue Georg Simmel. En su *Essai sur la sociologie des sens*, observa que las percepciones sensoriales, con las características que matizan a cada una, forman el basamento de la vida social. Pero la aprehensión sensorial del mundo no se limita al conocimiento de esos rasgos, cierta cualidad afectiva se entremezcla estrechamente a su acción. La información que los sentidos perciben es, por lo tanto, también connotativa, da cuenta, a su manera, de la intimidad real o supuesta del sujeto. La vida cotidiana está, de este modo, plagada de calificaciones que atribuimos a las personas con las que nos cruzamos. Un halo emocional atraviesa todos los inter-

¹¹ Véase, por ejemplo, Lebedev y Gagarine, *Psychologie du cosmos*, Ed. de Moscou.

cambios y se apoya en las entonaciones de la voz, la calidad de la presencia, las maneras de ser, la puesta en escena de la apariencia, etc. Los intercambios de miradas son los más significativos y esto tanto más cuanto que la vista es el sentido privilegiado de la modernidad. La mirada testimonia cómo los sujetos toman parte, emocionalmente, en el intercambio, únicamente por medio de reparar en ciertos signos, más o menos explícitos, que el interlocutor ofrece: la simpatía o la antipatía, la desconfianza o la confianza se pueden leer en el intercambio. "Al bajar los ojos —dice Simmel— le quito al que me mira un poco de la posibilidad de descubrirme."¹² La mirada, en efecto, se apodera de la cara del otro y obliga a llegar a una conclusión sobre su intimidad y, al mismo tiempo, sobre el placer que el intercambio le provoca. Existe también la mirada que se pasea por la muchedumbre o por el salón del café, la emoción secreta a la que cantaron, en otro tiempo, Baudelaire o Nerval, cuando un rostro le provoca al paseante un recuerdo misterioso, una intimidad inmediata, que nada permitía presagiar. Hay mucha gente que acecha las emociones. La aprehensión por medio de la mirada convierte al rostro del otro en lo esencial de la identidad, en el arraigo más significativo de la presencia. El encuentro entre los sujetos comienza, siempre, por la evaluación del rostro. El primer tiempo es aquel en el que se cruzan las miradas y en el que se aprecia, respectivamente, la cualidad de las presencias. De este primer contacto dependen, a menudo, la tonalidad del intercambio y su desenlace. Contacto, pues, en efecto, la mirada está emparentada con el tacto, con una especie de palpación visual recíproca, a veces tan breve que sirve para la formación de una opinión. La voz también condensa, a su modo, la cualidad de la presencia del sujeto, pero de una manera más alusiva. Por el contrario, Simmel señala ajustadamente que "el ojo nos da, además, la duración del ser, el sedimento de su pasado en la forma sustancial de sus rasgos, de manera que vemos, para decirlo de algún modo, la sucesión de los actos de la vida que surgen, ante nosotros, al mismo tiempo". Simmel, por supuesto, se adelanta un poco y se olvida de que, con frecuencia, la apariencia es más sutil que las máscaras, pero que es posible encontrar, en este caso, todo un imaginario del encuentro sobreentendido en los indicios visuales o auditivos e, incluso, olfativos, en el interlocutor. Más allá del intercambio formal entre los sujetos, se desarrolla otro intercambio con mayor pregnancia, en una

¹² Georg Simmel, "Essai sur la sociologie des sens", en *Sociologie et épistémologie*, PUF, 1981, p. 228.

especie de sueño despierto, de ensoñación, en el que el cuerpo del otro, su estética, es el soporte de un estrato de imágenes. Probablemente lo esencial de cualquier encuentro reside en este imaginario. Las modulaciones del rostro o de la voz, lo gestual de la interacción, los ritmos personales le dan arraigo al encuentro y lo orientan con una línea de fuerza más eficaz que dirige el contenido estrictamente informativo de la conversación.

Debemos recordar que Simmel también observó cómo el marco social influye en las orientaciones sensoriales. Las estructuras urbanas favorecen una utilización constante de la mirada. El espectáculo muy diferenciado de la ciudad (vidrieras, circulación de peatones y de vehículos, el kaleidoscopio de las veredas, etc.) apela a la vista del hombre que allí vive. Enfrentado a los ruidos de los automóviles o de los trabajos, el oído no es un sentido gratificado en el contexto de la ciudad, así como el tacto o el olfato, más perturbados que desarrollados. La vida social urbana induce a un crecimiento excesivo de la mirada y a una suspensión o a un uso residual de los otros sentidos, cuyo uso pleno el hombre sólo encuentra en los límites del hogar.

El dominio de la mirada

La mirada es, hoy, la figura hegemónica de la vida social urbana. Simmel ya lo había sentido, a comienzos de siglo, cuando señaló que "si se comparan las relaciones entre los hombres de las grandes ciudades con los de las pequeñas, aquéllas se caracterizan por una marcada preponderancia de la actividad de la vista por sobre la de la audición. Y no sólo porque en las ciudades pequeñas los encuentros que se producen en la calle son, casi siempre, con personas conocidas con las que se intercambia una palabra, y cuyo aspecto reproduce toda la personalidad —no solamente la personalidad aparente— sino, ante todo, a causa de los medios de transporte público..."¹³

¹³ Georg Simmel, "Essai sur la sociologie des sens", en *Sociologie et épistémologie*, op. cit., p. 230. Simmel continúa: "Antes del desarrollo que adquirieron los autobuses, los trenes, los tranvías, en el siglo XIX, la gente no tenía la ocasión de poder, o de deber, mirarse recíprocamente durante minutos u horas, de manera continua y sin hablarse. Los medios modernos de transporte ofrecen únicamente al sentido de la vista, con mucho, la mayor parte de todas las relaciones sensoriales entre hombres, y esto en una proporción que crece cada vez más, lo

La mutación de la condición de los sentidos y la gradual autonomía de la vista no escaparon, tampoco, a un agudo analista de la ciudad como W. Benjamin. En sus reflexiones sobre la fotografía comprueba, a su vez, que:

perfeccionar y hacer más aguda la aprehensión de las fisonomías se convierte en una necesidad vital. Vengamos de la derecha o de la izquierda, tendremos que acostumbrarnos a que nos miren, vengamos de donde vengamos. Y, por nuestra parte, miraremos a los otros.¹⁴

Cum grano salis, esta comprobación sigue siendo pertinente. En la esencia de la ciudad figura el hecho de que los que pasan se miren (con diferentes proximidades de acuerdo con el lugar). Pero la vida social occidental lleva esta lógica, actualmente, demasiado lejos, a través de los imperativos de la arquitectura que privilegian la visibilidad: largos pasillos en perspectiva, pisos separados que caen en una explanada, halls desnudos, cerramientos opacos reemplazados por vidrio, torres, etc.; o planes de circulación peatonal y vehicular, creciente urbanización, acondicionamiento de los bosques, de las orillas de los ríos, de los lagos, del litoral, de las montañas, tala de bosques, etcétera. Puesta al día y explotación sistemática de todos los datos "turísticos" potenciales; o, inclusive, el uso cada vez más común de los largavistas en las playas o de la televisión en el espacio doméstico, el desarrollo de las técnicas de espionaje por satélite, etcétera. Las altas torres que se erigen por encima de las ciudades o barrios en los alrededores, vigías anacrónicas de un mundo que, de todos modos, parece que no tiene nada más que ocultar. Son el último toque de una sobreexposición, sin duda inevitable, del espacio social. La mirada se convirtió en el sentido hegemónico de la modernidad. La proliferación de cámaras de video en los negocios, las estaciones de tren, los aeropuertos, los bancos, el subterráneo, las fábricas, las oficinas, ciertas calles o avenidas, etc., muestra una derivación de la mirada hacia una función de vigilancia, de la que nadie ni nada escapan.

que debe cambiar, de cabo a rabo, la base de los sentimientos sociológicos generales. El hecho de que un hombre que se presenta exclusivamente a la vista revista un carácter enigmático más marcado que el hombre cuya presencia se revela por medio del oído, tiene, con seguridad, su parte en este estado de inquieta incertidumbre, en este sentimiento de desorientación con respecto al conjunto de las vidas, este sentimiento de aislamiento, este sentimiento de que, en todos lados, nos enfrentamos a puertas cerradas."

¹⁴ Walter Benjamin, "Petite histoire de la photographie", en *Poésie et révolution*, París, Denoël, 1955, p. 29-30.

Otros rasgos, vinculados con la obligación de regular la circulación de los peatones y de los automóviles, contribuyen a amplificar la importancia de la mirada. Las indicaciones escritas o icónicas se multiplican, proliferan hasta llegar a la confusión. La vigilancia se vuelve necesaria para que la existencia no peligre en este laberinto de signos.

Cada vez más, observamos al mundo a través de pantallas, no sólo las de los aparatos audiovisuales conocidos (televisión, video, pantallas de computadoras, etc.). También el parabrisas del auto o la ventanilla del tren nos ofrecen un desfile de imágenes carentes de realidad, cercanas a las precedentes, los edificios altos, los grandes barrios, las torres, etc., nos ofrecen una vista hacia el exterior que no deja de estar subordinada a la mirada escénica. "La torre de cuatrocientos veinte pisos que sirve de proa a Manhattan —escribe Michel de Certeau— sigue construyendo la ficción que crea lectores, que hace visible la complejidad de la ciudad y fija, como en un texto transparente, su opaca movilidad. La inmensa texturología que tenemos bajo nuestros ojos ¿es otra cosa que una representación?"¹⁵

No es necesario ir a New York para experimentar esta sensación. En cuanto la mirada se aleja lo suficiente del suelo y supera el techo de las casas, para dominar el espacio, el individuo siente la extrañeza de su posición, y percibe su presencia en el mundo dentro de una especie de simulacro.¹⁶

En algunos barrios este sentimiento crece a causa del vacío que rodea a los edificios colocados, como si fuesen cubos, es un espacio aséptico. Finalmente, los barrios, inclusive las ciudades, racionalmente concebidos, en donde todo es funcional, parecen rechazar al hombre y a su experiencia personal. Es agradable mirar la maqueta de Brasilia, con su forma de águila y sus bloques regulares, geométricos. Vista desde un avión es fascinante. Pero para el hombre de la calle, es algo que de algún modo expulsa, himno a la mirada abstracta (geométrica), es hostil a los otros sentidos y al deambular de los que caminan. Es una ciudad a la que se va a *hacer* algo, pero que no se *recorre*. Es muy conocida la humorada de ese cosmonauta soviético que estaba de visita en Brasilia y que

¹⁵ Michel de Certeau, "Pratiques d'espaces", en *Traverses*, No 9, Villes paniques, p. 5.

¹⁶ Philippe K. Dick produjo la novela más atrapadora sobre el tema de la sobreexposición del espacio, sobre la trivialización de la mirada: *Substance-mort*, París, Denoël, 1978. Para la importancia sociológica de la obra de Dick, véase David Le Breton, Philip K. Dick, "Un contrebandier de la science-fiction", *Esprit*, n° 10, octubre de 1988.

declaró a sus huéspedes que no había pensado en llegar tan rápido a Marte.

Más allá del ruido y de los olores desagradables, la experiencia sensorial del hombre de la ciudad se reduce, esencialmente, a lo visual. La mirada, sentido de la distancia, de la representación, incluso de la vigilancia, es el vector esencial de la apropiación que el hombre realiza de su medio ambiente. Podríamos, sin ninguna duda, analizar como una respuesta a la funcionalización de la mirada en las ciudades modernas, ciertas prácticas que aparecieron en los Estados Unidos en los años sesenta: los graffitis y, sobre todo, el arte mural. Una tentativa por devolverle sentido, por encontrar una frescura de la mirada en el lío de colores y en el estilo del grafismo. Los primeros graffitis aparecieron en 1961 en los barrios más pobres de New York. Primero estaban destinados a indicar las coordenadas de los traficantes de drogas, pero esta práctica cambia de a poco y se transforma en una afirmación colectiva de identidad. El subterráneo vive, así, una llamativa transformación. Signos multicolores devoran los muros, se responden mutuamente de un edificio a otro. Asimismo, el arte mural introduce motivos y colores en el espacio demasiado funcional de las ciudades. Por supuesto que se sigue apelando a la mirada, pero el régimen ya no es el mismo. Un cambio lúdico la acerca a un cuerpo más completo que rechaza el tejido urbano. El gesto, colectivo o individual, que se apropia de las franjas de espacio para imponer una impronta, marca una forma de resistencia a la estructura de la ciudad y a las condiciones de vida impuestas por su organización. En esto encontramos un deseo de restituir a la mirada el lugar de la exploración, del descubrimiento, de la sorpresa. Durante un instante la mirada se sustrae a la fascinación, se sumerge en el juego de los sentidos. Al cuerpo se le otorga una prórroga. El usuario de la ciudad dispone, nuevamente, de cierto espesor del mundo.

El triunfo de la arquitectura y del urbanismo racionalista que es la afirmación de una sumisión de la ciudad a la circulación de los vehículos, nunca fue bueno para la experiencia corporal del hombre. "El trazado orgánico de los viejos barrios" (C. Petonnet) que inducía al paseo, estimulaba la sensorialidad, la convivencia, multiplicaba los espacios de encuentro, las sorpresas, se desdibuja cada vez más.

Las calles peatonales constituyen un intento por devolverle al hombre de la ciudad una latitud sensorial y vehicular más amplia, un intento por restaurar en los centros de las ciudades una dinámica corporal que el flujo de automóviles y la exigüidad

frecuente de las veredas permiten cada vez menos. Si el hombre de la ciudad quiere vivir una intimidad mayor con su cuerpo, además de los campos deportivos, los gimnasios, etc., encuentra en el campo la posibilidad de pasear sin rumbo fijo y desplegar diferenciadamente los sentidos, establecer una relación física con los lugares que recorre.

La ciudad dejó de ser un espacio de callejeo para convertirse en una trama de trayectos que es necesario llevar a cabo en "la dirección de circulación obligatoria" (P. Virilio). Una de las primeras cosas que le llaman la atención al inmigrante (o al viajero que vuelve de Africa o de Asia, por ejemplo) es lo rápido que caminan los peatones en las ciudades. Un joven inmigrante senegalés recuerda de este modo su primer viaje en subterráneo: "Eh, tranquilo, se apuran como locos." Mi amigo me explicó: "Es así acá. Todo el mundo se apura." Era por la tarde, cerca de las cinco. Era la hora en la que todos volvían del trabajo. Dije: "Pero hay gente que me atropella. Me golpean." Me contestó que no, que atropellaban porque estaban apurados... Pregunté: "Pero ¿qué es esto? ¿La guerra?" Mi amigo me dijo: "No, no es la guerra, es la gente que se apura para llegar a la casa."¹⁷

Para el hombre apurado lo único que importa es la mirada, su propio cuerpo constituye un obstáculo para avanzar. Las sociedades occidentales reemplazaron la rareza de los bienes de consumo por la rareza del tiempo. Es el mundo del hombre apurado.

Los lugares en los que se vive

Los occidentales viven en muchos tipos de casas. Sin embargo, podemos apuntar que las habitaciones que componen los grandes barrios, las ciudades-dormitorio, las torres, etc., son más "maquinas de vivir" (Le Corbusier) que prolongaciones materiales de lo corpóreo humano. Espacio y hábitat sin calidad para un hombre sin calidad. Cada pieza tiene un destino unívoco, los cerramientos delgados no detienen los sonidos de una casa a otra. Nos encontramos con una fuente de promiscuidad y con el conflicto entre vecinos. Autoritario, el espacio habitado se convierte, entonces, en productor de comportamiento.

¹⁷ Oumar Dia y Renée Colin-Nogues, *Yâkâré, l'autobiographie de Oumar*, París, Maspero, 1982, pp. 118-19.

Como ribete de las ciudades (estos edificios) son como frágiles construcciones de ferias internacionales, monumentos levantados al progreso técnico, que invitan a deshacerse de ellos luego de un breve período de uso, como nos deshacemos de las latas de conserva vacías.¹⁸

En estos lugares, "la casa se volvió una especie de carpa, pero el que la habite no goza de la libertad del nómada" (Ernest Junger). Allí, los juegos de los niños, sus necesidades de desgaste físico, se ven reducidos por la cantidad de prohibiciones que limitan el espacio en el que viven. Los peligros que los rodean (como por ejemplo la circulación de los autos), los lugares muy pequeños, la presencia de pasto y de jardines, los coches estacionados, los juegos colectivos. Los gritos de los niños son motivo de conflicto entre vecinos, así como el uso de motocicletas o motos, ya que no se encara ninguna medida para amortiguar el ruido en la concepción de los edificios. Incluso, a veces, el simple placer del ejercicio físico está impedido. El tamaño reducido de las habitaciones de las casas impide los desplazamientos, les impide aislarse un rato, crea rivalidades entre hermanos, tensiones en la familia. Los viejos ya no tienen un lugar en estas casas más chicas que las de antes, que a menudo impiden que se pueda acompañar a los enfermos o a los moribundos, la presencia de los seres queridos en la cabecera del que sufre.

La vida social que mide con celo el espacio hace necesaria la hospitalización de los enfermos o de los ancianos que, sin embargo, habrían podido seguir recibiendo los cuidados en su domicilio o terminar su vida rodeados por la familia.

En estas habitaciones el cuerpo se reduce a una suma de necesidades arbitrariamente definidas, el cuerpo se asimila a una forma pura, fuera de toda forma de existencia, sin historia, sin cualidades, simple volumen. Es concebido para "funcionar" en un espacio y no para vivir en él. Hasta los materiales industriales excluyen al cuerpo. No le otorgan importancia a la historia, no se enriquecen con el transcurso del tiempo, son atemporales, no le otorgan ninguna importancia a la memoria. Son indiferentes, neutros, no tienen olor. A. Mitscherlich percibió con claridad una neurosis corriente en el nivel de vida cotidiano, engendrada por estos lugares funcionales.

Un espacio que rechaza no puede producir más que reacciones

¹⁸ H. Horkheimer y T. Adorno, *La dialectique de la raison*, París, Gallimard, 1947, p. 129.

compulsivas de apropiación: como testigos podemos tomar la manía del lustrado y del orden.¹⁹

El cuerpo, que se transparenta como una filigrana en este tipo de casa y en ciertos tejidos urbanos totalmente dominados por la circulación de los automóviles, parece un simulacro: cuerpo funcionalizado, racionalizado, recortado según una ideología de las necesidades que lo separa en pedazos y lo priva de la dimensión simbólica que lo envuelve. El cuerpo vivo se siente, a menudo, incómodo. De este hecho da cuenta, en otro plano, el aumento de los accidentes cuyas víctimas son los peatones y los ciclistas y, especialmente, los chicos y los viejos. ¿Cuerpo supernumerario? El cuerpo se convierte, a veces, en la u-topía de la ciudad e, incluso, de la casa.

Allí donde reina la funcionalidad de la casa o del espacio urbano se reduce la experiencia sensorial y física, o se desliza hacia la molestia, y se convierte, al final, en algo incómodo. Cuando Hölderlin dice que el hombre habita poéticamente, subraya la necesidad de un imaginario de la casa, del barrio. Y este suplemento en el que se construye el placer de existir en un lugar en el que uno puede reconocerse es casi inexistente para el hombre occidental.

En una casa tradicional, por el contrario, podemos decir que la totalidad de la experiencia sensorial adquiere dignidad. Llena de olores, de sonidos, de voces, de experiencias táctiles por los materiales de que está hecha. Es una especie de "cuerpo no orgánico del hombre" (Marx), que lo protege del medio ambiente exterior y favorece la convivencia de la familia o del grupo. Datos visuales, olfativos, fónicos, kinésicos, táctiles, auditivos, etc. jalonan la relación del sujeto y el hábitat. Bachelard escribió hermosas páginas sobre la casa, según él, "uno de los mayores poderes de integración por medio de los pensamientos, los recuerdos y los sueños de los hombres... excluye las contingencias, multiplica los consejos de continuidad. Sin ella, el hombre sería un ser disperso".²⁰ La casa y el espacio social tradicionales inscriben al hombre en un universo construido a su escala. Prolongación del cuerpo construida por el hombre, extensión cultural del cuerpo; el lugar que habita le garantiza, al mismo tiempo, una seguridad física y moral. Espacio de exploración para el niño, especialmente

¹⁹ Alexandre Mitscherlich, *Psychanalyse et urbanisme*, Gallimard, 1970, p. 159.

²⁰ Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, PUF, 1957, p. 27.

en los lugares secretos: el sótano o la bohardilla. Espacio sensorial diferenciado, que promueve el desarrollo de la imaginación, el establecimiento de la feliz intimidad.

Ruidos

La vida cotidiana está, también, plagada de sonidos: voces y movimientos de la gente cercana, aparatos domésticos, radio, televisión, discos, crujido de madera, canillas, ecos de la calle o del vecindario, campanilla del teléfono, etc. Una red de sonidos impregna continuamente el curso de la existencia y le da un aspecto familiar. Pero, en general, el ruido aparece como algo desagradable para la conciencia de los contemporáneos. El ruido es lo que más molesta al hombre en su cotidianidad, es el sonido elevado al rango de *stress*. La mitad de las quejas sobre polución sonora están vinculadas con el ruido: ladridos intempestivos de perros (incluso en la ciudad) o televisión, radio, o música demasiado fuertes. Es más difícil circunscribir la circulación ininterrumpida de los autos, el paso de los camiones, los trabajos en la calle, los sistemas de alarma que se disparan sin razón, las sirenas de las ambulancias o de la policía, el ruido de las cortadoras de césped, etc. Rilke, en París, a principio de siglo, ya describía la efervescencia sonora que no se interrumpía ni siquiera de noche:

Pensar que no puedo dejar de dormir con la ventana abierta. Los tranvías marchan resonando por la habitación. Los autos pasan por encima de mí. Una puerta se cierra en algún lado, un vidrio se cae restallando. Oigo las risas de las carcajadas, la risa ligeramente ensordecida de las lentejuelas. Luego, de pronto, un ruido sordo, apagado... alguien sube la escalera. Se acerca, se acerca sin parar, está aquí, está mucho tiempo aquí, sigue. Y de nuevo la calle. Una mujer grita: "Ah, cállate, basta." El tranvía eléctrico llega, agitado, pasa por encima, más allá de todo. Alguien llama, la gente corre, se recupera, un perro ladra. ¡Qué alivio, un perro! Cuando se acerca la mañana hasta hay un gallo que canta, y un delirio infinito. Luego, de golpe, me duermo.²¹

La vida social adquiere relevancia por un fondo sonoro que no cesa

²¹ R. M. Rilke, *Les cahiers de Malte Laurids Brigge*, París, Seuil, col. "Point", 1966, p. 12

nunca. La concentración urbana, aliada a la omnipresencia de los medios técnicos (autos, autobuses, motos, motocicletas, subterráneo, etc.) transforma esta trama en ruido.

La casa parece, en principio, desde este punto de vista, una zona privilegiada en la que se amortiguan los ruidos externos y en la que se cobijan los sonidos familiares que contribuyen a darle al hombre un sentimiento de seguridad personal.

La única manera en que se soportan las informaciones acústicas que nos llegan es cuando provienen de nosotros o cuando no podemos actuar sobre ellas. Del mismo modo que no nos molestan los olores corporales propios, no percibimos como molestos los ruidos que producimos. Son siempre los otros los que hacen ruido.

El silencio, e incluso el confort acústico son, hoy, sensaciones raras. Salvo, a veces, los parques o los cementerios, los lugares de la ciudad son ruidosos, las casas aíslan con dificultad el ruido de afuera que se filtra. Hasta los hospitales quedaron atrapados en las redes del ruido. A veces, en las calles o en los barrios, las propagandas comerciales difunden sus juegos o música por alto-parlantes. El ruido es la polución más insidiosa de las engendradas por la modernidad y de la que es más difícil defenderse. Un ruido, es decir, un sonido superior a las frecuencias de la voz humana e inesperado, provoca un sobresalto, moviliza en seguida una actitud vigilante, un estado de alerta cargado de desagrado si continúa en el tiempo.

Frecuentemente, el acostumbramiento al ruido desactiva la agudeza auditiva y la molestia. Así sucede en algunos talleres en los que los obreros terminan por acostumbrarse, a pesar de la cacofonía de las máquinas. Nos acostumbramos a una fuerte intensidad sonora, terminamos por trabajar, escribir, leer, comer, vivir en un lugar ruidoso. Pero la experiencia muestra, sin embargo, que cuanto más se expone a los niños al ruido, menos facilidad tienen para aprender a leer. Un alto nivel sonoro constante en el entorno les impide decodificar los signos y asociarlos con un sentido preciso. Lo que parece una defensa eficiente del cuerpo frente a una invasión se convierte en una desventaja con vistas a una mejor integración social. Una existencia que no puede defenderse del ruido está sometida a un *stress* constante, a un estado de excitación del que no siempre es consciente. En este sentido, el ruido es tan intolerable como el silencio absoluto de la carencia sensorial.

Aunque de todos modos una sobrecarga sonora afecta poco al organismo, el ruido es un problema de apreciación personal, no es un dato objetivo. El juicio individual acentúa o atenúa los efectos

posibles del *stress* sonoro. Los adeptos al *walkman* escuchan música sin filtrado aéreo y en una frecuencia alta. Se construyen una muralla sonora y avanzan en una especie de burbuja acústica. Lo que para uno es ruido para el otro es acompañamiento sonoro familiar. La noción de ruido es un juicio de valor respecto del *stimulus*. Bachelard, por ejemplo, cuenta que, un día de trabajo, se defendió de la agresión de los taladros que se usan en las calles imaginándose que eran pájaros carpinteros del campo. Desactivado por medio de la significación y del valor que se le atribuye, el ruido es aceptado, integrado sin dificultades a lo cotidiano.

Una proxemia simbólica entra también en juego en las percepción de los sonidos externos. Apenas filtrado por un cerramiento muy delgado, el ruido de un aparato de televisión con el volumen no muy alto puede ser vivido como una agresión para el vecino cansado que intenta dormirse; mientras tanto, el ruido de los autos en la calle, de una frecuencia considerablemente mayor, dejó hace tiempo de molestarlo. El ruido es la presencia indeseable del otro en el centro del dispositivo personal. Es una invasión sonora que le impide al sujeto víctima sentirse en su casa protegido en su entorno personal. Gritos de niños, el paso de una motocicleta, la aspiradora o la radio del vecino, son percibidos como agresiones insoportables que, a veces, traen consecuencias graves (altercados, insultos, etc.). La víctima del ruido siente que su esfera íntima es porosa, y que está, sin cesar, amenazada por el otro. Ya no puede descuidarse.

Desde hace algunos años, las empresas y las agencias de publicidad se dieron cuenta del valor necesario del silencio en la vida cotidiana, un tanto acechada por el ruido. Hoy la gente se fija en que el motor de un auto no haga ruido, en que los aparatos domésticos o las cortadoras de césped sean silenciosos. El argumento del silencio es un recurso comercial eficaz. Se insonorizan las casas, las oficinas, los talleres; se atenúa el ruido de las máquinas en algunas empresas; no se soporta más que el motor del auto impida la charla y uno siente temor de que los vecinos oigan el ruido de la cortadora de césped el domingo por la mañana. El confort acústico se convirtió en una zona crítica de la sensibilidad colectiva, en un valor unánime. Cada sujeto se esfuerza por atenuar su producción sonora y espera que sus vecinos tomen las mismas precauciones. Lo que se busca no es tanto el silencio sino una integración más armoniosa del ruido cotidiano, una amortiguación del impacto sonoro de instrumentos de los que no podemos abstenernos.

Olores

Los olores de la vida cotidiana señalan, en primer término, la intimidad más secreta del individuo: fragancia del cuerpo, de los seres cercanos, de la casa, de la ropa, de la cocina, de cada habitación en particular, del jardín, de la calle. Variación de las estaciones en los olores que vienen de afuera: de los árboles, de las flores, de los frutos; olores que suben de la tierra mojada por la lluvia y secada por el viento. En la esfera privada del sujeto reinan muchos olores, aun cuando no se les presta mucha atención e incluso se los oculta en el plano social y cultural. Es difícil hablar de ellos con un tercero sin revelarnos ante sus ojos. La experiencia vivida por dos sociólogos que hacían una encuesta sobre los olores del hábitat en una población de riesgo, sirve como muestra. Al charlar sin objetivo fijo con los interlocutores, dejando que la conversación fluyera por sí misma, a través del hilo de las asociaciones olfativas, se dieron cuenta de que, a pesar de ellos, se habían convertido en objeto de confidencias cada vez más íntimas, a tal punto que, al final de la primera etapa, sólo la cuarta parte de las entrevistas era utilizable en el estudio. Cuando uno es interrogado libremente sobre la experiencia olfativa propia, se descubre una multitud de datos a revelar, que tiene que ver con detalles íntimos de la vida cotidiana cuyo recuerdo sólo puede aflorar si se deja que la palabra se asocie de acuerdo con su fantasía, sin intentar canalizarla. En la evocación sin restricciones, los olores son un componente de nuestros días que se elige. Dos semanas más tarde volvieron a mantener estos encuentros pero con un cuestionario más rígido; en este caso los investigadores sólo obtuvieron respuestas esperables, las que apuntan sólo a los "malos olores".²²

El olfato es, sin duda, el sentido menos diversificado, menos calificable, y el que está siempre presente y actúa profundamente en nuestros comportamientos. El vocabulario olfativo no es muy extenso y, a menudo, es despreciativo. Es más fácil decir que algo huele mal que precisar, por ejemplo, la naturaleza de los olores desagradables. Es el sentido cuya evocación provoca mayores resistencias, a causa de la dificultad para limitarlo y de la resistencia de la comunidad a ocuparse de él. Pero, en cuanto se atraviesa el límite de la represión, el hecho de hablar del olor

²² Entrevista con P. Dard y A. Blanchet, "Odeurs, l'essence d'un sens", *Autrement*, n° 92, septiembre de 1987.

lleva al que se atreve a hacerlo muy lejos en el camino de la intimidad. Olores sin ilación jalonan la cotidianeidad, pero de manera ínfima y secreta, y cuando alguien habla de olores con otra persona, raramente se refiere a éstos. Vivimos en una abundancia olfativa que cubre nuestro universo sensorial, sin que seamos conscientes. El efecto de los olores se atenúa, por otra parte, rápidamente, se mitigan mucho más rápido que el resto de los *stimuli* sensoriales. Para sentir los olores de la vida cotidiana, los de los que viven con nosotros, los que emanan de la cocina o los característicos de cada habitación: olores de la madera, de la ropa, de la humedad, de los libros, etc., para sentir todos estos efluvios que constituyen la trama olfativa de la existencia y su dimensión, probablemente, la más íntima y la menos transmisible, es necesario el contraste, la diferencia. Pues el hombre se adapta con rapidez a un ambiente olfativo, con unos minutos basta. Si permanece durante algunos minutos en el mismo lugar, deja de sentir las fragancias que, al comienzo, le llamaron la atención.

Si para el hombre de la calle el olfato es, más bien, una experiencia bruta, caracterizable con dificultad, el perfumero, en cambio, es capaz de discriminar, minuciosamente, varios miles de aromas. El ciego de nacimiento desarrolla, además del oído y del tacto, un sentido agudizado del olfato para identificar a sus interlocutores. En estas experiencias límites, los olores cuentan con una extraordinaria diversidad. Hellen Keller, que sólo disponía de dos sentidos, el tacto y el olfato, logra reconocer a sus visitantes por el olor personal. Incluso desarrolla una especie de caracterología, basándose solamente en las informaciones olfativas que percibe.

A veces —dice— me sucede que me encuentro con gente que carece de un olor individual distintivo: raramente las encuentro animadas o agradables. Inversamente, la gente que tiene un olor marcado posee, a menudo, mucha vida, energía e inteligencia. Las exhalaciones de los hombres son, en general, más fuertes, más vivas, más individuales que las de las mujeres. En el perfume de los jóvenes hay algo de elemental, algo que viene del fuego, del huracán y de la ola marina. Es posible sentir las pulsaciones de la fuerza y del deseo de vivir. Me gustaría saber si los otros observan como yo que todos los niños tienen el mismo perfume, un perfume puro, simple, indescribible, como su personalidad, aún dormida. Sólo a los seis o siete años empiezan a tener un perfume particular perceptible. Se desarrolla y madura paralelamente con la fuerza física e intelectual.²³

²³ Citado por Pierre Villey, *Le monde des aveugles*, París, Flammarion, 1914, p. 241.

Todo hombre emite un olor, más allá de la manera en que se lave o se perfume, un olor único se desprende de la piel e interfiere, sin duda, en los intercambios que tiene con los otros. El olor de cada hombre es una firma. Así como las líneas que atraviesan las manos, los efluvios que emite sólo le pertenecen a él. Investigaciones realizadas con niños demuestran con qué facilidad reconocen el olor de la madre.²⁴ Niños entre los veintisiete y treinta y seis meses, frente a la posibilidad de elegir entre dos pulóveres del mismo color y de la misma forma, uno de los cuales había sido usado por la madre, reconocen a este último siete de cada diez veces. Otra experiencia parecida se realizó en una guardería en donde se hizo que niños de entre veinte y treinta y seis meses olieran, sin ningún tipo de comentario, el pulóver de la madre. Si el niño ya estaba apartado de sus compañeros se aislaba aun más. Si era agresivo con los demás, se tranquilizaba y adoptaba comportamientos característicos: se acostaba sobre la prenda, la olía, se la llevaba a la boca, la apretaba contra él, etcétera. Objeto transicional, en el sentido de Winnicott, pero con la particularidad de que se trata de un objeto que emana de la madre y que está impregnado de sus características más íntimas. El olor de la madre funciona como un lugar simbólico de su presencia. Y el niño le dice, espontáneamente, a la puericultora que le presenta el pulóver: "Que buen olor", "Huele como mi mamá", etcétera. Del mismo modo, un niño que llora se tranquiliza cuando le dan una tela perteneciente a la madre y que conserva su olor. La envoltura olfativa que desprende cada hombre es como una firma de su presencia en el mundo. Una huella liviana pero reconocible entre otras por los que lo conocen.

El olor corporal, ligado al metabolismo de cada individuo, no es, indudablemente, el mismo en cada momento del día y de acuerdo con los estados de salud. El enfermo, sometido a hechos biológicos no habituales, ve cómo se modifica un poco su olor habitual, tanto en las afecciones menores como en las enfermedades más graves que alteran sensiblemente el metabolismo. Cuando uno no se "siente" bien, está enfermo. El personaje de Lars Gustafsson en *Mort d'un apiculteur* tiene un cáncer que se acerca a la fase terminal y ve que su perro, con el que mantenía una relación afectuosa desde hace años, se aleja brutalmente de él y huye con una especie de terror:

²⁴ En las líneas siguientes haremos alusión a varias experiencias que desarrolló H. Montagner. Véase Hubert Montagner, *L'enfant et la communication*, Paris, Pernooud-Stock, 1978, p. 239 y ss.

Como si el perro tuviese miedo, Dios sabe por qué... Me comporto con él como lo hice siempre desde hace once años... Se diría que no me reconoce más. O, más exactamente, que me reconoce, pero sólo cuando está cerca, muy cerca, cuando lo obligo a mirarme y a escucharme en lugar de dejar que sólo siga mi olor... Será porque de golpe mi olor cambió de manera tan sutil que sólo un perro es capaz de darse cuenta.²⁵

El olor que emana del hombre no es, por lo tanto, un dato estable sino que varía de acuerdo con el estado físico del sujeto a lo largo del día e, incluso, a lo largo de la vida. Sin embargo, su fórmula de base sigue siendo prácticamente la misma. Se parece a un rostro, las diferencias son sólo variaciones sobre el mismo tema.

El olor que difunde el cuerpo es tan íntimo que, con frecuencia, se usan desodorantes para restringirlo. No soportamos ni oler al otro ni que nos huelan. A su manera, en otro contexto, P. Suskind lo ilustra: el joven Jean-Baptiste Grenouille, mientras husmea a Terrier, el cura que lo recogió, parece apropiarse de su sustancia como si la desarrollara, poco a poco, en cada bocanada que aspira. Y el cura está tan aterrorizado que parece identificar su olor con su alma y teme perderla si el niño continúa con el examen.

A Terrier le parecía que el niño lo miraba con las narinas y que lo examinaba sin complacencia, de manera más implacable que si lo hiciera con los ojos, que engullía con la nariz algo que emanaba de Terrier sin que éste pudiese ni retenerlo ni disimularlo... Sintió que estaba desnudo y que era feo, entregado a las miradas de alguien que lo miraba fijamente sin entregar nada de sí mismo. Esta exploración olfativa parecía atravesarle la piel y penetrarlo profundamente.²⁶

Terrier siente el examen olfativo que le hacen como si lo desnudaran sin complacencia, como si se tratara de un examen de conciencia que lo mostraba por completo, pero cuya iniciativa no era propia sino de otro. ¿Son los olores la parte sensorial del alma? ¿O el alma es sólo una emanación de los olores? Recordemos el

²⁵ Lars Gustafsson, *La mort d'un apiculteur*, Paris, Presses de la Renaissance, 1983, p. 29 y subs. Ciertas enfermedades tienen olores conocidos. No desarrollaremos este punto, muy bien tratado en R. Winter, *Le livre des odeurs*, Paris, Seuil, 1978, p. 110 y ss. Algunas medicinas basan sus diagnósticos en el olfato. R. Selzer, *op. cit.*, p. 24 y subs. cuenta la visita de un médico a una enferma en el Tíbet: sólo se interesaba por los diferentes pulsos y por los olores de la paciente antes de formular un diagnóstico.

²⁶ Patrick Suskind, *Le parfum*, "Livre de Poche", p. 26.

miedo que experimenta J.-B. Grenouille cuando descubre que de él no emana ningún olor. A partir de ese momento, no deja de fabricarse uno para vincularse con la especie a la que cree que no podrá pertenecer si no huele.

Para el niño no hay olores feos, no hay más que olores, especialmente si se trata de efluvios provenientes del cuerpo. Lentamente, a partir de la presión de la educación, es decir, de un sistema de valores particular, transmitido por los padres, el niño asocia los olores del cuerpo con el desagrado y comienza a defenderse más de ellos, especialmente cuando está con otra gente. Pero antes, el niño no siente repugnancia por las emanaciones corporales, le gusta jugar con los excrementos, la orina, incluso olerlos, puesto que, sin duda, es sensible al olor característico que desprenden. No hay nada olfativo que lo moleste en el espacio vital. Existe, incluso, un júbilo del niño en dominar las palabras prohibidas del vocabulario (en proporción al tabú que pesa sobre éstas), como si ellas mismas olieran mal y provocaran, por lo mismo, mayor placer. El folklore infantil del pedo es, al respecto, especialmente rico. El ludismo obsceno de los niños, estudiado por Claude Gaignebet²⁷ muestra gran cantidad de referencias a estos olores escatológicos que provocan disgusto en los individuos cuando son públicos (pedos, materia fecal, orina, etc.) pero a los que se acomoda sin problema cuando está solo o cuando se trata de las propias excreciones. El olor está socialmente proscripto; a nivel individual está integrado a la existencia, quizá con discreción, pero su influencia forma parte del placer de lo cotidiano. Esto es lo que, sin rodeos, el niño recuerda, porque todavía no adquirió los modelos de conducta que luego serán comunes en las relaciones con los demás. Pero resistirá durante mucho tiempo antes de interiorizar ese sentido social del olfato que consiste, esencialmente, en la represión.

Como el niño, vivimos en un mundo cargado de olores de los que no tenemos, necesariamente, conciencia, pero que, indudablemente, influyen en la tonalidad de los comportamientos que mantenemos con los otros. Por otra parte, cuando se trata de denigrar a un adversario, el olfato contribuye de entrada: "no puedo soportarlo",²⁸ "es un hediondo", "es una basura", etcétera. Asimismo, es asombroso comprobar que el racismo desplegó el odio sobre el otro sobre la base del mal olor que se supone

²⁷ Claude Gaignebet, *Le folklore obscène des enfants*, París, Maisonneuve & Larose, 1974.

²⁸ Literalmente traducida, la frase francesa dice "no puedo olerlo" (N. de la T.).

desprende. Así el *factor judaicus* que, según los antisemitas, distingue a los judíos de los demás hombres, o la *jiffa*, el mismo sentido pero en este caso acerca de los árabes. Olor de africano, identificable entre miles, según "los entendidos", la bromidrosis (*bromos*, hedor, *idros*, sudor), olor fétido que emanaba de los Alemanes, según Edgar Bérillon, ex inspector de manicomios. En 1915, transportado por su ardor olfativo, escribe que los médicos franceses que

deben curar a los heridos alemanes reconocieron, espontáneamente, un olor especial, muy característico, que emanaba de éstos. Todos se pusieron de acuerdo en afirmar que este olor, por su fetidez, afecta duramente el olfato... varios aviadores afirmaron que cuando vuelan por encima de conglomerados alemanes, lo saben por un olor que afecta sus narinas, incluso cuando lo hacen a gran altura... El alemán se acerca a especies animales en las que el miedo o la rabia tienen como efecto provocar una exagerada actividad de las glándulas de secreción de los malos olores...²⁹

Por otra parte, para la misma época, más allá del Rin, encontramos una estigmatización simétrica del olor de los franceses. En el Japón, Shusaka Endo habla del "olor corporal sofocante, ese olor a queso particular de los extranjeros". Denomina *bata kussai* a las fragancias que emanan del cuerpo occidental, en Japón, literalmente "hiede-la-manteca".³⁰ Se asimila al otro a una naturaleza física diferente, un tanto desviada desde el punto de vista biológico y sus emanaciones sólo pueden parecer desagradables a los que encarnan la "verdadera" naturaleza. De el hecho de que no podemos oler al otro se desprende, en efecto, que los olores que emanan de él sólo sean "feos", "rancios", "fétidos", etc., de cualquier modo singulares y que provocan una espontánea repulsión. El otro siempre tiene mal olor, salvo que tenga el olor de la santidad.

A pesar de la reputación de insensibilidad olfativa con que carga el hombre occidental, una reflexión sobre la intimidad muestra que ciertos olores no dejan de acompañar la existencia cotidiana. No son valorizados discursivamente, pero no por eso, secretamen-

²⁹ Acerca del olor de los pobres, véase Alain Corbin, *Le miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social (XVIII è et XIX è siècles)*, París, Aubier, 1982, p. 166 y subs.; sobre la *jiffa* o la bromidrosis, véase Léon Poliakov, *Histoire de l'antisemitisme, de Voltaire à Wagner*, París, Calmann-Lévy, 1968.

³⁰ Véase Bruno Birolli, "A l'ouest sommes-nous tous des 'pue-le-beurre'", *Autrement*, Odeurs, essences d'un sens, n° 92, 1987.

te, dejan de ejercer influencias. La anosmia (incapacidad de sentir los olores) es una penosa enfermedad que le quita una parte atractiva a la existencia. Contrariamente a otras sociedades que desarrollaron el arte de los perfumes, las sociedades occidentales no ubican a los olores en una posición estética, su lugar es más el de una estética. Actúan fuera de la esfera consciente del hombre, pero no dejan de orientar su comportamiento. El discurso social más bien estigmatiza los olores: "Olores: siempre malos". Esta podría ser la definición de un moderno diccionario de prejuicios. Ruth Winter da cuenta de una experiencia de investigadores californianos sobre las relaciones entre olores y proxemia:³¹ participantes más o menos perfumados recorren una plaza observando las reacciones que provocan a su paso. Se sientan en los bancos, piden informes, etc. Parece que los perfumados alejan a los paseantes cercanos, a pesar del olor agradable que se desprende de ellos. Cuando una mujer está "demasiado" perfumada se dice que es "ligera", pero el hombre perfumado es el que hace más incómodo el intercambio, pues contradice una norma implícita que asocia la masculinidad a la ausencia de olor suave. Un hombre que se perfuma injuria su virilidad, es sospechoso.

Cada individuo, encerrado en su burbuja olfativa de tal modo que no se huele a sí mismo, parece no poder tolerar la intrusión de un olor corporal distinto del propio en su espacio íntimo, salvo que sea conocido y familiar (de un ser cercano con el que es posible mantener contacto físico). Los efluvios desagradables son los de los demás, no los propios. La publicidad, por otra parte, nos pone sobre aviso: los otros sienten los olores que emanan de uno, uno no se da cuenta, no los siente. La publicidad marca negativamente el olor íntimo y llama a desembarazarse del mismo gracias a una gran cantidad de productos desodorizantes ("según mi nariz, son las cinco", etc.). Por supuesto que este tema, que provoca culpa porque hace del cuerpo un lugar que normalmente huele mal, apunta más a las mujeres. ¿Pero el cuerpo no es el lugar en sí del otro para el pensamiento occidental que diferencia al hombre del cuerpo, para convertirlo, en el mejor de los casos, en un *alter ego*?

A pesar del lugar que ocupa en la vida personal, el olfato es socialmente sospechoso y se lo reprime. Es aquello de lo que no se habla, salvo para establecer una convivencia con un mal olor. En el espacio social se busca el silencio olfativo por medio de los desodorantes o desodorizantes. El perfume es algo agradable, un

³¹ Ruth Winter, *Le livre des odeurs*, op. cit., p. 10.

toque decisivo en el juego de la seducción, sólo si se lo utiliza en el límite de la desaparición. Demasiado perfume hace sentir incómodo.

Si bien hoy es conveniente combatir los olores personales (aliento, sudor, etc.) y que, en el caso de la mujer, emanan de ellas efluvios agradables, sin embargo, todo debe hacerse con discreción. Una elaboración olfativa, mezcla de lucha contra los olores del cuerpo y de afirmación personal, hecha a través del perfume, el dentífrico, las colonias, los jabones, etc., duplica una elaboración de la apariencia física o de la vestimenta. Incluso en lo impalpable de los olores, lo que proviene espontáneamente del cuerpo sólo puede ser sospechoso o eliminarse, para modificar el texto original. Henri Miller se dio muy bien cuenta de esta tendencia que llega a sus extremos en los Estados Unidos:

No te permiten sentir el olor real, ni el sabor verdadero de lo que sea. Todo está esterilizado y embalado con celofán. El único olor admitido y reconocido en tanto tal es el del mal aliento que todos los norteamericanos tienen... Es el auténtico olor de la descomposición. Cuando un norteamericano muere hay que lavar y desinfectar el cuerpo... Pero un cuerpo norteamericano vivo, en el que el alma se descompone, siempre huele mal, todos los norteamericanos lo saben y por eso prefieren ser cien por cien norteamericanos, solitarios y gregarios al mismo tiempo, más que vivir, nariz contra nariz, con la tribu.³²

El olor es la parte mala de la otra parte mala del hombre, la carne. Un rechazo metódico se vincula, pues, socialmente, con el hecho de arrancarle a los olores sus prerrogativas en el campo social. El hombre es un animal que no huele (que no quiere oler), y en esto se distingue de las otras especies. Siguiendo esta línea de pensamiento, Freud, en *El malestar en la cultura*, asocia el retroceso del olfato al desarrollo de la civilización. Al adoptar la postura vertical, el hombre se deshace de su fidelidad al olfato, se distingue del reino animal y este cambio de régimen vital lo lleva a privilegiar la vista. Análisis significativo de un tiempo y de una sociedad que inscriben al olfato y a la vista en los extremos de la jerarquía sensorial.

³² Henri Miller, *L'oeil qui voyage*, Paris, Buchet-Chastel, p. 144.

BORRAMIENTO RITUALIZADO O INTEGRACION DEL CUERPO

El cuerpo presente-ausente

Una amplia red de expectativas corporales recíprocas condiciona los intercambios entre los sujetos sociales. En una misma trama social, las sensaciones, la expresión de las emociones, los gestos, las mímicas, las posturas, las normas que rigen las interacciones, las representaciones, etc., todas las figuras corporales son compartidas por los sujetos dentro de un estrecho margen de variaciones. Sus experiencias somáticas son parecidas, como si se miraran en un espejo, y están basadas en el *sensorium* común. Si aparecen diferencias, vinculadas con el estilo del sujeto, con su categoría social, por ejemplo, no son sensibles mientras no traspasen el umbral de otra estructuración social.

La proximidad de la experiencia corporal y de los signos que la manifiestan a los otros, el hecho de compartir ritos vinculados con la sociabilidad, son las condiciones que hacen posible la comunicación, la constante transmisión de los sentidos dentro de una sociedad dada.¹ Pero, paradójicamente, parecería que, en la convivencia que se establece con el cuerpo como espejo del otro, en la familiaridad del sujeto con la simbolización de los propios compromisos corporales durante la vida cotidiana, el cuerpo se borra,

¹ Podemos comprobar, al respecto, los efectos mortales que genera una sociedad en la que sus cuadros dirigentes se descomponen y en la que, por lo tanto, desaparece toda dimensión de previsibilidad. Véase, por ejemplo, Colin Turnbull, *Un peuple de fauves*, Stock, 1973.

desaparece del campo de la conciencia, diluido en el cuasi-automatismo de los rituales diarios.

En el transcurso de la vida de todos los días, el cuerpo se desvanece. Infinitamente presente en tanto soporte inevitable, la carne del ser-en-el-mundo del hombre está, también, infinitamente ausente de su conciencia. El estado ideal lo alcanza en las sociedades occidentales en las que ocupa el lugar del silencio, de la discreción, del borramiento, incluso del escamoteo ritualizado. Georges Canguilhem define, sin sobresaltarse, el estado de salud como "la inconsciencia que el sujeto tiene de su cuerpo". Y René Leriche dice que es "la vida en el silencio de los órganos". Citas habituales transmiten, como si fuese un lapsus, cuán necesario es, socialmente, el borramiento del cuerpo en la vida de cada día, cómo la "salud" está basada en una represión del sentimiento de encarnación sin el que, sin embargo, el hombre no existiría. Como si la conciencia del cuerpo fuese el único lugar de la enfermedad, y sólo su ausencia definiera la salud. En estas condiciones, uno apenas se atreve a recordar que el cuerpo es, sin embargo, el soporte material, el operador de todas las prácticas sociales y de todos los intercambios entre los sujetos. Que ocultar el cuerpo sea signo de salud muestra, con toda la fuerza de la evidencia, que la discreción se impone por sobre las manifestaciones tendientes a recordarle al hombre su naturaleza carnal.

La socialización de las manifestaciones corporales se hace bajo los auspicios de la represión. Si nos comparamos con otras sociedades, más hospitalarias en cuanto al cuerpo, podemos decir que la sociedad occidental está basada en un borramiento del cuerpo, en una simbolización particular de sus usos que se traduce por el distanciamiento.² Ritos de evitamiento (no tocar al otro, salvo en circunstancias particulares, como cierta familiaridad entre los interlocutores, etc.; no mostrar el cuerpo total o parcialmente desnudo, salvo en ciertas circunstancias precisas, etc.) o reglas del contacto físico (dar la mano, abrazarse, distancia entre los rostros y los cuerpos durante la interacción, etc.). Entendámonos bien, toda sociedad implica la ritualización de las actividades corporales. En todo momento el sujeto simboliza, a través del cuerpo (gestos, mímicas, etc.) la tonalidad de las relaciones con el mundo. En este sentido, el cuerpo, en cualquier sociedad humana, está siempre significativamente presente. Sin embargo, las sociedades pueden elegir entre colocarlo a la sombra o a la luz de la sociabi-

² Hemos tratado con mayor detalle este "borramiento ritualizado del cuerpo" en David Le Breton, *Corps et sociétés*, op. cit., cap. 4.

lidad. Pueden elegir entre la danza y la mirada, entre la borrachera y el espectáculo, entre la inclusión o la exclusión relativas de las modalidades sensoriales y cinéticas de la condición humana. Las sociedades occidentales eligieron la distancia y, por lo tanto, privilegiaron la mirada (*infra*) y, al mismo tiempo, condenaron al olfato, al tacto, al oído e incluso al gusto, a la indigencia.

Esta actitud de evitamiento de los usos del cuerpo no fue siempre tan evidente en la historia occidental. Norbert Elias, en importantes obras, mostró cómo, antes del Renacimiento, y todavía después, para las clases sociales más alejadas de la burguesía el cuerpo no era objeto de una privatización de las manifestaciones materiales, de una ritualización que imponía el distanciamiento. Escupen, pedorrean, hacen sus necesidades frente al mundo, se limpian los mocos con las manos, se tocan.³ Por lo mismo, el vocabulario relativo al "material bajo" (M. Bajtín) es increíblemente rico. La gran cantidad de páginas de Rabelais que están llenas de palabras que para nosotros son insólitas o incomprensibles lo ratifican. Las emociones son llevadas siempre al punto máximo, incluso si alternan en intervalos cercanos y se contradicen. Los llantos y las risas son siempre excesivos (para nosotros) y duran un momento. Se disipan tan rápido como llegaron pero siempre colectivamente.⁴ Muchos banquetes y fiestas ofrecen la ocasión para comilonas y desenfreno. La sexualidad no está moralizada como en los siglos siguientes. Las capas sociales que componen la sociedad medieval, e incluso la sociedad renacentista, acogen las manifestaciones del cuerpo. Este se afirma como el lugar esencial y feliz de la existencia y no como su artefacto más o menos penoso cuya presencia hay que, con esfuerzo, olvidar.

Paradójicamente, el hombre occidental habla implícitamente, durante la vida cotidiana, de su voluntad de no sentir el cuerpo, de olvidarlo lo mejor posible. Sólo una conciencia residual puede, legítimamente, lograrlo. Al menos en la cotidianeidad ya que, como lo veremos, la ostentación del cuerpo es regla en ciertos lugares, en ciertos momentos, y ya que la publicidad o expone cada vez más al mostrar situaciones o lugares del cuerpo que antes gozaban de la mayor discreción (publicidad de papel higiénico, de tampones, de toallas protectoras, de ropa interior, etc.). Pero la vida cotidiana no está, por el momento, afectada en esos ritos y valores por esta "liberación".

El cuerpo sólo se vuelve transparente para la conciencia del

³ Por ejemplo, Norbert Elias, *La civilisation des moeurs*, Calmann-Lévy, 1973.

⁴ Véase Johan Huizinga, *L'automne du Moyen-Age*, Payot, 1961.

hombre occidental en los momentos de crisis, de excesos: dolor, cansancio, heridas, imposibilidad física de llevar a cabo tal o cual acto o, incluso, la ternura, la sexualidad, el placer, o, para la mujer, por ejemplo, el momento de la gestación, las menstruaciones, etc. O sea, situaciones que restringen el campo de acción del sujeto, como plantean G. Canguilhem y R. Leriche o, a la inversa, que lo amplían pero no habitualmente. De ahí la asimilación de la percepción del cuerpo a la subyacencia de una enfermedad.

La simbólica que impregna el cuerpo le da al sujeto los medios de una ocultación óptima de esta realidad ambigua con la que está vinculado. El cuerpo es el presente-ausente, al mismo tiempo pivote de la inserción del hombre en el tejido del mundo y soporte *sine qua non* de todas las prácticas sociales; sólo existe, para la conciencia del sujeto, en los momentos en que deja de cumplir con sus funciones habituales, cuando desaparece la rutina de la vida cotidiana o cuando se rompe "el silencio de los órganos".

Muchas de las prácticas corporales contemporáneas se sublevan en contra el ocultamiento del espacio sensorial posible. La afirmación de la exigencia de "escuchar al cuerpo" traduce la carencia que siente el sujeto que, por medio de la simulación, intenta luchar contra el silencio de la carne. En muchas ocasiones se señaló el incremento de los trastornos psicológicos relacionados con el narcisismo, con la impresión de no sentir nada, con el vacío interior, con el embotamiento de los sentidos y de la inteligencia, con una existencia en blanco, con la falta de tono. La exploración de los sentidos a la que ayudan la campana de aislamiento, la sofrología, los masajes, el yoga, las artes marciales, entre otras prácticas que proponen un uso inédito del cuerpo, da cuenta de esta necesidad antropológica de una nueva alianza con un sentido del cuerpo poco utilizado por la modernidad. Kenji Tokitsu, al hablar del descubrimiento que lo incitaría a una práctica intensiva de las artes marciales, realiza esta significativa reflexión:

Un día, mientras iba al colegio, en la luz de la primavera, caminaba junto a la mancha negra de mi sombra por el camino de tierra que dominaba los campos de arroz; intenté caminar realmente, estar presente en cada paso, pero fue en vano. Esta sensación de no ser, esta tentativa incumplida por existir verdaderamente me orientó hacia una búsqueda de la existencia de uno mismo por medio de las artes marciales.⁵

Como una toma de conciencia emblemática, la búsqueda inherente a las artes marciales traduce, en efecto, una preocupación por la integración del movimiento y de los sentimientos en el juego de la vida, y su objetivo es una unificación del sujeto. Del mismo modo operan el shiatsu, la danza, etc., en los que los practicantes se enfrentan a ellos mismos o, más bien, a su cuerpo en posición de alerta. Estos sujetos trabajan la estimulación de una sensorialidad, de una motilidad complicada y de una movilidad del cuerpo que, por otra parte, raramente puede alcanzar su medida mayor.

Se trata de alcanzar el mayor uso de uno mismo, de integrar los diferentes niveles de la existencia. Un adepto a las carreras de fondo, corredor de los domingos, expresa el mismo sentimiento, pero formulado de otro modo:

Nos reencontramos con sentimientos de la niñez, de cuando éramos chicos... es tranquilo, distendido.

La puesta en juego física de uno mismo alcanza la sensación de gozo, el sentimiento de una existencia plena.

La búsqueda de un bienestar a través de una mejor utilización física de uno mismo, especialmente contrayendo un compromiso energético con el mundo, si está atravesada por una red de signos (la salud, la forma, la juventud, etc.) también responde a la necesidad de restaurar un arraigo antropológico que se ha vuelto precario a causa de las condiciones sociales de existencia de la modernidad. Como el cuerpo no es más el centro desde el que se irradia el ser, se convierte en un obstáculo, en un soporte molesto. Las prácticas y los discursos que se ocupan de él son invasoras, en sentido inverso a la atrofia del mismo durante la existencia del sujeto. Estas tienen los límites y la fuerza de un "suplemento del alma", de un peso suplementario de sentido por donde se construye, momentáneamente, un placer mayor de existir. El cuerpo del que se habla, el que se muestra y el que se libera, aquel cuyas huellas buscamos en el gimnasio, ese cuerpo triunfante, sano, joven y bronceado, el de la novela moderna, no es el de la vida cotidiana, diluida en la trivialidad de todos los días. Si el nuevo imaginario del cuerpo tiene efectos menores sobre la vida cotidiana, éstos conciernen más al imaginario que al cuerpo vivido.

⁵ Kenji Tokitsu, *La voie du karaté*, París, Seuil, 1979, p. 7.

Los ritos de borramiento

La existencia del cuerpo parece remitir a una gravedad dudosa que los ritos sociales deben conjurar. Se trata, de algún modo, de una negación promovida al rango de institución social. Esta puede verse en la cuidada actitud que la gente tiene en los ascensores o en los transportes públicos en los que hace un esfuerzo por volverse transparente y por volver transparentes a los demás. También en rechazo a tocar a alguien o a que un desconocido nos toque. Si un contacto, por mínimo que sea, se produce, provoca una gran cantidad de excusas. O, también, lo molesto que resulta un diálogo con un extranjero que no comparte los rituales occidentales, especialmente los proxémicos. O la sensación que surge, de un lado y del otro, cuando alguien es sorprendido en una actitud inconveniente o insólita; o cuando a alguien se le escapa una manifestación del cuerpo que, normalmente, se evita: un pedo, un eructo, un ruido del estómago.

En estas condiciones de contacto con el otro en las que los sujetos se hacen cargo directamente de los rituales, el cuerpo pierde su fluidez anterior, se vuelve pesado, se convierte en una molestia. Y, si no, veamos expresiones corrientes como "No sabía dónde ponerme", que hablan del malestar que se siente por el cambio de régimen del cuerpo. La simbólica corporal pierde, provisoriamente, el poder de conjuración, ya que la situación anula, en parte, sus efectos. El cuerpo se vuelve un misterio que no se sabe cómo abordar. Las expectativas no se cumplen o se abren posibilidades inquietantes. Los cuerpos dejan de fluir en el espejo fiel del otro, en esa especie de pizarra mágica en la que los interlocutores se borran en la familiaridad de los símbolos mientras entran, adecuadamente, en escena. Un profundo malestar brota de la ruptura de sentido que, lamentablemente, pone al cuerpo en evidencia.

Todas las modalidades de la interacción social se instauran a partir de una definición mutuamente aceptada. La situación está implícitamente limitada por un margen de posturas corporales, gestuales, faciales; una distancia precisa separa a los interlocutores que saben, intuitivamente (una intuición que es fruto de una educación hecha carne) lo que cada uno puede permitirse desde el punto de vista físico y lo que pueden decirse sobre las manifestaciones corporales propias sin temor a incomodarse mutuamente. Hay un comportamiento corporal sobreentendido que varía de acuerdo con el sexo, el nivel social, la edad, el grado de parentesco

o de familiaridad del interlocutor y el contexto de la interlocución. Toda conducta que escape a la definición social es considerada inconveniente. Puede provocar vergüenza en el que toma conciencia de haber roto un marco establecido y molestia en el que se enfrenta a tal distanciamiento de la norma: un mal olor, un aliento demasiado fuerte, una actitud descuidada, una risa loca, etc., que llaman demasiado la atención sobre un cuerpo que debe permanecer discreto, siempre presente pero en el sentimiento de su ausencia. El fastidio que irrumpe y que paraliza el intercambio puede, sin embargo, borrarse ritualmente si se finge indiferencia, o, mejor aún, por medio del humor, siempre disponible para simbolizar las situaciones escabrosas y disipar la vergüenza o la reticencia. El cuerpo no debe dar cuenta de ninguna aspereza que pueda realizarlo. Sartre describió, sutilmente, al mozo de café que desaparece totalmente bajo las posturas, mímicas y gestos que asocia con su oficio. Fiel a la norma de la definición social de su trabajo, borra ritualmente la presencia del cuerpo mientras lleva a cabo la tarea con destreza, ya que recurre a una suma de técnicas corporales que domina muy bien:

Tiene el gesto vivaz y acentuado, quizá demasiado preciso, entonces se acerca a los clientes con un paso demasiado rápido, se inclina con demasiada prisa, la voz, los ojos expresan un interés quizá demasiado solícito por el pedido del cliente y, finalmente, vuelve intentando imitar en su marcha el rigor inflexible de vaya uno a saber qué autómata que lleva sobre la bandeja una especie de temeridad de funámbulo... juega a ser un mozo de café.⁶

El cuerpo del mozo de café no deja de subordinarse, con energía, a los gestos profesionales que aprendió. Conforme, su cuerpo es discreto. En la vida de todos los días estamos guiados por una red de ritos que borran la evidencia del cuerpo al mismo tiempo que, con tranquilidad, lo inscriben en la situación vivida.

Se trata de un hecho estructurante al que la mitología de la liberación del cuerpo no le ha hecho mella. Las interacciones se siguen produciendo protegidas por el borramiento ritualizado de las manifestaciones corporales. Una serie de situaciones podrían servir para controvertir esta afirmación. Un examen más atento muestra que, más allá de las apariencias, a pesar de, quizá, sutiles modificaciones y una menor rigidez, no conviene exponer al cuerpo más allá del marco de los ritos que puntualizan el desarrollo de la

⁶ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, París, Gallimard, "Tel", 1943, p. 95.

vida social y que lo mantienen en el claroscuro de la presencia-ausencia.⁷

En las interacciones cotidianas nada cambia el intercambio ritualizado, sólo se produce en lugares y tiempos privilegiados. Las actividades cinéticas o sensoriales, la búsqueda de límites a través de un compromiso físico extremo (carreras, maratones, ejercicios de supervivencia, triatlón, etc.) tienden a darse fuera de la vida social. Son actividades concebidas y percibidas por los sujetos como al margen, vinculadas especialmente con la iniciativa individual aunque, como ya hemos visto, los valores activos en un momento determinado orientan la elección de los sujetos. Estas actividades físicas se producen en lugares organizados a tal fin. Si bien tienen repercusión en la vida del individuo, porque por una parte compensan la atrofia de las funciones corporales que se produce en la modernidad y por otra favorecen el juego de los signos que le permite al sujeto situarse en el ambiente social de un momento, sólo interfieren residualmente con lo que constituye el fondo intangible de la vida cotidiana y profesional del sujeto. El contacto físico con alguien desconocido sigue siendo, por ejemplo, un tabú.

Las actividades corporales del hombre occidental siguen en la sombra a pesar de la disminución de algunas resistencias y de la aparición de un discurso, en apariencia, más liberado. Hace sólo unos diez años, el compromiso del cuerpo formaba parte en mayor medida del centro de la vida (del mismo modo que, por otra parte, el compromiso con la muerte). Era un tiempo en que andar en bicicleta, hacer caminatas, bañarse en los ríos o en los lagos formaba parte de la vida de todos los días. Cuando la estructura de las ciudades tenía una menor circulación de automóviles, permitía que la sensorialidad, el vagabundeo, la motilidad, la movilidad del cuerpo ocuparan un lugar importante. Esta ausencia de carne y de sensibilidad en la evidencia de la relación con el mundo empuja a los sujetos a desarrollar, al margen de la vida cotidiana, actividades de desgaste físico que les permiten restaurar, provisoriamente, la identidad. Como el cuerpo es el lugar y el tiempo íntimos de la condición humana, sería imposible evitarlo

⁷ En otro trabajo mostramos que el borramiento del cuerpo no funciona como un candado: muchas situaciones, también rituales, permiten una relajación de los comportamientos corporales y del discurso autorizado sobre las manifestaciones del cuerpo: los festejos (nupcias, reuniones familiares, banquetes, fiestas, etc.). Los vestuarios deportivos, los juegos provocan la licencia de las conductas y de las palabras. Al mismo tiempo, las recepciones, ceremonias, bailes, etc., son ocasiones en las que el cuerpo adquiere el valor de la seducción.

totalmente. Pero, sin embargo, la alianza ontológica del hombre y el cuerpo sólo se renueva, voluntaria y provisoriamente, por medio de ejercicios y de un compromiso impuesto que no resuelven el problema de fondo: la atrofia de las funciones corporales durante la vida cotidiana.

Las horas de gimnasia o de jogging, de participación en un grupo de aprendizaje de masajes chinos o de karate, de inscripción en una sesión de bio-energía o de *gestalt* son los paréntesis de la vida personal, lugares privilegiados en los que se levantan las preveniciones habituales, en los que, parcialmente, se relaja el borramiento ritualizado del cuerpo. Ya no conocemos más a nuestros vecinos, salvo cuando compartimos calurosos momentos de distensión en los cuales "disfrutamos" con tanto más gusto cuanto más amenazada se ve la vida privada. En estas condiciones se pueden instaurar ejercicios en común en los que se ponga en juego el cuerpo, se puede aceptar el contacto de la mano o de la piel del otro, ya que la recíproca también es posible, y cada uno, a su turno, es herramienta y luego actor, objeto y luego sujeto.

E. Perrin percibió muy bien la instrumentación del cuerpo en los grupos de terapia con mediación corporal en los que participó. El consenso es precario pero necesario para el buen funcionamiento de las sesiones. Esto muestra qué difícil es vivir la suspensión de los ritos y de las omisiones en las que se basa la vida cotidiana.

Basta con que uno solo rechace la regla implícita: "Te presto mi cuerpo si me prestas el tuyo" y "Todos los cuerpos sirven para enriquecer mi experiencia" para que se quiebre... La búsqueda interior, individual es tan importante en el momento de las consignas como en el de los ejercicios colectivos.⁸

El otro es el que permite que se lleve a cabo la búsqueda individual; es, en primera instancia, una herramienta cómoda. Aunque el cuerpo se ponga en juego por el tacto, el aspecto voluntario de los ejercicios no impide el tabú del contacto, sólo lo desplaza por medio de la regla que hace, alternativamente, de cada participante un objeto, o un sujeto de investigación o de entrenamiento en el aprendizaje de una técnica o en la búsqueda de una sensación. No se trata del cuerpo de la vida corriente (y, por lo tanto, del cuerpo posible del deseo o del placer) que se presta al otro en una relación igual: es un cuerpo disociado de lo pulsional. El contacto físico no implica a dos sujetos, propiamente dichos,

⁸ Eliane Perrin, *Les cultes du corps*, Lausanne, Favre, 1985, p. 162.

sino a la repetición de un acto o de una técnica o de la experimentación de algo sentido como un aprendizaje, aun cuando se trata de un trabajo sobre lo íntimo. El otro es un compañero por azar y su compromiso corporal es condición del mío. La experiencia muestra que cuando los ejercicios tienen que repetirse de a dos o de a varios, la proximidad de los compañeros, más que sus posibles afinidades, reúne a los participantes. El contacto no es el de un sujeto preciso en una relación que se elige. Aunque puede producirse una situación placentera y que la relación vaya más allá de la del gimnasio o la sesión, no es el objetivo de los ejercicios y la ritualización que los guía, de todos modos, no alienta esta posibilidad. El aspecto relacional está en cortocircuito: el único sentido que el otro tiene aquí es favorecer las sensaciones del que aprovechó el ejercicio sabiendo que, en la secuencia siguiente, los roles se invierten. Este es el modelo de un intercambio realizado con buenos procedimientos que muestra que el cuerpo no es el lugar indiscernible de la existencia del sujeto sino la "mecánica del cuerpo" cuya aprehensión es suavizada por la psicología, sin que se modifiquen realmente el dualismo cuerpo-sujeto y la dualidad entre estos ejercicios y la cotidianeidad. Sin duda que, a veces, el dualismo se amortigua, pero no se suprime. E. Perrin evoca, con humor, su experiencia en grupos de compromiso corporal y subraya cómo los participantes respondían a las palabras de los coordinadores: "A tal punto que, frecuentemente, tuve la impresión de que me conducían al descubrimiento de mis sensaciones como si fuese una visita guiada a un museo. Lo que oía era que 'en un momento tendremos una sensación de calor allí, picazón aquí, etc.'" (p. 159). Un hermoso ejemplo del cuerpo promovido al rango de *alter ego* con el que se inicia una relación de seducción. La parte de uno mismo cuya presencia hay que aprender a domesticar y cuyos recursos hay que modificar para obtener placer.

El cuerpo expuesto

Paralelamente, la publicidad produce una avanzada audaz al abordar los temas corporales relacionados con la vida privada y asociados con la vergüenza cuando son revelados públicamente. De una manera "cool", "moderna", se evocan preservativos, ropa interior, tampones, desodorantes, zoquetes o papel higiénico. El uso ritual del humor desarma la sensación de molestia del tele-

espectador, del oyente o del lector, o la del peatón que mira los afiches. El humor es una manera cultural de desarticular el equívoco o de abordar, por alusión, temas prohibidos o delicados. Recurriendo a él, se pueden sugerir, en la conversación corriente, aspectos de la existencia que se consideran indiscretos. El humor evita, ritualmente, la desconfianza y permite abordar los temas más subidos de tono o más sospechosos. Respecto de la vida cotidiana, el espacio de la publicidad propone la imagen de un vestuario deportivo o de algunas fiestas (la comida de un casamiento, por ejemplo) como un momento de excepción en el que, sin derogar las reglas, está permitido liberarse de una parte del control sobre las manifestaciones íntimas. En las comidas entre amigos o en las fiestas familiares brotan las historias equívocas, pero el humor las vuelve inofensivas, al mismo tiempo que libera, a pesar de todo, su contenido. En este contexto se admiten ciertas licencias, que la risa desactiva.

La connivencia impuesta por el estilo poco formal de la publicidad apela al sentido del humor del destinatario. Alaba la amplitud de criterio y, de antemano, culpabiliza cualquier crítica que se le haga. Salvo que uno tenga "prejuicios" y que no sea "moderno", ¿cómo no sonreír frente a ese chico que se levanta del inodoro desenrollando interminablemente el papel higiénico antes de entrar a la oficina del padre (que esta visiblemente ocupado en sellar un importante contrato con un montón de hombres de negocios) para pedirle que lo ayude? Irrupción de lo privado en lo público, gracias al humor y a la torpeza cuidadosamente calculada del chico que, por supuesto, no tiene prejuicios acerca de esta dualidad.

El estilo humorístico, cuya función social consiste en autorizar el enfoque de temas de los que está prohibidos hablar, como al pasar, en decir verdades imposibles de expresar de frente, no choca ninguna sensibilidad. El humor, en la publicidad como en la vida, vuelve aceptables imágenes y palabras que provienen de lo íntimo, que fastidiarían si se las formulara de otra manera. Pero la necesidad de este rodeo para proteger el objeto o la conducta revelada muestra que el cuerpo sigue estando impregnado de sentidos y valores, sigue siendo un lugar simbólico al que la publicidad intenta expurgar. Habla, significativamente, de "tabúes" o de "prejuicios" cuando evoca los actos íntimos que normalmente se mantienen en la discreción. Finalmente, sostiene que afirma valores corporales y expone lo íntimo sin ninguna formalidad pero, sutilmente, borra lo que emana de lo orgánico; la "liberación" del cuerpo se hace bajo la égida de la higiene, de un distanciamiento de la "animalidad" del hombre: los olores, las

secreciones, la edad, el cansancio están proscriptos. Asimismo, el ascenso social del deporte⁹ o de la danza moderna impone un modelo de juventud, de vitalidad, de seducción o de salud. El cuerpo liberado de la publicidad es limpio, liso, neto, joven, seductor, sano, deportivo. No es el cuerpo de la vida cotidiana.

Las sociedades occidentales muestran una tendencia a considerar menos, a incluir menos los datos corporales correspondientes a la condición humana que otras sociedades, tanto si consideramos el desarrollo en el tiempo como en el espacio. Aunque todas las sociedades ritualizan las manifestaciones corporales, simbolizan lo íntimo y lo ínfimo¹⁰ sin dejar nada de lado, la manera de recibir los datos físicos, cinéticos o sensoriales es eminentemente variable. Ya mostramos que ciertas sociedades absorben el cuerpo como absorben los individuos y cómo otras, que, a la inversa, diferencian al individuo, no pueden sino acentuar las fronteras del cuerpo, que entonces operan como factor de individuación. La danza puede constituir el centro de la vida social o ser una cara de su parte maldita. La modernidad, aunque a menudo ambivalente con respecto a este tema (véase *infra*: la relatividad del "retorno" al cuerpo) es, en su conjunto, bastante poco hospitalaria del cuerpo. Su establecimiento está basado en una negación ritual de las manifestaciones corporales. Ante un pedo, un ruido del estómago, un eructo, todo el mundo simula no haber oído nada. Salvo que el humor logre ritualizar la molestia, borrándola de un sólo trazo. Puede suceder que el hecho de faltar a la regla de discreción tenga por objeto la humillación del interlocutor. El desprecio por la norma, cuando es unilateral, traduce la preocupación por afirmar una superioridad jerárquica o una voluntad por tomar el poder. También puede manifestarse por el mal aliento, un olor desagradable, un aspecto desarreglado o un vocabulario soez, etc. Todo depende de las convenciones sociales y del umbral de tolerancia de los interlocutores en cuestión.

El subterráneo, el autobús, el tren, el ascensor, la sala de espera, son los lugares en los que se manifiesta en mayor grado el distanciamiento que golpea al cuerpo y la molestia que surge del contacto físico sin simbolización. El objetivo de escamoteo de la ritualidad está llevado, en estas situaciones, a su máximo exponente. El uso quiere que la proximidad física que se produce

⁹ Utilizado sin cesar por la publicidad, el deporte aparece, hoy, como el paradigma de la excelencia social. Sobre este tema puede verse el informe de *Esprit*, "Le nouvel âge du sport", abril de 1987.

¹⁰ Véase David Le Breton, *Corps et société*, op.cit.

en los transportes públicos o en el ascensor se oculte fingiendo indiferencia por el otro. La mirada se posa en cualquier lado que no sea la persona que está enfrente. Las miradas se vuelven ausentes, fieles a la conducta que hay que mantener en estas condiciones; la gente se preocupa por no llamar la atención o por no molestar al otro.

Si los cuerpos tienen que tocarse, o sólo rozarse, se impone una breve excusa para metabolizar la transgresión de lo prohibido que está implícito en el contacto. Salvo que la muchedumbre venga a imponerlo en una especie de fusión torpe y suspenda, provisoriamente, la prohibición. Inmerso en la multitud, el individuo vuelve a encontrar la condición comunitaria, las fronteras personales y las del cuerpo se disuelven. Es el único momento en el que el contacto y la proximidad física de los demás no lo ponen incómodo.

Hoy se está produciendo un cambio en ciertas normas sociales y emerge otro umbral de sensibilidad: la desnudez en las playas o en la televisión; programas en los que parejas exponen su vida sexual; *joggers* que recorren las ciudades y los parques y contribuyen a suavizar las prevenciones que pesaban sobre el cuerpo humano. La mayor vinculación del deporte con la vida cotidiana desdibujó la diferencia, anteriormente muy marcada, entre vestimenta de calle y vestimenta deportiva. Aparecen nuevas maneras de hablar del cuerpo. Pero en la vida cotidiana, en las relaciones con los otros, en la mayoría de las normas corporales que rigen la vida social, nada cambia el borramiento ritualizado de las manifestaciones somáticas. Los lugares privilegiados, tan regulados y con empleos del tiempo tan ritualizados son los que reciben, con mayor frecuencia, un cuerpo valorizado: gimnasios, estadios, paseos públicos, salas de aparatos, espacios publicitarios, playas en verano, etcétera.

Un ardid de la modernidad hace pasar por liberación de los cuerpos lo que sólo es elogio del cuerpo joven, sano, esbelto, higiénico. La forma, las formas, la salud, se imponen como preocupación e inducen a otro tipo de relación con uno mismo, a la fidelidad a una autoridad difusa pero eficaz. Los valores cardinales de la modernidad, los que la publicidad antepone, son los de la salud, de la juventud, de la seducción, de la suavidad, de la higiene. Son las piedras angulares del relato moderno sobre el sujeto y su obligada relación con el cuerpo. Pero el hombre no siempre tiene el cuerpo liso y puro de las revistas o de las películas publicitarias, es más, raramente responde a este modelo. De este modo se explica el éxito actual de las prácticas que sirven para ejercitar el cuerpo (*jogging*, gimnasia modeladora, *body-buiding*,

etc.), el éxito de la cirugía estética o reparadora, el de las curas de adelgazamiento, el desarrollo espectacular de la industria de los cosméticos.

El cuerpo escamoteado

La liberación del cuerpo es, en realidad, una frase hecha ambigua, equívoca. El hecho de que afecte poco la vida corriente de la gente, la situación desvalorizada de los ancianos, de los discapacitados o de los "locos", e incluso la de los enfermos graves (sida, cáncer, etc.) o de los moribundos, sigue demostrándolo. El cuerpo debe pasar desapercibido en el intercambio entre los sujetos, aunque la situación implique, sin embargo, que se lo ponga en evidencia. Debe subsumirse en los códigos en vigencia y cada uno debe poder encontrar en sus interlocutores, como en un espejo, las actitudes corporales propias y una imagen que no lo sorprenda. En este sentido, el que no juega el juego, deliberadamente o no, provoca un profundo malestar. Cuando las referencias de la identificación somática con el otro cesan, se instala el malestar; cuando las asperezas del cuerpo impiden que el mecanismo social del borramiento social se instaure, se instala la molestia. El cuerpo extraño se transforma en cuerpo extranjero, opaco, sin diferencia. La imposibilidad de identificarse con él (a causa de la enfermedad, del desorden de los gestos, de la vejez, de la "fealdad", del origen cultural o religioso diferente, etc.) es la fuente de todos los prejuicios de una persona. La diferencia se convierte en un estigma más o menos afirmado. *A priori*, por supuesto, nadie le es hostil ni a los discapacitados ni a los locos, por ejemplo, nadie es indiferente a la suerte de los ancianos y, sin embargo, el aislamiento de que son objeto tanto unos como otros nos habla sobre el difuso malestar que provocan. Nada más sobrecogedor, al respecto, que observar los comportamientos de los peatones cuando un grupo de niños o adultos discapacitados mentales se pasea por la calle o entra a una pileta de natación. La hostilidad se manifiesta raramente, pero las miradas no dejan de posarse sobre ellos y todo el mundo hace comentarios. Como el drama cotidiano de esa mujer que quería mantener a su lado a su hijo "mogólico" y atraía sobre ella misma y sobre el hijo las miradas de los transeúntes cada vez que salía. Violencia silenciosa y tanto más insidiosa porque ignora que es violenta.

El cuerpo debe ser borrado, diluido en la familiaridad de los signos. Pero el discapacitado o el loco perturban, involuntariamente, esta regulación fluida de la comunicación, la privan de su peso evidente. El cuerpo surge a la conciencia con la amplitud de un retorno de la represión. En este sentido, es legítimo preguntarse si las normas corporales comunes en los diferentes momentos de la vida social no son rituales de evitamiento.

Pierre Henri, en el ensayo que dedica a los ciegos, pone en evidencia el malestar o el equívoco que pueden nacer de un desfase entre expectativas corporales diferentes. Aun cuando las intenciones respectivas de los sujetos involucrados en la situación sean claras y estén desprovistas de ambigüedad:

Si un ciego —escribe— le propone a la mujer que lo conduce cambiar de posición y le pide permiso para pasar el brazo bajo el de ella, enseguida aparece el malentendido, especialmente si la mujer tiene el brazo desnudo o si lleva ropa ligera. El ciego prefiere renunciar a lo que, para él, sería más cómodo, por respeto de las convenciones o por temor al equívoco.¹¹

El ciego, entonces, debe someterse a un código corporal inadecuado a su condición, que multiplica las dificultades con que se encuentra durante la vida cuando está frente a personas a las que no conoce y en las que no debe despertar susceptibilidades. "El ciego bien adaptado a la ceguera debería ser un 'entrometido', pero esta manera de actuar no es social. Si quiere ser aceptado, obligatoriamente, debe actuar conforme a los modelos de comportamiento considerados normales por la sociedad" (*ibid.*, p. 375).

Normas corporales implícitas pero que se imponen rigen las conductas de los sujetos, circunscriben las amenazas provenientes de lo desconocido, ritualizan el afloramiento posible del malestar en la interacción. Pero la trama ritual fracasa cuando quiere suprimir lo desconocido en el encuentro con el hombre discapacitado. A causa de la enfermedad, éste está más o menos excluido, desde el comienzo, de los intercambios más corrientes a causa de la incertidumbre que envuelve cualquier encuentro. Frente a estos sujetos, se rompe el sistema de expectativas, el cuerpo aparece, de pronto, con una evidencia indudable y se vuelve difícil negociar una definición mutua fuera de las referencias habituales. ¿Cómo abordar al ciego o al enfermo, al que está en una silla de ruedas? ¿Cómo decidir si necesita o no ayuda? ¿Hay que preguntárselo?

¹¹ Pierre Henri, *Les aveugles et la société*, Paris, PUF, 1958, p. 179.

Tan sólo por su presencia, el hombre con una discapacidad física o sensorial provoca una molestia, un cambio en la interacción. La dialéctica fluida del habla y del cuerpo de pronto se crispa, se enfrenta a la opacidad real o imaginaria del cuerpo del otro, genera las preguntas sobre qué conviene o no hacer y decir. Y el malestar es tanto más profundo cuanto menos sus atributos físicos favorezcan la identificación. El espejo se ha roto, sólo refleja una imagen fragmentada. La fuente de toda angustia consiste, sin duda, en la imposibilidad de proyectarse en el otro, de identificarse, en cierta manera, con lo que encarna en el espesor del cuerpo o en sus conductas. Este otro deja de ser un espejo tranquilizador de la identidad, abre una brecha en la seguridad ontológica que garantiza el orden simbólico.¹² Un "juego" sutil, pero cargado de angustia se introduce inmediatamente en el sistema de expectativas. La incertidumbre que rodea la definición de la relación es compartida por el discapacitado que se pregunta en cada encuentro cómo será aceptado. Aunque el interlocutor muestre deferencia, la dificultad para tomar en cuenta el contenido de la demanda puede, a veces, herir su susceptibilidad. Pierre Henri, luego de una larga investigación sobre este tema, nota que

la mayor parte de los ciegos se queja del carácter inadecuado, de la torpeza y de la ineficacia de la ayuda que la gente quiere darles. Cada vidente tiene sus propias ideas, no sólo sobre cómo arreglárselas con un ciego, sino sobre la técnica que éste último debe seguir en las diferentes circunstancias de la vida práctica (p. 329).

La incertidumbre que pesa sobre el encuentro contribuye a hacer más fuerte la dificultad de la negociación mutua. La facilidad con la que cada uno entra en el rito no existe más. El cuerpo no está más borrado por el ritual, sino pesadamente presente, en una situación embarazosa. Resiste a la simbolización pues ésta no se produce desde el comienzo, hay que ir a buscarla exponiéndose al malentendido. Esta es una de las fuentes del rechazo implícito de que son objeto los discapacitados o los que tienen algún trastorno de conducta.

El hombre discapacitado no establece, sin embargo, necesaria-

¹² Esto, contrariamente a otras sociedades que no mantienen ninguna prevención respecto de la enfermedad y que integran a los enfermos al intercambio simbólico, sin negarles nada; nosotros procedemos por exclusión frente a estas categorías (discapacidad, vejez, locura, muerte...) al retirarles la simbolización y al otorgarles un signo negativo, mientras que estas sociedades las incluyen como compañeros totales en la circulación del sentido y de los valores.

mente, una ruptura con la simbólica corporal. Incluso puede seguir sintiéndose "normal" y sufrir por las miradas que no deja de recibir o por la molestia que provoca.

El individuo estigmatizado —escribe E. Goffman— tiende a tener las mismas ideas que nosotros sobre la identidad... por supuesto, lo que experimenta, en lo más profundo de sí mismo, es, quizás, el sentimiento de ser una persona "normal", un hombre como los demás, una persona, por lo tanto, que merece su oportunidad y un poco de tregua.¹³

En nuestras sociedades occidentales, el individuo que sufre de una discapacidad no es percibido como un hombre completo, sino a través del prisma deformante de la compasión o del distanciamiento.

Una pantalla psicológica se interpone. No se habla de la discapacidad sino del discapacitado, como si fuese su esencia como sujeto el *ser* discapacitado, más que *poseer* una discapacidad. En este caso, el hombre es reducido sólo al estado de su cuerpo, planteado como un absoluto, y es deducido, de algún modo, de la manera en que su cuerpo se presenta socialmente. El discapacitado no es considerado en tanto sujeto, es decir en tanto alguien que encierra algo más, "ese algo y ese casi nada" que le da sentido y contorno a su existencia, sino como poseedor de algo menos. Si la anatomía no es un destino, ya que sociedades y sujetos la simbolizan a su manera, se convierte en uno cuando el hombre se ve privado de representar algo distinto que sus atributos corporales.

Ante él, el discapacitado recuerda con una fuerza que se le escapa y que se mantiene con su sola presencia, la precariedad infinita de la existencia y despierta la angustia del cuerpo desmantelado que fue materia prima de muchas pesadillas individuales y de la que no escapa ninguna colectividad humana; la mutilación, la ceguera, la parálisis, la lentitud de los movimientos son las representaciones arquetípicas de esta pesadilla.

El discapacitado recuerda la insoportable fragilidad de la condición humana. Lo que la modernidad se niega, obtusamente, a concebir.

¹³ Erving Goffman, *Stigmate*, París, Minuit, 1975, p. 17.

Las ambigüedades de la "liberación del cuerpo"

En cuanto al "loco", es factor de trastorno, es el que perturba los rituales de interacción, promueve el "juego" donde reina la gravedad de la comunicación social. Los poderes que el cuerpo oculta no pueden conjurarse en la ritualización: habla en voz alta de cosas íntimas que usualmente se callan, puede masturbarse ostensiblemente, desnudarse, gritar, agredir, herirse voluntariamente, hacer muecas, provocar, etc. El sufrimiento vuelve incomprendibles sus gestos o comportamientos. La ausencia de previsibilidad y, por lo tanto, la dificultad para armonizar con él las expectativas corporales en la interacción, llega aquí a su punto culminante. La violencia psiquiátrica que el loco sufre cotidianamente, la vida química en la que se lo encierra y los muros que se agregan al aislamiento, muestra la gravedad de sus faltas respecto del orden moral de la sociedad. La palabra "loco" tiene la misma etimología que la palabra ironía: interroga profundamente a los sujetos acerca de cómo asumen las prohibiciones y las omisiones de las modalidades corporales. No se le perdona que le dé tanta publicidad al cuerpo, cuando éste debería desaparecer, discretamente, en la relación social. El "loco" hace resurgir lo reprimido, no sólo el suyo, sino más allá, el del fundamento del intercambio social; muestra que la vida corriente está basada en ritos de evitamiento del cuerpo, que éste no deber ser transparente como "materialidad" porque puede provocar reprobación.

Hoy, en el discurso que se mantiene acerca del cuerpo, hay otra mirada, otra atención, normas sociales modificadas. En este entusiasmo, se cambió, esencialmente, el imaginario del cuerpo, pero sin que se alterara el paradigma dualista. Por otra parte, no podría existir una liberación del cuerpo, pero una liberación de él mismo, es decir, que hubiese significado para el sujeto mayor plenitud. Y esto, a través de un uso diferente de las actividades físicas o de una nueva apariencia. Apartar al cuerpo del sujeto para afirmar luego la liberación del primero es una figura de estilo de un imaginario dualista.

¿Los datos físicos de la condición humana son, en la sociedad actual, objeto de una evaluación menos normativa y, por lo tanto, generan en los sujetos un sentimiento general de bienestar cualquiera sea la relación que éstos mantienen con el cuerpo? Esto es lo que, en efecto, subyace a la afirmación de la "liberación" o del "retorno" al cuerpo. El cambio actual de la condición del cuerpo, en

el nivel del discurso social, genera el placer de ser uno mismo sin que interfieran en el juicio los modelos estéticos en vigencia, la edad, la seducción, las eventuales minusvalías, etc. Los indicadores sociales más significativos de una "liberación" medida con la vara del cuerpo serían la integración como participantes completos en el campo de la comunicación (participantes no marcados por estigmas) de los ancianos o de los discapacitados, de los obesos o de los que tienen una cicatriz. Podría constituir, también, la utilización social más asidua de las potencialidades sensoriales, musculares, cinéticas o lúdicas del hombre.

La "liberación" del cuerpo, hoy, es fraccionaria, está separada de lo cotidiano. El discurso de la liberación y las prácticas que provoca son producto de las clases sociales medias o privilegiadas. Esta "liberación" se efectúa menos por placer (aunque, indudablemente, éste está, con frecuencia, presente) que bajo el modelo del trabajo sobre uno mismo, del cálculo personalizado, de acuerdo con lo que impone el mercado del cuerpo en un momento dado. El entusiasmo contribuye a hacer más rígidas las normas de la apariencia corporal (ser flaco, bello, estar bronceado, en forma, ser joven, etc., para la mujer; ser fuerte, estar bronceado, ser dinámico, etc., para el hombre) y por lo tanto, mantener más o menos claramente una desestima del que no puede, por alguna razón, producir los signos del "cuerpo liberado". Participa, también, de la depreciación del envejecimiento que acompaña la existencia del hombre. Alimenta, para ciertas categorías de la población (los ancianos, los minusválidos, etc.) el sentimiento de estar apartados por sus atributos físicos. En este sentido, podríamos decir que la "liberación del cuerpo" sólo será efectiva cuando haya desaparecido la preocupación por el cuerpo.

EL ENVEJECIMIENTO INTOLERABLE: EL CUERPO DESHECHO

El cuerpo indeseable

Es necesario que dediquemos un capítulo al envejecimiento y a la representación social de la persona de edad avanzada. Se trata de dos elementos que revelan la condición moderna del cuerpo y que permiten afinar los análisis precedentes.

La definición que da Erving Goffman del estigmatizado no excluye a las personas ancianas:

Un individuo que habría podido con facilidad ser admitido en el círculo de las relaciones sociales ordinarias, posee una característica tal que puede llamarnos la atención y esto hace que nos alejemos de él, destruyendo, de este modo, los derechos que tiene respecto de nosotros de acuerdo con sus otros atributos.¹

La vejez vive una relegación social más o menos discreta que la distingue y que le da una ubicación en la vida social ordinaria. En ella discernimos, en efecto, el trabajo de una marca. A veces el anciano lleva su cuerpo como un estigma cuya repercusión es mucho mayor de acuerdo con la clase social a la que pertenece y según la calidad de aceptación del entorno familiar. Hay un estigma virtualmente fuerte en el envejecimiento.

La vejez es actualmente ese "Continente gris"² en el que vive

¹ Erving Goffman, *Stigmatized*, *op. cit.*

² *Communications*, n° 37, 1983, "Le Continent gris".

una población indecisa, un poco quimérica, perdida en la modernidad. El tiempo ya no le sirve a la experiencia ni a la memoria. Tampoco al cuerpo gastado. El anciano se desliza lentamente fuera del campo simbólico, deroga los valores centrales de la modernidad: la juventud, la seducción, la vitalidad, el trabajo. Es la encarnación de lo reprimido. Recuerdo de la precariedad y de la fragilidad de la condición humana, es la cara de la alteridad absoluta. Imagen intolerable de un envejecimiento que alcanza a todo en una sociedad que tiene el culto de la juventud y que ya no sabe simbolizar el hecho de envejecer o de morir.

El trabajo del envejecimiento evoca una muerte que camina silenciosamente por las células sin que sea posible encauzarla. El anciano avanza hacia la muerte y encarna dos innombrables de la modernidad: la vejez y la muerte. Ninguna de las dos son tabúes, como se dice tan seguido: un tabú sigue manteniendo un sentido en el tejido social, remite a una frontera alrededor de la que se estructura una identidad común al grupo. Ni la vejez ni la muerte cumplen este papel, son los lugares de la anomalía, escapan al campo simbólico que otorga sentido y valores a las acciones sociales: encarnan lo irreductible del cuerpo.

La percepción común reduce al anciano a la percepción del cuerpo, especialmente en las instituciones. "Cuerpos relegados, ocultos, luego olvidados, los 'viejos' del asilo eran cuerpos viejos inútiles que habían servido y que ya no servían más, cuerpos con los que no se sabía qué hacer y que se depositaban ahí esperando que se dignaran a morir." Estas son las primeras palabras de un artículo de R. Sebag-Lanoë, que describen la impresión que recibió al entrar en un servicio de estadía larga y mediana. En la mayoría de las instituciones, el espesor humano, la singularidad individual se borran con la frase hecha del cuerpo arruinado, del cuerpo al que hay que alimentar, del cuerpo al que hay que lavar. El viejo no es más su historia, no es más sujeto, es un cuerpo deshecho cuya higiene y supervivencia hay que asegurar.³ Del mismo modo que

³ Por ejemplo, el relato de un día de trabajo de una voluntaria en un asilo. En ningún momento habla de las personas de las que se encarga. Todo su trabajo, al menos tal como lo describe, parece limitarse a una suma restrictiva de gestos de mantenimiento de cuerpos anónimos: cambio de las escupideras, preparación de los carritos con el desayuno, limpieza (manchas de los baños, en los lavatorios), limpieza de los ancianos, etc. Acosada por el tiempo y por todo lo que tiene que hacer, da la impresión de correr sin parar. El testimonio parece revelador de lo que sucede, en efecto, en muchas instituciones. Véase Nicole Benoit-Lapierre, P. Cevasco, M. Zafioropoulos, *Vieillesse des pauvres*, París, Ed. Ouvrières, p. 26 y ss. Una frase también ejemplar dicha por una anciana: "Aquí se burlan de la dignidad de la gente, lo único que hacen es limpiarla."

el discapacitado, el anciano es objeto de su cuerpo y no un sujeto completo. Simone de Beauvoir le hace decir al personaje central de *La mujer rota*, "me resigné a mi cuerpo". El envejecimiento, término occidental, marca la progresiva reducción del cuerpo, una especie de vasallaje a una dualidad que opone sujeto y cuerpo y que lo hace bajo la dependencia de este último. La enfermedad, el dolor, son otros ejemplos, pero provisorios, de la dualidad inherente a la condición del hombre, pero el envejecimiento está asociado a una dualidad definitiva. En la percepción social, el anciano se ve reducido al cuerpo que lo abandona poco a poco, a tal punto que Bichat escribió:

Vean al hombre que se apaga al final de una larga vejez: muere de a poco, todos los sentidos se apagan sucesivamente: las causas ordinarias de las sensaciones pasan por sobre ellos sin afectarlos.⁴

La vejez traduce un momento en el que la represión del cuerpo deja de ser posible, el momento en el que el cuerpo se expone a la mirada del otro de un modo desfavorable.

Simone de Beauvoir recuerda el escándalo que provocó cuando escribió, al final de *El orden de las cosas* que llegaba al umbral de la vejez. Afirmarlo era lo mismo que quebrar un pacto de silencio que obligaba a muchas otras mujeres a situarse del mismo modo. Nombraba lo innombrable.

El envejecimiento

Si antes los hombres envejecían con el sentimiento de seguir el camino natural que los llevaba a un reconocimiento cada vez mayor, el hombre de la modernidad combate todo el tiempo las huellas de la edad y tiene miedo de envejecer por temor a perder su posición profesional y a no encontrar empleo o espacio en el campo comunicativo.⁵

⁴ X. Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, París, Bresson, Gabon & Cie, 1802, p. 153.

⁵ Louis-Vincent Thomas explica que a los africanos, por el contrario, les gusta decir que son más viejos cuando se les pregunta la edad. Para una imagen diferente de la vejez, en otros lugares, véase Louis-Vincent Thomas, "La vieillesse en Afrique Noire"; George Condominas, "Ainés, anciens et ancêtres en Asie du Sud-Est"; Moses Finley, "Les personnes âgées dans l'Antiquité classique", en *Communications*, op. cit.

Para la mayoría de los occidentales, envejecer, especialmente en los sectores populares, aunque no solamente en ellos, es librarse a un lento trabajo de duelo que consiste en despojarse de lo esencial de lo que fue la vida, en quitarle importancia a acciones apreciadas en otros momentos y en admitir, poco a poco, como legítimo, el hecho de que se posee un control restringido sobre la existencia propia. Despojo que puede ser absoluto o que lleva a ciertos ancianos que viven en instituciones a coleccionar piedras o trapos, a guardar un despertador o una foto que sobrevivieron al naufragio y que son los únicos signos de la existencia pasada.

Devaluación de uno mismo que finaliza en el empujamiento del territorio, hasta que sólo queda un cuerpo inmóvil y casi inútil, que necesita ayuda hasta para la satisfacción de las necesidades más elementales. Retroceso progresivo de la simbolización de la presencia en el mundo y repliegue en una especie de territorio animal en el que lo simbólico es residual, salvo que el que lo cuida esté atento y se quede a su lado para intentar restituirle un sentido a la existencia por medio de la presencia o de la palabra, el gesto o la escucha.

La devaluación de uno mismo y de las actividades inherentes a la vida cotidiana considerada, ahora, sin perspectivas, la experimentan también algunas personas no demasiado viejas en las primeras semanas de vida en las instituciones, es decir, cuando el despojo alcanza su punto más alto y el sujeto queda reducido, de ahí en más, a su cuerpo. Si no muere, interioriza una especie de muerte simbólica a través de una dependencia cada vez mayor del personal que lo cuida, el repliegue sobre un yo cada vez más restringido y desvalorizado puede llevar a la posición fetal o a que no se levante de la cama, como cuando delegan todas las actividades corporales en el personal de la institución. Cuando se perdió todo, queda el límite del cuerpo o, aun más, la demencia: otra manera de no estar ahí.

El envejecimiento es un proceso insensible, infinitamente lento, que escapa a la conciencia porque no produce ningún contraste; el hombre pasa, suavemente, de un día al otro, de una semana a la otra, de un año al otro, son los acontecimientos de la vida cotidiana los que dividen el paso del día y no la conciencia del tiempo. Con una lentitud que escapa al entendimiento, el tiempo se agrega al rostro, penetra los tejidos, debilita los músculos, disminuye la energía, pero sin traumatismos, sin ruptura brutal. Durante mucho tiempo en la vida, los ancianos son los otros;

la vejez—dice Simone de Beauvoir—es parcialmente difícil de asumir

porque siempre la consideramos como una especie extraña; yo me convertí en otra, en tanto que sigo siendo yo misma.⁶

La senectud es un camino que se recorre a paso de hombre, no pesa nunca, cada día se avanza un paso sobre la ruta, pero la distancia parece larga e inagotable el trayecto que resta, a cualquier edad. La evidencia guía la marcha y el sentimiento de identidad sigue siendo el mismo. Fiel e insistente como una sombra, el tiempo inscribe su huella en la relación con el mundo. El rendimiento de una persona no se modifica de un día para otro, ni su salud se altera de este modo, sino insensiblemente, sin golpes bruscos; es sobre todo el recuerdo el que evoca lo que el sujeto podía hacer sin problemas el año anterior. Proust ya dijo que la vejez es, entre todas las realidades humanas, la que es más abstracta durante más tiempo. El sentimiento de la vejez traduce la aparición de la gota de agua que hace desbordar el vaso. Como la imagen del cuerpo se renueva sin cesar, refleja fielmente las aptitudes físicas del sujeto, acompaña sus transformaciones fisiológicas, el sujeto no tiene la impresión de estar envejeciendo. Todos nos asombramos cuando miramos fotos de hace algunos años. Como el paso del tiempo no es nunca perceptible físicamente, sugiere una sensación de inmovilidad. Se necesita un intervalo y un examen consciente para darse cuenta de que el cuerpo cambió. El príncipe Salina de *El Gatopardo*, en la madrugada de su muerte, recuerda que siempre sintió el paso, fuera de él, del "fluido vital". Lo compara con la huida de

granos de arena apretados que se deslizan uno a uno, sin apuro y sin descanso, por el estrecho orificio de un reloj de arena. En algunos momentos de intensa actividad, de gran atención, este sentimiento de continuo abandono desaparecía, para volver a presentarse, impasible, en la menor ocasión, al menor silencio, a la menor tentativa de introspección... Era como el ruido del péndulo que se impone cuando todo se calla.

Durante mucho tiempo Salina sintió el flujo de la energía sin malestar. No era una hemorragia del tiempo, como mucho el sangrado menor de un vaso sanguíneo sin importancia. Pero llega un momento en que una gota de agua lo hace desbordar. Un grano de arena raya la transparencia de las cosas. Y Salina sabe, entonces, que envejeció.

⁶ Simone de Beauvoir, *La vieillesse*, París, Gallimard, 1970, p. 301.

Imagen del cuerpo

La imagen del cuerpo es la representación que el sujeto se hace del cuerpo; la manera en que se le aparece más o menos conscientemente a través del contexto social y cultural de su historia personal. Giséla Pankow, en su reflexión sobre la clínica de la psicosis, distingue dos ejes cuyo entrecruzamiento estructura, existencialmente, la imagen del cuerpo. Esta se organiza alrededor de una *forma*: el sentimiento de la unidad de las diferentes partes del cuerpo, de su aprehensión como un todo, de sus límites precisos en el espacio; y de un *contenido*: es decir la imagen del cuerpo como un universo coherente y familiar en el que se inscriben sensaciones previsibles y reconocibles.⁷ Pero creemos necesario agregar a este concepto otros dos ejes, íntimamente relacionados: el del *saber*, es decir, el conocimiento, aun cuando sea rudimentario, que el sujeto tiene de la idea que la sociedad se hace del espesor invisible del cuerpo, saber cómo está constituido, cómo se organizan los órganos y las funciones. Estos tres ejes acompañan al hombre durante su existencia y van cambiando a medida que se suceden los acontecimientos. Son puntos de referencia necesarios que le dan al hombre la sensación de una armonía personal, de una unidad. Esta imagen del cuerpo es como un vara con la que se evalúan las acciones que se llevaron a cabo y las que habrán de producirse, una medida familiar de la relación con el mundo. En este nivel no hay, en principio, conflicto entre la realidad cotidiana del sujeto y la imagen que éste se forma del cuerpo.

Finalmente, en lo que respecta a la persona que envejece (pero también al discapacitado, al inmigrante, etc.), hay un último componente esencial: el *valor*, es decir, la interiorización que el sujeto hace del juicio social respecto de los atributos físicos que lo caracterizan (lindo/feo, joven/viejo, alto/bajo, flaco/gordo, etc.). De acuerdo con la historia personal y con la clase social en la que estructura su relación con el mundo, el sujeto se apropia de un juicio que marca con su impronta la imagen que se hace del cuerpo y su autoestima.

Estos cuatro componentes dependen del contexto social, cultural, interpersonal y personal, sin el que sería impensable la imagen del cuerpo, del mismo modo que la identidad del sujeto. Sin embargo, el registro del valor representa aquí el punto de vista

⁷ Véase Giséla Pankow, *L'homme et sa psychose*, Aubier, 1969.

del Otro, y obliga al sujeto a verse desde una óptica más o menos favorable. Ahora bien, la vejez está afectada por un signo negativo. En este nivel, se infiltra poco a poco en la imagen que el sujeto tiene de su cuerpo, el sentimiento de un menosprecio personal. En un extremo, la dependencia a que obliga la pérdida de las funciones corporales puede vivirse como el coronamiento de una vida acabada. Las palabras propiciatorias que se dicen cuando se bautiza a un niño en Sara, en Senegal, lo dicen explícitamente:

Que viva mucho tiempo, que tenga inteligencia, padre y madre, más días que los de más edad del pueblo, que sea tan viejo que su cabeza florezca, tanto que no pueda caminar más (citado por Louis-Vincent Thomas).

También puede vivirse como una decadencia, con una sensación de disgusto consigo mismo. Esto depende de la trayectoria personal del anciano, de sus valores, del sentido que le atribuye a sus actos, de la calidad de la presencia del entorno. La misma situación de dependencia puede desembocar, según estos factores, en actitudes opuestas.

Al respecto, hay que subrayar que el juicio social lleva a un impacto más atenuado del envejecimiento en el hombre que en la mujer. La mujer anciana pierde, socialmente, una seducción que se debía, esencialmente, a la frescura, la vitalidad, la juventud. El hombre puede ganar con el tiempo una fuerza de seducción cada vez mayor, ya que en él se valorizan la energía, la experiencia, la madurez. Se habla de "un seductor con las sienas grises", de un "lindo viejo", pero nunca se asociarán estos calificativos a las mujeres. Una mujer que siguiera intentando seducir a un hombre mucho más joven que ella, atraería sobre sí un juicio nada complaciente de la sociedad, pero la situación inversa se admite a la perfección y demuestra el límite extremo del "vigor" del hombre. Simone Signoret decía, con justicia, que de una mujer vieja se dice que es "una piel vieja", en tanto del hombre viejo que "tiene su pinta". La vejez marca, desigualmente, a la mujer y al hombre en el juicio social. Vemos aquí, más allá de la edad de los sujetos, cómo perdura una imagen social opuesta del hombre y de la mujer, que hace del primero un sujeto activo cuya apreciación social está basada menos en la apariencia que en un cierto tono en la relación que establece con el mundo, y de la segunda un objeto maravilloso que se degrada con el correr del tiempo. El hombre sigue siendo, por el contrario, un seductor potencial.

El personal que se encarga de los ancianos en un servicio de

estadía larga o mediana, puede hacerse cargo del estigma o, a la inversa, desarticular, por medio de una actitud afectiva, el juicio sobre sí mismo que el anciano había interiorizado. Puede intentar una restauración de la imagen corporal con el anciano, por medio de la acción directa sobre el cuerpo para lograr una restauración del sentido. De acuerdo con cierto número de propuestas realizadas por René Sebag-Lanoë hay diferentes acciones posibles: restituirle al anciano la identidad nombrándolo, intentando reconstruir el hilo de la vida; favorecer el mantenimiento de las relaciones familiares; acomodar el espacio de la institución de un modo más personalizado para que existan lugares que impulsen el intercambio; promover una política del movimiento por medio de una gimnasia adaptada a sus necesidades, para evitar que se queden en la cama y se olviden del cuerpo; cuidar la vestimenta y el peinado para restaurar el narcisismo; reintroducir el sentimiento del placer de la vida cotidiana; promover el contacto entre médico-paciente en los dos sentidos.⁸ También es posible pensar en la instalación de un taller de estética en el que los ancianos se preocupen por su rostro, se maquillen, se peinen; el rostro es, sin juego de palabras, la capital del cuerpo. Actuando positivamente sobre el sentimiento de la cara, se apoya la vuelta al narcisismo normal del que el anciano se había ido separando poco a poco, al interiorizar el discurso social que convierte a la vejez en el grado cero de la seducción. Al reavivar el sentimiento del rostro, se le afirma al anciano que las arrugas no alteraron su identidad y que puede resultar placentero cuidar la apariencia propia. Reactualiza gestos y sentimientos, hace que renazcan los recuerdos, vuelve a encontrar un espesor de vida que lentamente se achicaba. Por medio de estas acciones se favorece la instauración de un sentido y de valores que puede permitir que el anciano recupere el gusto por la existencia y vuelva a concederle importancia a su relación con el mundo.

La mirada del otro

Por medio del cuerpo nos exponemos al trabajo del tiempo y de la muerte. Pero la imagen del cuerpo que el individuo se forja, se

⁸ René Sebag-Lanoë, "A la recherche de l'identité perdue, psychomotricité et gérontologie", *La psychomotricité*, 1984, vol. 8. pp. 39-44.

moldea de acuerdo con su paso por la vida; ésta lo dispensa de una apreciación demasiado brutal del envejecimiento. Es sobre todo el otro el que envía, en espejo, como algo depreciado, la inscripción de la vejez. La imagen del cuerpo no es un dato objetivo, no es un hecho, es un valor que resulta, esencialmente, de la influencia del medio y de la historia personal del sujeto. No hay nunca apreciación bruta de las sensaciones del cuerpo, sino desciframiento, selección de los estímulos y atribución de un sentido.⁹ La identificación de un sentimiento, la tonalidad positiva o negativa que se le atribuye, traducen una ecuación compleja entre las influencias sociales y culturales, la experiencia del sujeto respecto de cómo fue criado, de niño, especialmente de las relaciones con la madre. Así, el sentimiento de la vejez es una mezcla indiferenciada de conciencia de uno mismo (a través de la conciencia aguda de un cuerpo que cambia) y de una apreciación social y cultural. El sentimiento de una *ensomatosis* (caída en el cuerpo) no es un dato bruto, es la interiorización de un juicio que le quita valor a la vejez, antes de ser un juicio personal.

Las cosas del cuerpo y, sin duda, las del deseo, revelan la marca del tiempo. En cuanto la mirada del otro deja de fijarse en uno, en cuanto se produce la suspensión mínima en la que se presiente, en un momento, el juego del deseo, entonces comienza la conciencia del envejecimiento.

El sentimiento abstracto de envejecer nace, por lo tanto, de la mirada del otro. De la misma manera, son secuencias al mismo tiempo sociales e individuales las que lo reformulan a nuestra conciencia: aniversarios, una separación, ver crecer a los hijos, verlos irse, ver llegar a los primeros nietos, la jubilación, la súbita desaparición cada vez más frecuente de los amigos, etc. El sentido que se le atribuye a estos acontecimientos, su valor, remite a una axiología social y a la manera personal que el sujeto tiene para acomodarse a ellos. El sentimiento de envejecer viene siempre de otro lado, es la marca en uno de la interiorización de la mirada del otro. Ver las fotos de antes, que remiten a una cara que no es más la de uno, ver los rostros transformados de los demás después de una larga ausencia, es conocer una confrontación íntima del tiempo metabolizado. En el rostro del otro y en el propio, en los movimientos, en las maneras de ser, el tiempo hizo su obra como una hormiga. La vejez es una flor que tarda mucho en abrirse, es un sentimiento que viene de afuera y que a veces da raíces precoces y otras tardías, pues depende del gusto por la vida del

⁹ Véase David Le Breton, *Corps et société*, op.cit.

sujeto. No se trata sólo de una cifra cronológica, no comienza a una edad precisa, es una suma de indicios que sólo el sujeto conoce.¹⁰ La vejez es un sentimiento.

En ella se entrecruzan datos que el campo social integra mal, el cuerpo por una parte pero también la precariedad y la muerte. La actual condición de las personas de edad, la negación que marca la relación que cada uno establece con su propio envejecimiento, la negación, también, de la muerte, estos son los signos que muestran las reticencias del hombre occidental a aceptar los datos de la condición que hacen de él, en primer término, un ser carnal.

Capítulo 8

EL HOMBRE Y SU DOBLE: EL CUERPO ALTER EGO

Un nuevo imaginario del cuerpo¹

Desde fines de los años sesenta, y con una extensión cada vez mayor, surge un nuevo imaginario del cuerpo que conquista prácticas y discursos hasta ese entonces inéditos. Luego de un tiempo de represión y de discreción, el cuerpo se impone, hoy, como un tema predilecto del discurso social, lugar geométrico de la reconquista de uno mismo, territorio a explorar, indefinidamente al acecho de las incontables sensaciones que oculta, lugar del enfrentamiento buscado con el entorno, gracias al esfuerzo (maratón, jogging, etc.) o a la habilidad (esquí); lugar privilegiado del bienestar (la forma) o del buen parecido (las formas, *body-building*, cosmética, dietética, etcétera).

Una prédica muy maternal exalta las energías sociales en una repentina pasión por el cuerpo. Pero las ambigüedades heredadas de los siglos XVI y XVII, especialmente ilustradas por Vesalio (1543) y por Descartes (1637) no han sido abandonadas. El modelo dualista persiste y acompaña a la "liberación del cuerpo". Conocemos la imagen de Clouzot en *Le corbeau*: un golpe sobre una lámpara que cuelga de un cable modifica el juego de sombras y de luz, difumina la oposición, invierte los valores, pero, a pesar de todo, respeta la polaridad: "Donde está la sombra, donde está la luz."

¹⁰ "Como a la edad no se la vive en el modo del para-sí, como no tenemos una experiencia transparente como la del *cogito*, es posible declararse viejo muy temprano y creerse joven hasta el final.", Simone de Beauvoir, *op.cit.* p. 311.

¹ Una primera versión del comienzo de este capítulo apareció en el *Journal des Psychologues*, julio-agosto de 1988, n° 59: "L'apparence physique".

Lo que perdura es la división entre el hombre y su cuerpo. Hoy, a través de estas prácticas y de estos discursos, el cuerpo deja de representar el lugar del error o el borrador que hay que corregir, como lo vimos con la técnica. No se trata más de la *ensomatosis* (la caída en el cuerpo) sino de la posibilidad del cuerpo, de la carne, de una vía de salvación. En un caso como en el otro, una misma disyunción opone, implícitamente, en la *persona*, lo que corresponde al cuerpo y lo que corresponde a lo inaprehensible del hombre.

Desde un punto de vista fenomenológico, ya lo hemos dicho, el hombre es indiferenciable de su carne. Esta no puede considerarse una posesión circunstancial, encarna el ser-en-el-mundo, sin el que no existiría. El hombre es ese no-sé-qué y ese casi-nada que desborda su arraigo físico, pero que no podría estar disociado de él. El cuerpo es el hábitat del hombre, su rostro. Momentos de dualidad hacia aspectos desagradables (enfermedad, precariedad, discapacidad, cansancio, vejez, etc.) o agradables (placer, ternura, sensualidad, etc.) le dan al sujeto el sentimiento de que el cuerpo se le escapa, que excede lo que él es. El dualismo es algo muy distinto, fragmenta la unidad de la persona, a menudo implícitamente, culmina en un discurso social que hace de estos episodios de dualidad un destino; transforma el exceso en naturaleza, hace del hombre una realidad contradictoria en la que la parte del cuerpo está aislada y afectada por un sentido positivo o negativo, de acuerdo con las circunstancias. El dualismo moderno no divide cruelmente al alma (o al espíritu) y al cuerpo, es más insólito, más indeterminado, avanza disfrazado, atemperado bajo distintas formas, todas basadas en una visión dual del hombre. Lugar del gozo o del desprecio, el cuerpo es, en esta visión del mundo, percibido como algo distinto del hombre. El dualismo contemporáneo distingue al hombre de su cuerpo.

En los dos platillos de la balanza están el cuerpo despreciado y destituido por la tecno-ciencia y el cuerpo mimado de la sociedad de consumo. El sujeto está en una posición tal que su mirada enfrenta el cuerpo, del mismo modo que el descuartizado de Valverde contempla, pensativamente, sin dolor ni nostalgia, la piel que sostiene en el brazo como si fuese una vestimenta vieja que lleva al sastre para que se la renueve. El estetismo de la postura, su aire voluntario, no deja de tener cierta connivencia anticipada con la modernidad.

Este imaginario del cuerpo sigue con fidelidad y (socio)lógicamente, el proceso de individuación, cada vez más acelerado, de las sociedades occidentales, a partir del fin de los años sesenta:

inversión de la esfera privada, preocupación por el yo, multiplicación de los modos de vida, atomización de los sujetos, obsolescencia rápida de las referencias y de los valores, indeterminación.

Un tiempo diferente del individualismo occidental aparece y modifica, profundamente, las relaciones tradicionales respecto del cuerpo.

El cuerpo, marca del individuo

Ya hemos visto que en una estructura social de tipo individualista la *persona* toma conciencia de sí misma como figura terminada, bien delimitada, de la carne encerrada en ella. El cuerpo funciona como un límite fronterizo, "factor de individuación" (Durkheim), lugar y tiempo de la distinción. El cuerpo, en cierta manera, es lo que queda cuando se perdieron los otros (véase *infra*), es la huella más tangible del sujeto en cuanto se distienden la trama simbólica y los vínculos que lo conectaban con los miembros de la comunidad. El individualismo inventa el cuerpo al mismo tiempo que al individuo; la diferenciación de uno genera la del otro en una sociedad en la que los lazos entre los sujetos son más relajados, en la que se establecen bajo la égida de la inclusión y no bajo la de la separación. Una serie de rituales cumple, entonces, la función de disponer una relación con el cuerpo que se ha vuelto más indecisa. Se instauran códigos del buen vivir que implican normas corporales precisas, y que socializan la relación con el cuerpo a la manera de la represión. Los valores del cuerpo son más bien negativos, lo asocian a la molestia, a la vergüenza, al error (Descartes). Se apoyan en ese suplemento ambiguo, indigno, pero sin el cual el hombre no existiría.

En el segundo momento del avance individualista, el de la atomización de los sujetos y el de la emergencia de una sensibilidad narcisista, el cuerpo se convierte en el refugio y el valor último, lo que queda cuando los otros se vuelven evanescentes y cuando todas las relaciones sociales se vuelven precarias. El cuerpo es el ancla, lo único que puede darle certeza al sujeto, por supuesto que aún provisoria, pero por medio de ésta puede vincularse a una sensibilidad común, encontrar a los otros, participar del flujo de los signos y sentirse cómodo en una sociedad en la que reina la falta de certeza. Las sociedades occidentales, enfrentadas a la

carencia de simbolización de la relación con el mundo, en la que las relaciones formales siempre salen ganando por sobre las relaciones de sentido (y por lo tanto, de valores), generan formas inéditas de socialización que privilegian el cuerpo, pero el cuerpo cubierto de signos efímeros,² objeto de una creciente inversión.

La sociedad, con el encabalgamiento de ritos más o menos formales que siguen rigiendo y, por lo tanto, organizando las relaciones sociales y las relaciones del hombre con el entorno, se convierte en un marco cómodo pero sin inversión, vacío de sentido. El margen de autonomía del sujeto se agranda. El tenor del vínculo social se modifica, se vuelve "mecánico" y pierde, poco a poco, su "organicidad".³ Se habla tanto más de comunicación, de contacto, de calor, de bienestar, de amor, de solidaridad, cuanto más estos valores abandonan el campo social. Entonces, en este vacío de sentido, proliferan los especialistas en la comunicación, en el contacto, en el calor, en el bienestar, en el amor, en la solidaridad: Lugares y tiempos previstos para tales fines, productos y servicios despliegan, de a pedazos, estas obligaciones sociales que llevan al sujeto a buscar en la esfera privada lo que no puede esperar de la vida social ordinaria.

De la concurrencia frecuente a salones de belleza, a las sesiones de terapias corporales de grupo, del jogging a la maratón, del uso de naves de aislamiento sensorial al esquí o al patinaje, de la cosmética a la dietética, el individuo busca, por medio del cuerpo (y porque el cuerpo es el lugar de la ruptura) vivir un desarrollo de lo íntimo. La intimidad se vuelve un valor clave de la modernidad, incluye la búsqueda de sensaciones nuevas, las del bienestar corporal y la exploración de uno mismo; exige el contacto con los otros pero siempre con mesura y de manera controlada. La elaboración de la intimidad reemplazó la búsqueda de la convivencia de los años sesenta.

El hombre poco formal, *cool*, cuida su *look*, y también quiere que lo hagan los demás; es, esencialmente, un ambiente y una mirada. El cuerpo se convierte en una especie de socio al que se le pide la mejor postura, las sensaciones más originales, la ostentación de los signos más eficaces. Pero éste debe proporcionar (¿a su dueño?) también una mezcla de espíritu combativo y de flexibilidad, de

² El símbolo es la materia prima de la alianza social, lo que le otorga valor al intercambio. Una cultura es un conjunto de sistemas simbólicos (Lévi-Strauss), mezcla de consistencia y de precariedad. El signo, a su vez, es sólo precario, es la versión menor del símbolo. Refiere a entusiasmos provisionarios. No es como el símbolo, estructura de la identidad personal y social.

³ Invertimos aquí las celebres metáforas de Durkheim.

fuerza y de resistencia, de desenvoltura y de elegancia, sin apartarse nunca de la seducción. Exigencias típicas de la actual atenuación de lo femenino y de lo masculino. Un ejemplo entre muchos otros:

El hombre piensa en él ("esto no es nuevo"), piensa también en su piel ("él no quiere que esto se sepa"). Los tiempos habían cambiado: había una vez... El señor tal... y una sufragista, él descubre, clama, reivindica su identidad frente al espejo del baño. Finalmente se atreve a mostrar con altura lo que hacía bajo cuerda, cuando le robaba a su pareja las cremas, las máscaras y hasta la tintura. Ahora la virilidad no le teme a nada, cambió de criterios y sus héroes cambiaron de "look". Hoy, es de buen tono ser "clean", limpio de la cabeza a los pies. Triunfar es, ante todo, sentirse bien (Publicidad para "Clinique Formule Homme").

El propio cuerpo, el mejor socio y el más cercano, el delegado con mejor desempeño, aquel según el cual nos juzgan.

Este imaginario del cuerpo crece como un brote nuevo en la cepa del dualismo hombre-cuerpo perteneciente a la vida social occidental desde los siglos XVI y XVII. Pero el valor del cuerpo se invierte. En lugar de ser el signo de la caída, se convierte en una tabla de salvación. Se trata, entonces, de un dualismo atemperado, propio del individualismo occidental cuando éste se afianza aun más y le concede siempre más al individuo, mientras se desvincula de la imposición social. La sensibilidad más narcisista del individualismo contemporáneo modificó los términos de la relación dualista del hombre con el cuerpo.

Lugares del cuerpo que antes estaban sometidos a la discreción por pudor, o por temor al ridículo, se imponen hoy sin dificultades, sin "complejos", se convirtieron incluso en signos de vitalidad o de juventud. El cuerpo desnudo de la mujer embarazada es un valor seductor de la publicidad. Los shorts que usan los hombres se volvieron comunes en el verano, no sólo en las playas, sino también en las ciudades. Las piernas de los hombres ya no hacen reír; el hombre *cool* ya no tiene miedo de mostrarlas en público. Lo mismo pasa con los joggers cuando corren por las veredas de las ciudades. El cuerpo del hombre, su torso, se vuelven valores eróticos que invaden la publicidad o los afiches de cine. El *body-building* (el cuerpo *halter-ego*) es la traducción, en términos de las prácticas sociales, de esta nueva conminación que, hace algunos años, se prestaba a la ironía. El cine americano de los setenta, cine de crisis, de duda, centrado en los *losers*, en los héroes frágiles y dolorosos (Dustin Hoffman, Al Pacino, De Niro, Jane Fonda, etc.),

cede hoy ante héroes agresivos, seguros de sí mismos, adeptos al *body-building*, cubiertos por armas poderosas y todo esto, curiosamente, a través de un triunfalismo del cuerpo que no es percibido como contradictorio: Rambo, Rocky, Arnold Schwarzenegger, Braddock, Charles Bronson, etc., híbridos de músculos y de acero, máquinas de guerra, robots. El paradigma de la máquina del cuerpo está realizado, en concreto, en los papeles que tanto le gustan a Arnold Schwarzenegger y a Silvester Stallone. Es interesante comprobar que algunos actores, y Jane Fonda es el ejemplo más significativo, acompañaron este cambio de sensibilidad y se hicieron adeptos y ensalzaron el cuerpo musculoso. Las mujeres reivindican el derecho a la fuerza y también van a los gimnasios con aparatos. Al mismo tiempo que el cuerpo del hombre se "sexualiza", el de la mujer se hace más musculoso. Los signos tradicionales de lo masculino y de lo femenino tienden a intercambiarse y alimentan el tema de lo andrógino que se afirma cada vez más. El cuerpo ya no es un destino al que uno se abandona sino un objeto que se moldea a gusto. La relación de conciencia del sujeto respecto del cuerpo se modificó sustancialmente. El imaginario contemporáneo subordina el cuerpo a la voluntad, convierte al primero en un objeto privilegiado del entorno de la segunda.

Cuanto más se centra el sujeto en él mismo, más importancia toma el cuerpo, a tal punto que invade el campo de las preocupaciones y lo sitúa en una posición dual. La falta de gravedad del sujeto respecto de su arraigo corporal, el éxtasis del cuerpo, alcanza su punto de incandescencia. El cuerpo se convierte, entonces, en un doble, en un clon perfecto, en un *alter ego*.

El cuerpo *alter ego*

En la edad de la crisis de la pareja, de la familia, de la "multitud solitaria", el cuerpo se vuelve un espejo, un otro de uno mismo, con el que es posible cohabitar fraternal y placenteramente. En el momento en que el código social se pulveriza suavemente hacia su correlato individual (la correlación reemplaza, poco a poco, a la cultura), o en el que la atomización de los sujetos confirma la explosión nuclear que impactó en el centro de la vida social occidental, el individuo es invitado a descubrir el cuerpo y las sensaciones como un universo en permanente expansión, como una forma disponible para la trascendencia personal. Al abando-

nar lo social, el individuo ganó un mundo portátil al que hay que seducir, explorar siempre más allá de los límites: el cuerpo, elevado a *alter ego* y no la parte maldita librada a la discreción y al silencio ("la salud, decía R. Leriche, es la vida silenciosa de los órganos"). El cuerpo muta y toma el lugar de la persona, ésta cumple el papel de piloto, es decir, que estamos frente a la versión moderna del modelo platónico. Es la pérdida de la carne del mundo la que empuja al sujeto a preocuparse por su cuerpo y darle carne a su existencia. Se busca una vida social ausente abriendo en uno mismo un espacio dialógico que asimila el cuerpo a la posesión de un objeto familiar, al que se eleva al rango de socio. En el imaginario social el discurso es revelador: a menudo la palabra *cuerpo* funciona como un sinónimo de *sujeto, persona*.

Paso del cuerpo objeto al cuerpo sujeto. Esto, que se corresponde mejor con el imaginario del clon⁴ se realiza cuando se le otorga al cuerpo el título de *alter ego*, persona completa al mismo tiempo que espejo (no espejo del otro en el campo del símbolo, sino espejo del ser que remite a sí mismo), valor. El individuo se vuelve su propia copia, su eterno simulacro, por medio del código genético presente en cada célula. Sueño de una capilarización infinita de lo mismo, a través de la fantasía de que la personalidad completa del sujeto está, potencialmente, en el gen. También existe el imaginario que rodea a los temas sociobiológicos y que afirma el carácter hereditario de gran cantidad de cualidades (inteligencia, fuerza física, belleza, etc.) a pesar de la desmentida de los mismos genetistas.⁵ En este imaginario el hombre es una emanación del cuerpo, subsumido bajo la forma del gen (y hasta de la "raza"). El cuerpo se aleja del sujeto y puede, en última instancia, vivir su aventura personal, ya que, planteado como otro del hombre, no deja de reunir todas sus cualidades personales.

El cuerpo disociado se convierte, en el imaginario moderno, en el camino más corto para alcanzar y transformar al sujeto inma-

⁴ Por el momento, quedémonos con el fantasma, pues la clonación proviene de un imaginario del mismo, de un reflejo narcisista que olvida el carácter no genético, es decir, no transmisible, de lo que compone la identidad del sujeto. El clon nunca será la duplicación del sujeto porque muchas variantes incontrolables entran en juego en su educación. Además, las condiciones sociales e históricas de su desarrollo serían profundamente diferentes.

⁵ Sobre la sociobiología, consúltense las tesis de Wilson, *Sociobiologie*, Rocher, 1987. Para una crítica de estas tesis desde la genética, véanse A. Jaccard, *Eloge de la différence, la génétique et les hommes*, París, Seuil, 1978; *Au péril de la science*, París, Seuil, 1982; Marschall Sahlins, *Critique de la sociobiologie, Aspects anthropologiques*, París, Gallimard, 1980.

terial al que viste con la carne y con las sensaciones. En la senda de Mayo del '68, muchas prácticas psicológicas reivindican al cuerpo como material terapéutico enfrentado a la palabra, patrimonio del psicoanálisis. Se le pide al trabajo corporal que modifique el carácter del sujeto y que suprima malestares y reservas. Se presume que actuando sobre el conjunto de las articulaciones o de los músculos, se disuelven las tensiones personales, se reconcilia al hombre con su infancia o con su existencia actual, sin tener que recurrir a un examen de conciencia, a una recorrida psicológica reducida a la "charla", según una expresión corriente de los adeptos a estas prácticas. Según las palabras de Zazie, éstos le dicen al psicoanálisis: "Charlás, charlás, pero no hacés nada".

Cartografía de lo que falta para ser, el cuerpo indica los puntos que hay que modificar físicamente para que desaparezcan las tensiones psicológicas. El inconsciente sería material y el especialista de las "artes del cuerpo", que se propone liberar al yo de esta influencia, podría leerlo con facilidad, simple y rápidamente: "Sea quien sea, dice uno de ellos, si usted quiere transformarse, empiece por su cuerpo" (P. Salomon).

La relación dual cuerpo-sujeto favorece el establecimiento de prioridades de este orden, ya que actuar sobre uno genera, necesariamente, consecuencias sobre el otro. Deja de percibirse la unidad del sujeto. Para Lowen, la bioenergía plantea como presupuesto que "los cambios de personalidad están condicionados por los cambios de las funciones fisiológicas". Convertir al hombre en un efecto del cuerpo lleva a desarrollar la fantasía de que un simple masaje o un simple ejercicio respiratorio puede modificar la existencia del sujeto.

El cuerpo —dice G. Vigarello— se convierte en una masa que hay que reducir, un montón de cosas imbricadas que hay que disolver, que provocan la incursión de una mano extraña para borrar, desplazar, corregir. El sueño de una conversión de los sujetos como resultado de alguna presión material y tangible que se haya ejercido sobre ellos aflora en estos gestos que no explicitan nunca sus presupuestos. Los masajes que intentan alcanzar zonas olvidadas, estas correcciones que subrayan las tensiones no percibidas.⁶

Cambiar el cuerpo para cambiar la vida. Las ambiciones de la modernidad son más modestas que las de los años setenta. Un ejemplo de este cambio de actitud puede observarse en Jerry

⁶ Georges Vigarello, "Le laboratoire des sciences humaines", *Esprit*, n° 62, febrero de 1982.

Rubin, autor de *Do it*, una de las grandes obras de la contracultura norteamericana de los años setenta.

Seré un viejo que no sufrirá esta amenaza (cáncer, crisis cardíaca, etc.)... (abre un placard lleno de frascos y de cajas de remedios). Me comprometí a hacer lo más larga posible mi vida. Tomo vitaminas, sales minerales. Como cereales en el desayuno y ensalada al mediodía. Nunca como carne ni alimentos que tengan grasas. Me ocupo de mi cuerpo como si fuese de una revolución. Como para alimentarme, no por placer. Estos son los complementos naturales que tomo para el equilibrio general: cuarenta por día. Aquí está el Max Epi que protege de los accidentes cardíacos. Betacarotina, sacada de las plantas para retrasar el envejecimiento de las células; y aquí hay otros que impiden el desarrollo del cáncer o que limpian a la sangre de impurezas. Ginseng, que refuerza la energía y permite que me prepare para los esfuerzos deportivos. También tomo vitaminas para dormir a la noche y vitamina B.⁷

Un buen ejemplo de cómo hoy se ha vuelto común el discurso dualista: se cuida al cuerpo como si se tratase de una máquina de la que hay que obtener un rendimiento óptimo. La unidad del sujeto está analíticamente descompuesta para usar de la manera más racional todas las partes y no olvidarse de nada. El cuerpo parece un objeto al que hay que mimar, un socio con el que hay que conciliar los valores, un motor al que hay que mantenerle todas las piezas en condiciones para que el conjunto funcione bien. La dietética constituye otra faceta de esta intervención plástica sobre uno mismo que hoy goza de un éxito cada vez mayor a través de la multiplicación de negocios que venden este tipo de productos: las comidas están dirigidas a mantenerse en "forma", hay una búsqueda de una racionalidad que modifica los datos simbólicos vinculados con la comida y referencias a nuevos valores a través de los productos "orgánicos", etcétera.

Lentamente, el cuerpo se va asimilando a una máquina a la que hay que mantener. Veamos otros ejemplos:

Cuidado con los radicales libres, fenómenos naturales que se forman a partir del oxígeno que respiramos. Es decir que el organismo se

⁷ Danny Cohn-Bendit, *Nous avons tous aimé la Révolution*, París, Points Actuels, p. 36. La transformación del cuerpo en lugar de la transformación del mundo es una etapa bastante común en el itinerario de muchos ex militantes de los años setenta. Además de la obra de D. Cohn-Bendit, véase C. Lasch, *Le complexe de Narcisse*, París, Laffont, 1981.

oxida como el hierro o como la manteca rancia..." (publicidad de las cápsulas "Eradical"). O: "confort, suavidad, rendimiento", estas palabras no pertenecen solamente al vocabulario automovilístico, (el hombre) las exige ahora para su epidermis; los éxitos se producen en todos los terrenos por el buen estado y el bienestar de cada día" (publicidad de "Clinique Formule Homme").

El paradigma del cuerpo confiable y lleno de vitalidad es, curiosamente, el de la máquina bien mantenida, cuidada con amor. Hermoso objeto del que hay que saber obtener los mejores efectos.

Como es percibido como un sujeto interior, como un *alter ego*, es posible hablarle al "cuerpo", mimarlo, acariciarlo, masajearlo, explorarlo como si fuese un territorio diferente que hay que conquistar, o mejor, como una persona a la que hay que seducir. El cuerpo se convierte en una propiedad de primer orden, objeto (o más bien sujeto) de todas las atenciones, de todos los cuidados, de todas las inversiones (en efecto, también en esto hay que prepararse para el futuro). Hay que mantener el "capital" salud, hacer prosperar al "capital" corporal bajo la forma simbólica de la seducción. Hay que merecer la juventud, el buen estado, el *look*. Hay que luchar contra el tiempo que deja huellas en la piel, el cansancio, los "kilos de más", hay que "ocuparse", no "dejarse estar". La estetización de la vida social está basada en una puesta en escena refinada del cuerpo, en una elegancia de los signos físicos que éste afirma (puesta en signo) gracias a la cual se conjura la angustia del tiempo que pasa. Hay que domesticar a este socio reticente, para convertirlo en una especie de compañero de ruta agradable.

La pasión por el cuerpo modifica el contenido del dualismo sin cambiar su forma. Tiende a psicologizar el "cuerpo-máquina" pero este paradigma mantiene su influencia de manera más o menos oculta. Pero la pasión por el cuerpo cambia su afectividad. El cuerpo-máquina (el cuerpo anatomizado) traduce la falta de simbolización de la carne y aparta al sujeto al considerarlo un valor noble e intocable. Al hacer esto, lo consideraba materia pura, en tanto algo real reificado y dual. El cuerpo *alter ego* no cambia nada en la falta de simbolización de que es objeto el cuerpo, es más, da cuenta de ésta de otra forma, pero al psicologizar la materia, al hacerla más habitable, al agregarle una especie de suplemento de alma (suplemento de símbolo), favorece la instauración, en el individuo, de un soporte de relación con el otro. La simbólica social tiende a ser reemplazada, en los lugares en los que falta, por la

psicología. Las faltas de sentido ya no son imputadas a lo social sino que se resuelven individualmente en un discurso o en prácticas psicológicas y el cuerpo es un "significante fluctuante" especialmente útil para estos retoques. El cuerpo hace alarde de una valoración directamente proporcional al olvido o al desprecio que se le había otorgado en otra época del dualismo: no hay que ocuparse tanto del cuerpo-máquina (aunque, sutilmente, sigue siéndolo) sino de las sensaciones y de la seducción, cuyas experiencias hay que multiplicar. Al borramiento ritualizado del cuerpo que sigue organizando el campo social se le agrega una especie de ostentación. Se amplía el dualismo personalizado.

El cuerpo supernumerario

Desde el neolítico, el hombre posee el mismo cuerpo, las mismas potencialidades físicas, la misma fuerza de resistencia a los datos fluctuantes del medio ambiente. Durante milenios, y aún hoy, en la mayor parte del mundo, los hombres caminaron para ir de un lugar a otro, corrieron, nadaron, se procuraron cotidianamente la producción de bienes para sobrevivir en la comunidad. Nunca, sin duda, como hoy en las sociedades occidentales, se utilizó tan poco la motilidad, la movilidad, la resistencia física del hombre. El desgaste nervioso (*stress*) tomó, históricamente, el lugar del desgaste físico. La energía propiamente humana (es decir los recursos del cuerpo) se volvió pasiva, inutilizable; la fuerza muscular ha sido relegada por la energía inagotable que proporcionan los dispositivos tecnológicos. Las técnicas del cuerpo, incluso las más elementales (caminar, correr, nadar, etc.), están en retroceso y se utilizan parcialmente en la vida cotidiana, en el trabajo, en los desplazamientos, etc. Ya prácticamente nadie se baña en los ríos y lagos (salvo en algunos raros lugares en los que está permitido), casi nadie usa, o muy raramente, la bicicleta (y no sin peligro) o las piernas para ir al trabajo o desplazarse, a pesar de los embotellamientos urbanos, etc. En este sentido, el cuerpo de los hombres de los años cincuenta e incluso de los sesenta, estaba mucho más presente en la conciencia, utilizaba mucho más sus recursos musculares en la vida cotidiana. La caminata, la bicicleta, el baño, las actividades físicas vinculadas con el trabajo o con la vida doméstica o personal favorecían el anclaje corporal de la existen-

cia. En esa época, la noción de un "retorno" al cuerpo hubiese parecido incongruente, difícil de entender. De ahí en más, en efecto, el compromiso físico del hombre no dejó de declinar. Esta parte inalienable del hombre está socializada como borramiento, disminuida e, incluso, oculta. La dimensión sensible y física de la existencia humana tiende a olvidarse a medida que se extiende la técnica.

Las actividades posibles del cuerpo, que le permiten al sujeto construir la vivacidad de su relación con el mundo, tomar conciencia de la calidad de lo que lo rodea y estructurar la identidad personal, tienden a atrofiarse. El cuerpo de la modernidad parece un vestigio. Miembro supernumerario del hombre al que las prótesis técnicas (automóvil, televisión, escaleras rodantes, cintas rodantes, ascensores, aparatos de todo tipo...) no lograron suprimir totalmente es un resto, un irreductible, contra el que choca la modernidad. El cuerpo se hace tanto más dificultoso de asumir cuanto más se restringen sus actividades sobre el entorno. Pero la reducción de las actividades físicas y sensoriales no deja de tener incidencias en la existencia del sujeto. Desencadena su visión del mundo, limita el campo de acción sobre lo real, disminuye el sentimiento de consistencia del yo, debilita el conocimiento directo de las cosas. Salvo que esta erosión se frene por actividades compensatorias, especialmente destinadas a promover una reconquista cinética, sensorial o física del hombre, pero al margen de la vida cotidiana.

Atrofia de la motilidad y de la movilidad del hombre por la cada vez mayor utilización del auto. Reducción de la superficie de las viviendas, funcionalización de las habitaciones y de los espacios, necesidad de desplazarse rápido para no molestar a los demás. En la vida social, el cuerpo se vive, frecuentemente, como una molestia, un obstáculo, fuente de nerviosismo o de cansancio, más que como alegría o como si se escuchase una posible música sensorial. Las actividades del sujeto consumen más energía nerviosa que energía corporal. De aquí la idea, muy común actualmente, del "buen cansancio" (vinculado con las actividades físicas) y del "mal cansancio" (vinculado con el desgaste nervioso).

Los lugares de las ciudades dedicados a los paseos, los viejos barrios, las calles, se vuelven cada vez menos acogedores y no dan ganas de pasear por ellos. Las estructuras urbanas se doblegan ante las imposiciones de la circulación automotriz. El espacio para caminar se ha vuelto cada vez más raro. Las actividades se concentran en los centros de las ciudades, saturados, atestados de gente, todo esto contribuye a que el transeúnte tenga que modifi-

car su ritmo personal para someterlo a la imposición anónima de una circulación de peatones rápida. El desplazamiento funcional de un lugar a otro tiende a reemplazar la caminata (salvo, sin duda, el domingo), y esto no deja de tener consecuencias en el placer sensorial y cinético.

Con una notable intuición, P. Virilio, en los años setenta, ya había señalado este debilitamiento de las actividades propiamente físicas del hombre, al subrayar, especialmente, cómo "la humanidad urbanizada se vuelve una humanidad sentada". Más allá de los pocos pasos que hacen para llegar al auto o para salir de él, la mayoría de la gente permanece sentada durante toda la jornada. Virilio planteó correctamente el dilema que nace de la poca valoración de las funciones corporales en la existencia del hombre, especialmente en la elaboración de una identidad personal.

Antes de vivir en el barrio, en la casa, el individuo vive en el propio cuerpo, establece con él relaciones de masa, de peso, de molestia, de envergadura, etc. La movilidad y la motilidad del cuerpo permiten el enriquecimiento de percepciones indispensables para la estructuración del yo. Disminuir, incluso suprimir este dinamismo, fijar al máximo actitudes y comportamientos, es perturbar gravemente a la persona y lesionar las facultades de intervención en la realidad.⁸

La modernidad redujo el continente del cuerpo. Como éste dejó de ser el centro desde el que el sujeto irradiaba, perdió lo esencial de su poder de acción sobre el mundo y, por lo tanto, las prácticas y discursos que lo limitan toman esta amplitud. Como está ausente del movimiento de la vida de todos los días, se convierte en un objeto de preocupación constante sobre el que se cierne un mercado importante y nuevos compromisos simbólicos. Las prácticas corporales se sitúan en un cruce de caminos en el que aparecen la necesidad antropológica de la lucha contra el fraccionamiento del sujeto y el juego de los signos (las formas, la forma, la juventud, la salud, etc.) que le agrega, a la elección de una actividad física, un suplemento social decisivo. Si el sujeto se "libera" en estas prácticas, no es sólo por propia iniciativa, el ambiente de un momento lo incita a hacerlo según determinadas modalidades, pero lo hace con tanto más compromiso personal cuanto él mismo experimenta la necesidad de luchar contra la falta que le procura la no utilización de la energía corporal. Pero esto no quiere decir que haya un "retorno" al cuerpo. El

⁸ Paul Virilio, *Essai sur l'insécurité du territoire*, París, Stock, 1976, p. 296.

cuerpo sigue estando ahí, sigue siendo indiscernible del hombre al que le confiere la presencia, sea cual fuere el uso que éste hace de la fuerza, de la vitalidad, de la sensorialidad. Se trata más bien del surgimiento de otro uso de uno mismo, a través del cuerpo; de una nueva preocupación: la de restituir a la condición occidental la parte de carne y de sensorialidad que le falta. Esfuerzo por juntar una identidad personal fraccionada en una sociedad que divide.

La creciente preocupación por la salud y la prevención también lleva al desarrollo de prácticas físicas (jogging, carreras, etc.). En general, conduce a que los sujetos le presten mayor atención al cuerpo, al alimento, al ritmo de vida. Induce a la búsqueda de una actividad física regular. También en este caso surge un uso de uno mismo tendiente a restaurar el equilibrio roto o delicado de mantener, entre el ritmo de la modernidad y los ritmos personales. Se instaura una representación de la enfermedad menos fatal y se considera que la enfermedad encuentra, en las maneras de vivir, en los hábitos alimenticios, en la higiene de vida, etc., las condiciones favorables para su expansión.

De lo inaprehensible del mundo moderno a lo inaprehensible del cuerpo

La acentuada individualización que conocemos actualmente no es, de ninguna manera, signo de la liberación del sujeto que encuentra en los recursos propios los medios para una gestión autónoma de su existencia. La inmersión en el universo interno para buscar sensaciones insólitas, la partida "auspiciada por empresas" a desiertos o a hielos eternos en búsqueda de la aventura o de una "primicia", el gusto por enfrentarse con los elementos en estado límite, las pruebas de maratón o de esquí nórdico que se llevan a término a pesar del cansancio, el jogging cotidiano o las horas semanales que se pasan en los gimnasios para mantenerse en buen estado, son todas prácticas y discursos que se realizan bajo el control difuso de una gama de valores, al mismo tiempo común y diferencialmente compartidos por los grupos sociales: la juventud, la forma, la salud, la seducción, la resistencia física, la suavidad...valores cardinales de la publicidad. Estas mitologías modernas valoran cualidades vinculadas con la condición física. Cada sujeto, en su universo personal, y

según su posición social, debe arreglárselas con la constelación de signos que le envían el mercado de bienes de consumo, los medios masivos de comunicación, la publicidad. Proliferan las tentaciones en torno de actitudes, cuidados, búsquedas cercanas, sujetos de la misma categoría social.

Un puñado de obligaciones provisorias, fuertemente valorizadas, socializan a un archipiélago de sujetos diseminados. Una mutación antropológica cambia la naturaleza del símbolo que, lejos de aliar a los sujetos en una comunidad solidaria con un mismo destino, que comparte un sistema de sentidos y de valores fuertes, los yuxtapone por medio de un consumo común de signos y de valores pero en tanto sujeto privado. Los signos vuelan en lo efímero y empujan al hombre a una búsqueda que se renueva sin cesar. Cuando se refleja en el espejo en el que forja el sentimiento de bienestar y de la seducción personal, el hombre individualista ve menos la imagen propia que la fidelidad más o menos feliz a un conjunto de signos. Una tonalidad narcisista atraviesa, hoy, *mezza voce*, la vida social occidental.

El narcisismo es, originariamente, una posición independiente, una astucia del sujeto que se coloca en el límite entre lo colectivo y lo individual y, de este modo, se preserva de un compromiso con los demás. La personalidad narcisista juzga que su individualidad es más digna de interés que el entorno, pero no se excluye del intercambio simbólico. Por otra parte, sabemos que ejerce un poder de atracción especial sobre los demás. Ama, especialmente, el amor, del que es objeto mucho más que los que la aman. Invierte en la propia persona una energía que los otros prodigan, más bien, al vínculo social. Freud escribió, al respecto, páginas clásicas.

El narcisismo de la modernidad es, en primer término, un discurso, una de las piedras angulares de las mitologías actuales. Nombra cierto ambiente social, una forma de tendencia más que un dominio, una intensidad social especialmente vinculada con ciertas categorías (*infra*), con ciertos lugares (*infra*). Es una de las venas de la vida social. No la única. Nos interesa pues, necesariamente, el narcisismo moderno es una ideología del cuerpo, la búsqueda deliberada de una culminación del experimento y de la seducción que obedece a una actitud al mismo tiempo poco formal y voluntaria, a un dualismo que erige al cuerpo como un valor.

Jean Baudrillard analizó el viraje actual del narcisismo. De lugar de la soberanía se transformó en herramienta de control social, no "manipulado" (¿por quién?) sino "libremente" elegido en la gravedad de un ambiente social, en un momento dado, que hace

converger las elecciones de los sujetos hacia prácticas, objetos, discursos, idénticos. Cada uno sigue el impulso de su juego interno como el ejercicio de una libertad cuando, en realidad, se pliega a las conminaciones de un campo social cuyo impacto sobre sí mismo desconoce. Lo que diferencia a este narcisismo del otro, el tradicional, del que hablábamos antes, es que la ley del valor rige su funcionamiento. "Es un narcisismo dirigido —comprueba J. Baudrillard—, una exaltación dirigida y funcional de la belleza como valor y como intercambio de signos."⁹

El narcisismo de hoy no significa abandonarse a la holgazanería, disfrutar del tiempo que pasa, aunque provoque placer, está hecho del trabajo sobre uno mismo, de la búsqueda de una personalización de la relación con el mundo por medio de la valoración de los signos de la vestimenta, de ciertas actitudes, pero también, y especialmente, de signos físicos. Enunciación en primera persona del relato mitológico. Se produce, no sólo en la posición del sujeto en el seno del vínculo social, traducido en la suma de signos, sino también, y especialmente, en el sentimiento difuso de la mejor adecuación posible a los signos que un tiempo determinado valoriza. La paradoja reside en que induce a la vida social; traduce la ficción de una elección personalizada, el sentimiento de una conciencia soberana cuando la imposición del ambiente social deja de ser percibido en tanto tal, pero aun amplía el campo de influencia hacia la esfera de lo más íntimo del sujeto.¹⁰

El narcisismo moderno muestra el efecto paradójico de una distancia respecto de uno mismo, de un cálculo; convierte al sujeto en un operador que hace de la existencia y del cuerpo una pantalla en la que ordena, de la mejor manera, signos. La libido narcisista encuentra los signos sociales de la atención en uno mismo y se apropia de ellos. Para hacerlo, busca en el muestrario generoso de las tentaciones, de las mitologías que constituyen el ambiente de un momento determinado. Y esto, inversamente al carácter intemporal, de alguna manera, del narcisismo tradicional.

La otra paradoja del narcisismo moderno está vinculada con su rostro cambiante, con sus entusiasmos provisionarios que lo hacen

⁹ Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, París, Gallimard, 1976, p. 172. Véase también Richard Sennett, *Les tyrannies de l'intimité*, París, Seuil, 1979; Christopher Lasch, *Le complexe de Narcisse, la nouvelle sensibilité américaine*, París, Laffont, 1981 y Gilles Lipovetski, *La société du vide*, París, Gallimard, 1985.

¹⁰ Richard Sennett plantea, incluso, que "el narcisismo es la estética protestante de los tiempos modernos."

parecerse a un vestuario teatral. La libido narcisista está fraccionada, íntegra, selectivamente, prácticas u objetos, de acuerdo con un cifrado simbólico perteneciente a un momento dado. El trabajo del signo produce un relato ya constituido que el sujeto enuncia con entonación propia. Su talento se relaciona con la capacidad de ordenar, del modo más personal posible, los materiales básicos de que todos disponen. Crea mucho menos su intimidad de lo que, desde un punto de vista sociológico, es producido por ella. El individuo cree que vuelve a apropiarse de la sustancia olvidada del cuerpo, pero en realidad se trata sólo de la restitución de un relato. Es el artefacto que desencadena en él el ambiente de un momento. En este sentido, no sería menos el objeto de un deseo que de una obsesión, menos el objeto de un gozo que de una obligación.

Si el sujeto administra el cuerpo como una propiedad personal, éste sigue las mismas fluctuaciones que la Bolsa. Los valores seguros de un momento económico dejan, enseguida, de serlo por el empuje de nuevos valores: en la era de la fluctuación del sentido y de los valores, el cuerpo no tiene más espesor que una pantalla. Sobre ésta se proyecta la ficción, renovada sin cesar, de la panoplia provisoria en la que se construye una identidad individual sin raíces. El cuerpo es metáfora, depósito inagotable que le da al narcisista moderno un anclaje privilegiado al mismo tiempo que una apariencia heterogénea, efímera. La suerte del narcisismo depende de renovar sus datos con cada modificación del ambiente. Independientemente de las ideologías, el cuerpo es un continente, porque la existencia social del hombre no es otra cosa que una posibilidad jugada entre infinitas combinaciones posibles. Lo efímero puede reinar sobre el hombre y multiplicarse de lo social a lo individual, pero nunca agota la extensión de los posibles. La cartografía del cuerpo es el hecho del campo social, uno y otro son innumerables.

Categorías sociales

Hay que notar que el cuerpo es una apuesta simbólica para categorías sociales relativamente precisas. No parece, por ejemplo, que los sectores rurales u obreros se vean muy afectados por este entusiasmo en torno de las cosas del cuerpo. Estas categorías sociales valoran más la fuerza o la resistencia física que la forma, la juventud o la belleza. Tendrían, más bien, una tendencia a

diferenciarse de los que "se escuchan demasiado".¹¹ Son, además, categorías sociales que ejercen una actividad física: el desgaste muscular y la utilización de técnicas corporales particulares forman la esencia de su trabajo. El cansancio acumulado durante la jornada no deja, luego del tiempo de trabajo, el gusto de un placer que vuelve a comprometer las energías al cuerpo. Estas categorías sociales no están familiarizadas con estas prácticas o estos productos a causa del distanciamiento del sistema de referencias, el costo que tienen y el tiempo que hay que dedicarles. Por otra parte, éstas están en contacto con el cuerpo, en un desgaste físico permanente, que es lo que justamente buscan, pero de modo lúdico, las categorías sociales que demandan estas prácticas y productos orientados al cuerpo. Son, esencialmente, los sectores medios y privilegiados, los profesionales liberales, las categorías inclinadas a privilegiar la "forma" y el buen estado físico, preocupadas por moverse para encontrar una vitalidad desdibujada por la inmovilidad, la falta de actividad física en el ejercicio profesional.¹² Categorías preocupadas por la salud y por la prevención de la misma, por transformar el "cansancio nervioso" acumulado durante el trabajo en el "cansancio sano", es decir en un cansancio muscular y no en uno difundido por todo el cuerpo.

Son también profesiones marcadas por una responsabilidad tangible respecto de los demás (profesores, médicos, psicólogos, trabajadores sociales, gerentes, profesionales liberales, pequeños empresarios), aunque, a menudo, difícil de asumir; tienden a cuestionarse, a interiorizar los conflictos y esto lleva a "no sentirse bien", a no tener ganas de "disfrutar": Eliane Perin muestra que las nuevas prácticas corporales inspiradas en California (expresión corporal, gestalt, bioenergía, grito primal, etc.) reclutan adeptos en las categorías sociales a las que

la relación con el trabajo expone a la agresividad más directa, en tanto que las profesiones les impiden manifestar la menor agresividad. Aquellos cuyo rol consiste, precisamente, en desarmar permanentemente toda relación social agresiva, por medio del diálogo, la

¹¹ Véase L. Boltansky, "Les usages sociaux du corps", *Annales ESC*, enero-febrero, 1971.

¹² Los sectores sociales que hacen gimnasia, esquí nórdico, maratón o jogging son los mismos. Véanse los artículos de Olivier Bessy, Jean-Claude Ragache o Jean-Michel Faure, en *Esprit*, "Le nouvel âge du sport", número especial, abril de 1987. O, también, desde otro enfoque, Christian Pociello, "La force, l'énergie, la grâce et les réflexes", en *Sports et sociétés, approche socioculturelle des pratiques*, obra colectiva, París, Vigot, 1981.

explicación, la discusión o el habla en general... Estas encontrarían en las nuevas prácticas del cuerpo una situación en la que cualquier desconfianza social queda abolida, incluso prohibida, un lugar cerrado, fuera del mundo, protector, especie de paréntesis en el que todos son iguales, en el que sólo cuentan las emociones y las sensaciones y en las que podrían exteriorizar la agresividad fuera de las formas habituales: las de la palabra.¹³

Tiempo de respiración y de reconciliación para categorías sociales ubicadas siempre en el centro de las tensiones de las relaciones y que "actúan sobre éstas". Búsqueda a través de los signos corporales tangibles de una vía para escapar a la incertidumbre de las prácticas profesionales.

En un marco neutro, sin consecuencias sobre la vida personal, existe una búsqueda de convivencia, de calor, de confianza, de derroche. Una descarga de tensiones a través de una serie de ejercicios en los que uno se subordina a alguien que "se supone que sabe". Pues, extrañamente, la búsqueda de uno mismo, la "reapropiación" del cuerpo, pasa por la fidelidad de los participantes a la palabra de un maestro dispuesto a compartir sus conocimientos. El animador describe las sensaciones y los efectos físicos que deben traspasarlos, antes de que los experimenten o, si no, los leen en folletos o, de otro modo, los esperan en ambientes especiales. El descubrimiento de uno mismo o el trabajo que se realiza sobre el cuerpo pasa, en primer término, por el reconocimiento de la palabra del otro, y por tomar un camino que otros ya recorrieron (testimonios en revistas, volantes, obras de divulgación, experiencias vividas por el entorno, presentación de los ejercicios por el responsable de la sesión, etcétera).

Estas categorías sociales encuentran, así, una forma de guía, de fidelidad a una autoridad a que están acostumbradas en las instituciones en que trabajan. El cuerpo se ofrece a la manera de un laberinto cuya llave el individuo perdió. Esta puede ser restituida sólo por el que, por su conocimiento, sabe desenrollar el hilo de Ariadna. Los usuarios son invitados, entonces, a explorar sus experiencias por un animador que ya sabe qué es conveniente sentir y en qué momento. Asimismo, los que concurren desde hace mucho tiempo guían a los nuevos adeptos. El laberinto se vuelve una trayectoria demarcada.

¹³ Eliane Perrin, *Cultes du corps, enquête sur les nouvelles pratiques corporelles*, op. cit., p. 124.

El secreto del cuerpo

Como las representaciones occidentales están influidas por un dualismo subyacente, usualmente se distingue entre el hombre y el cuerpo, se supone que éste posee un secreto, oculta laberintos con galerías imposibles de recorrer y tiene en el centro revelaciones que pueden enunciarse si se posee el hilo de Ariadna. El cuerpo plano de la anatomía considera a la carne sólo por el material que la forma. Al llevar a la percepción a una especie de grado cero de lo simbólico, la imagen occidental del cuerpo contribuyó a volverlo enigmático. Como su evidencia anatómica y fisiológica no se corresponde con lo que el hombre puede experimentar de complejidad, se supone que el cuerpo encierra un misterio. El hecho de apelar a representaciones o a técnicas corporales orientales, luego de haber pasado por California, o el hecho de recurrir a tradiciones esotéricas más o menos fundamentadas, legitiman la búsqueda del oro desaparecido en los pliegues de la carne. Un trabajo riguroso sobre uno mismo debe ayudar a la irrupción del continente oculto; el cuerpo es la ganga de la que puede extraerse el diamante, siempre que uno se tome el trabajo necesario. La ausencia de Dios permite la búsqueda de un destello de lo divino en la noche del cuerpo.

“La melancolía del anatomista” (J. Starobinsky) está conjurada por el viento del imaginario, insatisfecho de la representación horrible de un cuerpo en el que es difícil discernir la relación con uno, la relación con una riqueza de experiencias que el saber biomédico contradice, paradigma oficial de la representación del cuerpo.

Como el cuerpo es el lugar de la ruptura, se le otorga el privilegio de la reconciliación. Es ahí donde hay que aplicar el bálsamo. La acción sobre el cuerpo se traduce en la voluntad de cubrir la distancia entre la carne y la conciencia, de borrar la alteridad inherente a la condición humana: la común, la de las insatisfacciones de lo cotidiano y también las otras, las de base, del inconsciente. El imaginario social convierte, entonces, al cuerpo en el lugar posible de la transparencia, de lo positivo. El trabajo sobre lo que se experimenta, sobre la respiración, el movimiento, domestica lo inconsciente y lo pulsional. Una psicología implícita de la voluntad aplicada con disciplina o creatividad puede, si se utilizan los recursos técnicos precisos, borrar la ruptura, fundar una “civilización del cuerpo” (J. M. Brohm) (paradoja de una formulación dualista para nombrar la reconciliación soñada del hombre y del cuerpo que no es más un hecho de representación y de discurso),

en la que la represión y la falta serían conjuradas. Volvemos a encontrarnos con el tema de la buena naturaleza del cuerpo, desviada por lo social y a la que hay que reconquistar.¹⁴

Lugar del límite, de lo individual, cicatriz de una indiferenciación que muchos sueñan con volver a encontrar, es por medio del cuerpo que se intenta llenar la falta por la que cada uno entra en la existencia como ser inacabado, que produce sin cesar su propia existencia en la interacción con lo social y lo cultural. Adornarse con signos consumidos e imaginados, asegura una protección contra la angustia difusa de la existencia, como si la solidez de los músculos, la mejor apariencia o el conocimiento de muchas técnicas corporales tuviesen el poder de conjurar los peligros de la precariedad, de la falta. “En algún lugar de lo incompleto” (Rilke), a través de la positividad tangible del cuerpo, el hombre intenta disipar una angustia flotante. La búsqueda del secreto traduce la de lo inacabado, evoca la irrupción de lo divino en el hombre, apunta a una conjuración de la incompletud en relación con la condición humana. Fetiche que disuelve la división del sujeto. El cuerpo se convierte en el lugar en el que se niega el inconsciente, el lugar en el que la identidad del sujeto se forja en una nueva afirmación del *cogito*.

Esta búsqueda inquieta que se renueva sin cesar está vinculada con la falta de certeza del tiempo, con la importancia cada vez mayor que lo provisorio tiene en la sociedad occidental. Cuando todo se vuelve inaprehensible, incontrolable, cuando se relaja la seguridad existencial, la única certeza que queda es la de la carne en la que el hombre está atrapado, el lugar de la diferencia y de la ruptura con los demás. El estilo dualista de la modernidad está relacionado con el imperativo del hacer que lleva al sujeto a darse una forma como si fuese otro, convirtiendo a su cuerpo en un objeto al que hay que esculpir, mantener y personalizar. De su talento para lograrlo depende, en gran parte, la manera en que los otros lo verán. El inconsciente dejó de ser un valor para estas nuevas prácticas. O bien edulcoran su contenido (bionergía, grito primal, gestalt, etc.) o bien están basadas en una psicología del *cogito* en la que prevalece la noción de voluntad y de trabajo.

En este imaginario el cuerpo es una superficie de proyección en la que se ordenan los fragmentos de un sentimiento de identidad personal fraccionado por los ritmos sociales. A través de un ordenamiento y de darle sentido a uno mismo, por intermedio de

¹⁴ “El cuerpo no miente” y otro tipo de dichos: temas recurrentes del movimiento del potencial humano cuyas ideas son hoy comunes.

un cuerpo al que se disocia y se transforma en pantalla, el individuo actúa simbólicamente sobre el mundo que lo rodea. Busca su unidad como sujeto componiendo signos en los que busca producir su identidad y su reconocimiento social.

La clínica de los inmigrantes demostró una patología que recurre al cuerpo pero que, por el contrario, en vez de producir placer genera sufrimiento: la sinistrosis. Luego de una lesión, de una herida, de una enfermedad, de un traumatismo, la sinistrosis hace que el sujeto que se encuentra lejos de su lugar de origen (incluso el francés que está lejos de su región o que, simplemente, está fuera de un lugar social), siga quejándose, sufriendo, más allá de la recuperación "orgánica". Una vez curado, el sujeto sigue sintiendo un dolor vago, agudo, o no puede utilizar el órgano que estaba enfermo. Los exámenes médicos más profundos, cuando se limitan a la técnica pura, no revelan nada orgánico. Sin embargo, el sufrimiento existe. Una escucha que se aparte de la técnica, muestra que el sujeto sufre en su vida y que utiliza, sin saberlo, el dolor como el único medio para que su existencia sea reconocida por los otros y para mantener por sí mismo una identidad que, de otro modo, no tendría sentido. Podemos descubrir aquí un mecanismo antropológico inverso respecto del "culto" moderno del cuerpo. La sinistrosis marca el exacto negativo de este "retorno" lúdico al cuerpo, en un sujeto reducido a sí mismo, atomizado por las condiciones sociales de la modernidad y que busca el contacto haciendo que su cuerpo sobresalga. La inversión del propio cuerpo traduce la ausencia de los otros. Cuando la identidad personal está cuestionada a través de los incesantes cambios de sentido y de valores que marcan a la modernidad, cuando los otros se vuelven menos presentes, cuando el reconocimiento de uno se vuelve un problema, aun cuando no sea a un nivel muy grave, queda, en efecto, el cuerpo para hacer oír una reivindicación de existencia. Se trata de convertirse en una escritura, por medio de los signos del consumo o, peor, por medio de la somatización. La sinistrosis es, en este sentido, solidaria (en la otra vertiente) de la pasión por el cuerpo que atraviesa a la modernidad. En el sufrimiento, el inmigrante le da el síntoma a la medicina con la esperanza de que se lo reconozca en tanto sujeto, cuando todas las otras tentativas para lograrlo fracasaron. En el juego, el hombre de la modernidad que se acostumbra a vivir precariamente, "inmigrante del tiempo" (Margaret Mead), convierte al cuerpo en una especie de señal de reconocimiento. En lo inaprehensible del mundo sólo el propio cuerpo proporciona la aprehensión de la existencia.

MEDICINA Y MEDICINAS: DE UNA CONCEPCION DEL CUERPO A CONCEPCIONES DEL HOMBRE

Estado de los espacios

El recurso contemporáneo a las medicinas llamadas "paralelas"¹ da cuenta de la emergencia de valores ascendentes que organizan cada vez más las formas de la vida social: primacía del individuo, preocupación por lo natural, por el cuerpo, por la forma, derecho a la salud, culto de la juventud (no tanto la edad de la juventud sino su vitalidad). Valores que estas medicinas privilegian cuando no los proclaman a viva voz.² Pero esta fidelidad supone también un desfase cada vez mayor entre las demandas sociales en materia de salud y las respuestas de las instituciones médicas. Se sabe que, en general, el fracaso de un tratamiento médico lleva a los clientes a volcarse hacia prácticas de otro orden.

Para entender a partir de qué lógicas sociales y culturales se construye en los usuarios el hecho de recurrir a las "medicinas paralelas", hay que formularse preguntas acerca de la crisis del modelo hegemónico, el de la institución médica que, en la actualidad, deja de tener el consenso social con el que, en apariencia, se

¹ Habría que escribir una mitología, en el estilo de R. Barthes, sobre los calificativos que se adjudican estas medicinas: paralelas, diferentes, alternativas, globales, suaves, naturales, distintas, empíricas, etcétera.

² Las medicinas populares se sitúan en otro espacio: tienen una antigua legitimidad social, arraigada en las tradiciones; reciben, actualmente, cada vez mayor apoyo y respetabilidad, que modifica su base social, gracias a la brecha abierta en la institución médica.