



Boletín de Antropología Universidad de
Antioquia
ISSN: 0120-2510
bolant@antares.udea.edu.co
Universidad de Antioquia
Colombia

Grosso, José Luis
Cuerpo y modernidades europeas. Una lectura desde los márgenes
Boletín de Antropología Universidad de Antioquia, vol. 19, núm. 36, 2005, pp. 232-254
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55703611>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

Cuerpo y modernidades europeas. Una lectura desde los márgenes

José Luis Grosso, Ph.D.

Instituto de Educación y Pedagogía
Grupo de Investigación Educación Popular
Universidad del Valle
Dirección electrónica: jolugros@univalle.edu.co, dacir@telesat.com.co

Resumen. La construcción de la modernidad en Europa no se ha desarrollado, como lo ha afirmado la autocomprensión ilustrada de la Historia, sólo ni principalmente a nivel de las ideas; se trata más bien de pequeñas prácticas multiformes que han entrado en convergencia en los distintos contextos locales, nacionales y continentales, y que han involucrado diversas tecnologías y representaciones del cuerpo. Este artículo lee esa transformación, no desde la perspectiva ideológica dominante, sino desde una perspectiva “tecnológica”, en el sentido que Michel Foucault le ha dado a este término; “tecnologías” que afectan desde los marcos epistemológicos hasta las sensibilidades del día a día. La gran tarea hegemónica de la nueva sociedad burguesa consistió en someter a nuevos regímenes de control a las “multitudes”: aquellas masas populares que venían desencadenando procesos y movimientos de creciente visibilidad política.

Palabras clave: cuerpo, modernidad, modernidades, márgenes, representación, tecnología, semiología práctica.

Abstract. The construction of Modernity in Europe was not developed only or even principally at the level of ideas, as has been suggested in their illustrated self-understanding of History, rather this construction concerns small and multi-form practices that have converged in distinct local, national, and continental contexts, and that have involved diverse technologies and representations of the body. This article reads understands this transformation, not from that perspective of the dominant ideology, rather from a “technological” perspective in the meaning that Michel Foucault has attached to the term; “technologies” that affect epistemological frames to the day-to-day sensibilities. The hegemonic task of the new bourgeois society consisted in submitting the “multitudes” to new regimens of control: those popular masses that have been unleashing different processes and movements leading to greater political visibility.

Keywords: Body, Modernity, modernities, margin, representation, technology, practical semiology.

Grosso, José Luis. 2005. “Cuerpo y modernidades europeas. Una lectura desde los márgenes”. En: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Medellín, volumen 19 No. 36, pp. 232-254.
Texto recibido: 02/04/2005; aprobación final: 01/06/2005.

The subaltern is necessarily the absolute limit
of the place where history is narrativized into logic¹
Gayatri Spivak, *In Other Worlds*

Europa desde los márgenes: una semiología de las prácticas sociales

La historia de los últimos siglos de Europa y América se ha construido a partir del tratamiento de la corporalidad y de la plástica gestual en las políticas metropolitanas y coloniales europeas. Esta investigación pregunta por la infrahistoria de la corporalidad en las modernidades europeas, ensanchando, en esas oscuridades y esos márgenes, la perspectiva teórico-metodológica de una semiología práctica² como campo de acción en que deriva la teoría social crítica (véase Grosso, 1990, 1994, 1999, 2002a, 2002b, 2003b, 2004, 2005a y 2005b). Me pregunto qué ha pasado con las “maneras” de significar-hacer, lingüísticas y no-lingüísticas, en las que el “habla” (no la “lengua”, en el sentido saussureano), como perspectiva y nivel de análisis, desoculta el cuerpo y la praxis de la enunciación, y en las que la corporalidad es materia significante y actuante de unos sobre otros en el contexto de prácticas subalternas dentro de hegemones polarizadas sobre el prestigio social y significacional del lenguaje sometido a la lógica (vía filosofía, teología, derecho y ciencias modernas). Hablar del cuerpo como materia de significación y acción social en el contexto histórico nos pone de entrada ante las relaciones de poder que el poder de ficción del lenguaje encubre al autorremontar la génesis y procedencia de éste a una aérea esencia ideal (eidética),

-
- 1 El subalterno es, necesariamente, el límite absoluto del lugar donde la historia es traspuesta en una narrativa dentro de la lógica (la traducción es mía).
 - 2 “Semiología práctica”, distinguiéndola de la tradición formalista de la semiología, que ha puesto su énfasis en una analítica sistemática que diseña diagramas en función de la producción cognitiva que culmina en sofisticados saberes expertos. La semiología práctica que propongo busca, en primer lugar, reconocer y potenciar la producción social de conocimiento y de acción, en las condiciones diferenciales y desiguales de su enunciación y de su praxis; y para ello deconstruye aquella tradición formalista polarizada sobre la lingüística, y trabaja desde/contra sus categorías fundantes (véase Barthes, 1995. *Lección inaugural de la cátedra de semiología del Colegio de Francia*). Las maneras de significar-hacer (o de hacer-significar, para negar la prelación de uno de los términos) constituyen el nivel de análisis de esta investigación: una *semio-praxis* que cuestiona la dicotomía, acendrada en Occidente, “significación/acción”, “teoría/práctica”, “alma/cuerpo” e “idea/materia”. Un gran impulso para esta investigación y una constante inspiración es el análisis de las prácticas sociales que ha derivado de la conjunción del pensamiento crítico posmarxista con el formalismo, la fenomenología y la semiología franceses (Barthes, 1995 y 1997; Kristeva, 1981; Foucault, 1997b; Derrida, 1997a, 1989 y 1997b; Bourdieu, 1990; De Certeau, 2000), así como también el “materialismo cultural” de Raymond Williams (Williams, 2000) y la “economía moral” de Edward Palmer Thompson (Thompson, 1995), la semiología de las culturas populares de Mijail Bajtin (Bajtin, 1990; Zavala, 1996), la “geocultura” fenomenológico-hermenéutica de Rodolfo Kusch (Kusch, 1976 y 1978) y los *Subaltern Studies* (Spivak y Guha, 1989; Spivak, 1995).

inmaterial, platónica (tal como lo mostraron las críticas de Friedrich Nietzsche, Maurice Merleau-Ponty y Jacques Derrida) y que piensa lo social bajo la bóveda simétrica de la “comunicación” y de la “comprensión” (tal como lo hacen Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel e incluso Hans-Georg Gadamer).³

Me referiré en algunos momentos, más específicamente, a las representaciones y tecnologías de la corporalidad en la metrópoli española, pero teniendo en cuenta el mapa europeo en su conjunto por el hecho de que, en tanto en España y sus colonias las políticas del cuerpo tuvieron rasgos peculiares, éstos, no obstante, fueron tocados por moldes, figuras y técnicas muy antiguos y más extendidos, reinstrumentalizados y remodelados en la construcción de las sociedades “modernas” y coloniales y, más tarde, en la refundación en que consistieron los “modernos” Estados-naciones americanos.

En las páginas siguientes, se desarrollarán algunas figuras y esquemas de las representaciones y tecnologías de la corporalidad en las modernidades europeas, si bien con el énfasis particular antedicho en la perspectiva española, y culminaré con apenas unos primeros enunciados respecto de las políticas coloniales iberoamericanas y las políticas nacionales que les sobrevinieron en el siglo XIX. Mi hipótesis es que es otra historia de la modernidad la que de este modo se cuenta, en la que se vuelven evidentes las luchas corporales por establecer, en el campo de las prácticas, la diferenciación social y las jerarquías socioculturales, el afán de control y dominio sobre los cuerpos movilizados de las mayorías, que invaden el orden social del mundo y lo pluralizan en una errancia amenazante; luchas que nos resultan constitutivas, aunque desconocidas, en la historia sin discurso de nuestras sociedades interculturales poscoloniales: estos márgenes de aquellos procesos, desde los cuales pienso y escribo.

Las políticas europeas de la corporalidad

Las políticas europeas del cuerpo en la construcción de una sociabilidad “moderna”, tanto en los espacios metropolitanos como en los coloniales, han tratado de controlar los contactos, aglomeraciones y desvíos sociales; de marcar los contornos y formas corporales, diferenciándolos de los confusos tumultos masivos, sus roces, fragores y sensualidades. No obstante, las fuerzas sociales de los sectores medios, emergentes y bajos de la población (de una historia social aún contada a medias) desencadenaron, desde algunas transiciones poco precisas durante los siglos XVII y XVIII, pero de un modo creciente, circulaciones masivas de gentes con los nuevos medios de transporte que acompañaron la industrialización y serialización del trabajo y la producción, el nuevo mercado de productos con su lógica publicitaria de marcas registradas, los tirajes cada vez más voluminosos de escritos e imágenes impresos

3 La revisión de estas posiciones teórico-metodológicas es desarrollada en el libro, en preparación, *La política del sentido. Cuerpo, lenguaje y semiología práctica* (Grosso, 2005c).

y los intereses expansivos del mercado (de los espacios regionales o nacionales a los multinacionales y globales). Estas circulaciones facilitaron los contagios de sensibilidades. Por otra parte, en las cortes europeas, fruto de un afán cada vez más marcado de diferenciación social, se imponían las modas sucesivas de las “buenas maneras”, y, con la proliferación de los tratados de civildad a partir del siglo XVI, la reforma de las costumbres involucró a las burguesías emergentes en procura de los signos de su movilidad ascendente (Elias, 1973 y 1975).

Las dialécticas generadas en Europa por la Reforma y la Contrarreforma, en las cuales España fue uno de sus más fervorosos militantes, han dado el mayor relieve a las políticas de la corporalidad. Con el paso de la Casa Real de los Habsburgo a la de los Borbones, en la vuelta de siglo del XVII al XVIII, la atmósfera europea invadió los pulmones sociales de los dominios españoles con aires nuevos. Pero, ciertamente, y ya con anterioridad, las experiencias y los modelos de las prácticas coloniales de los otros reinos (Portugal, Holanda, Inglaterra) interactuaron vivamente con los modos españoles, por emulación o por reacción contraria, tanto entre marinos, conquistadores y colonizadores como en el ámbito de las políticas oficiales de conquista, colonización y administración, eclesiales y seculares. Por todo esto, no es tan fácilmente aislable España del resto de Europa.

Las políticas coloniales americanas y metropolitanas de tratamiento del cuerpo, de la sensibilidad, de la gestualidad (ciertamente como en el caso de todas las otras políticas), se han desarrollado en un diálogo permanente: viajes de ida y vuelta de los que, por una delimitación táctica y metodológica, sólo focalizo aquí su polo europeo central. Esta mirada oblicua y periférica abre el campo de las prácticas que siempre acompañan la significación: la *semio-praxis*, siempre sostenida por la interacción entre diversas y desiguales posiciones; esos cuerpos a menudo invisibilizados a fuerza de idealidad, enunciados y escritura. La periferia torsiona las concordancias centrales, oficiales, metaforiza y devuelve al equívoco. Una *semiología práctica* cuenta así otra historia, introduce la “diferencia” en el estudio, se desplaza hacia la relativización del horizonte cultural dominante, mantiene abierta la disonancia de lo intercultural (que tiene en esa disonancia toda su fuerza). Como quien mira desde un lugar distinto al de la boca de escena y observa simultáneamente las bambalinas y el escenario; como quien sospecha y no se deja convencer por el volumen o la intimidad de la voz dominante, desviando su atención a las maneras y a las inconsistencias de la mimética y los gestos con lo dicho.

Por detrás de la aparente autoctonía europea de ciertos comportamientos y modales, hay una hibridación ascendente o una subrepticia difusión de trazos y tropos de otras procedencias étnicas y geográficas, tal como Susan McClary lo ha destacado en el contexto musical para un periodo más amplio que el que aquí circunscribo (McClary, 1997). Por debajo del ascenso libertario de las ideas, guión conceptual a través del que Europa y Occidente se autocomprenden y se dan una nueva historia a partir de la “profecía autocumplida” de la modernidad, hay estrategias de control,

prejuicios y temores enterrados en la noche de los cuerpos, bajo aquella fulgurante y cegadora luz.

En la atmósfera de la reforma europea de las costumbres, la hegemonía lingüística del representar (de larga duración) subordinó la gestualidad al reforzamiento o exaltación de “lo dicho”, o la sometió al dominio invisible de lo “espiritual” al concebirla como exteriorización de un alma y un pensamiento puros. En ambos casos, el lenguaje somete al cuerpo propio y al cuerpo del otro mientras, a su vez, es él mismo sometido a un rigor “lógico”, concebido como procedimiento exclusivo o privilegiado de la “racionalidad”. En continuidad con la antigua tradición retórica (Graf, 1993), las formas puras del lenguaje, clasificadas y jerarquizadas, manifestaron la “verdad” de lo “real” y les justificaron su “civilidad” a los comportamientos sociales. Durante los siglos XVI, XVII y XVIII se elaboraron, de acuerdo con las nuevas sensibilidades y con los nuevos gestos necesarios para la diferenciación social, profusos *tratados* de “ cortesía”, “civilidad” y “buenas costumbres” (Elias, 1973; Burke, 1993). También la insistencia (netamente “moderna”) en la “instrucción pública” consideró al lenguaje como medio y como *medium* (elemento “natural”) de la racionalidad científica, y como canal de “civilización” del oscuro y resistente mundo social de los cuerpos.

Como busco poner en primer plano el juego social entre las políticas de la significación que nos sitúa ante el conflicto lenguaje/cuerpo, considero necesario dar la mayor densidad a las *maneras de significar-hacer*, a las diversas *semiopraxis* (“lógico”-lingüísticas, gestuales, pictográficas, topónimicas, musicales, modos de hablar, etc.) en la topografía comunicativa, para que aquella arena social alcance sus dimensiones propias y se levante espectralmente por detrás de las lenguas puras. Me interesa, en los márgenes de aquella hegemonía lingüística, destacar las dramáticas-poéticas populares (“dramática-poética” por aquello de que el lenguaje, en su uso social, como “habla”, no está separado de las torsiones y marcas inter corporales), los entramados culturales urdidos con diversas *maneras de hacer-significar*. Allí hay una corporalidad atravesada por la hegemonía, pero, a la vez, herética, que distorsiona: afluente que deriva/sedimenta la memoria y las tradiciones en sus representaciones refiguradas y en sus procedimientos recontextualizados. En esta periferia desde la que escribo, las largas experiencias nativas, indígenas, de la corporalidad comunicativa, las maneras de hacer colonizadoras españolas populares, las *semio-praxis* africanas, fragmentadas, desarraigadas y trasplantadas, y la microrregionalización sociocultural de sus plásticos, indefinibles e indomables mestizajes (sumando las más recientes inmigraciones europeas y asiáticas de los siglos XIX y XX) derivaron a través de las políticas coloniales, nacionales y globales, y es en esa historia inconclusa y no contada en la que estamos.

Pero volvamos a Europa, revis(it)émosla. A pesar de que Hegel, en sus *Lecciones sobre la filosofía de la Historia universal* (1822-1830), señalaba que, en el “momento griego”, la modelación del propio cuerpo fue el “lugar” más inmediato de objetivación de la “bella subjetividad” y que, a partir de allí, la Historia habría

remontado el vuelo europeo hacia objetivaciones más netamente “espirituales” (Hegel, 1984), la pequeña historia de Europa, sin embargo, parece estar continuamente diseñada con las marcas de la “sensibilidad” social sobre los cuerpos (Elias, 1973 y 1975; Foucault, 1972, 1984 y 1979). Aquella “realización” plástica griega no habría agotado la relevancia social e intercultural de las diferencias inscritas en la corporalidad. Nunca Europa abandonó la tierra, ni su división y noble enemistad con el cuerpo.

El “momento” en el que respira este trabajo es la transformación europea de los siglos XVI al XVIII. Los localizados procesos que señalo a continuación dejarán sin duda la sensación impresionista de notas sueltas. Al tratarse de desplazamientos y enquistamientos heterogéneos, diversificados y no sincrónicos, no los coloco en un orden cronológico para no fomentar la ilusión (idealista, hegeliana) de un macromovimiento único. La *Nueva Historia* social y cultural ha abordado por diversos caminos el vasto mundo de las representaciones y tecnologías sociales sobre el cuerpo y sus gestos, pero aquí reduciré la cuestión a dos niveles de análisis: el del discurso filosófico-científico y el de las sensibilidades sociales respecto del cuerpo, sus gestos y sus fluidos. Queda pendiente el estudio de otras *maneras de significar-hacer*: plásticas, cromáticas, del vestido y de la sociabilidad pública, musicales-coreográficas, teatrales, rituales, etc.

Tecnología y representaciones de la corporalidad con respecto al discurso filosófico-científico

Un proceso que comenzó en los siglos XIV y XV con la vivisección y la anatomía médicas fue a dar, poco a poco, en la concepción del cuerpo humano como maquinaria: un sistema cerrado de órdenes, piezas y funciones, fracturado del “cosmos” (Le Breton, 1988 y 1995); por ejemplo, es así en el *De Humani Corporis Fabrica* (1543) de Vésale. En este nuevo cosmos reducido, la medicina académica se distanció del universo de la medicina popular (Foucault, 1997a).

El camino de construcción de las modernidades europeas puede ser comprendido como una progresiva fragmentación del mundo, conducida, en aparente paradoja, por una general racionalización con la pretensión y el programa entusiástico de ser exhaustiva (Cassirer, 1950). Es sin duda Descartes quien marca, en el siglo XVII, la comprensión “moderna” de la corporalidad (Le Breton, 1995). Para Descartes, el cuerpo ocupaba el espacio entre la *res extensa* (en cuanto “máquina”) y la *res cogitans*; en aquél habría un “punto” de inserción de la unicidad y simplicidad de la mente, y ese “punto” era, para él, la glándula pineal. A partir de allí se sucedieron otros intentos de dar cuenta de ese contacto supremo. El “punto” se expandió luego a “extensión” intermedia: el “sustrato material de las pasiones”, o el “sistema nervioso” como totalidad indiferenciable. El *sensorium commune* fue, en el siglo XVIII, el lugar central unificador del cuerpo (fragmentado y reorganizado) bajo la metáfora de la “integridad de la conciencia”.

Una “mente” oculta en el “interior” del cuerpo: en la larga duración estamos ante la metáfora neoplatónico-cristiana de la “interioridad” (véase San Agustín), reimpressa sobre el viejo dualismo platónico “alma/cuerpo”. Ante un invisible “interior” y un visible “exterior” medievales, los gestos configuran o, mejor, “corporizan” la dialéctica entre *intus* y *foris* (Schmitt, 1993: 60). Esa “interioridad” renovada y luminosa esconde aún más adentro una decisión previa, un orden preestablecido, en el que, culminando antiguas posibilidades, la Razón moderna se autopropone como plena posesión de sí: certeza del *cogito* en su propio *medium* separado (Foucault, 1972: 58 y 157). De este modo, la gramática cerrada de la “verdad” en que aquella razón vive puede colonizar con mayor eficacia el cuerpo y el mundo, reduplicando su prelación y el dualismo constitutivo en un sinfín de espejos. Todo cuerpo será el nuevo campo de ensayo de su propia reproducción: de las técnicas cristianas de la interioridad se progresará hasta las tecnologías modernas de la interiorización; el “alma” es, en verdad, la cárcel del cuerpo (y no al revés) (Foucault, 1984 y 1990).

El discurso científico no es transparente ni adánico. El uso que él hace de metáforas físico-sociales revela su compromiso con intereses, fobias y fascinaciones: por detrás de la “ilusión objetiva” está la relación cognitiva con el cuerpo y los cuerpos de los otros. David Hume, Adam Smith y los Iluministas escoceses del siglo XVIII concibieron la historia de la humanidad como un proceso gradual de refinamiento de la sensibilidad, según el criterio “delicadeza/rudeza” (Lawrence, 1979). Esta pareja categórica muestra un mundo simplificado y extremado, organizador del cosmos humano (Foucault, 1972: 292), construcción de un determinado “dominio de la experiencia”, social y científico a la vez (Foucault, 1972: 93). Ese dominio fue luego fragmentado por los performativos de la retórica “moderna”, en “físico” por una parte y en “social” por la otra, y fueron proyectados a su vez, mutua y sucesivamente, uno sobre otro (Kirkpatrick y White, 1985: 18-21). De este modo, en la Escocia de aquel momento, la teoría del refinamiento y el criterio “delicadeza/rudeza” fueron el modo como los habitantes de las zonas bajas, donde se extendían las Luces, marcaron su diferencia con los “salvajes” montañeses (Lawrence, 1979). Estas metáforas establecen, junto con su división social de la sensibilidad, nuevas políticas de la exclusión y nuevos medios para la diseminación del poder hegemónico.

Las representaciones científicas de la corporalidad son, como lo es el cuerpo en todas las sociedades, un lugar social y político significativo (Scheper-Hughes y Lock, 1987). Acción discursiva que, no por oculta (u obvia, que es el modo tal vez más determinante de la ocultación), es menos eficaz; más bien, por ello lo es más. Por tanto, lo que el cuerpo fue para la ciencia moderna estuvo en una dialéctica permanente con los desplazamientos del “umbral de sensibilidad” social (Elias, 1973 y 1975). “Máquina”, “extensión mediadora” entre lo commensurable y lo incommensurable, “interioridad/exterioridad” y “delicadeza/rudeza” fueron metáforas performativas de las nuevas tecnologías de la dominación de los cuerpos, nacidas en los gestos primarios de la diferenciación social y el reordenamiento callado de las

materialidades, donde se establecieron relaciones de poder que poblaron de imágenes y esquemas los procedimientos y las mentes, que luego fueron lingüísticamente sancionadas y racionalizadas.

Tecnologías y representaciones de la corporalidad con respecto a las sensibilidades sociales

La racionalidad europea se construyó (en las distintas situaciones sociales, en las distintas épocas) siempre respecto de lo “femenino”, lo “animal”, lo “vulgar” y lo “bárbaro”, siendo estas categorías arquetípicas y constitutivas de las diferentes figuras que constituyen, despreciables y punibles (Graf, 1993; Elias, 1973; Muchembled, 1993). Estos gestos valorativos, reiterados durante siglos, cristalizaron en el concepto renacentista y moderno de “civilización”.

Los distanciamientos primarios de la ética letrada fueron asumidos por las burguesías emergentes en su proceso de identificación diferencial. Éstas se movían entre las barreras que les imponía la nobleza para alejarlas de sí y las barreras que ellas mismas establecían para alejarse del “pueblo”. En su aspiración hacia arriba, tomaron extrema vigilancia respecto de las amenazas de abolición de las demarcaciones hacia abajo: la conciencia burguesa quería mantener las barreras hacia abajo mientras veía que se le abrían las puertas hacia lo alto (Elias, 1973: 32). En el trayecto del siglo XVI al siglo XVIII, los desplazamientos de diferenciación social en Europa se expresaron como una progresiva separación respecto de la corporalidad, considerada femenina, animal, vulgar y bárbara. En el caso de España, esta “reforma de los gestos” formó parte de la disciplina moral de la Contrarreforma (Burke, 1993: 76). La separación de la corporalidad interdicta se expresó de múltiples y repetidas formas; tal vez una de las más abiertas y evidentes fue el rechazo y el arropamiento de los “desnudos” del Renacimiento por la nueva mirada contrarreformista (Muchembled, 1993: 138).

Desde una mirada global, se puede indicar que ya en el siglo XVI, y hasta el siglo XVIII, se dio un proceso de monopolización militar-policial y fiscal-financiera por parte del poder monárquico (que habría comenzado, para Francia, en el siglo XIII) (Elias, 1975). En esta centralización, la “nobleza de corte” asistió a la exclusión progresiva de su anterior vida guerrera y de su libre recurso a la violencia armada. Los medios de lucha en las disputas por los espacios de poder se refinaron, sublimaron y “pacificaron”. La dependencia de los individuos y de los grupos respecto del detentor del monopolio le impuso a cada uno un freno mayor en sus manifestaciones emocionales. Los individuos se vieron tironeados entre, por un lado, la resistencia a las presiones a que estaban expuestos, el horror que les inspiraba su dependencia y sumisión, y la nostalgia por la libre competición caballerescas, mientras que, por otro lado, los invadía el orgullo por su autodominio con los nuevos placeres que ello les proporcionaba (Elias, 1975: 41). En la interacción entre nobleza y burguesía ante el monopolio real, y marcando las distancias de ambos con los medios populares,

aumentó el conflicto interior de los intereses. La mayor interdependencia social por la creciente división del trabajo y por la monetarización de la economía conllevó una tensión más aguda debido a esta “polivalencia de los intereses”. En los comportamientos y reacciones afectivas, convivían simultáneamente inclinaciones positivas y negativas: una mezcla sutil y matizada de apego y de aversión moderadas. Raramente se tenía la ocasión, frente a una persona del mismo rango o superior, de alimentar una hostilidad implacable sin endulzarla con alguna ambivalencia (Elias, 1975: 111-112): configuración histórica de ese “doble vínculo” (*double-bind*, en palabras de Gregory Bateson) que Bourdieu conceptualizará como “violencia simbólica” constitutiva de las relaciones sociales (Bourdieu, 1997 y 2000; Bourdieu y Passeron, 1995; Bourdieu y Wacquant, 1995), pero que de este modo parece más bien corresponder a una economía localizada (“moderna”) de las relaciones sociales. La existencia social se percibía en un riesgo permanente, aunque se desarrollaba en “espacios pacificados”: un “ensamblaje de violencias y de restricciones”, batallas concebidas como ya no físicas y que tendían a tener un carácter impersonal. La interdependencia diversificada, la separación de la propia corporalidad y el apartamiento de la corporalidad de los otros (Roodenburg, 1993: 161) tejieron una trama práctica con la interiorización del control social (Elias, 1975; también Huizinga, 1968: 99-101). Dichas transformaciones dieron lugar a nuevos escenarios de representación. Las cortes abandonaron el campo de batalla caballeresco y pusieron en escena *joutes de jactance* (justas de jactancia), juegos de mutuo escarnio y fanfarronería (Huizinga, 1968: 106-110). Pero la reducción del espectáculo de la violencia conllevó también una alteración de la sensibilidad: en el siglo XVI, los caballeros franceses comenzaron a considerar como satisfacción suficiente por el honor ofendido, ya no el duelo a muerte, sino la primera herida, la “primera sangre” (Huizinga, 1968: 142-143).

El “Hombre-Máquina” anatómico-metafísico de Descartes, aquel cuerpo analizable, fue tecnológicamente fusionado al “Hombre-Máquina” técnico-político: el cuerpo manipulable de los reglamentos militares, escolares, hospitalarios, de los siglos XVII y XVIII; lo que La Mettrie, en su *L'Homme Machine* (1748), pensó bajo la categoría de “docilidad” (Foucault, 1984: 140). “El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder (que Foucault llama ‘biopoder’ de las ‘disciplinas’) que lo explora, lo desarticula y lo recompone”: una “anatomía política” que no sólo gobierna los cuerpos de los otros para que hagan lo que se desea, sino, más aún, para que operen por sí mismos como se quiere y espera (Foucault, 1984: 141). Estas interiorización e internación somáticas suponen el desarrollo de una (auto)vigilancia permanente: interiorización que es, paradójicamente, objetivación, gesto de distanciamiento realizado en un nuevo interior: esférico, solitario, finito, monádico, “celular” (célula, celda), donde el yo dominante y reflexivo está ante la exterioridad extensa de “su” cuerpo y del “cuerpo” social de los “otros”; anatomía estructural y modelable a la vez, en virtud de la plasticidad muscular y su energía productiva; nueva figura del “alma”, como cárcel del cuerpo (Foucault, 1984: 36). Este “disciplinamiento” de

todo el cuerpo social profundizó las asimetrías en la medida que aumentó las fuerzas corporales de utilidad mientras fue disminuyendo las fuerzas corporales de resistencia o fuga (Foucault, 1984: 142).

En el aspecto pedagógico, se instituyó el uso técnico de medios sensibles, sujetos a la evaluación permanente de sus resultados: el “enseñar deleitando” (González Alcantud, 1993: 184). El ejercicio continuo era la base pedagógica de la transformación espiritual del individuo desde el siglo xvi (Foucault, 1984: 125).

Los censos borbónicos españoles de fines del siglo xviii organizaron un nuevo control político de los cuerpos y las almas en los espacios coloniales. El “cuerpo” social fue redescrito en un espacio de escritura, en un cuadriculado de visibilidad exhaustiva: “La primera de las grandes operaciones de la disciplina es, pues, la constitución de ‘cuadros vivos’ que transforman las multitudes confusas, inútiles o peligrosas, en multiplicidades ordenadas”; “el cuadro, en el siglo xviii, es a la vez una técnica de poder y un procedimiento de saber” (Foucault, 1984: 152).

A partir del siglo xvi, en Europa, el cuerpo había sido progresivamente retirado, ocultado, alejado del espacio público (Le Breton, 1995: 121-123), y sometido a rigores que exaltaban el poder domesticador del espíritu; una antigua técnica (Bremmer, 1993), que recibió entonces un nuevo impulso poderoso: se extendió el uso del tenedor en las “maneras de la mesa”, las nuevas reglas derivaron y dominaron las pulsiones bárbaras de guerra y agresión y se puso así una limpia distancia frente a “las manos engrasadas y sucias de vulgo”. También el pañuelo se interpuso, ocultando el fluido “desagradable” y evitando el contacto directo. La ropa de cama cubrió la nocturna desnudez medieval (Elias, 1973).

En el barroco del siglo xvii, se aisló el rostro con la aparición de la peluca, produciendo el efecto de un “enmarcamiento de la cara”. Simultáneamente, nacía la pintura enmarcada, donde el retrato sería un doble “enmarcamiento”. Se aisló, se elevó, se ennoblecio en el rostro la personalidad moral y el status social (Hui-zinga, 1968: 264). El rostro enmarcado dignificaba al cuerpo, era su gloria, su luz. La “rostrificación” del cuerpo, la condensación y desplazamiento hacia el rostro enmarcado, el rostro como metáfora y metonimia del cuerpo, se convirtió en una poderosa tecnología de individualización. “El nacimiento del individualismo occidental coincidió con la promoción del rostro”, señala David Le Breton (Le Breton, 1995: 20, 41-43). La creciente singularización pictórica de los rostros a partir del Renacimiento se inscribe dentro de este proceso.

En el siglo xviii, las funciones corporales fueron retiradas a lo “privado”: defecar, orinar, bañarse, dormir y los ritos liminares del acostarse y del levantarse se escondieron “*derrière les décors de la société*” (detrás del decoro de la sociedad) (Elias, 1973). En un desplazamiento a la vez estético, sensible y sociológico se trajo, en cambio, al ensanchado mundo de la mirada, todo aquello que antes estaba al alcance de la mano: “*le plaisir des yeux*” (el placer de los ojos) fue interpuesto ante lo apetecido, lo amado o lo detestado, sobre todo en público, y, a través de tortuosas

reservas, incluso también en privado. Dicen *Les règles de la bienséance et de la civilité chrétienne* de Juan Bautista de La Salle, en su edición de 1774: “ne toucher que des yeux tout ce qu’ils (les enfants) voient” (no tocar más que con los ojos todo lo que ellos —los niños— ven) (Elias, 1973: 294). Esta reducción a la mirada es a la vez una puesta a la distancia. David Le Breton nota de la siguiente manera este doble movimiento:

Las sociedades pueden elegir entre colocar el cuerpo a la sombra o a la luz de la sociabilidad. 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 (modernas) eligieron la distancia y, por lo tanto, privilegiaron la mirada y, al mismo tiempo, condenaron al olfato, al tacto, al oido, e incluso al gusto, a la indigencia (Le Breton, 1995: 122-123).⁴

La evitación del cuerpo de los otros conllevó un trabajo de recogimiento, de remodelación y circunspección de los gestos. Un “muro invisible”, constantemente reproducido (Elias, 1973: 100), encierra, entre fobias y terrores, la “civilización”. La proxemia se llenó de olores que comenzaron a reorientar el comportamiento entre los cuerpos (Le Breton, 1995: 118); incluso los despojados cuerpos de los muertos empezaron a oler mal y los cementerios fueron retirados a la periferia, junto con el mercado y el matadero. En la atmósfera pululaban ahora gérmenes y hedores que obsesionaron al siglo XVIII con sus nuevas policías de la higiene y sus políticas de salud pública, hacia una asepsia de los espacios sociales, realizada *in extremis* en los enlosados interiores de bancos, oficinas y supermercados, y en los relucientes y tersos centros comerciales de nuestros días. “La ‘liberación’ del cuerpo (su separación y alejamiento) se hace bajo la égida de la higiene, de un distanciamiento de la ‘animalidad’ del hombre” (Le Breton, 1995: 131).

4 Lo cual ya preludia la conversión del cuerpo en imagen, que se desencadena en el siglo XIX hasta nuestros días, como proceso de idealización-universalización-masificación-globalización de las formas corporales: un nuevo imaginario de asepsia cultural a través del cuerpo vuelto imagen aérea, virtualidad intocable, idealidad pura, consumo de los ojos. El paso del cuerpo a su imagen, “de la carne a la pantalla”, ícono perfeccionado, propone una “realidad sin escorias que dificulten el análisis”, neo-gnosticismo de una verdad pura, cuerpo purificado traído a la luz, al mundo de las Ideas (*éidos*), como figura perfecta y máquina corporal reconstruida, afinada y fiable (Le Breton, 1995: 205). Cuerpo puesto en el absoluto de la endoscopia científica, terapéutica y estética, simulado en los propios parámetros epistémicos y bajo el control de todos sus constituyentes seleccionados cual variables de una matriz, los métodos de diagnóstico por imágenes son las nuevas “vías (neoplatónicas) de acceso a lo real”, cuerpos transparentes y coherentes (Le Breton, 1995: 206), de precisión satelital. Estamos en una nueva fase del inveterado platonismo greco-europeo-occidental, lógico-eidético, que rodea la ciega evidencia metafísica del *éidos* con la tecnología filosófica del *lógos*, como retórica ya irreconocible en la contemplación de la pura verdad real; nueva figura en el camino de la mirada parmenídea, que abrió el acceso a la “verdad”-de-ojos-cerrados, purificadora de la mirada sensible y de las tumultuosas voces de la “opinión” (*dóxa*).

Las colecciones de rarezas y seres naturales (Huizinga, 1968: 268), crecientes en el siglo XVIII, apartaron lo exótico respecto de lo “bárbaro”, lo apresado o embalsamado respecto de lo “animal”, lo antiguo respecto de lo “vulgar” medieval o premoderno, y la delicadeza y el cuidado que el coleccionista deposita en lo coleccionado respecto de lo “femenino”. El “desarrollo aparentemente irresistible de los museos” constituyó “no sólo el indicio de la expansión de la curiosidad, sino también un intento por controlar la ‘crisis del conocimiento’ que se produjo tras la riada de objetos nuevos que llegaron a Europa desde el Nuevo Mundo y otros lugares” (Burke, 2002: 144).

Los “locos”, junto con los pobres y otros marginales sociales, fueron encerrados en los hospitales durante el siglo XVII en Francia, Inglaterra y Alemania. La miseria ambulante, vista como desorden, fue sometida a una “policía”, combinada con la nueva ética protestante del trabajo (Weber, 1985). Al encerrar a los “locos”, no se los excluía: en realidad se los internaba coactivamente a través de una vigilancia constante en el orden moral de la sociedad. Más que como una conjuración de la miseria, el trabajo valía por el trabajo mismo: el gesto de separación que encerraba instituía el ámbito de una moral pura y abría la expectativa de una transformación provocada y esperada (Foucault, 1972). En España ya existían “hospitales de locos” desde el siglo XV —Valencia (1409), Zaragoza (1425), Sevilla (1436), Toledo (1483), Valladolid (1489)—, tal vez a medio camino entre el “embarque” medieval de los “locos”, ambulantes de ciudad en ciudad (la “*Nave de los locos*”) y el encierro conjuratorio bajo una moral pura. Pero, en todo caso, el encierro posibilitaba un nuevo espectáculo, alternativo al “escándalo” del castigo público medieval: la “locura” apresada era ofrecida ahora como horror organizado, controlado; la separación la dignificaba en cuanto espectáculo: sinrazón puesta a distancia y a la vista. La “locura” era culpable por desordenadora, y, en cuanto tal, punible; pero también inocente, por ser el terreno “salvaje” de donde emergían Razón y Libertad en cuanto plena posesión de sí y dominio “civilizado” de las pasiones. La “locura” encerrada era mostrada, porque, en su animalidad culpable/inocente, glorificaba a la Razón domesticadora/ausente (Foucault, 1972: 160-170).

El suplicio del cuerpo del condenado, esa carnicería pública de gritos y de sangre en la que el “sobrepoder monárquico” se manifestaba en todo su esplendor teatral, y que resonaba fantasmagóricamente en la memoria visual y auditiva de los asistentes, y a través del rumor y las leyendas populares, fue criticado hacia fines del siglo XVIII por los reformadores humanistas de las penas (Foucault, 1984). Se trataba ahora no sólo de castigar, sino de “normalizar” las conductas, de rehabilitar a los “individuos”. Para ello la condena fue orientada hacia una transformación del criminal, y se retiró al cuerpo sufriente del espacio público para trabajar en la producción de un cuerpo disciplinado en lo secreto de la “conciencia”. Esta corrección secreta entró en convergencia, desde principios del siglo XIX, con la tecnología del Panóptico de Jeremy Bentham: arquitectura de una vigilancia eficaz, introyectada,

y que serviría de modelo para el diseño de cárceles, hospitales, fábricas y centros educativos (Foucault, 1984).

En un mismo gesto reiterado y de creciente complejidad, la separación de la corporalidad consistió, a la vez, en una interiorización del control, volcada sobre sí, y en una internación en la economía pasional íntima de los otros. En sus trazos fundamentales, éste tampoco fue un fenómeno totalmente nuevo: la metáfora “fuerza/control” preside la economía pasional occidental como una suerte de principio cultural a lo largo de su historia (Lakoff y Kövecses, 1989; también Burke, 1993). En el medioevo había reinado mayor exterioridad en el control de las diferencias: estando frente a frente las distintas capas sociales, reconocidas y jerarquizadas, el trato mutuo distinguía claramente posiciones y circunstancias (Elias, 1973: 199); pero, a partir del Renacimiento, el automodelado y el modelado de los otros —analítica barroca que acumuló pliegues sobre pliegues— incentivó la observación del comportamiento. Ya la corrección mutua debía realizarse en privado (Elias, 1973: 114); un proceso que sin duda se inscribía en la interiorización cristiana medieval a través de la confesión y del examen de conciencia: la sumisión del corazón propia de la contrición y el paso de la penitencia pública a la penitencia secreta (Delumeau, 1992), y que luego derivaría en la inmediatez de la fe, de la escucha y de la lectura de la palabra, propias del protestantismo.

La sociedad burguesa, la división del trabajo, la creciente interdependencia social, el mercado, la competencia, llevaron, de un modo cada vez menos visible y menos personal, al freno y regulación de las emociones y los instintos (Elias, 1973: 217), hasta el punto de crear la ilusión de que cada uno actuaba espontáneamente por sí mismo: el autocontrol se naturalizó como “libertad”. El barroquismo analítico exacerbado proliferó, devorando las diferencias estamentales y diversificando los caminos sociales de la diferenciación social y del autocontrol en términos de “individuos”, produciendo una mutación morfológica.

Close-up sobre España

En este espectro europeo de sensibilidades, detengamos un momento la mirada sobre España, en algunos pequeños procesos que repiten los mismos gestos anotados arriba. En el siglo XVI, los juegos de azar echaban sus suertes en un contexto de bebida, peleas, amenazas y prostitución. En ese siglo y en el siguiente, se da una profusa producción de reglamentaciones escritas y de tratados moralizadores, algunos con títulos elocuentes: *Remedio de jugadores*, de Pedro de Covarrubias (Burgos, 1519); *Libro de los daños que resultan del juego*, de Adrián de Castro (Granada, 1599); *Fiel desengaño contra la ociosidad y los juegos*, de Francisco Luque Faxardo (Madrid, 1603); *Los bienes del honesto trabajo y daños de la ociosidad*, de Pedro de Guzmán (Madrid, 1614); *Entretenimientos y juegos honestos, y recreaciones cristianas*, de Alonso Remón (Madrid, 1623) (González Alcantud, 1993). Se establecía así una vigilancia de la ociosidad, del libertinaje de los cuerpos, que llegaría a extremarse

con la Ilustración. Aplicando un criterio de utilidad social, la ociosidad era castigada con las levas del ejército.

La política barroca promovió una instrumentación controlada de los juegos, del carnaval, del teatro, para entretenir y mantener a distancia a los sectores populares (González Alcantud, 1993). Una nueva vuelta de tuerca sobrepondría de la política ilustrada del siglo XVIII, por ejemplo, con la *Memoria para el arreglo de la policía de los espectáculos y diversiones públicas* (1786), de Gaspar María de Jovellanos. Este mismo autor, en otra obra, *Plan de educación de la nobleza* (1798) (que aun habiendo permanecido inédita en la época no deja de ser sintomática de la sensibilidad), recomendaba:

[...] se tendrá un exquisito cuidado en que (los seminaristas de noveno y décimo año; de entre 17 y 18 años de edad) se convenzan de lo feo é impropio que es en la Gente de Educación, no sólo no jugar con el desinterés y limpieza que es natural (!) a los hombres de modo, y de que ninguno se aparta, sino (también) la terquedad en las disputas, el desabrimiento quando no favorece la fortuna, el excesivo contento quando se gana, el apenas al pierde (es decir, alegrarse apenas o malhumorarse al perder), con chanzas continuas, aunque no sean indiscretas, que se debe jugar con cierta dignidad, pero sin darle demasiada importancia a una ocupación que nunca pudo ser otra que un entretenimiento y diálogo a las tareas serias y fatigosas del día (citado en González Alcantud, 1993: 183).

El control de la ociosidad requería así también un autocontrol exhaustivo durante la participación en el juego en el tiempo “libre”.

La formación jesuítica (es decir, del siglo XVI en adelante) creó un espacio y un modelo intelectual burgueses entre el clásico ideal nobiliario (que comprendía el manejo de armas, las habilidades ecuestres, el juego de pelota, saber danzar, tañer algunos instrumentos musicales y ser diestro en el arte de la caza) y los modos vulgares (González Alcantud, 1993: 132). En ese intermedio, la separación del cuerpo, la interiorización y el autocontrol eran una práctica diaria.

Los juegos ecuestres en España se remontan a los caballeros hidalgos que participaron en la repoblación del siglo XIII (González Alcantud, 1993: 57). Aquellos juegos estaban imbuidos en el valor medieval del caballo. El caballo se asociaba (y se unía) al cuerpo humano, subordinándose ambos al prestigio moral del jinete. Se debe recordar, en la larga duración, la imagen del “carro alado” en el *Fedro* de Platón: en la que la *psyjé*⁵ es representada como un conflicto entre el caballo negro, pasional, y el caballo blanco, sensible a la belleza ideal, domesticado, los cuales arrastran un carro con alas; conflicto que el auriga ha de poder controlar para ascender al *tópos uranós*, lugar celeste donde brillan las ideas. “El caballo es una de las formulaciones más acabadas de las diferencias de estatus social (por la elevación de quien monta y conduce) y de refinado dominio sobre la naturaleza” (González

5 Equívocamente traducida como “alma”. Sobre el concepto griego de *psyjé*, véanse Vernant, 1985; Grosso, 2000 y 2003a.

Alcantud, 1993: 58): es, pues, una domesticación exitosa que exalta el poder racional y social. Los juegos ecuestres (en especial el de la sortija) y la diferenciación social del “andar de a caballo” atravesaron la España de los siglos XVI al XVIII y alcanzaron gran popularidad en la Baja Andalucía. Pero en los siglos XVII y XVIII se los sometió a una ceremonialización y reglamentación que convirtió a los torneos campestres en juegos-fiesta urbanos (González Alcantud, 1993).

También eran muy populares en ese periodo las corridas de toros y las riñas de gallos, pero la sensibilidad ilustrada determinó sus prohibiciones oficiales. Las razones aducidas fueron la evitación de los tumultos y desórdenes populares, y el gusto chocante de esos sectores sociales por lo “vulgar” y cruel. Pero, seguramente, también se prohibía las riñas de gallos y los toreos porque ellos no concluían en la domesticación exitosa, y ofrecían por tanto un espectáculo sangriento gratuito: en sus arenas se ponía en escena una animalidad irredenta e irredimible. La preparación de los gallos y del toro procuraba una ambigua “domesticación” de la agresividad exaltada, un saber excitar y enfurecer al animal, trasposición de la agresividad masculina desbocada, “vulgar” y “bárbara” (González Alcantud, 1993: 65-66). Como reconoce el mismo González Alcantud, “la producción humana de lo salvaje bloquea el tránsito a lo domesticado”; el toreo es un “ritual de la domesticación fallida”, y la riña de gallos es una “puesta en escena de la animalidad construida para la agresión” (González Alcantud, 1993: 66, 68 y 69).

En ese clima de prohibición y de apartamiento de la pura animalidad y de la vulgaridad pública, las fiestas de toros sólo eran justificadas, con un criterio de utilidad, para recaudar fondos destinados a la beneficencia social; y, también, debido a un creciente interés por conservar la “memoria” o el “vestigio” (que eran sin embargo sospechosamente actuales, y con públicos exaltados) de un espectáculo muy antiguo y singular, política cultural de una nueva sensibilidad burguesa que buscaba en verdad distanciarse de lo más próximo: lo medieval y lo popular, convirtiendo en museo viviente al folklore y deseando su “lamentada” desaparición. La efervescencia de las corridas de toros fue transformada así en meros remanentes folklóricos (González Alcantud, 1993: 148-155). Fue en esa época que se pasó del toreo aristocrático, que se realizaba a caballo, al toreo popular a pie (González Alcantud, 1993). Quien ocupó ahora el “cuerpo a cuerpo” entre el jinete y el toro fue alguien del vulgo. En el toreo aristocrático, el caballo, domesticado, en la metonimia animal toro/caballo, salvaba al jinete del fracaso del toro irredimible; ahora el jinete se alejaba aún más de toda domesticación fallida y de la sangre inútil. El torero fue rebajado a las destrezas corporales y la desnuda valentía del pobre en la arena del circo. Transfiguración, sin carnicería humana, de los gladiadores y mártires cristianos de la Antigüedad.

El *Tratado de cortesía* (1617) de Carlos García oponía la hilaridad y el bullicio de los franceses a la gravedad española. Su gran repercusión inmediata queda atestiguada por sus sucesivas traducciones al francés o al español (no se sabe con certeza cuál de las dos fue la lengua original del escrito), al italiano, al inglés y al alemán.

En 1704 ya llevaba 28 ediciones (Burke, 1993: 81, n. 10). La “gravedad española” sirvió de modelo diferenciador, como ideal de la nobleza, dentro de España, pero también fuera de España (por ejemplo en Italia, frente a los modales identificados con Francia, Inglaterra o Alemania) (Burke, 1993; Roodenburg, 1993). Esta “gravedad” alcanzó una extrema rigidez en algunas de sus versiones: los italianos percibieron frecuentemente el gesto español como ausencia de gesto (Burke, 1993: 78). En esa gravedad gestual (y enfatizo: gestual), se pone (paradójicamente) de relieve el distanciamiento y ocultamiento del cuerpo (lo cual, en este sentido, resulta extensible a la iconoclasia protestante).

Tal vez estaba aún en juego, en la tal “gravedad”, que llegó a expresarse como técnica estatuaría del comportamiento noble o aristocrático (por ejemplo, en Italia) (Burke, 1993) el modelo medieval de la *figuratio*: en el siglo XII, los tratados de comportamiento destinados a los novicios en los monasterios (el más famoso: *Institutio Novitiorum*, de Hugo de San Víctor) ensamblaban el artefacto pedagógico y la tarea autoformativa en la cristalización de una “figura” (*figuratio*) ante los ojos de Dios y de la humanidad (cristiana) (Schmitt, 1993). Pero esta diferenciación social a través de la “gravedad” suponía mayor autocontrol por tratarse de una disciplina constante sobre los movimientos del cuerpo exterior, público; una “gravedad” que dejaba sus marcas en el cuerpo y que, en el congelamiento de una manera superformalizada de actuar, ofrecía la propia *poiesis* de la circunspección estatuaría como imagen edificante y glorificadora de sí mismo ante los demás. La noble “gravedad”, apropiada por la burguesía emergente, fue el signo heráldico, *in corpore*, de su distanciamiento del “vulgo”.

Con la Reconquista se había avivado entre los españoles la necesidad de “ganar honor”. Una urgente búsqueda del reconocimiento social acompañaba la mala conciencia de haber desplazado a los árabes de la Península Ibérica; es decir, a una civilización nada “primitiva”, que se había apropiado creativamente de la Antigüedad greco-latina y que había producido grandes obras arquitectónicas y escritas (Bennassar, 1985). La ansiedad por el reconocimiento procuró su descanso en los bienes compensatorios de “civilización” que los reinos del norte restauraban: la fe católica, la cristiandad, la civilidad europea; pero, también, en la conquista de la interiorización, que pasó de la virtud caballeresca al dominio de sí en los estamentos noble o burgués. Este impulso vergonzante de diferenciación cristalizó en la anteriormente mencionada “gravedad española”.

El “ganar honor” era una cámara de espejos: buscaba la propia exaltación y glorificación en el momento en que se veía admirado por los ojos del “inferior” (aunque no fuera tal más que por haber sido vencido o desplazado), dilatados por la propia expectativa megalómana: un juego de interioridades de nunca acabar, y de distanciamientos cada vez más extremos; autoelevación devoradora que encontraría carne jugosa en la “más fácil” inferiorización de los indios (según la percepción cultural europea); escena colonial de la lucha por el reconocimiento: un amo rodeado

de “salvajes” y esclavos, que no hacen sino reforzar su sentimiento unilateral de superioridad y la impotencia irredenta de su gloria (Hegel, 1985).

Políticas del cuerpo y control de las mayorías

El empeño de los sectores dominantes de las sociedades europeo-occidentales en las representaciones y las tecnologías de separación y control de la corporalidad estableció un campo dialéctico, en continuo movimiento, en el que los desplazamientos subalternos mantuvieron en vilo la inteligencia hegemónica. La carnavalesca cotidianidad medieval, con su “segundo mundo” alternativo y simultáneo al mundo serio y oficial, con su risa que todo lo invertía, lo corroía y lo volvía plástico por detrás de una gran promesa de renovación universal, poco a poco fue siendo restringida a un tiempo y constreñida a un espacio, y su poder amenazante fue progresivamente disciplinado al no poder ser definitivamente abolido del campo social (Bajtin, 1990). El clasicismo renacentista hizo un gesto de apartamiento de esta intensa y siempre incompleta cosmogonía, al proponer el *revival* de las formas y los modelos griegos, al clasificar las cosas del mundo, al poner en orden los “cuerpos” en un cosmos que se concebía ahora completo y acabado. Más tarde, en un nuevo pliegue, el “grotesco romántico” de finales del siglo XVIII se apartó de la corporalidad jocosa hacia un interior de ironía, cargado de emociones subjetivas, en una atmósfera de tragedia, bajo la amenaza terrible del mundo exterior, por nunca más maleable, imposible de vencer, inexorable, ante el cual sólo cabía refugiarse en la nocturna soledad sin cuerpo (Bajtin, 1990).

Movimiento hegemónico de retracción ejercido sobre la carnavalesca popular, que se operó a su vez en territorios coloniales, en los mestizajes culturales con indios, negros y mestizos. Ante una masa festiva creciente, la discriminación de tiempos y espacios permitidos y organizados por los poderes oficiales puso todo en orden otra vez. El “carnaval” fue restringido, en el siglo XIX, a una fiesta urbana, con duración establecida y determinada (cada vez menor), con localización e itinerario precisados de antemano, y con una comisión municipal responsable de su organización y policía para su realización “civilizada”. Asimismo, por otra parte, los mercados y —tal como lo notaba más arriba— su feria carnavalesca cotidiana de la sociedad y de la economía fueron retirados de las plazas centrales a las periferias en las ciudades.

Los múltiples segmentos que convergerían en la “sociedad disciplinaria” marcaron, durante los siglos XVII y XVIII, en Francia, el paso de una concepción y una técnica del castigo penal a otra, de una forma política del poder (“sobrepoder monárquico”, “poder armado”) a otra (el “panoptismo”, que se diversificaría en varias instituciones: cuarteles militares, hospitales, escuelas, fábricas, prisiones, con sus respectivos saberes) (Foucault, 1984). Esa gran empresa de “normalización” social había puesto en la mira los “ilegalismos sociales”, ejerciendo un control exhaustivo sobre los cuerpos, sobre las aglomeraciones masivas, sus comportamientos, sus

movimientos, su fuerza, su poder estratégico. La multitud se había convertido en una pluralidad desbordante y amenazante de cuerpos.

El paso del suplicio público al castigo secreto no tiene que ver, para Foucault, en primer lugar, con reformas humanistas ni con una nueva sensibilidad ante el espectáculo de la sangre y el horror, sino con la ambigüedad social que rodeaba el ajusticiamiento: la multitud asistente derivaba de la compasión o la admiración por el supliciado hacia la indignación ante la violencia legal del verdugo (Foucault, 1984: 17, 64-65). Una carnavalesca de patíbulo operaba estas inversiones: el gentío asistía a escuchar cómo denigraba y blasfemaba contra el poder quien no tenía ya nada que perder ante su muerte inminente, y se solidarizaba con el condenado, visto como un semejante en términos de clase social, y como expresión de la propia condición y las propias luchas en el caso de los castigados por amotinamiento (Foucault, 1984: 65-67). En los días de ejecución se suspendían todas las actividades cotidianas para que el pueblo pudiera asistir al acontecimiento edificante, y entonces se desataban las “emociones del patíbulo” con tumultos callejeros, tabernas rebosantes de lujuria, juego y alcohol, y clima de fiesta generalizado. La violencia amenazaba poder revertirse en cualquier instante incontrolable (Foucault, 1984: 68-70). Circulaban relatos orales, hojas sueltas, gacetillas, almanaques y “bibliotecas azules” sobre hechos y dichos de criminales que, por la cantidad o la cualidad de sus fechorías, se convertían en “héroes negros” (Foucault, 1984: 71-73).⁶ La corporalidad plural y desbocada de la multitud en efervescencia es, para Foucault, el real motivo de las reformas “humanistas” de las penas; corporalidad multitudinaria que debía ser sometida a la más estrecha vigilancia ante la nueva distribución de la propiedad territorial y la acumulación de productos, mercancías, herramientas y máquinas con el desarrollo del capitalismo industrial (Foucault, 1984: 89-90).

Lo propio de las disciplinas que atravesaron los espacios sociales a partir de los siglos XVII y XVIII fue la “transformación de las multitudes confusas, inútiles o peligrosas en multiplicidades ordenadas”, clasificando singularidades en un plano homogéneo de distinciones finitas y exhaustivas (Foucault, 1984: 152-153, 204). La sociedad entera fue cubierta por un “inmenso texto policiaco” (Foucault, 1984: 217). Frente al gran crecimiento demográfico y de población desocupada en el siglo XVIII, la disciplina era una política de “antinomadismo” (Foucault, 1984: 221) o, mejor, de antinomadismo “salvaje”, no controlado, ya que la disciplina no era estática y pretendía, por el contrario, imprimir en sus objetos un nuevo dinamismo y movimientos dirigidos y previsibles. La fuerza del cuerpo, con el menor costo e imperceptiblemente, era así eficazmente “reducida como fuerza ‘política’ y maximizada como fuerza útil” (Foucault, 1984: 224). Las tecnologías del reloj, las máquinas y

6 La literatura policiaca del siglo XIX va a restringir y elitizar la delincuencia en la oposición de “dos puras inteligencias”: el criminal y el detective, y procurará “trasponer a otra clase ese brillo que rodeaba al criminal”, despojando al pueblo del viejo orgullo de sus crímenes (Foucault, 1984: 73-74).

los turnos sometieron a las mayorías a la rítmica del trabajo y a la “moral moderna” dominante. El control de los antiguos y de las nuevas ilegalidades populares fue de la mano con la conscripción militar obligatoria y con las técnicas de identificación civil (certificados laborales y documentos personales otorgados por el Estado) (Foucault, 1984: 278). Síntomas, todos ellos, del “gran temor ante una plebe a la que se creía a la vez criminal y sedicosa, ante el mito de la clase bárbara, inmoral y fuera de la ley” (Foucault, 1984: 280).

Este surgimiento de una sociedad disciplinaria en Francia (objeto de estudio de Foucault) parece, sin embargo, tener oscuros antecedentes en las políticas coloniales españolas ya desde fines del siglo XVI: las reformas toledanas en la década de 1570 en el Virreinato del Perú, apoyadas en los diseños de Benjamín de Matienzo, asesor del Virrey Francisco de Toledo, y con base en los cuales se concentró las poblaciones para formar “pueblos de indios”, reuniendo en una cuadrícula urbana a asentamientos y etnias que vivían en grandes extensiones rurales; la organización del tiempo diario, la docilización al trabajo y la clasificación etaria y étnica de mano de obra en los obrajes textiles y en las minas; las “reducciones” jesuíticas, con su teocrática vida monacal de laicos indígenas evangelizados lejos del contacto con las corruptas conductas españolas y europeas, como ensayos sociológicos de una nueva cristiandad y de una nueva humanidad; la teatralidad y la coreografía oficiales de las fiestas religiosas, con sus jerarquías interculturales de gremios y cofradías; los censos, padrones y libros parroquiales de bautismos, casamientos, confesiones y defunciones, que se volvieron obsesivamente encuestadores y clasificadores en la estadística borbónica del siglo XVIII; las clasificaciones étnicas, procurando la químérica determinación de la “pureza de sangre”, que tuvieron también un fuerte incremento durante el siglo XVIII y que llegaron a discriminar y establecer más de treinta categorías jerarquizadas de mestizajes, etc.

Lejos de pretender borrar las discontinuidades históricas, afirmando que siempre hubo “disciplina” en la historia social de una única pretendida “Humanidad”, lo que planteo es que, en las representaciones y tecnologías europeas de la corporalidad, hicieron oscuro impacto y trazaron ocultos métodos las políticas coloniales, y que aquéllas tal vez son sólo sombras de cuerpos que permanecen en la aún más profunda penumbra de la historia, en aquella infrahistoria que no cuentan aún nuestras historias nacionales. Historia social colonial que el filósofo y su sol desconocen, y que tendrá un nuevo avatar en la “modernidad social” de las guerras de independencia y de la construcción de las naciones durante el siglo XIX en América Latina, y, más tarde, en los procesos de urbanización y de globalización que acompañan la expansión de las tecnologías de información y de comunicación a lo largo del siglo XX hasta nuestros días. Ésta, nuestra posición periférica y lateral, poscolonial, es la que nos permite y nos insta a hacer otras indagaciones y reabrir los procesos en la historia europea, sintonizando con las voces olvidadas y saludando los cuerpos desconocidos.

Una doble mirada oblicua y periférica sobre las prácticas que se ocultan bajo la luminosidad de la significación, y desde nuestra interculturalidad poscolonial, es la que me guía en esta investigación. La periferia torsiona las concordancias, metaforiza y devuelve al equívoco; en nuestras disonancias e inconsistencias interculturales está nuestra fuerza. Es otra historia de otras modernidades la que de este modo se cuenta, otras historias para otros campos de acción, porque en los márgenes están las historias que cuentan nuestros cuerpos, las que la historia oficial de la lengua ha sepultado bajo sus discursos.

Nota

Agradezco los comentarios críticos de los profesores Jorge Enrique González y Hernando Blandón.

Bibliografía

- Bajtin, Mijail (1990) [1966]. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Alianza, Madrid.
- Barthes, Roland (1997) [1985]. *La aventura semiológica*. Paidós, Barcelona.
- _____ (1995) [1978]. *El placer del texto y Lección inaugural de la Cátedra de Semiología del Colegio de Francia*. Siglo XXI, México.
- Bourdieu, Pierre (2000) [1998]. *La dominación masculina*. Anagrama, Barcelona.
- _____ (1997) [1994]. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama, Barcelona.
- _____ (1990) [1980]. *El sentido práctico*. Taurus, Madrid.
- Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean-Claude (1995) [1972]. *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Fontamara, México.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Lóic (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. Grijalbo, México.
- Bremmer, Jan (1993). “Walking, standing, and sitting in ancient Greek culture”. En: Bremmer, J. y Roodenburg, H. (eds.). *A Cultural History of Gesture*. Cornell University Press, Ithaca, New York.
- Bennassar, Bartolomé (1985) [1975]. *Los españoles. Actitudes y mentalidad desde el siglo XVI al siglo XIX*. Swan, Madrid.
- Burke, Peter (2002) [2000]. *Historia social del conocimiento. De Gutenberg a Diderot*. Paidós, Barcelona.
- _____ (1993). “The language of gesture in early modern Italy”. En: Bremmer, J. y Roodenburg, H. (eds.). *A Cultural History of Gesture*. Cornell University Press, Ithaca, New York.
- Cassirer, Ernst (1950) [1932]. *Filosofía de la Ilustración*. Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires.
- De Certeau, Michel (2000) [1980-1990]. *La invención de lo cotidiano. I. Artes de Hacer*. Universidad Iberoamericana, México.
- Delumeau, Jean (1992) [1990]. *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*. Alianza, Madrid.
- Derrida, Jacques (1997a) [1967]. *De la grammatologie*. Minuit, Paris.

- Derrida, Jacques (1997b) [1996]. *El monolingüismo del otro, o la prótesis de origen*. Manantial, Buenos Aires.
- _____ (1989) [1967]. *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona.
- Elias, Norbert (1975) [1939]. *La Dynamique de l'Occident*. (Tomo II de Über den Prozess der Zivilisation). Calmann- Lévy, Paris.
- _____ (1973) [1939]. *La Civilization des Moeurs*. (Tomo I de Über den Prozess der Zivilisation). Calmann-Lévy, Paris.
- Foucault, Michel (1997a) [1963]. *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Siglo XXI, México.
- _____ (1997b) [1969]. *La arqueología del saber*. Siglo XXI, México.
- _____ (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós, Barcelona.
- _____ (1984) [1975]. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, México.
- _____ (1979). *Microfísica del poder*. La Piqueta, Madrid.
- _____ (1972) [1962]. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Gallimard, Paris.
- González Alcantud, José Antonio (1993). *Tractatus Ludorum. Una antropológica del juego*. Anthropos, Barcelona.
- Graf, Fritz (1993). “Gestures and conventions: the gestures of Roman actors and orators”. En: Bremmer, J. y Roodenburg, H. (eds.). *A Cultural History of Gesture*. Cornell University Press, Ithaca, New York.
- Grosso, José Luis (2005a). “Lo público, lo popular. Pliegues de lo político en nuestros contextos interculturales”. En: *Revista Colombiana de Sociología*. Departamento de Sociología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá (en prensa).
- _____ (2005b). “Las labores nocturnas. Hacia una semiología de las prácticas en contextos interculturales poscoloniales”. En: *Revista Secuencia-Historia y Ciencias Sociales*. Instituto Dr. Luis Eduardo Mora, México (en prensa).
- _____ (2005c). *La Política del Sentido. Cuerpo, lenguaje y semiología práctica*. Instituto de Educación y Pedagogía, Universidad del Valle, Santiago de Cali (borrador, libro en preparación).
- _____ (2004). “Una modernidad social inaudita e invisible en la trama intercultural latinoamericano-caribeña”. En: López Segura, F.; Grosso, J. L.; Didriksson, A. y Mojica, F. J. (coords.). *América Latina y el Caribe en el siglo xxi. Perspectiva y prospectiva de la globalización*. Editorial Miguel Ángel Porrua-Red Latinoamericana de Estudios Prospectivos-Universidad Autónoma de Zacatecas-UNAM, México.
- _____ (2003a). *Tragedia y contemporaneidad. Antígona, hija, hermana, mujer*. Instituto Departamental de Bellas Artes, Santiago de Cali.
- _____ (2003b). “Interculturalidad Latinoamericana. Los escenarios de la comunicación y de la ciudadanía”. En: *Interações. Revista Internacional de Desenvolvimento Local*. Programa de Mestrado em Desenvolvimento Local, Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande (MS-Brasil), Vol. 4 No. 6, marzo de 2003, pp. 17-45.
- _____ (2002a). *Reclinando la clínica. Clínica, crítica y estética*. Inédito, Santiago de Cali.
- _____ (2002b). *Una lectura de la Crítica del Juicio de Kant: la radicalidad cognitivo-comunicativa de lo estético y las ciencias sociales*. Inédito, Santiago de Cali.
- _____ (2000). “Aristóteles, la psyjé y la clínica de lo social”. En: *Revista Ciencias Humanas*, Universidad de San Buenaventura Cali, Santiago de Cali, No. 6, pp. 129-150.

- Grosso, José Luis (1999). *Indios muertos, negros invisibles. La identidad "santiagueña" en Argentina.* Tese de Doutorado em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília. (CD-ROM, Grupo Naya, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires 2001).
- _____. (1994). *La suerte de lo andino, sus saberes y poderes. Adivinación y mestizaje en el Norte de Potosí, Bolivia.* Tesis de Maestría en Historia Andina, FLACSO-Universidad del Valle, Cali, Colombia. Inédita.
- _____. (1990). *"Lo europeo"- "lo americano" y sus configuraciones categoriales en el pensar de América.* Inédito, Santiago del Estero.
- Hegel, G. W. (1985) [1807]. *Fenomenología del espíritu.* Fondo de Cultura Económica, México.
- _____. (1984) [1822-1830]. *Lecciones sobre la filosofía de la Historia universal.* Alianza, Madrid.
- Huizinga, Johan (1968) [1938]. *Homo Ludens.* Emecé, Buenos Aires.
- Kirkpatrick, John y White, Geoffrey (1985). "Exploring Ethnopsychologies". En: White, G. y Kirkpatrick, J. (eds.). *Person, Self, and Experience. Exploring Pacific Ethnopsychologies.* University of California Press, Berkeley.
- Kristeva, Julia (1981) [1969]. *Semiotica. Investigaciones para un semioanálisis.* Fundamentos, Madrid.
- Kusch, Rodolfo (1978). *Esbozo de una antropología filosófica americana.* Castañeda, San Antonio de Padua (Buenos Aires, Argentina).
- _____. (1976). *Geocultura del hombre americano.* García Cambeiro, Buenos Aires.
- Lakoff, George y Kövecses, Zoltan (1989). "The cognitive model of anger inherent in American English". En: Holland, D. y Quinn, N. (eds.). *Cultural Models in Language and Thought.* Cambridge University Press, Cambridge.
- Lawrence, C. J. (1979). "The Nervous System and Society in the Scottish Enlightenment". En: Barnes, B. y Shapin, S. (eds.). *Natural Order.* Sage Publications, London.
- Le Breton, David (1995) [1990]. *Antropología del cuerpo y modernidad.* Nueva Visión, Buenos Aires.
- _____. (1988). "Dualisme et Renaissance. Aux sources d'une représentation moderne du corps". En: *Diogène*, No. 142.
- McClary, Susan (1997) [1994]. "Música y cultura de jóvenes. La misma historia de siempre". En: *A Contratiempo*, Siglo del Hombre, Bogotá.
- Muchembled, Robert (1993). "The order of gestures: a social history of sensibilities under the Ancien Régime in France". En: Bremmer, J. y Roodenburg, H. (eds.). *A Cultural History of Gesture.* Cornell University Press, Ithaca, New York.
- Roodenburg, Herman (1993). "The 'hand of friendship': shaking hands and other gestures in the Dutch Republic". En: Bremmer, J. y Roodenburg, H. (eds.). *A Cultural History of Gesture.* Cornell University Press, Ithaca, New York.
- Scheper-Hughes, Nancy y Lock, Margaret (1987). "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology". En: *Medical Anthropology Quarterly*, No. 1 (4).
- Schmitt, Jean-Claude (1993). "The rationale of gestures in the West: third to thirteenth centuries". En: Bremmer, J. y Roodenburg, H. (eds.). *A Cultural History of Gesture.* Cornell University Press, Ithaca, New York.
- Spivak, Gayatri (1995). *In Other Worlds. Essays In Cultural Criticism.* Routledge, London & New York.

- Spivak, Gayatri y Guha, Ranajit (1989). *Selected Subaltern Studies*. Oxford University Press, Oxford.
- Thompson, Edward Palmer (1995) [1991]. *Costumbres en común*. Crítica, Barcelona.
- Vernant, Jean-Pierre (1985) [1965]. “La categoría psicológica del doble” y “La persona en la religión”. En: Vernant, J.-P. *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Ariel, Barcelona.
- Weber, Max (1985) [1904-1905]. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Orbis, Barcelona.
- Williams, Raymond (2000) [1977]. *Marxismo y Literatura*. Península, Barcelona.
- Zavala, Iris (1996). *Escuchar a Bakhtin*. Montesinos, Barcelona.