

PRESENTACIÓN: CUERPO(S)

MARÍA EUGENIA OLAVARRÍA

El cuerpo como medida a través de la cual se ubica la presencia del ser humano en el espacio se funde en el cuerpo/signo (S). Ya sea que se considere la presencia del cuerpo en el lenguaje o el cuerpo como lenguaje, aquel no cesa de expresar, traducir y, a la vez, de constituirse en vehículo de cambio e intercambio.

¿Qué juego del singular y del plural permite hoy en día pensar los signos del cuerpo? ¿Qué recorridos ha debido transitar el cuerpo y dejar de ser locus, esquema, modelo, para situarse como interfaz, pantalla, superficie operatoria? ¿Qué clase de categoría es hoy el cuerpo?

Si los operadores lógicos permiten articular al mismo tiempo la diferencia y la invariancia, el cuerpo es sin duda uno de los operadores lógicos de las disciplinas humanas en el sentido más fuerte del término. Como tal, el cuerpo oscila entre lo continuo y lo discontinuo, entrelaza lo mecánico y lo elástico, lo emotivo y lo sensible, las dinámicas del reconocimiento y de la percepción. El cuerpo es cruce o encuentro, fusión o contraste entre lo individual y lo social, entre el código y el mensaje, lugar determinante de la producción de sentido (Mangieri, en este número). En el mundo de la representación y la intervención, el cuerpo hace de interfaz entre el yo y el mundo; como piel y superficie marca el adentro y el afuera y su condición de apertura o de cierre se homologa a la exhibición o al ocultamiento físicos.

Las categorías de la ontología clásica –cuerpo-alma, espíritu-naturaleza, sujeto-objeto– no resultan ya operantes frente a la “proliferación de los híbridos” (Latour

1993). El cartesianismo, el naturalismo y el sociologismo que sostenían una correspondencia mecánica entre cuerpo físico y cuerpo social, entre micro y macrocosmos, dan paso a una perspectiva en la que el cuerpo va más allá de su envoltura y se constituye como un auténtico dispositivo negociador entre instancias. El cuerpo convoca hoy a una nueva epistemología en el cruce de teorías (Valdettaro, en este número).

Si antes lo público y lo privado situados cada uno en extremos ahora se sitúan *fronterizamente* uno al lado del otro estableciéndose así, y a ambos lados, diferentes *categorías de contagio semiótico* que antes podían ser consideradas intermedias, lo mismo puede decirse sobre el cuerpo dispositivo-operador-interfaz que administra tanto las fronteras interiores como las fronteras exteriores (Buitoni, en este número).

Como toda interfaz de entrada y salida, el cuerpo establece la comunicación entre la unidad y el proceso, filtrando, adaptando y codificando de forma comprensible para dicha unidad las señales procedentes de los elementos de entrada. El cuerpo decodifica y amplía las señales culturales, construye un campo de interacciones, un auténtico intersticio en el que la naturaleza y la cultura comparten un mismo ámbito de borrosidad.

Es la misma noción de frontera la que cuestiona la noción de interfaz. Esta “humanidad sin fronteras” no es sino la idea central de la que abrevan numerosos estudios de base cognitivista y perspectivista llevados a cabo en la Amazonia, al afirmar que cada grupo humano establece de manera idiosincrásica sus límites simbólicos con respecto a otros grupos humanos, así como con respecto al universo animal (Seeger et al. 1979; Taylor 2001:45-56).

Al reflexionar sobre nuestras propias sociedades individualistas urbanas, los estudios socio-semióticos privilegian la creciente indefinición de las fronteras humanas frente al universo tecnológico, sobre todo en lo referente a la intervención sobre el cuerpo. Así, mientras las cosmologías se preguntan por los límites entre lo humano y lo animal, un examen sobre el cuerpo se preguntará por los límites entre lo físico y lo no físico –la somatización, la eficacia simbólica– o bien por la ambigüedad entre el humano y la máquina –los implantes, las prótesis, la ingeniería genética.

De manera que quizás quien haya producido la mayor indiferenciación entre lo humano y la naturaleza sea la tecnología al propiciar una naturaleza posthumana no exclusivamente animal, donde la definición de lo que es propio o no, por naturaleza, pierde todo sentido.

Entendido como un plano intermedio entre la subjetividad formal y la sustancia material, el cuerpo ocupa un lugar central en la construcción de la vida cotidiana y es fuente de toda perspectiva: “... *what I call body is not a synonym for distinctive or fixed shape; body is in this sense an assemblage of affects or ways of being that constitute a habitus.*” (Viveiros de Castro 2004:475).

Si la concepción amerindia supone una unidad espiritual frente a la diversidad corporal (Viveiros de Castro 2000:470), el pensamiento occidental obvia la diver-

sidad corporal para alcanzar la unidad emocional y psíquica. Así, este autor ubica justamente en la dimensión del cuerpo el tránsito del estructuralismo al post-estructuralismo:

“Los mitos poco dicen sobre clanes, derechos, poder político, estructuras de autoridad... hablan de sangre, miel, tabaco, podredumbre, fantasmas, puercos, canibalismo, colores de los pájaros, penes removibles, anos personificados... En suma, *los mitos hablan de un universo esencialmente material, corporal, sensible y sensorial*, y muy poco de un universo jurídico y normativo, que es como estamos acostumbrados a concebir el discurso sociológico. (...) *El espíritu comienza con una clara ventaja, en la Obertura de Lo crudo y lo cocido; pero el cuerpo va progresivamente dominando en la lucha*, hasta ganarla... (Viveiros de Castro 2010, énfasis mío).

Al final de cuentas, el retorno a Mauss resulta ineludible: toda disciplina humana es una mirada sobre el cuerpo en tanto evoca un *anthropos* (Mauss 1909; 1936 [1979]). En el cuerpo coincide el rito, la alimentación, la danza, la gestualidad y el sacrificio. No hay magia que no tenga por origen o por destino un cuerpo, así como no hay un ejercicio del poder sin un sujeto in-corporado.

Las concepciones representacionalistas basadas en mecanismos de tipo sistémico se ven reemplazadas en la teoría actual por una concepción más amplia y procesual, como la del *embodiment* (Strathern 1996). El cognitivismo en particular ha introducido la sugestiva idea en el sentido de que la frontera entre lo externo y lo interno, el adentro y el afuera es más permeable de lo que se suponía.

Bajo esta mirada, el presente volumen de *deSignis* abandona la idea dominante del cuerpo temático o del cuerpo objeto, es decir, la noción simplificadora de un cuerpo neutro ubicado en su relación con dominios específicos de la actividad cultural, para dar paso al *cuerpo analítico*.

Este enfoque se opone a las teorías constructivistas que se remiten a indagar cómo las imágenes del cuerpo se proyectan en la sociedad y a las hipótesis funcionalistas derivadas de ello, en el sentido de que el simbolismo corporal se usa en última instancia para mantener el *statu quo*. Esta perspectiva reconoce, en cambio, que las mismas formas corporales sirven a propósitos de resistencia y que la “corporización de las diferencias culturales codificada por la socialización”, esto es, el *habitus*, no es una estructura fija ni determinante.

Se transita, pues, de un cuerpo pre-objetivado/objetivado producto de un conocimiento reflexivo e ideologizado ya sea en la forma del cristianismo colonial, ciencia biológica o consumo cultural, al estudio de la condición existencial de posibilidad de la cultura y del yo.

Esta perspectiva reconoce al menos tres cuerpos o campos semánticos de representación –entrelazados entre sí y que pueden llegar a multiplicarse– que usan la imagen del cuerpo como *locus*: el nivel individual o de la experiencia en un sentido fenomenológico; el nivel social o del imaginario corporal como medio para represen-

tar relaciones sociales y el cuerpo político, que se refiere a su regulación por medios físicos y legales.

Ahora bien, una primera línea de aproximación estaría basada en la propuesta de Th. Csordas (1994 y 2002) a partir del análisis de lo que él denomina las 5 “pes”: *percpciones* –los usos culturales de los sentidos–, *procesos* –la respiración, el ruborizarse, la menstruación, el llanto, el sexo, la risa–, *partes* –cabello, cara, genitales, manos–, *prácticas* –las técnicas corporales–, *productos* –el tratamiento de los deshechos, el cadáver, los fluidos.

En particular en lo que respecta al estudio de la sangre y el esperma como metonimias corporales, Héritier (1994, 1996 y 2004) ha desarrollado la hipótesis en el sentido de que las concepciones sobre el cuerpo humano constituyen una lógica simbólica fundada en los principios de diferencia y de valores contrastados, sobre los que se montan los sistemas de parentesco. Si los fluidos corporales constituyen signos del cuerpo humano, entonces el tabú del incesto y las prohibiciones matrimoniales se conciben como medios para regular la circulación de fluidos entre cuerpos.

En otra línea se ubican desarrollos como los de Schepher-Hughes y Wacquant (2002) y otros investigadores de la Universidad de California (Lock 1993; Schepher-Hughes y Lock 1987) alrededor de los *commodifying bodies*, es decir, los cuerpos mercancía. Estos autores parten del hecho de que la noción de información implícita en el ADN homologa al humano, al vegetal y al animal en un mismo plano y al tiempo que tiende a disolver la especificidad entre dichas categorías, en cierto sentido, también los fetichiza. La noción de información tanto como la de gene, ADN y genoma se han trasladado, con todas sus consecuencias sociales, del ámbito experto o técnico al de los discursos cotidianos.

El cuerpo humano es percibido como un prototipo que puede ser probado o rectificado debido, entre otras cosas, a sus genes “malos”. Desde las pruebas prenatales como la amniocentesis hasta las decisiones que se toman en las cortes judiciales, se haya implícita la idea de que los cuerpos pueden o no ser “aptos” morfológica o genéticamente y que, por lo tanto, “merecen o no vivir”. La genética se convierte, en este contexto, en una religión secularizada con matices fundamentalistas por cierto. Se busca reemplazar el soma recibido o heredado se busca remplazar por uno construido, de lo que resulta así el cuerpo en otro dispositivo obturador entre los principios de elección y obligación.

Así, mientras el cuerpo se trata como texto, tropo o metáfora “buena para pensar”, en el ámbito de la economía globalizada el cuerpo es visualizado y tratado como objeto, altamente fetichizado por cierto y como una mercancía que puede ser ofertada, vendida o robada en partes divisibles y alienables. La medicina reproductiva, la cirugía de trasplantes, la bioética y la biotecnología contribuyen al proceso de mercantilización del cuerpo, entendido como todas aquellas relaciones económicas en las cuales los cuerpos humanos constituyen el *token*, es decir, la prenda o el accesorio de ope-

raciones pecuniarias, a menudo enmascaradas bajo la forma de altruismo, de amor o placer. Existe, pues, un mercado de cuerpos, partes corporales, favores sexuales, material reproductivo que constituye el cuerpo mercancía, y dado que en toda mercancía hay también un intercambio de significados que la convierte en objeto del deseo, en fetiche, los cuerpos poseen una existencia fantasmal.

Por último, la metáfora del cuerpo político parte de la demostración de Foucault sobre el efecto de las reglas sociales y su condicionamiento sobre los cuerpos físicos a través de los discursos sobre la educación (1975), la sexualidad (1978 [1984]) y la salud/enfermedad (1982) para llegar al conocimiento de las condiciones discursivas de posibilidad del cuerpo como objeto de dominación.

Este número de *deSignis* comprende el amplio espectro de la discusión contemporánea ubicada entre dos polos: el de la crítica de la representación frente a la noción de *embodiment*. El de la explicación de la cultura en términos de abstracciones objetivadas y el lenguaje frente a la inmediatez existencial; la semiótica versus la fenomenología, Foucault/Merleau-Ponty. Explora el universo que va desde las condiciones discursivas de posibilidad del cuerpo como objeto de dominación hasta la corporeidad como la condición existencial de posibilidad de la cultura y del yo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CsORDAS, Th. J. (1994) “Introduction: the body as representation and being-in-the-world” en *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self* de Th. J. Csordas (ed.). Cambridge: Cambridge UP.
- _____ (2002) *Body/Meaning/Healing*. New York: Palgrave McMillan.
- FOUCAULT, M. (1975) *Surveiller et punir*. París: Gallimard.
- _____ (1982) *El nacimiento de la clínica*. México: Siglo XXI.
- _____ (1984) *Histoire de la Sexualité* (3 vols.) París: Gallimard.
- HÉRITIER, F. (1994) *Les deux sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*. París: Odile Jacob.
- _____ (1996) *Masculino/femenino: El pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Ariel.
- HÉRITIER, F.; Xanthakou, M. (eds.) (2004) *Corps et Affects*. París: Odile Jacob.
- LATOUR, B. (1993) *Nunca hemos sido modernos*. Madrid: Debate.
- LE BRETON, D. (1995) *Anthropologie de la douleur*. París: Métailié.
- LOCK, M. (1993) “The Anthropology of the body” en *Annual Review of Anthropology*, 22, 133-153.
- MAUSS, M. (1909) “Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción de yo”;
- _____ (1936) “Técnicas y movimientos corporales” en *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, 1979.
- SCHEPER-HUGHES, N. y WACQUANT, L. (eds.) (2002) *Commodifying Bodies*. Londres: Sage.
- SCHEPER-HUGHES, N. y LOCK, M. (1987) “The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology” en *Medical Anthropology Quarterly*, 1, 6-41.

- SEEGER, A.; Da Matta, R.; Viveiros de Castro, E. (1979) “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras” en *Boletim do Museu Nacional* No. 32.
- STRATHERN, A. (1996) *Body Thoughts*. Michigan: Michigan UP.
- TAYLOR, A. C. (2001) “Wives, Pets and Affine: Marriage among the Jíbaro” en *Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière de L. Rival y N. Whitehead (Eds.)*, 45-56. Oxford, Oxford UP.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2004) “Exchanging Perspectives. The Transformations of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies” en *Common Knowledge*, 10, 3. Duke UP.
- _____ (2010) “Claude Lévi-Strauss, fundador del postestructuralismo” en *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión* de Olavarriá, M. E.; S. Millán; C. Bonfiglioli (comps.). México: UAM/ Juan Pablos Editor.