

La construcción del cuerpo y la subjetividad como problema sociológico: la impronta de los padres fundadores.

Dra. Clara B. Bravin

Facultad de Filosofía y Letras- Universidad de Buenos Aires

cbravin2001@yahoo.com.ar

Introducción

En esta presentación retomo algunas de las discusiones teóricas de mi tesis de doctorado **“Desarrollos para una teoría de la construcción social del cuerpo y la subjetividad en el campo educativo. Estudio de caso: La institución y el sujeto en acto en la formación docente”**.

En las últimas décadas se puso de manifiesto en el campo de los estudios sociales, una preocupación significativa centrada en la subjetividad y la corporeidad, en tanto que construcciones sociales. En este punto me ha interesado indagar, en principio, los aportes de los padres fundadores y en qué medida despejaron el camino para el desbloqueo epistemológico de estos nuevos problemas sociológicos. Y en segundo lugar, responder la pregunta: ¿qué queremos decir, teóricamente hablando, cuando expresamos que estudiamos la “construcción social de la subjetividad y el cuerpo”? Acorde a cual sea la respuesta, emergerán nuestros constructos empíricos, por lo cual es importante, a mi criterio, disponer de ciertos acuerdos conceptuales a la hora de definir nuestro objeto de estudio.

En este sentido es que busqué rastros de estas cuestiones en la sociología llamada clásica, cuyos tentáculos alcanzan a las más actuales perspectivas socio-antropológicas de nuestros días. Los clásicos no pierden su peso y vigencia y es en algunos de los postulados que nos legaron Durkheim, Weber y Marx que pueden verse en ciernes los problemas relativos a la construcción social de la subjetividad y el cuerpo.

Como alguna vez lo planteó Piaget (1986), Durkheim y Marx nos legaron la idea fundacional de que es la sociedad la que imprime el carácter humano al hombre, es la sociedad quien lo crea y no a la inversa. Ambos, frente al creciente individualismo de la modernidad, elaboraron cada a uno en las antípodas del otro, su visión científica del devenir histórico de la humanidad para explicar el fenómeno de las nuevas sociedades industriales fundadas en regímenes capitalistas al interior de un orden político democrático. Fue esta la matriz fundacional de la sociología de de Marx, Durkheim y Weber.

Para Durkheim, el proceso de socialización que transcurre semiconscientemente, constituye una coacción que no es sentida como tal, al menos no en el sentido de un malestar en la cultura, en el sentido freudiano, pues no existe contradicción entre sociedad e individuo. En la medida en que la conciencia colectiva crea el ser social, aquella es resultado de la combinatoria de las conciencias individuales, aunque claro está, no de su mera adición. Así, el fundamento de su edificio teórico descansa en la hipótesis sociológica respecto de la potencia de la arquitectura colectiva del mundo histórico social que nos construye, tal como lo expresamos hoy en día, también como sujetos-cuerpo. Aunque el cuerpo no ha sido tematizado por Durkheim, fue su sobrino Marcel Mauss quien advirtió que no solo las categorías de pensamiento sino también las técnicas corporales, dependían de factores histórico-sociales y culturales. En este punto, el Durkheim rescatado en este trabajo no es el sociólogo del orden, sino aquel que ha aportado a la teoría sociológica un capital conceptual común respecto de algunas cuestiones fundamentales del mundo social.

No podría soslayarse aquí el hecho manifiesto de que así como Durkheim ve en las representaciones religiosas el origen de las categorías del pensamientos y los sistemas de clasificación vinculados a la acción y por ende a las prácticas sociales destinadas a la conservación de la especie¹, Marx por su parte ya había postulado que la conciencia surge de la praxis humana, de la forma en que los hombres producen mediante su trabajo, los medios de vida. Y en esto pareciera que tanto Durkheim como Marx han confluído de alguna manera, aún desde paradigmas opuestos.

Siguiendo a Bourdieu², tanto Durkheim como Marx plantean que lo social se caracteriza por el principio de la opacidad de lo social. Durkheim haciendo énfasis en el carácter coercitivo, anterior y exterior de los hechos sociales que se nos imponen, concibe la existencia de una conciencia moral que enlaza a los individuos mediante un “soft control” del cual no somos plenamente conscientes. Marx por su lado, plantea que la conciencia inmediata no conoce las verdaderas condiciones sociales de vida objetivas en que los individuos estamos inmersos, sino sus formas reificadas, que en última instancia no son sino las formas dominantes de un modo de producción, el capitalista, y las relaciones de

1 “Hace ya tiempo que se sabe que los primeros sistemas de representaciones que el hombre ha elaborado sobre el mundo y sobre sí mismo son de origen religioso.(...) Si la filosofía y la ciencia han nacido de las religiones es porque la misma religión ha comenzado por cubrir las funciones de la ciencia y la filosofía. (...) Los hombres no deben tan solo a la religión, en gran parte, la materia de sus conocimientos, sino también la forma en base a la que éstos son elaborados” (Durkheim, 1982, pag 8)

2 Bourdieu, P (2002) El oficio de sociólogo. Buenos Aires: Siglo XXI editores Argentina.

producción que le son inherentes. En otras palabras, la sociedad no conoce sino a través del conocimiento producido por la clase económica que domina e instrumenta el estado en defensa de sus privilegios. Y allí encontramos el quid de la cuestión que los separa irremediablemente: la teoría crítica frente a la perspectiva durkheimniana con impronta funcionalista.³

El postulado de que lo social sólo puede ser explicado por lo social encontrará en Weber su contrapartida. El sociólogo alemán, quien sienta los antecedentes del enfoque hermenéutico, ve en el individuo y los sentidos mentados de las acciones sociales, el núcleo de su metodología y su objeto de estudio. Su concepto de acción social en tanto que conducta subjetivamente orientada, opone a la objetividad positivista la cuestión subjetiva de la acción de los individuos y sus motivaciones.

No obstante, la ciencia social decimonónica no podía concebir todavía un objeto de conocimiento que pudiera formularse como la construcción social de la subjetividad y el cuerpo, pese a la inversión fundamental de perspectivas respecto de las concepciones filosófico-esencialistas de los filósofos sociales. Ellos descentrándose, ya prefiguraban lo que la historia social haría emerger como problema de la ciencia social: el carácter de constructo de la subjetividad y el cuerpo, ya no pensado en clave organicista, sino como organismo socializado en la comunicación e interacción con el otro, (como dice Rita Segato⁴ los “cuerpos en copresencia conversan”)

1. La sociología durkheimniana y las dimensiones objetivas y subjetivas de las sociedades.

Como hemos dicho, lejos de oponer el individuo a la sociedad, y planteando lo social como un conjunto de constricciones de la conciencia colectiva sobre las acciones individuales, Durkheim encuentra en el proceso de socialización la vía necesaria para, no solamente la adaptación social del individuo sino privilegiadamente, y es lo que quiero destacar, para la creación misma de ese sujeto, la conversión de un individuo de la especie biológica humana, en un ser social, esto es, un ser portador de cultura, que sólo puede constituirse en ser humano al interior de la totalidad social.

³ Bourdieu también ve necesario precaverse de quienes ven en este planteo un sincretismo injustificado y advierte que es necesario distinguir entre la teoría del conocimiento de lo social y la teoría del sistema social [CITATION Bou4 \l 1034]

⁴ Segato, R (2018) “Contra-pedagogías de la crueldad” Buenos Aires, Editorial Prmeteo

Principal consecuencia que pareciera inferirse de lo anterior, (asociada a la lectura parsoniana de Durkheim), es la capacidad para “integrar” exitosamente al individuo a una sociedad que le preexiste. Sin embargo quiero enfatizar el término “crear”, pues allí donde aún no ha llegado la cultura aún no hay ser humano, sino humanidad en potencia, estructuras orgánicas y disposicionales generales que requieren del “otro significante” para realizarse. Dicho énfasis, lejos de situarnos en el problema de la ‘tábula rasa’, pretende situarnos ante el problema sociológico de la subjetividad humana como producto de la creación colectiva de la especie y no como una esencia preexistente a lo social, tal como la filosofía social de Rousseau, por ejemplo, planteaba con la idea del buen salvaje.

Dice Durkheim: *“Tenemos, entonces, un orden de hechos que presenta características muy especiales: consisten en maneras de actuar, de pensar y de sentir exteriores al individuo y dotadas de un poder concreto en virtud del cual se le imponen”* [CITATION Dur87 \p 27 \l 1034]

Ese poder radica en la conciencia moral de determinada sociedad; queda claro que existe una relación fundamental entre sociedad y educación, pensada como socialización, esto es, su directa relación con el orden social: *“La sociedad no puede vivir a menos que exista entre sus miembros una suficiente homogeneidad, fijando por adelantado en el alma del niño las similitudes esenciales que reclama la vida colectiva”* (Durkheim E., 1965, pág 48). De modo que es la educación la encargada de conseguir esa “homogeneidad”, en la medida en que conforma al “ciudadano” de una determinada nación con las “similitudes esenciales” y también dota a los individuos de capacidades heterogéneas, necesarias para la división del trabajo social. De esta forma Durkheim inaugura sociológicamente, una relación necesaria y fundacional entre la educación como socialización y la sociedad, introduciendo una ruptura fundamental con las perspectivas vigentes entonces acerca de la relación individuo/ sociedad.

La introducción de las normas y sistemas de creencias y prácticas, a través de una pedagogía espontánea y difusa, (socialización primaria) y en instituciones específicas luego, (socialización secundaria), está en la base de su principio sociológico fundamental. Durkheim verá en las prácticas religiosas el terreno de surgimiento no sólo de estos saberes, sino de las categorías mismas del pensamiento que los hacen posible.

En tiempos de Durkheim, la sociedad como concepto recién comenzaba a tomar forma científica. La escuela sociológica francesa debe a su fundador y a su sobrino el haber puesto las bases de la sociología del conocimiento y una sociología del cuerpo. No

obstante el eje vertebrador de la sociología durkheimniana en la cual abrevan estas teorías, no es el cuerpo sino el ethos, la conciencia moral.

Ahora bien, lo que considero destacable es que tanto la perspectiva durkheimniana como la marxista, aportan elementos para pensar la producción del “ser”, como entidad que emerge de un proceso intrínsecamente social. Este aporte es propio de una ciencia social que des-sustancializa la concepción acerca del individuo, el yo, la persona y la subjetividad.

Si bien es cierto que las concepciones racionalistas y empiristas del siglo XVII y XVIII, fueron fuertemente conmovidas hacia fines del siglo XIX, por el movimiento romántico, por el psicoanálisis freudiano y la fenomenología, importa señalar que también los estudios antropológicos y sociológicos, en los bordes del siglo XX, ofrecieron nuevas herramientas conceptuales para pensarnos a nosotros mismos, en una apertura que nos obliga casi a poner un nuevo signo de interrogación en torno a conceptos como sujeto, individuo, persona y cuerpo.

Así, el problema de la subjetividad (cuya significación sociológica requiere indagación) está profundamente enraizado con el problema de las dimensiones sociales del cuerpo, pues el cuerpo en su doble existencia, material y simbólica, es parte constitutiva de nuestra subjetividad.

En las últimas décadas fundamentalmente, la teoría social parece centrar su interés en los factores subjetivos de la institución simbólica de la “realidad”. Algunos especialistas suelen referirse a la personalidad social, a menudo hablamos de subjetividad, o ser social, o bien de estructuras sociales de la personalidad, identidad, etc. planteos en los que el cuerpo socialmente tratado es también protagonista, siempre presente aún cuando esté ausente teóricamente, sin que quede suficientemente claro qué articulación conceptual le corresponde a los mismos.

1.1. Siglo XX problemático y febril: El cuerpo como instrumento

Hacia fines del siglo XIX las relaciones de producción capitalistas se habían consolidado y es dable hipotetizar que, dadas esas mismas relaciones, el cuerpo adquiriera una mayor visibilidad como objeto del pensamiento social. En este contexto es Mauss uno de los primeros científicos sociales que ve en el cuerpo un objeto de estudio sociológico/antropológico. Sus aportes dan cuenta de que este sociólogo y antropólogo se adelantó varias décadas a los estudios que se proponen formalizar el cuerpo como objeto de estudio de las ciencias sociales, centrándose en lo que la socialización hace del sistema biológico y fisiológico que es el cuerpo, o para decirlo con otras palabras, de la máquina

corporal en que la modernidad ha convertido al cuerpo. Mauss emplea la interesante expresión de “montaje fisio-psico-sociológico” (1979, pág. 354)

Sus experiencias en el campo de batalla de la 1º guerra mundial, en los deportes, en la cama de un hospital, le sirvieron -dada su agudeza como observador, - para advertir que las formas de usar los diversos segmentos corporales así como las formas de proceder en situaciones cotidianas, inclusive aquellas íntimamente ligadas a la biografía, como el nacimiento, variaban en las distintas culturas. Asimismo advirtió rápidamente que los medios audiovisuales como el cine, producían por imitación, un cambio en la forma de caminar de las mujeres francesas, que imitaban a las actrices hollywoodenses.

Lejos de restringir el concepto de técnica corporal a actividades que se desarrollan mediante el uso de un instrumento, Mauss plantea que el cuerpo mismo es un instrumento, “...el objeto y medio técnico más normal del hombre” [CITATION MAU79 \p 342 \l 1034]. De modo que, además de la técnica de instrumentos, las técnicas corporales conforman un registro social privilegiado de la humanidad, que aún está por revelarse.

El autor nos provee una definición de lo que son las “técnicas corporales”. Si en principio el agente social confunde -en el acto que lleva a cabo- los aspectos **técnicos, rituales, y religiosos** de sus prácticas, conceptualmente se requiere separarlos. Dado que toda técnica corporal supone o lleva implícito un elemento tradicional, Mauss propone separar los actos **tradicionales en actos de tipo rituales (rito)** y aquellos meramente **técnicos**. De modo que por técnica entiende un acto “eficaz tradicional” *Dice: “No hay técnica ni transmisión mientras no haya tradición. El hombre se distingue fundamentalmente de los animales por estas dos cosas, por la trasmisión de sus técnicas y probablemente por su trasmisión oral”.* (1979, pág.342)

El sociólogo ve en toda **técnica corporal un producto del aprendizaje o imitación**, y ambos se dan socialmente. De manera que plantea claramente que las técnicas corporales son resultado de procesos que consisten en aprendizajes sociales que ofrecen al individuo una secuencia de pasos eficaces para la realización de determinados propósitos.

Como puede deducirse rápidamente el autor asigna a la educación en relación con las técnicas corporales, un papel fundamental. La considera como el más importante de los factores implicados en estos aprendizajes sociales. El niño “imita” a la persona a quien considera prestigiosa, en quien confía, y de quien ve la eficacia de los actos que emprende, a quien ve actuar con éxito. Debido al carácter social de las técnicas corporales, una primera clasificación de las mismas, nos remite al sexo y la edad. El cuerpo se usa de formas diferentes en hombres y mujeres: por ejemplo el cierre del puño en la mujer y el

hombre, la forma de caminar (da el ejemplo del ‘onioi’ forma tradicional de balanceo al caminar entre las mujeres maoríes), etc. En relación con la variación por edad, Mauss observa que la posición en cuclillas de los niños se pierde en la adultez y que difiere entre culturas (esto puedo apreciarlo en los australianos que en la guerra podían descansar mejor, pues tenían naturalizada la posición en cuclillas, algo que no sucedía con los franceses). Otra clasificación responde al rendimiento asociado al adiestramiento y la adquisición de una habilidad, de un “saber hacer”. Una cuarta clasificación nos remite a lo que denomina transmisión de las formas técnicas: *“Este es el momento de estudiar el adiestramiento, la mutación y principalmente las formas fundamentales que se llaman modo de vivir...”* (1979, pág. 346).

En el capítulo III de esta obra pionera, Mauss desarrolla lo que llama “enumeración biográfica de las técnicas corporales”: técnicas de nacimiento y obstetricia, técnicas de la infancia crianza y alimentación, técnicas de adolescencia, del adulto (para dormir, estar parado, técnicas del movimiento, del reposo, del cuidado del cuerpo, de la boca, de las necesidades corporales, de la sexualidad). Toda la vida humana está contenida en esta enumeración, que hace del aprendizaje y la trasmisión verbal de las técnicas del cuerpo, en tanto tradición, el elemento que crea modos de vida, formas de mantenimiento del cuerpo, formas de traer al mundo nuevas personas y de criarlos, formas de iniciación a la vida adulta, y maneras concretas de ser adulto.

Si bien estas clasificaciones no son exhaustivas y si se quiere son un tanto precarias probablemente, Mauss pone la piedra basal de un modo de pensar al hombre y sus modos de ser y hacer, como un producto de la sociedad y la cultura.

Puede concluirse de lo expuesto que las tradiciones culturales de la humanidad han sido (y son) muy variadas y tienen concepciones diferentes- a lo largo del tiempo y en las distintas sociedades,- de lo que es el cuerpo y la persona. Probablemente, quien intentara trazar límites claros entre lo que merece ser considerado humano y no humano, se hallaría ante una variación tan grande en las formas de vida y la cultura de los hombres, que encontraría dificultades casi insalvables para llevar a cabo su cometido.

2. El cuerpo alienado en perspectiva marxista

Como vengo sosteniendo, los aportes de la sociología decimonónica son fundamentales, pues los trabajos más importantes de la sociología del siglo XX se han nutrido extensamente tanto de Durkheim, como de Weber y Marx. El diálogo y la discusión permanente con los tres sociólogos de fines del siglo XIX y comienzos del XX,

han sido fructíferos en avances que hoy hacen posible pensar nuevas “realidades”, construir nuevos objetos de estudio.

Ahora bien, si bien tampoco el socialismo científico se abocó a estudiar el cuerpo, en tanto que objeto de conocimiento con derecho propio, en los análisis de Marx el cuerpo aparece de forma implícita, como soporte de la fuerza de trabajo a través del cual se revela la condición miserable de las clases trabajadoras. En su obra, con diferentes énfasis según las etapas de su obra, Marx analiza la enajenación [CITATION Car \l 1034] que sufre el hombre en las formas capitalistas del trabajo humano.

En los Manuscritos de 1844, el trabajo consciente aparece como la actividad vital del hombre,- actividad que define su ser genérico- lo que supone una finalidad, la creación del producto en el que el hombre se objetiva, que al final del proceso de trabajo, le es arrebatado. Dice Marx: *“En el carácter de la actividad vital se encierra todo el carácter de la especie concreta, su carácter genérico y la actividad consciente libre viene a ser, precisamente, el carácter genérico del hombre”*. [CITATION Car \p 61 \l 1034]

El producto del trabajo en el capitalismo ya no le pertenece al productor, y se alza ante él como un objeto extraño y amenazante, del que además no puede apropiarse porque paradójicamente, cuantas más mercancías produce, menos puede apropiarse. Al hombre no sólo se le enajena el producto de su trabajo; también es privado de su **actividad productiva**, pues aquello que debiera ser una actividad placentera deviene sufrimiento, displacer y deterioro de su ser mismo (trabajo forzado).

De este modo el hombre es separado de la naturaleza, **su cuerpo inorgánico**. El hombre entonces deviene esclavo en un doble sentido: sólo en calidad de obrero puede existir como sujeto físico y sólo es obrero en tanto sujeto físico, fuerza de trabajo. La enajenación de la vida genérica significa que al hombre se le arrebató su cuerpo inorgánico, la naturaleza.

“La esencia genérica del hombre- tanto la naturaleza como el patrimonio genérico espiritual de él- deviene esencia ajena, medio para mantener su existencia individual. El trabajo enajenado enajena al hombre su propio cuerpo, a igual que la naturaleza circundante y su esencia espiritual, su esencia humana” (loc.cit, pág.62)

En la perspectiva marxista es en la relación del cuerpo con la naturaleza y los otros hombres, donde se fragua la realidad representacional de la conciencia humana, la dimensión simbólica del lenguaje.⁵En su relación con los otros hombres, el intercambio

⁵ Inclusive la psicología del conocimiento de raigambre marxista explica la existencia de la palabra como unidad del lenguaje a partir de la actividad humana fundamental, el trabajo, y la necesidad de comunicación para tal fin,

hace del ser natural un ser social y cultural, en suma, hace del animal un ser humano. Al producir a través del trabajo sus medios de vida, el hombre produce simultáneamente su propia naturaleza humana. El cuerpo en tanto producto de la historia, es materia moldeada por el devenir histórico. Escribe Marx:

*“(...) La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre, a saber: la naturaleza en la medida en que ella misma **no es su cuerpo**. El hombre vive de la naturaleza. Esto quiere decir que **la naturaleza es su cuerpo**, con el que el hombre debe permanecer en constante relación para no morir.*

El que la vida física y espiritual del hombre se halle inseparablemente ligada a la naturaleza significa que la naturaleza está ligada inseparablemente consigo mismo, ya que el hombre es parte de la naturaleza..(..)..el propio trabajo, la propia actividad vital, la propia vida de producción no son para el hombre más que medios para satisfacer una de sus necesidades, la de mantener la existencia física” (...)
Primer manuscrito –trabajo enajenado- [CITATION Car \p 60-61 \l 1034]

De modo que sería impensable el capitalismo sin la existencia de personas cuyos cuerpos dispongan una capacidad de trabajo sui géneris y sin las mercancías por ellas producidas y consumidas, entre las cuales finalmente también la fuerza de trabajo queda incluida.

De lo dicho se infiere que se requiere la reproducción de los cuerpos tanto individual como genéricamente, porque en ellos vive la fuerza de trabajo que produce la riqueza y que hay que reproducir. Podemos decir también que, dado que en el sistema capitalista las mercancías son materia preñada por las necesarias relaciones sociales entre sus productores, es lícito incluir el cuerpo en estas relaciones reificadas como relaciones sociales entre cosas. En esta perspectiva los cuerpos humanos no son considerados cosas, sino que resultan cosificados por las relaciones sociales de un determinado modo de producción.

2.1. Producción y consumo

El capitalismo requiere producir tanto material como subjetivamente el consumo, esto es, requiere producir tanto la mercancía como la necesidad de consumirla, a los fines de mantener los estándares de la producción y la acumulación. El capital se “realiza”, es

constituyéndose en duplicación del mundo en la forma de conciencia humana. Ver Luria , A. R. **Conciencia y Lenguaje** Pablo del Río Editor 1980 , Madrid.

decir se reproduce en la forma de un plus de capital que se acumula, recién cuando el consumidor adquiere las mercancías en el mercado.

Desde un punto de vista mecanicista se podría pensar que sólo los cuerpos requieren reproducirse individualmente porque en ellos vive la fuerza de trabajo que produce la riqueza. Pero si como postula Marx, la producción conlleva simultáneamente el consumo, entonces se requiere la creación simultánea de los consumidores en tanto que sujetos que “necesitan” y “desean” un producto determinado. Si la producción capitalista es simultáneamente consumo, y éste supone la creación de la persona-sujeto que ha de desear y comprar el producto, la creación de la necesidad subjetiva del producto resulta imprescindible. Con este planteo, Marx enlaza de este modo las dimensiones objetivas y subjetivas.

Es en la **Introducción a la Crítica de la Economía Política**, Marx se refiere al consumo en los términos siguientes:

“(...) La producción es inmediatamente consumo. Doble carácter del consumo, subjetivo y objetivo: por una parte el individuo que desarrolla sus facultades al producir, las gasta igualmente, las consume en el acto de la producción (...) En segundo término: consumo de los medios de producción que se emplean, que se usan y que se disuelven en parte (como por ejemplo en el acto de la combustión) en los elementos del universo. Lo mismo sucede con la materia prima, que no conserva su forma y su constitución naturales, sino que es consumida. Por lo tanto el acto de producción es él mismo, en todos sus momentos, también un acto de consumo” [CITATION Mar74 \p 26 \l 1034]

La identidad entre Producción y Consumo es lo que los economistas llaman **consumo productivo**. Pero si nos centramos en el consumo, veremos que éste es también inmediatamente producción. Dice Marx *“Es evidente que en la alimentación, por ejemplo, que es una forma particular de consumo, el hombre produce su propio cuerpo” [CITATION Mar74 \p 27 \l 1034]*.

Lo que me resulta particularmente interesante en este planteo, es el movimiento mediador entre ambas:

*“La producción es mediadora del consumo, del cual crea los elementos materiales y que sin ella no tendría objeto. Pero el consumo es también mediador de la producción, ya que procura a los productos **el sujeto para el que son productos**.(...)”*

“ (...) ..el consumo establece idealmente el objeto de la producción, en forma de imagen exterior, de necesidad, de móvil y de fin. Crea los objetos de la producción en una forma todavía subjetiva. Sin necesidad no hay producción. Pero el consumo reproduce la necesidad” (op.cit, pág. 28 negritas propias)

Aunque el consumo es un momento de la producción y el punto de partida es la producción- factor predominante en este proceso dialéctico-, el consumo es un momento inseparable e indispensable de la producción. Y es notable en el último de los párrafos

citados, el modo en que Marx veía y distinguía claramente **el factor subjetivo e ideacional** en todo este proceso.

Las personas resultan así de las condiciones materiales y culturales a las que se encuentran sujetadas en el contexto de unas determinadas relaciones de producción, en este caso específico, las capitalistas.

Según lo planteó Marx, según la forma en que el hombre interactúa con la naturaleza (cuerpo inorgánico) a los fines de producir los medios de vida necesarios a la reproducción de la Fuerza de trabajo, y los medios de producción, así son las personas: así piensan y actúan en consecuencia. Si como productores somos simultáneamente consumidores, es necesario, a la dinámica social, reproducir tanto el cuerpo/subjetividad que produce como el cuerpo/subjetividad que consume lo que se produce.

3. El legado: las marcas sociales del cuerpo como objeto de estudio

La sociología clásica, tanto en la versión funcionalista como marxista, aún sin considerar al cuerpo como objeto científico con derecho propio, hizo posible las transformaciones socioculturales, el desbloqueo epistemológico del cuerpo como objeto de la ciencia social. El cuerpo deja de ser sólo un hecho biológico eminentemente para devenir hecho histórico-social, y como tal, sujeto a la variabilidad cultural.

En otras culturas, no occidentales y de igual modo que sucede en nuestras sociedades, la posición social, el sexo y la edad, etc., se expresan en lo que llamamos hoy el cuerpo socialmente tratado. Los estudios antropológicos así lo demuestran. Por ejemplo en la sociedad Melanesia: *“A menudo, las distintas insignias e indumentarias cotidianas eran claros indicadores del sexo, la edad, el estado civil y los logros políticos del individuo: que grado de iniciación tenía, cuanta gente había matado, cuantos intercambios importantes había hecho, si estaba de luto y si pertenecía a un grupo religioso especial.”* [CITATION Bru \p 243 \l 1034]

La existencia humana se define en estas comunidades en relación con el otro, en la comunidad que da sentido a su persona, según la función y el lugar que ocupa en su comunidad, sin que podamos hablar de individuos y personas en el sentido occidental moderno.

Como sucede con muchas culturas no modernas, la dominación masculina suele marcar una dirección clara en cuanto a las funciones y prácticas sociales legítimas y el significado de los cuerpos. Como ejemplo de ello podemos citar el caso de la sociedad

melanesia, que deposita en el cuerpo femenino especialmente, sus miedos y tabúes.⁶ Cuando la mujer pierde la fertilidad por la edad, (o bien está en edad fértil pero carece de fecundidad) recién entonces puede liberarse de esta dominación.⁷ Tal es el caso de la mujer piegan con corazón de hombre, a la que se le aceptaban comportamientos propios de los varones de la tribu. La mujer con corazón de hombre es aquella que ya no es fértil y que además tiene una jerarquía social elevada y ha estado o está casada.

(...) Una mujer pobre será golpeada y ridiculizada si aspira a comportamientos de ‘mujer con corazón de hombre’. (...) Convertidas en ‘corazón de hombre’, desposan (esquema masculino) maridos más jóvenes que ellas (de 5 a 26 años según las estadísticas de O. Lewis) a los que dominan en todos los terrenos. (...) “El matrimonio es, pues, una necesidad absoluta para ser corazón de hombre’ y es precisamente de él de donde provienen riqueza y rango elevado.” [CITATION Fra92 \p 293 \l 1034]

Tal parece entonces que el género responde a una función social dada por una condición biológica propia del sexo femenino: la fecundidad.⁸

También en nuestra antigua cultura occidental la fertilidad ha cumplido una función social y ha generado leyes específicas. Los romanos, -de quienes hemos heredado los conceptos jurídicos que hacen al derecho de las personas,- han atribuido a la fertilidad un papel central como instancia que aseguraba la provisión de “ciudadanos” varones, diezmados por las guerras y las costumbres, que hacían del matrimonio una carga.

“(...) Los casados que tenían mayor número de hijos, eran siempre preferidos....(...) Se podía llegar a la magistratura antes de la edad reglamentaria, porque dada hijo dispensaba de un

⁶ Entre las prácticas ajenas a nuestro sistema cultural, encontramos que entre los piegan (indios del norte de EEUU y Canadá), la mujer adquiere un estatus similar al del hombre, pero solo a condición de haber perdido su fertilidad. Es decir que se es “verdaderamente mujer”, si se es fértil biológicamente hablando, (definido el género por las condiciones biológicas de su cuerpo), al dejar de serlo pierde su condición femenina. Pero esa función no solo es biológica, sino también social. El estatus individual de las mujeres cambia en dos situaciones: con la menopausia que vuelve estéril a la mujer o bien, en mujeres jóvenes infértiles: *“La apropiación del poder de fecundidad de las mujeres, vital para la constitución y supervivencia de toda sociedad mediante la intervención del intercambio de mujeres, viene acompañada por el confinamiento de las mujeres en el papel de madres.” [CITATION Fra92 \p 297 \l 1034]*

⁷ “Así no es el sexo, sino la capacidad de fecundidad lo que constituye la diferencia real entre lo masculino y lo femenino, y la dominación masculina, que es conveniente ahora intentar comprender, consiste fundamentalmente en el control, en la apropiación de la fecundidad de la mujer, en el momento en que esta es fecundada” [CITATION Fra92 \p 296 \l 1034]

⁸ Los hombres romanos de la República, a menudo preferían la soltería y las relaciones con jóvenes esclavos de ambos sexos. En el caso de las relaciones homosexuales con esclavos, éstos tenían que ser lo suficientemente jóvenes como para no haber desarrollado los caracteres sexuales secundarios como barba y bello corporal, de modo que se asemejaban a las mujeres, (algo similar sucedía con los griegos).

La preocupación de los gobernantes y moralistas de la Roma antigua era que estas costumbres “disolutas” basadas en el placer, en la soltería y la carencia de familias terminaran con el nacimiento de “ciudadanos”. Por este motivo se dictaron leyes específicas destinadas a promover los matrimonios y la procreación. Los privilegios que anteriormente tenía la vejez, pasaron a los casados y a los que tenían mayor número de hijos. [CITATION Mon \l 1034]

año. El que tenía tres hijos en Roma estaba exento de todas las cargas personales. Las mujeres libres que tenían tres hijos, y las libertas que tenían cuatro, salían de la tutela perpetua a la que estaban sometidas por las antiguas leyes romanas. (...) Pero si había recompensas había también penas” [CITATION Mon \p 300 \l 1034]

El autor presenta un estado de cosas que demuestra que la fertilidad de la mujer ha jugado históricamente, un papel central en las concepciones jurídicas y en el estatuto del género femenino: *“Estaba prohibido que un hombre de sesenta años se casara con una mujer que tuviera cincuenta.(...) ..la ley no quería que hubiera matrimonios inútiles. (...)de manera que una mujer de cincuenta años no podía casarse sin incurrir en las penas de estas leyes”. (1996, pág.301)⁹*

Tal parece que en estos casos, la función de procreación es vital para la existencia de sociedades amenazadas en su reproducción y por tanto en su conservación. Al depender de las condiciones biológicas del cuerpo femenino, de su condición sexual, de su fertilidad, la procreación parece resumir la condición del género femenino, de lo que se considera “natural” en él, de los derechos y obligaciones que le asisten.

En nuestros tiempos, la reivindicación de la propiedad del propio cuerpo y la potestad de decidir sobre la procreación exigiendo una legislación que las respalde, muestra un cambio importante respecto del estatuto de la mujer, por un lado, y en relación con la variedad posible de definiciones de géneros y los derechos concomitantes.

4. Para ir concluyendo: El cuerpo y la mirada

La humanidad de comienzos del siglo XVII, -en virtud de la ruptura epistemológica introducida por Galileo, con la observación y las matemáticas, entre otros factores- ingresaba a un mundo basado en la precisión y la cuantificación que ha ido consolidándose e intensificándose con el paso del tiempo hasta llegar a nuestros días. Expresaba de este modo, probablemente, la realidad de unas prácticas y relaciones sociales crecientes en las cuales la cantidad antes que la cualidad opera privilegiadamente: las de la economía capitalista.

Un artefacto humano, la máquina, -una tecnología fundamental para el desarrollo de un modo de producción industrial basado en la propiedad individual de los medios de producción- representa cabalmente el modelo matemático-mecanicista de la ciencia moderna.

9 No obstante a lo largo de la historia antigua grecorromana la condición de la mujer ha variado. En cierto período romano la mujer alcanza un estatuto jurídico muy similar al del hombre y deja de ser una mera propiedad del hombre

Es así que podemos decir que el nuevo orden que hacia fines del siglo XVIII va a instaurar el desarrollo industrial ha tenido, en principio, dos grandes protagonistas: la máquina y el cuerpo humano, éste último, fuerza de trabajo devenido ahora un mecanismo-mercancía, que se puede comprar y vender en el mercado.

La individualización, proceso histórico de este modelo, tiene en el control y la vigilancia dos elementos imprescindibles en la gestión de las fábricas y de una población urbana abigarrada, (cuyo desarrollo geométrico se inició a fines del XVIII, debido a la explosión demográfica traída por la revolución industrial). No es ocioso que Foucault describiera una nueva forma de poder, la disciplina, como una nueva estrategia del ejercicio del poder, que surge en solidaridad con el cuidado de la propiedad privada, un poder de policía que vigila y castiga a quienes amenazan la acumulación de riqueza en la ciudad industrial. Una forma de poder que se ejerce sobre el cuerpo, a los fines de disciplinarlo y volverlo útil en términos económicos y dócil en términos políticos [CITATION Mic \l 1034]. Es también en estas nuevas ciudades donde Foucault ve nacer el modelo médico moderno centrado en la fuerza de trabajo.

La aparición de una máquina para medir el tiempo marca la entrada a una nueva percepción de la temporalidad humana: la invención del reloj es un hecho sintomático de las primeras épocas de la industrialización científico-tecnológica. El tiempo y su medición pasan a ser central en la vida de los hombres y la separación entre el ámbito doméstico y el de trabajo consolida la experiencia de un tiempo público y un tiempo privado. Esta distinción entre lo público y lo privado propia de la nueva burguesía urbana, contribuye a instaurar nuevas prácticas y nuevas costumbres así como una nueva moral del cuerpo y nuevos conceptos en el campo de la medicina. [CITATION Fou963 \l 1034]¹⁰. Progresivamente la imagen de un cuerpo saludable se irá transfiriendo a la de una ciudad sana; reflejando esta imagen, los criterios de los planificadores del espacio urbano también fueron mutando.

Tal como plantea Sennett (1997) el nuevo cuerpo del individuo, recientemente surgido en la historia occidental moderna, es un cuerpo móvil que se desplaza, y con esos desplazamientos arriesga los lazos que lo unen con sus semejantes y con la tierra de origen. Es hacia el siglo XIX, cuando el antiguo espacio barroco pensado para la circulación de las multitudes hacia el gran monumento religioso, se transformará, en base

¹⁰ Una de las etapas del surgimiento de la medicina social según Foucault es la medicina del trabajo que surge en Inglaterra, en el contexto de esa multitud de pequeños miedos que asolaba a la burguesía, en imprescindible contacto con los trabajadores miserables de los cuales dependían y de quienes temían los contagio.(Foucault, op cit)

a las nuevas ideas centradas ahora en la libre circulación de los individuos. Estas transformaciones se reflejaron en nociones tales como arterias y venas, (procedentes de los estudios anátomo-fisiológicos), términos que se emplearon en la planificación de calles con una única dirección[CITATION Sen97 \l 1034].

Los lazos comunitarios viran hacia los impersonales lazos sociales del mundo moderno y los hombres arrojados a un nuevo espacio planificado para el desplazamiento individual, el de la ciudad, desarrollan una nueva sensibilidad. Los sentidos que interpelan a los hombres en estos lugares, reenvían a nuevas formas de uso del cuerpo, de los órganos ligados a los sentidos y a la percepción del mundo. Como ha planteado Simmel:

“...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.”
[CITATION Sim021 \p 230 \l 1034]

Asimismo tanto las percepciones auditivas como olfativas sufren las transformaciones de época. Los ruidos de las máquinas avanzan sobre el silencio y a menudo generan un estado de incomodidad, cuando no perturbaciones a nivel del órgano mismo del oído. También los olores del cuerpo aceptados en la intimidad del individuo, son rechazados en las sociedades modernas.

El nuevo mundo requiere de un cuerpo adiestrado visualmente. Los ojos constituyen el rasgo fundamental de la identidad y también el sentido privilegiado de nuestro tiempo.

Actualmente la proliferación de las pantallas y los sistemas informáticos tienen como contrapartida la necesidad de personas aptas y adiestradas en las actividades implicadas en las nuevas tecnologías; se requiere de un nuevo habitus y a veces, la dificultosa conversión del hábitus para personas no nacidas en el mundo de la tercera revolución industrial.

Ciertas técnicas corporales asociadas al uso de estas herramientas comienzan a modificar nuestro comportamiento. Surgen también nuevas patologías derivadas de las exigencias de un uso del cuerpo que lo ancla en la inmovilidad y exige de ciertos segmentos corporales una exacerbada actividad y habilidad que lo desnaturaliza lo deforma y lo anquilosa.

Por otro lado, la espacialidad reducida de las grandes ciudades, con su abigarrada población de personas y máquinas, hace que el espacio privado se vea reducido a su mínima expresión. La dificultad para desplazarse en los departamentos cada vez más reducidos, lleva a que muchas de las actividades lúdicas de los niños se reduzcan a juegos

o entretenimientos interactivos on line, por ejemplo, siendo cada vez menos frecuentes los juegos de interacción cara a cara en el espacio público .

Como contrapartida y poniendo en evidencia la existencia de concepciones del cuerpo no hegemónicas, surgen propuestas para un cuerpo sano y una forma de vida sana, ligadas con el naturismo u otras ideas acerca de la salud no vinculadas con el modelo médico moderno. En algunos casos se proponen visiones retro de lo que es una buena vida.

Pero ciertamente existe un pensamiento hegemónico acerca del cuerpo humano, basado en el modelo médico y en la medicalización permanente de nuestras sociedades. No obstante es preciso tener presente que las clases sociales realizan diferentes demandas al sistema de salud, en función de sus habitus de clase.¹¹

Si bien la demanda y el acceso a la medicina moderna depende de la escala social (también la demanda de medicina preventiva) en términos generales podemos afirmar que la legitimidad del saber biomédico respecto del cuerpo encuentra en las prácticas médicas como el diagnóstico por imagen un respaldo sustantivo. Al haberse instrumentado dicha tecnología para hacer avanzar el conocimiento del cerebro y su fisiología (neurociencias) entre otros usos, se produce un nuevo ingreso al interior opaco del cuerpo humano, no sólo de sus estructuras materiales, orgánicas, sino en la temporalidad misma de los procesos y funcionalidades.

La toma de decisiones y otros aspectos de la subjetividad pueden ser observados (se consideran respuestas eléctricas del cerebro, sinapsis) mediante la visualización de zonas coloreadas que indican la activación de las regiones cerebrales implicadas en la actividad neuronal de la respuesta emocional o intelectual que se intenta visualizar.

El hecho de que hoy nos sea posible visualizar la imagen de ciertos procesos mentales en curso, mediante imágenes del cerebro, revela algo similar a una nueva apertura del cuerpo. No se trata ya de la disección de cadáveres o de la apertura quirúrgica de la caja craneana, sino de la posibilidad de acceder al interior del cuerpo vivo, sin necesidad de horadar la carne. Si en el Renacimiento la persona ya no estaba en el cuerpo cuando se

¹¹ Dice Boltansky, L en Los usos del cuerpo “El interés y la atención que los individuos atribuyen a su cuerpo, es decir, por una parte a su apariencia física agradable o desagradable y, por otra, a sus sensaciones físicas, de placer o displacer, aumentan a medida que se sube en la escala social (...) o sea a medida que disminuye la resistencia física de los individuos, que es la resistencia que puede oponer a sus cuerpos y su fuerza física, o sea lo que pueden aprovechar de sus cuerpos” (1975, pág.5))

lo abría y se lo inspeccionaba, ahora, la persona misma es inspeccionada habitando su cuerpo, latido tras latido de su carne viviente.

Y no se trata sólo de estudiar la anatomía sino las funciones en acto, el decurso de lo más recóndito de la humanidad, de sus emociones y sus pensamientos. El cuerpo humano puede ser observado tanto en su materia como en su actividad, lo que parece significar que la vida misma en lo que tiene de humana puede ser observada, medida y cuantificada.

Con el desarrollo progresivo de la nanotecnología, el cuerpo humano quizá haya emprendido el camino hacia la síntesis entre la carne y el mecanismo muerto de la máquina, como algunos científicos arriesgan decir. Y cuesta pensar en un derrotero fortuito y casual. Se tiende a pensar más bien en una especie de complicidad ontológica entre un modo de ser del cuerpo que construyó la modernidad capitalista científico-tecnológica y los senderos que ese mismo cuerpo transitó y transita y quizá transitará en un futuro no muy lejano.

Bibliografía

- CITATION Bou4 \l 1034 : , (Bourdieu P. , 2002),
- CITATION Dur87 \p 27 \l 1034 : , (Durkheim E. , 1987, pág. 27),
- CITATION MAU79 \p 342 \l 1034 : , (Maus, 1979, pág. 342),
- CITATION Car \l 1034 : , (Marx, 1979),
- CITATION Car \p 61 \l 1034 : , (Marx C. , 1979, pág. 61),
- CITATION Car \p 60-61 \l 1034 : , (Marx C. , 1979, págs. 60-61),
- CITATION Mar74 \p 26 \l 1034 : , (Marx C. , 1974, pág. 26),
- CITATION Mar74 \p 27 \l 1034 : , (Marx C. , 1974, pág. 27),
- CITATION Bru \p 243 \l 1034 : , (Knauff Bruce, 1992, pág. 243),
- CITATION Fra92 \p 296 \l 1034 : , (Héritier-Auge, Françoise, 1992, pág. 296),
- CITATION Fra92 \p 297 \l 1034 : , (Héritier-Auge, Françoise, 1992, pág. 297),
- CITATION Fra92 \p 293 \l 1034 : , (Héritier-Auge, Françoise, 1992, pág. 293),
- CITATION Mon \l 1034 : , (Montesquieu, 1996),
- CITATION Mon \p 300 \l 1034 : , (Montesquieu, 1996, pág. 300),
- CITATION Mic \l 1034 : , (Foucault M. , 1989),
- CITATION Fou963 \l 1034 : , (Foucault M. , 1996 b),
- CITATION Sen97 \l 1034 : , (Sennett, 1997),

CITATION Sim021 \p 230 \l 1034 : , (Simmel, 2002, pág. 230),