

EN CLAVE CORPORAL:

*conocimiento, experiencia y condición humana*¹

ZANDRA PEDRAZA GÓMEZ

PROFESORA ASOCIADA

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA, UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

zpedraza@uniandes.edu.co

Resumen

ESTE ARTÍCULO RESPONDE AL INTERÉS DE EXPLORAR INTERSECCIONES EN ÁREAS DE LA INVESTIGACIÓN social como la antropología, la sociología y la historia y analiza el caso de los estudios del cuerpo en América Latina. Inicialmente, expone la comprensión de la Antropología Histórica sobre el cuerpo; después, muestra la relación intrínseca de conocimiento y ejercicio del poder como vínculo constitutivo de la comprensión y la experiencia del cuerpo, y señala el orden corporal en el que se sitúan algunos de los esfuerzos hechos en la región para afrontar las condiciones corporales de la existencia humana. Por último, estudia formas específicas de la relación entre el cuerpo, como núcleo histórico-antropológico y el poder ejercido sobre él a través de formas particulares de conocerlo, contenidas en el pensamiento latinoamericano.

PALABRAS CLAVE: Antropología Histórica, genealogía, pensamiento latinoamericano, condición humana, cuerpo

IN CORPORAL KEY: KNOWLEDGE, EXPERIENCE AND HUMAN CONDITION

Abstract

THIS ARTICLE EXPLORES THE INTERSECTION OF AREAS OF SOCIAL RESEARCH SUCH AS ANTHROPOLOGY, sociology and history, and analyzes the case of studies of the body in Latin America. Initially it exposes how the body is understood in Historical Anthropology. Then, it shows the intrinsic knowledge- power relation as a constitutive link of understandings and experiences of the body, and points to the bodily order of efforts made in the region in order to deal with the bodily conditions of human existence. Finally, it studies specific forms of the relation between body, as historic-anthropological nucleus, and the power that is exerted over it by means of particular forms of knowledge that are contained in Latin American thought.

KEY WORDS: Historical Anthropology, genealogy, Latin American thought, human condition, body

i. Presenté una versión preliminar de este texto en el *Coloquio Internacional Intersecciones y Fronteras en la Investigación Social. Antropología, Historia, Sociología*. Bogotá, Universidad del Rosario, Escuela de Ciencias Humanas, noviembre 6 y 7 de 2008.

ESTE ARTÍCULO ANALIZA LOS ESTUDIOS DEL CUERPO EN AMÉRICA LATINA como un caso ejemplar de un campo de intersecciones entre áreas de la investigación social como la antropología, la sociología y la historia.² Para delimitar el campo de esta intersección, introduzco inicialmente la orientación de la Antropología Histórica como principal línea de fuerza, puesto que en ella

se entiende el cuerpo como el núcleo de la condición humana. La primera parte del trabajo que sigue ahonda en la orientación específica de la antropología histórica y, en particular, en sus consideraciones acerca del cuerpo y de su estudio.

2. El propósito del coloquio señalado era debatir cómo se plantean en la investigación social los cruces y las fronteras entre la historia, la sociología y la antropología, específicamente, en determinadas articulaciones e intersecciones metodológicas. Se discutió el uso de rutinas metodológicas provenientes de áreas distintas para investigar problemas complejos que requieren un tipo específico de intersección que produce un espacio de "frontera". La premisa era que esta cuestión desborda la sola necesidad de disponer de métodos de investigación social complementarios (triangulación) para desplazarse a una perspectiva de investigación, a un modo de preguntar que funde campos y prácticas disciplinares. Considero que los estudios del cuerpo en América Latina coinciden, como otros temas contemporáneos, con esta situación.

Para efectos de responder a la cuestión de las intersecciones que el campo de los estudios del cuerpo ha propuesto, considero que del cruce con la genealogía han resultado varios elementos analíticos que vale la pena destacar,

porque, bajo orientaciones muy diversas, los investigadores que analizan fenómenos relacionados con el cuerpo coinciden en que este es un campo con muchas facetas en las que el saber y el poder se relacionan. En este ensayo, el segundo apartado introduce los aspectos genealógicos que exponen la relación intrínseca de conocimiento y ejercicio del poder como vínculo constitutivo de la comprensión y la experiencia del cuerpo. El texto ilustra brevemente cómo, a partir del siglo XIX, han intervenido el uso del conocimiento y el sentido del cuerpo en la formación y consolidación de los estados nacionales en América Latina y señala el orden corporal en el que pueden interpretarse los esfuerzos hechos en las sociedades modernas para afrontar las condiciones corporales de la existencia humana.

Por último y en vista de que el vínculo entre saber y poder opera en contextos sociopolíticos específicos animados por su interrelación, analizo en el terreno del pensamiento latinoamericano el caso de los estudios del cuerpo como un ejemplo de la forma en que engranan la antropología histórica y la genealogía. El término "pensamiento latinoamericano" afecta de varias maneras este encuentro. Por una parte, refiere a los intereses de quienes

han producido dicho pensamiento, a menudo identificado con la república de las letras, entendiendo que revela el alcance ideológico y político del proyecto de conformar naciones en una unidad denominada América Latina y, por otra parte, señala que en tal pensamiento y en su interés anidan los elementos ideológicos concebidos para producir y reproducir un orden social teñido de colonialidad y gestor de prácticas de subordinación. Esto significa que en el corpus de lo que se designa como “pensamiento latinoamericano” están contenidas, entre otras, las claves para desentrañar genealógicamente la comprensión de la condición humana en la que el cuerpo se revela como núcleo de un orden social y simbólico específico: el de América Latina. En el tercer apartado, añadido a la primera y segunda torsiones del hilo conductor, la del pensamiento latinoamericano, en el que reconozco formas específicas que adopta la relación entre el cuerpo como núcleo histórico-antropológico y el poder ejercido a través de conocimientos particulares sobre el mismo.

EL CUERPO EN LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA

EN LA PERSPECTIVA QUE EXPONGO A CONTINUACIÓN, EN LA PRIMERA acometida situó el cuerpo entre los temas privilegiados de la antropología histórica (Kamper y Wulf, 1981; Hager, 1996), más precisamente, como su inquietud primordial (Wulf, 1997, 2004). Con este avance busco desplegar la vastedad de este campo de estudios, que, por los muchos asuntos de orden social, individual, político y simbólico que pueden ser sondeados desde su perspectiva, y por las varias facetas que ha mostrado, ha refrescado debates importantes en las ciencias sociales. En segundo lugar, remarca ciertas características prominentes de las propiedades epistemológicas que entraña la noción de cuerpo.

Esta ruta difiere de la que trazan los estudios del cuerpo en la tradición sociológica donde se destaca el cuerpo como un objeto de conocimiento válido y prolífico para las ciencias sociales porque articula cuestiones como cuerpo, identidad y modernidad (Shilling, 1993; Le Breton, 1990); permite analizar el vínculo moderno entre el cuerpo y el yo (Giddens, 1991) o entre el cuerpo y el orden social (Turner, 1984; Featherstone, 1991) o estudiar el engranaje de prácticas, discursos y representaciones del cuerpo

(Stafford, 1993). En cambio, destacaré que la antropología histórica se gesta en la convicción de que comprender la condición humana es posible si se justiprecia el carácter hermenéutico como requisito de la supervivencia humana, por ser este el rasgo constitutivo de la “actitud humana” que emana justamente de su condición corporal (Gadamer, 1972).

La antropología histórica puede formularse con énfasis distintos. En relación con el sentido del cuerpo, me interesa la concepción que observa al ser humano —*anthropos*— en su condición abierta, inacabada, excéntrica, en su posicionalidad, constantemente confrontada con la necesidad de solucionar su existencia y siempre en situación corporal, que inquiere sobre la condición humana (Nolte, 1998). La antropología histórica sitúa al ser humano concreto con su acción y pensamiento, sus sentimientos y sufrimientos, en el centro de su análisis (van Dülmen, 2000). Esta es, sin duda, una fuerte herencia de las inquietudes iniciales de la antropología filosófica (Scheler, 1928; Gehlen, 1940; Plessner, 1970), principalmente de la variante cultivada en el ámbito germano (Süssmuth, 1984; Gebauer et al., 1989; Kamper y Wulf, 1994) que privilegió la vocación de alejar las reflexiones antropológicas de las ambiciones universalistas que afectaban hondamente a diversas corrientes filosóficas. En esta variante también sobresale la consideración primaria del sentido de la condición humana porque tal significado observa la situación específica de su corporalidad como asunto primordial de la evolución de la especie.

En lo que toca al tema del cuerpo, esta opción significa tomar alguna distancia del clásico e irresuelto debate de la relación cuerpo-mente y, por tanto, de dividir su estudio entre las ciencias naturales y las ciencias humanas. Pero este distanciamiento no obsta para reconocer que las perspectivas de este largo debate han ejercido una influencia notable en modelos antropológicos específicos, en especial, en los de cuño “occidental”. La diferencia entre las dos posiciones se puede ilustrar al contraponer sendos acercamientos canónicos a la comprensión del cuerpo. Marcel Mauss define las técnicas del cuerpo, su principal aporte a este campo, como “los modos en que, de una sociedad a otra, los hombres saben cómo utilizar sus cuerpos”. Mauss tiende a enfatizar el carácter técnico del movimiento humano en cuanto “el cuerpo es el primer y más natural instrumento del hombre.

O, de forma más precisa, sin hablar de instrumentos, el primer y más natural objeto técnico del hombre, y al mismo tiempo su primer medio técnico, es su cuerpo” (Mauss, 1935: 391). Las técnicas corporales resultan ser así ensamblajes fisio-psico-sociológicos de una serie de acciones más o menos habituales y antiguas en la historia del individuo y de la sociedad. En contraste, Leroi-Gourhan (1965) encuentra el meollo de la condición humana en la relación intestina del gesto y la palabra y Merleau-Ponty (1945) en el enraizamiento de la subjetividad en el cuerpo y en el cuerpo como lugar original de la palabra, de lo que surge la exigencia de considerar entre los apremios de la antropología histórica la condición existencial de la cultura como una situación encarnada (Csordas, 1994; Crossley, 1995; Lévy, 1993; Lock, 1993). El cuerpo resulta aquí no un medio sino la condición propia del ser humano.

Ahora bien, la antropología histórica no se gesta en la reflexión y exploración de la diferencia colonial, como es el caso de la etnología. La diferencia interesa a la antropología histórica tanto como otros asuntos relativos a los fenómenos que pueden definir la condición humana en su carácter múltiple: la identidad, la vida, la habitación, la espiritualidad, la virtud, la fantasía, el abrigo, los sentimientos, las generaciones, la muerte, la crianza, el tiempo. El programa de la antropología histórica se aleja de las antropologías normativas y se despliega, conciente de su historicidad y de su condicionamiento cultural, en torno de los asuntos que sitúan al carácter humano en relación consigo mismo y fijan con ello una norma humana (Rabinow y Rose, 2006), que no es la del Hombre en la tradición europea ilustrada. Debe estar, por tanto, conciente de la necesidad de comprender su propia perspectiva y las líneas que la proyectan. Y debe también procurar identificar los vectores de las comprensiones de la condición humana que le interesan, pues estos mismos vectores las tensionan y porque entiende que el acto interpretativo es tan intrínseco como su existencia corporal. La escala de valores de la antropología histórica no está en un momento o lugar soberano desde el cual producir una taxonomía de la diferencia, sino en los momentos y lugares en que se forjan, experimentan y objetivan comprensiones de la condición humana; en primer lugar, de sí misma y, a partir de sí, de otras. En este sentido, la antropología histórica reconoce que la anima una doble intención hermenéutica: la dimensión interpretativa propia del contexto histórico-cultural que atrae

su interés —la que habita en su “objeto de estudio”— y la que impulsa al investigador desde el presente a interpretar ese primer escenario hermenéutico que es la existencia humana como hecho corporal y sensorial.

Perfilar el canon de la antropología histórica es una tarea que cada investigador debe cumplir al esbozar el horizonte de sentido en el que se manifiesta la condición humana que le interesa explorar. Son los componentes semánticos empapados de valor social aquellos que llamarán su atención e intentará comprender: los modos de ordenar la experiencia (en particular a través de la socialización y la educación); las formas de conocimiento que explican y narran la existencia; los sentimientos, las actitudes y los valores que encaminan las actividades y los comportamientos; las necesidades reconocidas culturalmente y las modalidades prácticas y simbólicas de enfrentarlas. La condición humana se actualiza en un entramado de sentidos y experiencias políticas, estéticas y sociales cuya historicidad y localización cultural son fundamentales para la investigación histórico-antropológica.

Es pertinente señalar que el carácter histórico de estas interpretaciones antropológicas actúa como un adjetivo sin alcances disciplinares. Esto significa que la antropología histórica no formula preguntas antropológicas a la historia, no hace etnografía del pasado o historia de la antropología, ni pretende el maridaje de dos ciencias sociales: la historia y la antropología. Es repetida la declaración de la antropología histórica de actuar de manera transdisciplinaria por cuanto sus inquietudes no están sometidas disciplinariamente, sino que se formulan, justamente, en el paisaje del conocimiento compuesto por diversas formas del saber que articulan la interpretación y la experiencia locales con el interés de la antropología histórica.

El aliento histórico de la antropología histórica proviene de su método, encaminado a captar al unísono el horizonte hermenéutico del investigador y el horizonte interpretativo en el que, en la perspectiva del primero, se articula la experiencia humana en grupos, sociedades y culturas tanto del presente como del pasado (Wulf, 1997). Esta vocación marca una diferencia notable con el ámbito de la tradición francesa, más cercano al desarrollo de la historia de las mentalidades (Burguière, 1978).

ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA EN CLAVE GENEALÓGICA

TEMPORALIDAD Y LOCALIZACIÓN SON DOS VECTORES QUE AFECTAN DE MANERA radical la comprensión y el sentido de la experiencia que atañen a la antropología histórica. Así, la acción crítica que se aplica sobre las interpretaciones, en especial cuando estas se sistematizan bajo la forma de un “conocimiento” que habilita a quienes lo tienen para ejercer el poder y gobernar, da paso a la interpretación genealógica interesada en estudiar la relación de poder, conocimiento, resistencia y acción. La genealogía, sobre el diagnóstico de las relaciones entre el poder, el saber y el cuerpo en las sociedades modernas, ahonda para hacer tal examen en las interpretaciones de los humanistas que en el caso del pensamiento latinoamericano encarnan los letrados y que “se revelan como resultado de la emergencia contingente de interpretaciones impuestas” (Dreyfus y Rabinow, 1982: 137). Las prácticas sociales, que en el caso de América Latina se traducen tanto en la república misma de las letras como en su transcripción a formas específicas de gobierno a lo largo de los siglos XIX y XX, articulan la objetividad científica de cada momento del periodo con las intenciones subjetivas. Las relaciones de poder que deben entrar en funcionamiento en el Estado-nacional se encuentran en el cuerpo y pueden hacer de él un componente esencial para el gobierno. Estas relaciones de poder las conciben y, a menudo, las ejercen también, los autores del “pensamiento latinoamericano”, porque es propio de la “ciudad letrada” que sus intelectuales y técnicos sean también quienes estén a cargo del gobierno (Pedraza, 2004; Urrego, 2002).

En una perspectiva histórico-antropológica, hacer un ejercicio genealógico en América Latina conduce al caudal de conocimiento que abarca el “pensamiento latinoamericano”, un campo de interpretaciones y luchas de saber decisivo para los estudios del cuerpo. En los países de la región y en la unidad histórico-política que conforman, los estudios del cuerpo están muy teñidos por las interpretaciones genealógicas.³ Esta tendencia no se explica sólo por la influencia del pensamiento de Michel Foucault en varias de las especialidades involucradas con los estudios del cuerpo, como

3. Para una discusión de estos acercamientos ver Pedraza, 2007.

son los de género, educación, raza, sexualidad o salud. Esta inclinación también se debe al hecho de que la instauración de las colonias en América y la conformación de las repúblicas y los Estados nacionales en el siglo XIX, sugieren muchos de los asuntos propios de las artes del gobierno y de la conducción de conductas (Foucault, 1976b; Dreyfus y Rabinow, 1982). Procesos estos que también parecen abarcar hechos como la acción misionera en América, el tratamiento dado a los grupos aborígenes en formas de encomiendas y resguardos, el traslado masivo y la esclavización de pobladores de etnias africanas a América o la aplicación regional de principios como el hacer morir y dejar vivir o su fórmula inversa (García, 2000). Así, la vecindad analítica de nociones como poder pastoral, anátomo-política y biopoder ha sido explorada por los investigadores latinoamericanos en varias direcciones (Pedraza, 2007). La influencia de la concepción sobre el biopoder, en particular de los trabajos de Foucault, aunque recientemente también de Agamben (1998) o de Negri y Hardt (2000), ha instado a los investigadores de la región a situar las formas del biopoder en el contexto latinoamericano y a hacer un esfuerzo por localizar los puntos de las similitudes y las diferencias en su ejercicio del poder y en las modalidades de resistencia. A este esfuerzo responden muchos de los estudios del cuerpo que se realizan en los países de la región.⁴

4. Algunos ejemplos pueden consultarse en Castro-Gómez, 2004; Sánchez, 2007; Piazzini y Montoya, 2008; Behares y Rodríguez, 2008.

En la intersección de la antropología histórica con la genealogía, se aglutinan varios asuntos que permiten a este injerto brotar. En primer lugar, se puede nombrar el cuestionamiento hecho desde el presente sobre la norma acerca de lo humano (Rabinow, 2008) y la renuncia a pretender una antropología del Hombre. La particularidad de la condición humana que se indaga en la actualidad surge de una inquietud contemporánea que ya en la segunda mitad del siglo XX reconoció los ánimos etnocentristas y logocéntricos de su ejercicio pasado. Esta situación obliga hoy a mantener una actitud atenta a los deslices normativos que introduce la colonialidad del poder, en particular, la del poder del conocimiento académico que han practicado a menudo la filosofía y la ciencia y que han denunciado una y otra vez la genealogía, la sociología de la ciencia y los estudios feministas (Haraway, 1991; Jordanova, 1999). Ello sugiere que la antropología histórica intenta reconocer y comprender también saberes y que-

haceres diferentes de aquellos que están sujetos —por sus formas de legitimar el conocimiento y la acción— a las tradiciones de las variantes del pensamiento científico, como son, de suyo, las ciencias sociales y humanas.

El segundo asunto que emerge en la intersección de antropología histórica y genealogía, es el examen, desde el presente, del vínculo que el saber y el poder han trenzado para producir normas técnicas y morales de lo humano y de la forma discontinua e impugnada del curso de sus meandros, afluentes y pantanos. El esfuerzo que impregna la voluntad epistemológica contemporánea es el de situarse en una posición y adoptar una actitud capaces de aprehender la condición humana como experiencia encarnada y expresamente distanciada de la Antropología del Hombre que intentó conocer a través del acto solitario de la razón y desgajó de ella el sentido del cuerpo. Esta intención es notoria en los estudios del cuerpo que recalcan su condición de ser terreno existencial de la cultura y lugar epistemológico desde el cual captar el carácter afectivo, subjetivo y vivencial de la condición humana para refrescar la agotada perspectiva racional, cognoscitiva e intelectual de la antropología de la Ilustración y la Modernidad.

En tercer lugar, en la intersección de antropología histórica y genealogía se muestra que el cuerpo es el fenómeno constitutivo del pensamiento histórico-antropológico porque expresa la situación misma de la condición humana, traduce el núcleo antropológico del horizonte actual de sentido en el que se produce la interpretación de la norma humana contemporánea y ocurre la experiencia social presente y es, a la vez, el ámbito de la situación epistemológica del pensamiento antropológico contemporáneo que contiene al investigador y lo inquieta respecto de las dos anteriores.

La experiencia actual del cuerpo como terreno existencial de la cultura se construye y vive en la interrelación del conocimiento —incluidos los saberes en diversas expresiones al margen del canon científico— con el ejercicio del poder para el que ese conocimiento es constitutivo. Cuando se sintoniza la antropología histórica en clave genealógica, es posible encontrar en los estudios del cuerpo un ámbito hermenéutico para entender el carácter humano como producto de las formas activas de conocimiento y captarlo emergiendo de la experiencia que se

produce en esta confluencia, lo que sucede en mundos de vida definidos y en escenarios de poder específicos. Esta orientación jalona a la antropología histórica hacia el presente, lo que reitera su familiaridad con los esfuerzos de la genealogía.

El surgimiento mismo de los estudios del cuerpo no puede atribuirse sin más a una evolución académica orientada a superar problemas de las teorías y de los métodos de la investigación social como la relación entre el individuo y la sociedad, entre la representación y la práctica, entre la mente y el cuerpo o la conciencia y la experiencia. Sin duda, éste, como otros temas de reciente consolidación, intenta salvar los obstáculos que la filosofía dualista les legó a las ciencias sociales y va en procura de contagiarle un ánimo fenomenológico a la investigación social. Si los estudios del cuerpo se han consolidado, es porque la inquietud de la experiencia corporal y una acrecentada sensibilidad subjetiva inundaron las sociedades en la segunda mitad del siglo XX y han hecho impostergable ampliar el horizonte epistemológico de las ciencias sociales. La concepción y la experiencia de la condición humana en torno de una o varias interpretaciones sobre el cuerpo, es un rasgo destacado de la antropología contemporánea. Precisamente, cuando el giro afectivo y la disposición estética impregnan los modelos antropológicos de sociedades poshumanistas, interculturales, poscoloniales o posfordistas, el cuerpo instauro un orden para comprender que la actividad subjetiva ha dejado de ser un hecho racional y privado, para exponerse como uno de los principales recursos del biopoder, por evidenciar, entre otros, el alcance de la idea de la conducción de conductas (Rose, 1999).

En efecto, a lo largo del siglo XX, el biopoder emprendió diversas estrategias para encaminar la condición humana hacia una antropología que congrega en las tecnologías del yo los intereses de la educación del cuerpo, las intervenciones estéticas y el gobierno de sí (Barés, 2007; Pedraza, 2007b; 2008a). El sentido del cuerpo parece, en cambio, desviarse ahora de esta norma y engloba en la actualidad un amplio catálogo de experiencias contemporáneas en situaciones neoliberales, capitalistas, de consumo y en uso de conocimientos y tecnologías que habilitan a los sujetos para emprender acciones capaces de modificar todos los elementos de esa misma condición, desde su constitución genética hasta su configuración afectiva, pasando por el aspecto

físico, las capacidades de movimiento o el trasplante de órganos (Rabinow, 2003; Rabinow y Rose, 2006).

Ese mismo ejercicio de poder, a la vez que apresura la homogenización y constricción de la norma humana, estimula la reactividad. De ahí que la necesidad de pensar el cuerpo se radicalice en sus estudios al intentar precisar las consecuencias epistemológicas que acarrearía reconocer que la experiencia corporal abarca asuntos excluidos de lo que el lenguaje social⁵ alcanza a nombrar, es decir, al procurar subsanar el uso del cuerpo como simple operador lingüístico. Este lenguaje que a menudo se nombra como “discurso”, es en esta perspectiva el supremo productor de sentido y el fundamento del pensamiento

5. El lenguaje social designa aquí el lenguaje socialmente disponible para nombrar y ordenar la experiencia, de manera que situarse en el ordenamiento social conlleva un sosiego en la persona y en la sociedad pues aquieta y pone simbólicamente en su lugar la acción humana.

construccionista que da lugar al sujeto como producto del discurso. En las nociones de práctica, experiencia o acción, el lenguaje sólo nombra lo que está socialmente consolidado, sin agotar toda esfera de la experiencia subjetiva, en especial cuando a esta no la acogen el orden social y el simbólico. Como acto social que es, el lenguaje se ve en aprietos para nombrar u ordenar lo que no se reconoce en el orden social. Las experiencias que no han sido “socializadas”, que no han sido convertidas en habitus y que la hexis corporal no expone o apenas esboza, ni son baluartes de la reproducción práctica y simbólica, ni responden a las normas de la interacción social, ni pueden ser nombradas: están por fuera del lenguaje, pero hendidas en el cuerpo (Miller, 2005). En algunos casos, las ha recogido el vocabulario de las patologías, pero más bien suelen medrar en mundos infantiles, femeninos, indígenas, homosexuales o negros y entrañar lo que solemos llamar sufrimiento, dolor, rencor o desesperación porque no podemos nombrarlas sino en las únicas formas en que pueden expresarse, que no son, sin embargo, las experiencias propiamente dichas, sino lo que su desconocimiento e inefabilidad causa (Scarry, 1985).

Esta aporía que supone para la antropología histórica la tarea de pensar el cuerpo, se refiere a una densa cuestión epistemológica que anida en la concepción moderna del vínculo entre experiencia, conocimiento y cuerpo y compromete el alcance que se le confiere al pensamiento a partir de la abstracción de cuerpo y mente. En este orden emerge también el mundo emocional,

desde el que se hacen buena parte de los reclamos acerca de la importancia de reconocer en el cuerpo algo más que su materialidad biológica (bien sea física, química, orgánica o genética) para comprender su actividad como agente de conocimiento y de la condición epistemológica de la condición humana encarnada.

La experiencia humana como acto encarnado no es un elemento ahistórico y universal, ni puede invocarse como instancia antropológica estable; por el contrario, está localizada en la historia y en la cultura y obliga a prestar atención al hecho de que lo que sentimos y vemos del cuerpo no es universal ni constante, sino que está cultural y simbólicamente situado. Lo que percibimos y sentimos se expresa o se calla y anida en el cuerpo según el alcance de un lenguaje socialmente construido y sintonizado con determinadas formas de conocimiento que ordena y legitima o descalifica el mundo emocional.

EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO EN CLAVE CORPORAL

EN EL PLANTEAMIENTO EXPUESTO, EL CUERPO SE DESTACA COMO NÚCLEO HERMENÉUTICO de la experiencia y de la acción humanas y expresa a la vez el ejercicio de saber y poder en torno de su naturaleza. Este doble examen involucra múltiples aspectos del mundo social y simbólico. Vista así, la condición humana entendida como interpretación y acción encarnada, amalgama elementos concretos de temporalidad y localización que aparecen estrechamente comprometidos con la reproducción social. Estudiar el cuerpo que un pensamiento antropológico forja, comporta exponer el contexto interpretativo en el que el habitus puede operar como mecanismo de reproducción social y simbólica, a la vez que inducir una transformación de la condición humana. Este ejercicio de indagar acerca de la comprensión y la experiencia debe ocuparse de contenidos antropológicos específicos. En el caso del estudio del cuerpo en América Latina —con todo el riesgo que acarrea tratar una unidad tan amplia de observación— encuentro posible acercarse a este objetivo justamente a través del “pensamiento latinoamericano”, para designar con este amplio rótulo un horizonte de sentido hegemónico en el que se han desenvuelto muchos debates significativos en torno del gobierno

de la condición y la experiencia humanas de esta región (Devés: 2000) durante una fase que Mignolo (Lastra, 2008), por ejemplo, considera ya en declive. En ese pensamiento han germinado múltiples aspectos de los que apenas nombro aquí algunos muy significativos para considerar el orden corporal, como asunto de la antropología histórica y la genealogía, la colonización, la modernidad-colonialidad, los debates sobre identidad y cultura latinoamericanas, los argumentos de la forma y el sentido de la educación, las discusiones acerca de historia, raza y geografía o las tendencias decoloniales. En los diversos tipos de textos que componen el “pensamiento latinoamericano” y en los programas que letrados, intelectuales y especialistas tuvieron a su cargo como biopolíticos, es posible reconocer el vínculo genealógico que gestó una concepción histórico-antropológica sobre la condición humana, en la que el cuerpo es un elemento clave para la constitución y el gobierno del Estado-nación.

Al introducir la idea de América Latina me refiero específicamente a un periodo y a un territorio que corresponden a un nombre acuñado para marcar la identidad cultural de la región como hecho geopolítico y acomodarla de una nueva forma en el contexto internacional de la segunda mitad del siglo XIX (Mignolo, 2006; Quijada, 1998; Sobrevilla, 1999). Dicho periodo se inició hacia 1850 —aunque había surgido ya antes la inquietud en torno de una unidad “cultural” en los movimientos independentistas y en la actividad de los criollos— y se ha distinguido porque ciertos rasgos se promocionaron como aspectos significativos y representativos de la identidad cultural de la región, incluso a costa de reducir y velar su complejidad y heterogeneidad. En efecto, para 1898, el conjunto de países que compartían el legado de la experiencia colonial ibérica pasó a ser reconocido internacionalmente como América Latina. A lo largo del siglo y medio transcurrido desde entonces, se han emprendido tareas específicas a fin de que dicha identidad latinoamericana se impregne de un contenido emocional y pueda exponerse somáticamente. Esto ha sido posible en la medida en que el cuerpo ha tendido a convertirse en un recurso primordial para construir y exponer la identidad, actividades, estas dos, que se influyen mutuamente pues el vínculo entre cuerpo e identidad compromete en el caso de América Latina intereses del orden político nacional expresados en los esfuerzos culturales hechos para modelar la condición humana en torno de maniobras conjuntas de saber y

poder. Estos dos elementos marcan un punto de partida obligado en el estudio de esta cuestión, porque la relación fomentada localmente entre identidad y cultura en torno de la acumulación de un capital cultural expresado en el habitus, ha estado atravesada por motivaciones políticas e ideológicas —expresiones del biopoder— cuyo análisis es insoslayable en los estudios del cuerpo. En realidad, son muchos los autores que denominan como biopolíticas a las estrategias desplegadas durante la época en relación con la consolidación de la región.⁶

6. Sólo a manera de ejemplo, además de las referencias en la nota 3, ver también Castro, 2005; Mújica, 2007.

Desde el punto de vista histórico-antropológico, se ha hecho a lo largo de este periodo una intensa inversión a través de instituciones y agentes sociales para vincular las experiencias individuales con su interpretación social, es decir, para conseguir que la experiencia subjetiva individual y grupal se acople con las formas de la acción individual y de la interacción social (Pedraza, 2008b). Así, los procesos involucrados con la formación de la identidad nacional y regional como la educación, la división sexual del trabajo simbólico, los procesos de higienización, los programas de intervención en la familia, las formas de atención a la niñez y la juventud, entre muchos otros, responden a modalidades de gobierno encaminadas a gestar e invertir un capital cultural y simbólico, expuesto en actos “performativos” de la subjetividad en los que el habitus traduce las complejas relaciones de clase, raza, sexo, edad y localización geopolítica latinoamericana.

La resistencia opuesta por diversos grupos a los esfuerzos contenidos en el “pensamiento latinoamericano” para unificar la experiencia y la identidad a través de la evangelización, la escolarización, las formas de trabajo insertas en el modo de producción capitalista, la higiene o los proyectos de intervención social, estuvieron a la orden del día y muchos se han caracterizado por su beligerancia y eficacia. La persistente heterogeneidad de las identidades regionales se alza como prueba de ello. Con todo, al analizar las relaciones entre la experiencia y la identidad, no debe interpretarse que los esfuerzos por desplegar y hacer realidad modelos ideales contenidos en las representaciones sociales que expone el “pensamiento latinoamericano” conforman un proceso acabado o totalmente eficaz y abarcador. Precisamente porque la

alteridad es de suyo reacia a declinar su diferencia, los esfuerzos por conseguir identidades nacionales y regionales homogéneas han persistido a lo largo del tiempo y se han empleado múltiples estrategias para afianzarlas.

El Estado nacional ha empleado para gobernar formas modernas de entender y realizar la condición humana. Hace parte de estas formas usar el conocimiento científico e implementarlo a través de programas que vinculen el poder con el saber y el cuerpo. Por ello, durante el siglo XIX se estableció una particular relación entre la consolidación del Estado nacional y la construcción de una identidad nacional sensible a ciertas diferencias y experiencias corporales. Estas últimas se convirtieron en la oportunidad para que diversos grupos e individuos estuvieran expuestos a las situaciones capaces de forjar dicha identidad y de procurar un orden social en el que la identidad y la representación confluyeran en el cuerpo y lo definieran también como una característica específica de la condición humana moderna: la nacionalidad. En las nuevas formas de trabajo, en la introducción de la higiene y de la medicina científica, en la escuela y en la vida urbana los habitantes de las naciones latinoamericanas comenzaron a vivir de maneras que paulatinamente permitirían adoptar nuevas maneras de hacer y de dar cuerpo a la identidad nacional.

Un elemento antropológico constitutivo del proyecto moderno es la convicción de que la identidad se forja en un proceso que ocurre en y con el cuerpo. En el caso americano, éste se había iniciado ya desde el siglo XVI, al imponerse una división racial y sexual radical engranada en la división internacional del trabajo auspiciada por el proyecto colonizador. Esta división incluía la formación de subjetividades subalternas, esto es, una forma de colonizar las formas de comprender y actuar de las poblaciones americanas para que su percepción del mundo, de las relaciones sociales y de su posición en él fortaleciera y reprodujera un orden racial y jerárquico. La colonización de las subjetividades se introdujo como regulador en actividades muy sensibles como la educación, el uso de la lengua, la división sexual del trabajo, la catequización y, en general, en la obligación impuesta a millones de habitantes de cumplir con determinadas labores en medio del dolor, la humillación y la amenaza de aniquilación cultural (García, 2000; Martín-Barbero, 2003; Quijano, 2000, 2007).

Ya en el siglo XIX, la moderna identidad nacional encontró en el cuerpo un lugar privilegiado para exponerse, pues consi-

guió fundirlo con componentes esenciales de la representación social, de los discursos inherentes a esta representación y de la organización de la experiencia que es imprescindible para que la identidad encarne efectivamente el orden simbólico. La identidad social se revela entonces en aquellas circunstancias en las que las personas pueden reconocerse por ser a su vez reconocidas como miembros de una comunidad con un mundo de experiencias e interpretaciones compartidas que el lenguaje social acoge. En la identidad nacional convergen la manera de experimentarse e interpretarse a sí mismas las personas, la forma de ser percibidas, de saberse percibidas y la de considerar que se interpreta la existencia que expresan corporalmente. Por ello, para comprender el alcance de esta forma de gestarse la nacionalidad, son la presencia, la fisonomía, la imagen, el arreglo, la figura, el vestido, el aspecto, los contenidos emocionales y sus expresiones, los ademanes y las gesticulaciones, algunos de los elementos tenidos en cuenta en una gramática corporal mediante la cual la apariencia desborda la palabra y el poder de comunicación atribuido al cuerpo deviene identidad social.

El interés en el cuerpo como expresión de la identidad y de la condición humana tuvo pues, en América, importantes antecedentes desde el siglo XVI. La apariencia de sus pobladores y los signos encontrados por la mirada europea en los cuerpos de los nativos se convirtieron en un ingrediente básico de la concepción moderna acerca de los seres humanos. Incluso después de tres siglos de colonización, las élites criollas insistieron en conseguir a través de la educación del cuerpo que la civilización se expresara corporalmente como principio de la identidad nacional. Aun siendo este un modelo que reforzaba la experiencia moderna de subordinación de las poblaciones americanas, los letrados republicanos lo impulsaron con la miopía producida por su propia posición de superioridad local y de subordinación simbólica y existencial a una jerarquía cuyo control les era ajeno. Durante el periodo republicano y a lo largo de las primeras décadas del siglo XX, el sentido de la experiencia social del cuerpo y la interpretación de ésta estuvieron en los países de América Latina influenciados por los intereses de la constitución de los Estados nacionales. La labor de convertir a los nacionales en ciudadanos debía combinar los elementos de una identidad nacional con las cualidades de una individualidad civilizada, es decir, contenida

y productiva. Entre las élites locales se conjugaron modos de pensar y actuar sobre las diferentes poblaciones del país y sobre las formas de afectar a los individuos con tales estrategias para hacer realidad las identidades nacionales y la forma de vida moderna-colonial. La fractura que había causado tempranamente la mirada europea en la identidad de los pueblos americanos, es decir, la conciencia de no coincidir su corporalidad con la percepción de sí mismos —que es la experiencia misma de la colonización de la que brota también la subjetividad del colonizado— se tradujo, con el mestizaje ocurrido a lo largo del periodo colonial, en un esfuerzo criollo por impedir que surgieran o se fortalecieran identidades autónomas capaces de desligarse de las experiencias de subordinación que la colonización había introducido en sus vidas.

Comprender estos procesos y señalar los mecanismos que hacen posible que la condición humana se encarne y experimente de formas específicas es una tarea que para la antropología histórica debe partir de la comprensión del sentido del cuerpo. Esta comprensión, que no es universal ni constante, se produce y modifica en condiciones de modernidad por la interacción de saber y poder en torno del cuerpo, en especial cuando la forma de la condición humana se convierte en un asunto de gobierno para los Estados nacionales. En el caso de América Latina, a la específica conjunción de saber y poder que modeló la comprensión sobre el cuerpo en los siglos XIX y XX, se suma el hecho de que el proyecto de unidad latinoamericana es una expresión de una intención específica de gobierno, viable en cuanto logra encarnar ciertos elementos homogéneos de la identidad que comprometen la condición corporal. Los estudios del cuerpo son un campo a través del que es posible analizar la intersección de la antropología histórica y la genealogía en el escenario del pensamiento latinoamericano porque entrelaza a autores, gobernantes, poblaciones con el uso del conocimiento y el sentido del cuerpo activados para la formación del Estado-nación. Este ensamble permite reconocer facetas de las permanencias y de las transformaciones que han acompañado el esfuerzo hecho en América Latina por enfrentar y solucionar la existencia humana como un hecho corporal, a la vez que hace posible interpretar analíticamente factores decisivos de la experiencia de la vida humana en la región como resultado de las formas de gobierno.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, GIORGIO. 1995, 1998. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos. Valencia.
- BARES, MAURICIO. 2007. *Posthumano. La vida después del hombre*. Almadía. Oaxaca.
- BEHARES, LUIS ERNESTO Y RAUMAR RODRÍGUEZ GIMÉNEZ (comps.). 2008. *Cuerpo, Lenguaje y Enseñanza*. Universidad de la República. Montevideo.
- BERTHELOT, JEAN MICHEL. 1995. "The Body as a Discursive Operator. Or the Aporias of a Sociology of the Body". *Body & Society*. (1).
- BURGUIÈRE, ANDRÉ. 1978. "Historische Anthropologie". En Le Goff, Jacques, Roger Chartier y Jacques Revel. *Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der Neuen Geschichtswissenschaft*. Frankfurt a.M.: Fischer, 1994.
- CASTRO GÓMEZ, SANTIAGO (ed.). 2004. *Pensar el siglo XIX. Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia*. Universidad de Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana. Pittsburgh.
- CASTRO BLANCO, ELÍAS. 2005. *Espacio, cuerpo y poder. Mecanismos de inclusión y exclusión en Colombia*. Universidad Libre. Bogotá.
- CONNELL, R. 1987. *Gender and Power*. Polity Press. Cambridge.
- CROSSLEY, NICK. 1995. "Merleau-Ponty, the Elusive Body and Carnal Sociology". *Body & Society*. (1).
- . 1996. "Body-Subject/Body-Power: Agency, Inscription and Control in Foucault and Merleau-Ponty". *Body & Society*. (2).
- CSORDAS, THOMAS. 1994. *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge University Press. Cambridge.
- DEVÉS VALDÉS, EDUARDO. 2000. *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad*. T. I. Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950). Biblos. Centro de Investigaciones Diego Barros Arana. Buenos Aires.
- DREYFUS, HUBERT Y PAUL RABINOW. 1982, 2001. Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica. Nueva Visión. Buenos Aires.
- DUSSEL, ENRIQUE. 2000. "Europa, modernidad y eurocentrismo", en Lander, Edgardo (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO. UNESCO. Buenos Aires.
- FEATHERSTONE, MIKE et al. 1991. *The Body: Social Process and Cultural Theory*. Thousand Oaks, Sage. Londres y Nueva Delhi.

- FOUCAULT, MICHEL. 1976. *La historia de la sexualidad*. T. I. La voluntad de saber. Siglo XXI. México.
- . 1977, 2001. *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica. México.
- . [1979], 2004. *Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik*. Suhrkamp. Frankfurt A.M.
- GADAMER, HANS GEORG. 1972. "Theorie, Technik, Praxis-die Aufgaben einer neuen Anthropologie". En H. Gadamer, Georg y Paul Vogler (hg). 1972. *Neue Anthropologie*. Bd. 1. *Biologische Anthropologie*. Erster Teil. München: DTV.
- GARCÍA, RAÚL. 2000. *Micropolíticas del cuerpo. De la conquista de América a la última dictadura militar*. Biblos. Buenos Aires.
- GEBAUER, GUNTER. 1989. *Historische Anthropologie. Zum Problem der Humanwissenschaften heute oder Versuche einer Neubegründung*. Rowohlt. Hamburgo.
- GEHLEN, ARNOLD. [1940], 1986. *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Aula Verlag. Wiesbaden.
- GIDDENS, ANTHONY. [1991], 1997. *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Península. Barcelona.
- GROSSO, JOSÉ LUIS. 2007. "El revés de la trama. Cuerpos, semiopraxis e interculturalidad en contextos poscoloniales". *Arqueología Suramericana*. 3(2).
- HAGER, FRITHJOF (hg). 1996. *Körperdenken: Aufgaben der Historischen Anthropologie*. Reimer. Berlín.
- HARAWAY, DONNA J. 1991. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Cátedra. Universitat de València. Instituto de la Mujer. Madrid.
- HARDT, MICHAEL Y ANTONIO NEGRI. [2000], 2002. *Imperio*. Paidós. Buenos Aires.
- JORDANOVA, LUDMILLA. 1999. *Nature displayed. Gender, Science and Medicine 1760-1820*. Longman. Londres y Nueva York.
- KAMPER, DIETER Y CHRISTOPH WULF. 1982. *Die Wiederkehr des Körpers*. Suhrkamp. Frankfurt A.M.
- LASTRA, ANTONIO. 2008. "Walter Mignolo y la idea de América Latina: Un intercambio de opiniones". *Tábula Rasa*. (9).
- LE BRETON, DAVID. 1990, 1995. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión. Tucumán.
- LEROI-GOURHAN, ANDRÉ. 1965. *Le geste et la parole*. Albin Michel. París.

- LÉVY, DAVID. 1993. *The Measure of Man. Incursions in Philosophical and Political Anthropology*. Claridge Press. St. Albans.
- LOCK, MARGARET. 1993. "Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge". *Annual Review of Anthropology*. (22).
- MARTÍN-BARBERO, JESÚS. 2003. *La educación desde la comunicación*. Norma. Bogotá.
- MIGNOLO, WALTER. 2005. *The Idea of Latin America*. Blackwell. Malden, M.A.
- MILLER, ALICE. [2004], 2005. *El cuerpo nunca mente*. Tusquets. Barcelona.
- MAUSS, MARCEL. [1935], 1992. "Las técnicas del cuerpo". En J. Crary, y S. Kwinter (eds.). *Incorporaciones*. Cátedra. Madrid.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Gallimard. París.
- MUJICA, JARIS. 2007. *Economía política del cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*. Promsex. Lima.
- NOLTE, PAUL. 1998. "Georg Simmels Historische Anthropologie der Moderne". En *Geschichte und Gesellschaft*. (24).
- PEDRAZA, ZANDRA. 2004. "Y el verbo se hizo carne... Pensamiento social y biopolítica en Colombia". En S. Castro-Gómez (ed.), *Pensar el siglo XIX. Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia*. Universidad de Pittsburgh. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana. Pittsburgh.
- . 2007a. "Políticas y estéticas del cuerpo: la modernidad en América Latina". En Z. Pedraza, (comp.). *Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina*. Uniandes. CESO. Bogotá.
- . 2007b. "Saber emocional y estética de sí mismo". *Antropologica*. Universidad Católica del Perú. 26 (25). Lima.
- . 2008a. "De la educación física y el uso de sí: Ejercicios estético-políticos de la cultura somática moderna". *Revista Movimento*. 14(2). Rio Grande do Sul.
- . 2008b. "Experiencia, cuerpo e identidad en la sociedad señorial en América Latina". *Espacio Abierto*. 17(2). Caracas.
- PIAZZINI, CARLO EMILIO Y VLADIMIR MONTOYA. 2008. *Geopolíticas: espacios de poder y poder de los espacios*. La Carreta. Medellín.
- PLESSNER, HELMUTH. 1970. *Philosophische Anthropologie*. Fischer. Frankfurt A.M.

- QUIJADA, MÓNICA. 1998. "Sobre el origen y difusión del nombre "América Latina" (o una variación heterodoxa en torno al tema de la construcción social de la verdad)". *Revista de Indias*, 58(214).
- QUIJANO, ANÍBAL. 2000. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En E. Lander (comp.). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO. UNESCO. Buenos Aires.
- RABINOW, PAUL Y NIKOLAS ROSE. 2006. "Biopower Today". *BioSocieties*. 1.
- RABINOW, PAUL. 2003. *Anthropos Today: Reflections on Modern Equipment*. Princeton University Press. Princeton, N.J., Oxford.
- . 2008. *Marking Time. On the Anthropology of the Contemporary*. Princeton University Press. Princeton y Oxford.
- ROSE, NIKOLAS. 1999. *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*. Cambridge University Press. Cambridge.
- . 2001. "The Politics of Life Itself". *Theory, Culture and Society*. 18(6).
- SÁNCHEZ, RUBÉN (ed.). 2007. *Biopolítica y formas de vida*. Universidad Javeriana. Bogotá.
- SCARRY, ELAINE. 1985. *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*. Oxford University Press. Nueva York.
- SCHELER, MAX. [1928], 1976. "Die Stellung des Menschen im Kosmos". *Späte Schriften*. Gesammelte Werke Bd. 9. Manfred S. Frings. Berna.
- SERRANO DE HARO. 2007. *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*. Trotta. Madrid.
- SHILLING, CHRIS. 1993. *The Body and Social Theory*. Sage. Londres.
- SOBREVILLA, DAVID. 1999. "El surgimiento de la idea de Nuestra América en los ensayistas latinoamericanos decimonónicos". *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 25(50).
- STAFFORD, BARBARA MARIA. 1993. *Body Criticism. Imaging the Unseen in Enlightenment Art and Medicine*. MIT Press. Cambridge y Londres.
- SÜSSMUTH, HANS (hg). 1984. *Historische Anthropologie*. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen.
- TURNER, BRYAN. [1984], 1989. "La sociología y el cuerpo". En *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. Fondo de Cultura Económica. México.
- URREGO, MIGUEL ÁNGEL. 2002. *Intelectuales, Estado y Nación en Colombia. De la guerra de los Mil Días a la constitución de 1991*. Siglo del Hombre. Universidad Central. DIUC. Bogotá.

- VAN DÜLMEN, RICHARD. 2000. *Historische Anthropologie. Entwicklung, Probleme, Aufgaben*. Böhlau. Köln.
- WULF, CHRISTOPH (hrsg.). 1997. *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*. Beltz. Weinheim y Basilea.
- WULF CHRISTOPH. 2004. *Anthropologie. Geschichte-Kultur-Philosophie*. Rowohlt. Hamburgo.