



CUERPO MUNDO

Fotografía: Julián E. Castro M., Barcelona, 2009



CUERPO CONTRA GLOBALIZACIÓN: ANTROPOLOGÍA DE LA CORPOREIDAD

Javier Orlando Lozano Escobar¹

ALMA, RAZÓN, EMANCIPACIÓN, DESARROLLO...

En primer lugar, ¿cuál es el sujeto de la educación? El cuerpo es un elemento ineludible, ya sea porque se le considere el sujeto mismo de la educación o una parte fundamental de él. Estamos nuevamente, ante interrogantes similares a los que se enfrentó Sócrates hace más de dos milenios, como filósofo y como educador-corruptor de conciencias: ¿cuál es aquella parte de nosotros responsable del aprender y del conocer?, y ¿cómo lo hace?, para, favoreciendo este proceso, podamos promovernos en el camino a la sabiduría, la verdad o algún tipo de realización de sentido.

La pregunta se antoja capciosa, pues está hecha a partir de la respuesta. Desde la pregunta divide y en la división que establece ya se encuentra la respuesta que se pretende recordar (*Fedón*: 626)². El método mayéutico se convierte en la negación de la novedad. La novedad es el recuerdo de una sola y única verdad para cada segmento de la realidad. Pero la forma de hacer la partición que genera estos segmentos está determinada por el filósofo, quien actúa como un catequista, un adoctrinador que conduce a sus discípulos a la Verdad. Esta Verdad, relación uno a uno, entre ideas y realidades, prefigura la crisis del mundo 24 siglos más tarde, que consiste en la ruptura de esta relación. El descubrimiento de que nuestro lenguaje no nos sirve, pues no es suficiente para describir el mundo en que vivimos, lo reduce hasta mostrarlo como no es. Ésta es la mentira, en sentido extramoral, que denuncia Nietzsche.

"...ser verdad no es otra cosa que utilizar las metáforas en uso, es decir, para expresarnos moralmente: obligados a mentir, en virtud de un pacto, seguir mintiendo como borregos, en un lenguaje válido para todos" (Nietzsche: 408).

Hay que aclarar, de todas formas, que hoy son los dioses los que se han rebelado. Sometidos a los humanos ya no son ellos la imagen a semejanza de la cual se hace la realidad, sino que la ilustración los ha hecho esclavos de la realidad y les ha impuesto la pesada carga de reflejarla. Mientras que en aquellos tiempos desafiarlos costó la muerte a Sócrates. Él muere no sólo por rechazar los mitos que lo precedieron (*Fedón*: 638), sino también por su fe ciega en la inmortalidad de las ideas y en el premio que espera a las almas que han despreciado el cuerpo (*Fedón*: 650). Ideas contrarias que en el fondo se aproximan: doble vínculo y esquizofrenia³. Sócrates muere en la incertidumbre, sin haber descubierto la causa que pretendía hallar,

¹ Antropólogo, Dr. Educación y Sociedad. Profesor de la Universidad Nacional de Colombia, sede Manizales.

² En los textos tomados de el *Fedón*, para las referencias bibliográficas, pondré en cursiva el nombre del texto (*Fedón*: núm) en lugar del autor (Platón). Si las citas son textuales, pondré antes el nombre del personaje al que se atribuye el fragmento citado. Por ejemplo: (*Sócrates*: *Fedón*: núm).



legando preguntas más que certezas, a no ser aquella de que “el riesgo es hermoso [...] y es preciso [...] encantarse a sí mismo” (Sócrates: *Fedón*: 650).

Apreciar la vida, tal como me es dada, implica rechazar la pregunta divisora. Vivir en la discontinuidad, como habitante de un tiempo, desestructurada y vertiginosamente. Así que resulta imposible eliminar incertezas y riesgos. Ser humano afirmado en la contingencia, es no seguir esta “sociedad del riesgo” (Beck 1996: 202) en su guerra sin sentido contra lo imprevisible. Rechazo en Sócrates el rechazo que, a su vez, él hace del cuerpo, así como la dicotomización de la vida humana en cuerpo y alma, -bestia y razón, en su formulación cartesiana (Descartes: 41, 42)-. Pero admiro su apertura, admirativa y participante, en el riesgo. Su actitud ante la muerte es un acto extremo y supremo de fe que lo ubica en el borde de la utopía.

Rechazar la dicotomización de la vida humana, no es sólo apuntar acusadoramente hacia la idea de alma, como si ella fuera la culpable de todos los abusos indecibles cometidos en nombre de la verdad. Aumentan graves acusaciones hacia las religiones, como si todas contuvieran la dicotomía cuerpo-alma en la fundación de su doctrina, o como si ésta no pudiera encontrarse en ningún otro lugar. Pero la mayoría de ellos son herederos de la tradición más fundamentalista cartesiana. Señalan en nombre de la razón y, al hacerlo, miran hacia los comportamientos religiosos, como si contemplaran bestias salvajes. Esto es mucho más palpable después de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, que tristemente marcaron el devenir de la historia hacia un retroceso en las formas de vivir y de convivir de la humanidad.

Liberado el discurso científico de las amarras del tiempo en que vivió Descartes, la dicotomía es ahora entre razón y animalidad, es decir, pensamiento y cuerpo. Siendo el primero apreciable y el segundo despreciable. La muerte puede ser también traspasada o superada a través de una utopía del conocimiento, por llamarla de alguna manera. Ésta consiste en la tranquilidad y la confianza de hallarse en un camino que será continuado por otros en el punto en que uno lo abandone (Descartes: 45, 46). Esta certeza, de todas formas, no es absoluta, ni siquiera para Descartes. Un planteamiento estrictamente cartesiano -no fundamentalista- está más cerca de una ciencia perpetuamente imperfecta e inacabada (Descartes: 52, 53)⁴, que de la arrogancia con que los tecnócratas del lado dominante de la globalización imponen su administración y su economía sobre la vida del resto de la humanidad. Convencidos de que ya no hay nada por cambiar, nada por mejorar. El planteamiento de Descartes es un mito fundador de la Europa moderna, hegemónica -que hoy denominamos “occidente”-, a lo largo de seis siglos de conquistas y colonizaciones.

³ El doble vínculo, o doble coacción, está en la teoría batesoniana, en el origen de la esquizofrenia. Significa ciertas configuraciones de relación entre personas, bajo las cuales dos pautas de conducta opuestas y elegibles retornan, sea cual sea la que se elija, el valor de error, asociado a una experiencia intensa de displacer o castigo (Bateson 1976: 182-184 y 203-205).

⁴ Se puede inferir de los comentarios de Descartes sobre el poco tiempo de que dispone para continuar la tarea de construir su ciencia infalible, que dicha tarea es enormemente grande. Pienso que ello no significa que algún día la tarea termine, sino que ha de entenderse como una puerta abierta.



El horizonte de la utopía científica, son las ideas de Bien y Verdad. Para ambas, la diversidad es fuente de error, pues tanto el Bien como la Verdad, son únicos. Ya sea bajo la esperanza de obtener en una realidad ultraterrena la consecución final del proyecto iniciado en esta vida, o bajo la de que dicha culminación sea obtenida por otras personas que retomen el mismo camino que uno ya ha explorado, ambas someten el cuerpo a disciplinas o códigos de conducta que lo obligan a ir en una cierta dirección indicada. Sin este forzamiento, sería muy difícil, incluso imposible, obtener algún logro en el camino del conocimiento. Lo mismo podría decirse respecto de otras utopías. ¿Cuál es entonces el sujeto de la educación desde un enfoque holista, sin dividir al ser humano en dicotomías bueno/malo, alma/cuerpo, razón/bestia, emancipación/alienación, desarrollo/subdesarrollo, cultura/ naturaleza, etc? ¿Cuál es este sujeto sin partirlo en las especialidades de las ciencias y campos del saber, en los aspectos en que cada disciplina trata sobre el hombre? Esta última división-especialización señala la aparición del mundo moderno. Es resultado de la aplicación del método personal de Descartes, consistente en dividir la realidad en las partes necesarias para facilitar su análisis y observación, haciendo listados lo más completos posibles para no dejar nada por fuera (Descartes: 15, 16). ¿Es necesario rechazar entonces los logros de la modernidad para conseguir la respuesta?

Pensemos pues otra utopía, no la utopía científica o la de la búsqueda del Bien o la Verdad. Comenzar por el Sócrates del Fedón y por Descartes sirve para retratar los orígenes de la *episteme*⁵ moderna y procurar vencer las barreras que ésta nos impone. En la educación esto implica asumir la imposibilidad de una emancipación absoluta del sujeto sobre el contexto en que vive. Pues ello significa ubicarse más allá de la propia contingencia, como si ésta fuera el error y existiera una Verdad aparte. La propia contingencia es mi cuerpo⁶. Al rechazar o pretender superar la *episteme* moderna, nos acercamos a un cierto relativismo y nos alejamos de las grandes filosofías sistemáticas (absolutas). Al afirmarse en la contingencia, es decir, en nuestros límites o nuestras fronteras, moviéndolas al capricho de la vida que nos acontece, no queda más que ofrecer dudas en lugar de certezas. Atravesar las puertas que los primeros no se han atrevido a traspasar. Hablar de lo que no se puede decir (en el sentido wittgensteiniano). Entrar en contradicción, provocar, arrojar paradojas, destruir la vieja Verdad preestablecida y comenzar de nuevo por pequeñas verdades nuevas, es lo que Rorty ha llamado filosofías edificantes (Veiga Neto 1997: 20).

En un contexto de conflicto global, después de la Segunda Guerra Mundial, las filosofías edificantes parecen tímidas, carentes de compromiso o, incluso, reaccionarias. Cierta interpretación de Foucault, extensiva al movimiento pos-estructuralista norteamericano, lo acusa de tomar partido por los valores de la aristocracia premoderna, desactivando la solidaridad y promoviendo una postura de conservadurismo radical (Giroux y Flecha 1992a: 31, 32)⁷.

⁵ Éste es el concepto foucaultiano que indica las reglas sobre la producción de discursos en un contexto histórico determinado (Veiga Neto 1997: 24, 25).

⁶ En clase esta idea ha sido formulada así: “El cuerpo es escenario de la finitud, tanto espacial como temporal” (clase con Mèlich).

Mientras que en Norteamérica y Latinoamérica, la filosofía de Foucault se tiene como “hipercrítica” (Veiga Neto 1997: 18). Es posible que al no aportar a la construcción de un discurso sistémico totalizante, sino criticar las ideas absolutas, haya quedado en medio del “fuego cruzado” entre los intelectuales de las dos filiaciones políticas principales en conflicto. También hay que tener en cuenta que las críticas de R. Flecha son dirigidas a ciertas actuaciones políticas de los postmodernos en la Europa mediterránea⁸.

“[Desde] las instituciones culturales que con su neonitzscheanismo formalmente combaten, [...] han protagonizado políticas de elitización de las prácticas culturales y de exclusión de las mismas, incluso de sectores sociales que habían tenido una mayor participación” (Giroux y Flecha 1992: 33).

A. Escobar, en cambio, utiliza los argumentos de Foucault sobre la dinámica del discurso y el poder en la representación de la realidad social para atacar el concepto de desarrollo, en cuanto que impuesto desde afuera y en cuanto dicotomización desarrollo/subdesarrollo que esconde un criterio de Verdad comprometido con los intereses y prácticas de dominación de los poderosos. Tales investigaciones, orientadas en beneficio de los procesos organizativos de comunidades negras del Pacífico colombiano, consiguen tener un efecto potencializador al permitir el distanciamiento con respecto al discurso dominante y ver otros discursos posibles (Escobar 1999: 36). Al mismo tiempo, conceptos aportados por otro posmoderno, Guattari, reorientan estrategias de conservación de la biodiversidad desde perspectivas que favorecen a las comunidades (Escobar 1999: 199).

Establecido ya este punto de partida, en lo que sigue presento ciertas herramientas conceptuales que, sin abandonar la afirmación del cuerpo como contingente, abran o revelen un lugar en el espacio-tiempo donde se pueda resistir a los embates de la globalización y, si es el caso, sugerir caminos alternativos más justos con las periferias. Las tesis que presento y desarrollo aquí son el resultado de una revisión de los conceptos de campo cultural (Bourdieu 1990: 135, 136) y diálogo (Bajtín-Vigotski citado por: Silvestri y Blanck 1993: 70-72). También influyen dos perspectivas más afines a la filosofía de la educación: 1) la de una antropología de la finitud (Mèlich 2001) que recibe influencias diversas de filósofos edificantes contemporáneos como Levinas, Foucault y Marquard, y 2) una bio-antropología en continuación con las investigaciones y enfoques holistas de Bateson y Maturana, que J.M. Asensio (2000) aplica a la educación.

⁷ Esta crítica es hecha en nombre de la nueva teoría crítica, apoyándose en la teoría de la acción comunicativa de Habermas y en la teoría de la estructuración de Giddens (Giroux y Flecha 1992a: 33, 1992b: 108). Marquard y Mèlich, en cuanto críticos del absolutismo del discurso moderno, caben dentro de esta acusación.

⁸ Marquard, quien podría clasificarse dentro de esta categoría de filósofos edificantes, y con una influencia notable en la filosofía de J. C. Mèlich, es bastante fuerte en su oposición a las filosofías de la Historia, ya sean evolucionistas o revolucionarias. Al asumir una postura escéptica frente a lo que es dado cambiar en el mundo, caben interpretaciones como la de Flecha. Pues no hay claridad ni rumbo hacia el cual orientarse. Las filosofías de la contingencia carecen de programa político y puede ser que eso sea lo que se les cuestiona, en el fondo. De todas formas, el ataque de Marquard a las posturas universalistas de la modernidad política, desde la cual escribe Flecha (Giroux y Flecha 1992: 139, 140), es tan demoledor como el que recibe de ellos (Marquard 2000: 71 y ss.).



SER HUMANO FENOMENOLÓGICA Y BIOLÓGICAMENTE

Para J. C. Mèlich, el ser humano es el ser que sabe que morirá y al no soportarlo surge en él el deseo de inmortalidad⁹. Se ha de considerar esta propuesta como un intento de definición, reducción, dominación a través del concepto, aprehensión que se esfuerza por agarrar y abrirse a lo infinito al mismo tiempo. Delimitación paradójica. Cuando consigue asirlo, lo suelta. Esta tensión se desarrolla en el tiempo como un conflicto interno, generador de movimiento y de conflicto, a su vez, en las interrelaciones con el exterior, especialmente con otros seres humanos. Cada uno es protagonista de una historia que sólo los humanos tenemos la facultad de vivirla de esta manera. La imposibilidad de tener un conocimiento seguro sobre la muerte es entonces una tragedia, pero también un reto. Ya no un reto a nuestra racionalidad científica, de adquirir el poder de saber en definitiva qué pasará conmigo cuando mi cuerpo muera. Sino un reto a nuestra forma de estar en el mundo, a que sea capaz de contar con la contingencia en sus cálculos de realización o de existencia. El lugar en que se desarrolla este argumento dramático, una obra de teatro con personajes actuando alrededor de un conflicto, que es la inminencia de la muerte, y en el que nuestras contingencias son factores de suspenso y de tensión, es nuestro cuerpo.

Para J. M. Asensio, el ser humano, en cambio, es un animal en que emociones, pensamiento, comunicación y conocimiento encuentran una configuración particular que no se da en los demás seres vivos. En esta perspectiva, se dejan de lado las definiciones filosóficas. Nos acercamos al planteamiento biológico del ser humano como animal, en el cual la diferencia con respecto de las otras especies puede trazarse por medio de diferentes indicadores. Pero esta frontera resulta ser una demarcación compleja y móvil que puede cambiar según lo indiquen los incesantes avances de la ciencia.

Esta ciencia, sin embargo, ya no tiene la arrogancia de los mejores tiempos de la modernidad. Más bien, se plantea como una alternativa que se sabe privilegiada en un mundo con otras posibles concepciones explicativas. Está asentada sobre una epistemología que no pretende ya ser absoluta y se confiesa provisional y circular (Maturana y Varela 1990: 19, 20 y 206). Se reconoce así la imposibilidad de establecer una realidad externa a nosotros que objetivamente determine lo verdadero y lo falso de nuestras aseveraciones. Por el contrario, se afirma una realidad como construcción, que sólo es posible crear desde nuestro cuerpo y, por lo tanto, está delimitada por él. Se trata pues de una realidad subjetiva y contingente, sobre la cual desplegamos un sistema de conocimientos, estrategias y prácticas para dominarla, mientras construimos un sistema mejor. En cuanto sistema compartido por una colectividad o comunidad científica, un sistema tal es intersubjetivo. Dado que tanto la realidad como el sistema intersubjetivo que llamamos ciencia, están anclados ambos en el cuerpo, no hay nada afuera de él a lo cual puedan referirse. Ya no hay un mundo de las ideas abstractas, ni una realidad absolutamente verdadera e igual para todos. Ahora la realidad y la

⁹ J. C. Mèlich ha desarrollado esta proposición en las clases, inspirado en la lectura del cuento de Borges: "El inmortal". En el que se defiende la idea de que "ser inmortal es baladí", pues todos los animales lo son. Sólo el hombre no puede serlo, pues sabe que va a morir.



ciencia son una construcción social que se refieren circularmente la una a la otra en un continuo fusionado que Maturana y Varela ven representado en algunos grabados de Escher.

Así, la ciencia se justifica ya no objetivamente en virtud de un discurso totalizante, sino que puede justificarse de dos maneras: 1) en dependencia de un discurso exterior a ella que la ubique en el seno de la sociedad humana y le asigne un papel, estableciendo límites y responsabilidades¹⁰, y 2) en la medida que configura un poder, a través de la eficacia de la técnica y la tecnología que se sustentan en ella¹¹.

Al oponer estos dos discursos se revelan insuficiencias de ambos. Éstas son resultado de la mirada con que desde cada uno de estos campos del saber se aborda la realidad. Por un lado, es cuestionable la idea de que sólo el hombre sabe que va a morir, y se puede matizar la de que dicha expectativa le genera terror. Por el otro, desde la biología, a pesar del acierto de no dar una definición estricta de hombre¹², sino sólo una demarcación provisional de la frontera que lo separa de los demás animales, ingenuamente se cae en proponer una ética más allá de la ciencia, sin problematizarla. Voy a extenderme en estas dos críticas antes de formular una perspectiva personal sobre el cuerpo humano.

CONCIENCIA DE MUERTE Y ANSIA DE INMORTALIDAD

La definición de Mèlich tiene dos momentos, uno de aprehender la realidad del ser humano, de agarrarla, asirla. Es un momento de percatamiento. Es un movimiento para apoderarse de algo, de la voluntad de saber. Herencia de la *episteme* moderna, reduccionista, ansiosa de conocer la Verdad. El otro momento es un retorno al comienzo, de apertura, de soltar aquello que acaba de ser agarrado. Es un momento de exorcismo y de reparación. Hay un movimiento de huida del concepto y de refugiarse en la fe de los judíos. Se sabe que no se ha conocido la Verdad y se espera que haciendo acto de contricción pública se nos permita al menos acceder a unos cuantos fragmentos de verdades.

Toda Verdad establecida dentro de los límites de la ciencia occidental, está destinada a ser derrumbada. Lo cual, con la popperiana declaración de humildad, es sabido de antemano y se convierte en fuente de dinamismo y aceleración¹³. Así que no es de extrañarse que las últimas investigaciones etológicas sobre chimpancés bunobos, en África, revelen características de su

¹⁰ Por ejemplo, la ética de la bio-antropología de Maturana y Varela, según la cual, "el conocimiento del conocimiento obliga" (Maturana y Varela 1990: 207-209).

¹¹ Por ejemplo, Foucault habla del biopoder como dominio tecnológico sobre el cuerpo, a través de la administración y regulación de la vida y la muerte (Bárcena y Bárcena y Mèlich 2000: 72).

¹² Asensio, por ejemplo, ha propuesto al comienzo de sus clases que "somos el resultado de dos historias, una filogenética y otra ontogenética". Se pueden esgrimir aquí las críticas de Marquard contra las filosofías evolucionistas de la Historia (Marquard 2000: 71 y ss.). También las de Giroux y Flecha al modernismo social como abanderado de las ideas clásicas de progreso desde la visión occidental (Giroux y Flecha 1992: 137, 138).

¹³ Me refiero al modelo popperiano de ciencia en el cual toda conclusión es provisional y por lo tanto no existen ya verdades absolutas. La perspectiva de Maturana y Varela, que ya ha sido citada antes, cabe en este modelo.



vida social que por lo menos relativizarían cualquier definición de lo humano basada en el percatarse. Esto vale para la primera parte de la definición de Mèlich, así como para cualquier otro intento que pretenda reducir el ser humano a una característica distintiva.

Estos primates fabrican y utilizan herramientas sencillas que pueden transportar durante varias jornadas y kilómetros de viaje, para ser utilizadas nuevamente, con lo cual son ya artesanos o fabricantes de herramientas especializadas. Actúan conjuntamente para emboscar a su presa sin ser vistos, utilizando un lenguaje de gestos que aún no ha sido estudiado suficientemente. Dentro de la manada, se reconocen comportamientos preferenciales entre madres e hijos y entre hermanos. Anatómicamente, su pelvis es la más parecida a la de los humanos en todo el grupo de los primates, siendo los únicos que copulan de frente. Si uno de ellos muere, toda la manada manifiesta un fuerte estado de excitación a través de chillidos, saltos y un desorden de las actividades corrientes que puede durar diez a quince minutos y que es más intenso en la madre y los hermanos. Y, por último, comunidades indígenas vecinas utilizan, para referirse a estos chimpancés, las mismas palabras con las que se refieren a la categoría de extranjeros, que abarca a todos los hombres del exterior (Washburn y Moore 1986)¹⁴.

Sobre la segunda parte de la definición melichiana de ser humano, la judía, pienso que, ciertamente, desde la órbita filosófica y fenomenológica, la imagen de la muerte como límite supremo del ser nos atrae. La experiencia de la separación definitiva ha sido tematizada en la literatura y en la filosofía desde los comienzos de la cultura occidental. Y seguramente, también ha sido tema central en otras filosofías y otras culturas. Ya hemos contemplado, a lo largo de la asignatura, varias veces la escena fundadora de la muerte de Sócrates, así como hemos sido educados con ayuda de innumerables historias de muertes heroicas. Héroes, santos, mártires, grandes iniciados, etc. han desfilado frente a nosotros a través del cuerpo de nuestros formadores o, últimamente, en las pantallas del televisor, el cine o el multimedia. Yo mismo he contado algunas de estas historias a niños y jóvenes, con fines formativos y adoctrinadores, hace tiempo. En estas historias fijábamos la esperanza de que la orientación de nuestros actos pudiera tener algún sentido y asumirlo, con conciencia de los riesgos, hasta sus últimas consecuencias (Lozano 2001). Considero que esta imagen de la muerte, cuyo referente más frecuente es la muerte-huella, acontecimiento (Mèlich 1999: 84), la muerte de los personajes que han conseguido no pasar desapercibidos y hacerse inmortales en la historia de la humanidad, no es suficiente para reproducir el deseo de inmortalidad en los que aún vivimos¹⁵.

¹⁴ Algunas de estas características están más descritas en revistas y videos de divulgación científica. En Colombia vi uno sobre los chimpancés bunobos cuya referencia, lamentablemente no tengo ahora. Sobre la evolución de la pelvis en los humanos, que muestra la importancia de que los chimpancés copulen por delante, puede verse el libro de Johanson y Maitland: *El primer antepasado del hombre* (1985).

¹⁵ También este tema fue conversado en las últimas clases de la asignatura. Encontrando algunas objeciones sobre la actitud ante la muerte desde experiencias diferentes a la de vivir en España. Por ejemplo, mencioné allí la cercanía inmensamente mayor con la experiencia de la muerte violenta, en Colombia y en contextos de crisis humanitaria o guerra, como posible argumento para revisar esta definición.

Opino que esta forma de inmortalidad, a través de la memoria (Mèlich 2001: 56-59), puede estar vigente en los países, sociedades modernas y algunas culturas alternas sobrevivientes a la modernidad, que conserven un cierto nivel de estabilidad para la mayoría, pero no para sociedades o comunidades con procesos avanzados de descomposición social, crisis humanitarias extremas o guerras interminables. Esto, si lo juntamos al hecho de la crisis de la narración, ya anunciada por Benjamín (1991: 111, 112 y ss.), y a la muerte de los mitos fundadores en la mayoría de las culturas premodernas (o de las culturas premodernas y sus mitos), nos arroja a un mundo donde el hombre sólo existe como organismo biológico sujeto a los cálculos del biopoder. Ni el mito ni la memoria son inmortales. Por lo tanto, al lado de los hombres que logran satisfacer su deseo de inmortalidad, hay otros que no lo consiguen y deben resignarse a vivir como organismos biológicos. La estrategia de inmortalidad será pues la reproducción biológica. Un pequeño resquicio de inmortalidad pasará a sus hijos y tal vez un par de generaciones más. No es la inmortalidad, pero al menos consigue prolongar la vida un poco más allá de la muerte. Es una vida vivible. Por último, nuestra moderna sociedad global también produce organismos humanos que desprovistos del deseo de inmortalidad caminan sin sentido hacia una muerte sin sentido, llevando a cuestras una vida que ya no es ni humana, ni vivible (Bárcena y Mèlich 2000: 60).

Así, entonces, en la sociedad global hay tres formas de humanidad, según la actitud ante la muerte:

Norte-occidental-moderna-global: aquellos cuyo miedo a la muerte definitiva es tal que asumen una estrategia de evasión: buscar por todos los medios insertarse en la memoria de la humanidad o hacer una adscripción de fe a una mitología cosmogónica trascendente.

Sur-no occidental-no moderna-local: aquellos que, por hacer parte de una determinada cultura, participan ya de un sistema mitológico que explica su lugar y su papel en el mundo, asignando según el caso, una determinada actitud ante la muerte que puede oscilar entre la evasión y el afrontamiento.

Fragmentada: los que viviendo a medio camino entre su cultura de origen o local, y la cultura global, y sometidos al ritmo acelerado de la producción, rechazan su identidad anterior sin ser capaces de sustituirla por una nueva, pues no están en condiciones materiales de aspirar a ser recordados.

Esta última forma de ser humano, se mueve entre la soledad sin sentido y la esperanza de construir nuevos mitos. Pero sólo cuando éstos consiguen entrar en el circuito de la producción y reproducción de los discursos admitidos por la episteme moderna, los humanos fragmentados consiguen vincularse y entrar en la humanidad globalizada. Pienso que la distancia entre la humanidad sur y la humanidad norte es corta, pero profunda y que, en una distribución diferente del poder (a la que hay en la actualidad), podría hacerse inteligible en occidente la idea de que la muerte puede ser afrontada, no evadida, desde la contingencia. Creo que es consecuente con esta proposición, la idea de que la memoria es evasión, mientras que el mito es afrontamiento.



Resumiendo, la conciencia de una muerte futura inevitable podría no ser exclusiva de nuestra especie. Por otro lado, no todos los humanos ansiamos la inmortalidad, ni desarrollamos las mismas estrategias para conseguirla. Al insinuar que dicha ansia es evasión de la muerte y que es posible una actitud de afrontamiento desde las culturas de los dominados, se señala un elemento de etnocentrismo en la filosofía que proclama dicha ansia como un rasgo identificador de todo el género humano.

HUMANIDAD COMO NATURALEZA Y ÉTICA COMO META-CIENCIA

La insuficiencia del discurso biologista sobre el hombre como sujeto de la educación está en su base científica. Como una serpiente que se muerde la cola, un sistema de saber autorreferenciado y autosuficiente -que no puede ser más que provisional en su imposibilidad de referirse a un absoluto-, introduce la ética como un comportamiento natural, inescapable. “El conocimiento del conocimiento obliga” dicen Maturana y Varela (1990: 208). La inevitabilidad de la comunicación y sus formas redundantes hacen de la ética una actitud de convivencia con los otros. El concepto de comunicación en esta bio-antropología se establece sobre conductas coordinadas entre organismos diferentes de una unidad social. Está claro que si no hubiera una comunicación de este tipo entre organismos de otros niveles diferentes al del dominio humano, la vida, en la forma que la conocemos, tampoco existiría. Al saberlo, somos conscientes también de las implicaciones que una actuación irresponsable podría tener. Negar la ética viene a ser negar la vida. Pues al hacer parte del dominio de la naturaleza y no de un dominio estrictamente humano, la responsabilidad del hombre es con todo el reino de los seres vivos, e incluso con la ecología, pues todo junto forma un sistema estructurado e integrado.

El participar de esta circularidad, oculta las relaciones de poder que influyen y determinan, desde afuera, la configuración de discursos como éste. El modelo de ciencia biológica del hombre, de Maturana y Varela, determina una construcción de la realidad que reduce todas las formas de interacción humana a acoplamientos estructurales para mantener la estabilidad de cierta unidad social o biológica y deja la impresión de que toda comunicación es organizada y constructiva. En este último punto se vislumbra una forma encubierta del idealismo racionalista que defiende una idea teleológica de progreso, como resultado del logro continuado de consensos en una comunidad humana. La ética de esta ecología o bio-antropología resulta parecida a la que se puede derivar de la Teoría de la Acción Comunicativa de Habermas. Tanto el discurso científico como el ético de estos constructivistas, permanecen en la *episteme* moderna.

Sin embargo, hay dos ideas de Bateson que pueden servir de camino abierto a nuevas exploraciones: la primera es sobre la relación entre mente y naturaleza, entre las cuales, él pretende superar y explicar el dualismo que, desde el comienzo de la filosofía griega y hasta hoy, ha estado presente en múltiples formas. La segunda es el asignar un lugar para las relaciones de poder en sus planteamientos teóricos.

La primera de estas ideas es la de que el dualismo mente/cuerpo tiene una base física en la estructura hemisférica de nuestro cerebro. Esto implica asignar, por primera vez, en la historia de la ciencia, una explicación biológica de nuestras percepciones asociadas a revelaciones metafísicas. También implica abandonar la postura de un dualismo real y comenzar a

considerarlo como una contingencia de la estructura de nuestro cuerpo. Un límite impuesto por la anatomía de nuestro cerebro a nuestras formas de pensar. Pero con lo cual se rebaja el estatus de este dualismo y pasa a ser visto como una unidad indisociable aunque esté fuera de nuestras posibilidades percibirlo así (Bateson 2002 [1976]). Estos planteamientos han generado en Bateson y otros investigadores cercanos, un interés por la experiencia religiosa del budismo zen, el cual también se interesa por superar este dualismo.

La segunda idea aportada por Bateson, que sale del marco de la ciencia biológica, o más bien la amplía, es la consideración de que la distribución de poder en las sociedades humanas determina los puntos de vista de diferentes actores ante el conflicto. Por lo tanto, el binomio *emic/etic*, es decir, punto de vista nativo/ punto de vista del observador, está determinado por las interrelaciones asociadas con el poder, entre todos los que hacen parte de una determinada unidad social, de la cual también hacen parte, aunque temporalmente, los visitantes (Bateson 2002 [1977]). Este planteamiento es un punto común muy fuerte con la perspectiva foucaultiana que ya ha sido presentada antes.

LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DEL CUERPO

El cuerpo es el lugar donde se construye la realidad. Es el lugar de las emociones y del pensamiento. Al mismo tiempo es signo completo, expresivo, productor y reproductor de significados. Es el lugar del *habitus*¹⁶. En este sentido es que C. Geertz y otros antropólogos contemporáneos dicen que "cultura es el universo imaginativo en el cual los actos de la gente son signos" (Geertz 1987: 26). El elemento central son las actuaciones de cuerpos humanos en sociedad.

Así, el cuerpo es una construcción sujeta a los vaivenes del campo socio-cultural. Esta construcción, determina lo que puede hacer, lo que puede pensar y lo que puede significar en cada contexto o dominio de acción determinado. Es también una construcción que al ser capaz de pensarse a sí misma, interpretarse a sí misma como sujeto de significado y actuar sobre sí misma, tanto en sentido físico como simbólico, se reconstruye constantemente y se replantea su sentido, estrategias, creencias, etc.

Fenomenológicamente, el cuerpo es el contorno de un espacio vacío, una máscara. No hay nada más allá de él sino él mismo que se trasciende en cuanto que signo abierto, posibilidad abierta, límite que tiende al infinito.

Teológicamente, es el lugar de lo innombrable. En la tradición judeo-cristiana, Dios es lo innombrable y el cuerpo es su templo. Los católicos creemos en la resurrección de la carne como la de Jesús. Si se interpreta esta dimensión como la del sentido último de las cosas que le otorga la fe, el cuerpo, en tanto que templo es el lugar donde se celebra la vida. En cuanto que obra última de la creación, el cuerpo humano la representa, pues es el lugar donde de la nada surge lo infinito.

¹⁶ Sistema de disposiciones y actitudes de actuación en la vida corriente -hexis-, esquemas lógicos para pensar y organizar la acción -eidos- y principios prácticos de dimensión ética -ethos- (Bourdieu 1990: 154, 155).



Estas tres aproximaciones al cuerpo, confluyen en la creación de un espacio-tiempo denso que hace posible romper los límites de la contingencia, aun sin dejar de seguir siendo contingentes. Bourdieu expresa sobre al *habitus*:

“...como lo dice la palabra, es algo que se ha adquirido, pero que se encarna de manera durable en el cuerpo en forma de disposiciones permanentes... un capital, que al estar incorporado, tiene el aspecto exterior de algo innato. ... algo poderosamente generador... producto de los condicionamientos, que tiende a reproducir la lógica objetiva de dichos condicionamientos, pero sometiéndola a una transformación...” (Bourdieu 1990: 155).

EL CUERPO POPULAR EN LA GLOBALIZACIÓN: ROSTROS DE LA DIVERSIDAD

La idea de un cuerpo popular ha sido propuesta en la interpretación bajtiniana del Renacimiento, a partir de una interpretación densa de la obra de Rabeleis¹⁷. Personalmente, he desarrollado en trabajos anteriores una relectura de tres momentos fuertes en la historia de la modernidad proponiéndolos como renacimientos de los valores, lógicas y modos de actuación de las culturas populares. De la misma manera que Bajtín ha hecho con el Renacimiento.

“La conquista familiar del mundo, de la que nuestro episodio es uno de los ejemplos, preparaba así su nuevo conocimiento científico. El mundo no podía convertirse en un objeto del conocimiento libre, fundado sobre la experiencia y el materialismo, mientras se encontrara separado del hombre por el miedo y la piedad, mientras estuviera impregnado por el principio jerárquico. La conquista familiar del mundo destruía y abolía todas las distancias y prohibiciones creadas por el temor y la piedad, aproximando el mundo al hombre, y a su cuerpo, permitiéndole tocar cualquier cosa, palparla por todas partes, penetrarla en sus profundidades, volverla al revés, confrontarla con cualquier otro fenómeno, por elevado y sagrado que fuese, analizarlo, medirlo y precisarlo, todo ello en el plano único de la experiencia sensible y material.

Es ésta la razón por la cual la cultura cómica popular y la nueva ciencia experimental se combinaron orgánicamente en el Renacimiento” (Bajtín 1971 : 343-344).

Esta emergencia ocasional (o tal vez, ¿cíclica?) de las maneras y costumbres de las culturas populares hacia la cultura de las élites, abarca un tiempo de ascenso y otro de retorno. La diversidad irreductible (lo bajo) regresa al anonimato una vez afectada la “alta cultura” de las élites (Bajtín 1971: 70).

La edad media se presenta entonces como un tiempo de resistencia, en el que subrepticamente se fraguaban identidades con una dimensión más constructiva que terminarían por quebrar la barrera con las élites, cuando la ocasión se presentara propicia. Esta ocasión propicia llegó con el Renacimiento. Las culturas populares habían permanecido refugiándose en las fiestas. Incluso los clérigos podían verse volcados a las calles para festejar

¹⁷ Opino que dicha noción de cuerpo (grotesco, exagerado, táctil, de risa ambivalente) implica una lectura del Discurso del Método que lo vincula más a la tradición popular que a la académica.



con la gente común (de la cual provenían), las fiestas de locos (Bajtín 1971 : 72-74), la fiesta del asno (74, 75), las diabladas (238 y ss.), la fiesta de Corpus (para la cual en España se preparaba la representación de “autos sacramentales”: 206) y todo un calendario plagado de fiestas, carnavales y todo tipo de celebraciones con forma de “parodia sagrada” (74) riendo locamente los días de Pascua y de Navidad.

Se trata este cuerpo popular, de un cuerpo grosero, grotesco, irónico, pícaro, de risa ambivalente sobre la vida y sobre la muerte. Afirmado rabiosamente en la carne, parece tener superada la dicotomía cuerpo/alma a favor más del primero que de la segunda. Es también un cuerpo marcado y deformado por la experiencia y legará esta característica al método científico que, progresivamente, se apropiará de ella y la controlará de tal forma que privará al cuerpo de la que alguna vez tuvo. Con el tiempo, este cuerpo sufrirá transformaciones impredecibles. Se enfrentará sucesivamente a élites aristocráticas, burguesas, industriales y globalizantes. Conocerá diversas tentativas de control dirigidas siempre desde el lado dominante del campo y escapará a todas ellas, más por defecto de tales iniciativas que por virtud de las estrategias de resistencia cultural, siempre precarias y de alcance limitado.

A finales del siglo XIX, el proyecto civilizatorio de la sociedad industrial masificará ciertas prácticas de homogeneización destinadas a integrar en la sociedad a aquellos que por diferentes motivos quedaban marginados de los beneficios de la civilización. En Europa y los países más industrializados, éste fue el comienzo del fin de las culturas populares, en la forma en que el Renacimiento y la Ilustración las conocieron. Progresivamente, las culturas populares de estos países se convirtieron en industrias culturales. La clase media se hizo mayoritaria y las formas de la cultura popular anteriores quedaron relegadas a pequeños circuitos marginales, con acceso limitado a los medios de comunicación masiva. Sólo en la medida en que dichas rendijas del sistema subsisten, continúa habiendo producción y reproducción cultural popular, pero con formas diferentes a las de las épocas precedentes.

El cuerpo popular continúa siendo grotesco, grosero, afín a la risa ambivalente y a las fiestas de carnaval (Lozano 1997: 85, 86). Dado que la experiencia nos arremete menos físicamente, pero nos somete a aceleraciones y agonías nunca antes vistas en otras fases de la humanidad, el cuerpo popular busca ahora infligirse él mismo sus propias marcas. Ya no solamente marcas de la experiencia, sino también huellas valoradas estéticamente y simbólicamente. Busca diferenciarse y en la diferencia trata de satisfacer su ansia de inmortalidad, cuando tal esperanza no ha sido hecha pedazos por el ritmo de vida moderno, que en los estratos bajos parece más lejano de cualquier tipo de sentido. Son paradigmáticos en este sentido las culturas juveniles y las etnias refractarias a la vida de las ciudades, como los gitanos y ciertas comunidades de inmigrantes.

La pregunta central es cómo estos cuerpos se convierten o pueden convertirse, en la época contemporánea, en lugar de resistencia ante el empuje creciente e imparable de la globalización económica, que los tiene como primer destino y víctima de sus incursiones en el mundo de los humanos. Hay que encontrar la idea de cuerpo popular moderno y posmoderno. Hay que continuar desvelando el cuerpo en las culturas populares, el cuerpo de los excluidos, en oposición al cuerpo mediático, eternamente joven, de formas perfectas e incorruptas. Una vez más cuerpo ideal, diferente del cuerpo real. Cuerpo implantador de un totalitarismo que



impone el consumo sin necesidad de la amenaza de la fuerza. Manifestación más poderosa de bio-poder, directamente apuntando a mi forma para ajustarla según su capricho variable. El cuerpo popular es, entonces, aquel que se niega a ser separado en ideal y real. El cuerpo popular opta de manera contingente, pero creativa, esforzándose por no ser fragmentado. Su variabilidad de la forma no depende de los dictados de la moda, pero si su elección tiene éxito en el sentido de afirmar su identidad, será copiado y desplazado, despojado de su propia imagen. No le quedan más opciones que resignarse y afrontar el anonimato o permanecer escapando permanentemente.

BIBLIOGRAFÍA

BÁRCENA, Fernando y Mèlich, Joan Carles. "El aprendizaje simbólico del cuerpo". En: Revista Complutense de Educación, vol. 11, núm. 2. Publicaciones de la UCM. Madrid, 2000.

BATESON, Gregory. Pasos hacia una ecología de la mente. Ed. Carlos Lohlé. Buenos Aires, 1976.

_____. "Mind/body dualism conference: invitational paper by G. Bateson". En: www.oikos.org/batdual.htm. 11/06/2002. [California, 1976].

_____. "Multiples visions of the world". En: Mind and Nature: A necessary Unity. www.oikos.org/batdual.htm. 11/06/2002. [New York, 1977].

_____, BIRDWHISTELL, Ray, GOFFMAN, Erving et. al. La nueva comunicación. Kairós psicología. Barcelona, 1987.

BECK, Ulrich. "La modernidad reflexiva". En: BERIAIN, Josetxo (comp.). Las consecuencias perversas de la modernidad. Parte III. Anthropos. Barcelona, 1996.

BENJAMÍN, Walter. "El Narrador". En: Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Taurus. Madrid, 1991.

BOURDIEU, Pierre. Sociología y Cultura. Grijalbo. México, 1990 [1984].

DESCARTES, René. Discurso del método: para dirigir la razón e indagar la verdad en las ciencias. Trad. G. Quintas. Alfaguara. Madrid, 1987.

ESCOBAR, Arturo. El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea. CEREC - ICAN. Bogotá, 1999.

GIROUX, Henry y FLECHA, Ramón. Igualdad educativa y diferencia cultural. El Roure. Barcelona, 1992.

LOZANO, Javier. Mi disfraz de pueblo: las culturas populares en el taller de teatro. Monografía de grado Lic. en Antropología Social y Cultural. Universidad Nacional. Bogotá, 1997. En: www.colciencias.gov.co/seiaal (documentos completos).

_____, La derrota de BLA. Asignatura "Fenomenología de la Acción educativa". Depto. Pedagogía Sistemática i Social. UAB. Barcelona, 2001.



MARQUARD, Odo. Apología de lo contingente. Alfons el Magnanim. Diputació de Valencia. Valencia, 2000.

MATURANA, Humberto y VARELA, Francisco. El árbol del conocimiento: las bases biológicas del conocimiento humano. Ed. Debate. Madrid, 1990.

MÈLICH, Joan Carles. Totalitarismo y fecundidad. Anthropos. Barcelona, 1999.

_____, "Antropología de la memoria y acción educativa". En: VV.AA. Respuestas al futuro educativo: claves para educar en el siglo XXI. Bruño. Barcelona, 2001.

NIETZSCHE, Federico. "Vérité et mensonge au sens extra-moral". En: Oeuvres. Gallimard. París, 2000 [1873].

PLATÓN. "Fedón". En: Obras completas. Aguilar. Madrid, 1969.

SILVESTRI, Adriana y BLANCK, Guillermo. Bajtín y Vigotski : La organización semiótica de la conciencia. Anthropos. Barcelona, 1993.

VEIGA NETO, Alfredo. "Michel Foucault y la educación: ¿hay algo nuevo bajo el sol?". En: VEIGA, A. (comp.). Crítica pos-estructuralista y educación. Laertes. Barcelona, 1997.

WASHBURN y MOORE. Del mono al hombre. Alianza. Madrid, 1986.