

Fundamentos en Humanidades

Universidad Nacional de San Luis – Argentina

Año XII – Número II (24/2011) 7/36 pp.

Ensayo sobre la producción de marcas y cicatrices corporales en occidente

**Essay on the production of body marks and scars in the
Western world**

José Luis Jofré

Universidad Nacional de San Luis

IFDC – Villa Mercedes

joseluisjofre@yahoo.com.ar

(Recibido: 29/04/10 – Aceptado: 24/07/12)

Resumen

En este trabajo nos proponemos una revisión del texto de Cristina Corea, Marcas y cicatrices: Sobre las operatorias de los chicos en el desfondamiento. En este trabajo, la autora, a partir de entrevistas, realiza un análisis y propone una interpretación del "Juego del Abecedario". Éste es un juego en el que los chicos se lastiman mutuamente las manos, provocando heridas. Se trata de pequeñas laceraciones, pequeñas cicatrices que, por el carácter reiterativo de la práctica, da lugar a un tipo de herida-cicatriz denominada queloide. Este tipo de herida tiene la característica de producir dolor perenne. Este juego, y otros similares, tienen lugar en nuestro país. Un país que puede ser definido en términos culturales como occidental. En este contexto, nos proponemos rastrear los lugares del cuerpo en el pensamiento y la vida cotidiana del occidente moderno. La perspectiva para la lectura será la semiótica crítica. Desde allí, iniciaremos un recorrido en el que trazaremos dos líneas de interpretación del cuerpo. La primera, la denominamos *homo mæroris* – *homo passionis*, ser humano sufriente – ser humano pasional. La segunda, *homo dolori*, ser humano para el sufrimiento.

Abstract

In this work, the text by Cristina Corea *Marcas y cicatrices. Sobre las operatorias de los chicos en el desfondamiento* is examined. From a series of interviews, this author analyzes and interprets the “Game of the Alphabet”. It is a play where children hurt one another’s hands causing themselves wounds. Due to the reiteration of this practice, these slight lacerations, scars, generate a type of wound-scar called keloid which produces constant pain. This play and similar ones take place in Argentina which can be culturally defined as a Western country. In this context, this work attempts to trace the place of the body in the thought and daily life of modern West. The theoretical perspective is based on critical semiotics. Within this framework, two interpretations are put forward. The first is called *homo mæroris* – *homo passionis* (suffering human being-passionate human being), while the second is *homo dolori* (human being to feel pain).

Palabras claves

violencia corporal - antropología occidental - marcas y cicatrices

Key words

body violence - western anthropology - marks and scars

1. Introducción

El punto de partida para este trabajo, lo constituye el texto “Marcas y cicatrices. Sobre las operatorias de los chicos en el desfondamiento”, de Cristina Corea (2005). El mismo se encuentra publicado en “Pedagogía del aburrido. Escuelas destituidas, familias perplejas”, coautoría de Corea y Lewkowics.

En este capítulo la autora ofrece la interpretación de una investigación en torno al “Juego del abecedario”. El trabajo lo realiza en la escuela N° 27 de Garín, el barrio Villa Angélica, debemos entender en la Zona de Zárate-Campana. Según Corea,

“El ‘juego del abecedario’ consiste en que un chico le toma la mano a otro y *le empieza a frotar con la punta de las uñas*. Mientras, le va diciendo letras y el chico cuya mano está siendo rascada tiene que responder con nombres propios que empiecen con esa letra. Así,

hasta llegar a la zeta. *El que más tiempo aguanta y más nombres dice, gana.* La mayoría de los chicos dijeron que juegan a ese juego 'para ver quien tiene más aguante'" (Corea, 2005: 155).

El juego produce pequeñas laceraciones en las manos, pequeñas cicatrices que, por el carácter reiterativo de la práctica, dan lugar a un tipo de herida-cicatriz denominada queloide. Este tipo de cicatriz tiene la característica de producir dolor perenne. Este juego y otros similares tiene lugar en nuestro país. Un país que puede ser emplazado desde alguna de sus prácticas culturales como occidental.

Nos proponemos, desde esa presunción, interrogarnos por el devenir de la portación de marcas y cicatrices corporales, en la historia de occidente. Para que, desde la recolección de algunos elementos históricos, podamos hacer crecer la comprensión del texto de Cristina Corea. En una suerte de círculo hermenéutico, partimos de un texto de actualidad, tomamos una marca en la superficie de la textualidad, la ponemos en relación con su posible proceso genealógico para, finalmente, presentar una relectura y transformar esas marcas en huellas. Es decir, cargarlas de sentidos desde una contextualización histórica.

1.1. Sobre los interrogantes que permiten problematizar la lectura

Desde este recurso heurístico, abrimos el juego con algunos interrogantes que, esperamos, nos permitan comenzar un posible recorrido. Luego de leer el texto de Cristina Corea, fuimos escribiendo algunas preguntas. Interrogantes que construimos a partir de un lugar, entre tantos, las antropologías filosóficas que en occidente se vinculan, por continuidad u oposición, con las antropologías teológicas.

Es dable comenzar este recorrido con un conjunto de preguntas que hagan posible tornar compleja la lectura del texto de Corea. Preguntas que disloquen la mirada para que ésta, luego, pueda encontrar otros horizontes para la comprensión. Propone Germán Marquinez Argote (1984) comprender el horizonte como una línea imaginaria que delimita, en la visión, el límite entre el cielo y la tierra. El horizonte permite ver sin ser visto. Sin embargo, a veces hay que hacer visible el horizonte y, en ese acto, la línea misma puede modificarse. Al tiempo que se modifica, vuelve a modificar la manera en que nos hace mirar. He aquí el sentido de la interrogación, el sentido de la pregunta. En el marco de este trabajo, éstas son algunas de las preguntas posibles: ¿Cuáles son los usos e interpretaciones históricas y teóricas del cuerpo en occidente? ¿Qué tipos de prácticas históricas hacen que los cuerpos necesiten marcas y cicatrices?

¿Cómo se insertan las marcas corporales, en tanto prácticas del cuerpo, en occidente? ¿Qué dispositivos fueron empleados para generar marcas en los cuerpos? ¿Quién son los actores sociales que producen estas marcas? ¿Es posible que los inscriptores de las marcas sean múltiples? Si es así, ¿qué tipo de marcas inscriben estos múltiples actores? ¿Por qué y para qué se generan marcas?

1.2. Cómo se lee el recorrido que proponemos en este trabajo

Nos proponemos en esta indagación rastrear brevemente los lugares del cuerpo en el pensamiento y la vida cotidiana del occidente moderno. Entendemos por moderno al occidente racional nacido con la filosofía griega, por un lado, y el pensamiento semita-cristiano, por el otro. El carácter de breve de la búsqueda nos permitirá circunscribirla, fundamentalmente, al recorte que interpreta dualistamente el vínculo cuerpo-alma. La perspectiva para la lectura será la semiótica como filosofía lúcida. Desde allí, iniciaremos un recorrido en el que trazaremos dos líneas de interpretación del cuerpo. La primera, la denominamos *homo mæroris* – *homo passionis*, ser humano sufriente – ser humano pasional. La segunda, *homo dolori*, ser humano para el sufrimiento.

1.3. Sobre una posible hipótesis de lectura centrada en los rituales de tránsito e iniciación, mediados por el dolor

Una primera referencia al vínculo entre corporalidad y formas de disciplinamiento por medio de la acción violenta sobre el cuerpo, la constituyen los rituales de tránsito. Un recorte sobre textos de Mircea Eliade nos permite describir, brevemente, qué se entiende por ritual de tránsito o iniciación, en el hombre religioso. Ritual que Eliade considera que es un *continuum* en el hombre moderno.

Afirma el autor que los rituales de tránsito comportan “el paso de una clase de edad a otra (de la infancia o de la adolescencia a la juventud)” (Eliade, 1981: 116). Y “es por medio de la iniciación cómo el adolescente se convierte en un ser socialmente responsable y despierto culturalmente” (Eliade, 1991: 40).

En estos procedimientos de iniciación, el tránsito se inscribe en los cuerpos como novedad. Novedad corporal sufriente. Esta percepción del paso hecho dolor, Eliade lo busca en el hombre moderno en tanto laico, es decir, en tanto ha dejado atrás al hombre religioso:

fundamentos en humanidades

“... con los «golpes» que recibe, con el «sufrimiento», con las «torturas» morales, o incluso físicas, que padece, el joven «se prueba» a sí mismo, conoce sus posibilidades, se hace consciente de sus fuerzas y termina haciéndose a sí mismo, espiritualmente adulto y creador” (Eliade, 1981: 129) (1).

Concluye este fragmento de *Lo sagrado y lo profano*, afirmando que:

“por ello, en un horizonte religioso, la existencia se basa en la iniciación; podría casi decirse que, en la medida en que se realza, la existencia humana es en sí misma una iniciación” (Eliade, 1981: 129).

Dejaremos abierto, aquí, un rasgo constitutivo de los rituales de iniciación y tránsito, todos ellos se hacen dentro de una tradición, extensa y consolidada en el tiempo. Una tradición como *tradictum* (en griego *ágôgion*, *ἀγώγιον*, una carga) de un pueblo, a conservar o transportar (*ágogê*, *ἀγωγή*).

Como mediación articuladora de estas preguntas, ya que este recorrido parte de ciertos rituales sociales contemporáneos, nos pareció interesante partir del vínculo entre ritual de iniciación o tránsito y la percepción dolorosa del cuerpo. Desde este vínculo proponemos la siguiente hipótesis de sentido:

Los cambios constitutivos de subjetividad no se proclaman, sino que se sienten en el cuerpo.

Este primer acercamiento nos permite abrir el horizonte de sentido desde lugares procesuales que configuran un desafío a los procedimientos de interpretación. El dolor, como acción directa y voluntaria sobre el cuerpo, es constitutivo de las prácticas de iniciación en la mayoría de las culturas; más allá de la temporalidad histórica donde se pretenda mirar.

Desde Eliade brindamos brevemente un primer acercamiento sincrónico a la problemática que nos ocupa, a continuación ofreceremos un recorrido diacrónico.

2. Homo mæroris – homo pasiones: ser humano sufriente – ser humano pasional

Para hacer viable una aproximación a los lugares del cuerpo en el pensamiento y la vida cotidiana del occidente moderno, comenzaremos con un acercamiento a la interpretación del vínculo entre el cuerpo y el

alma. La denominación de este apartado, *homo mæroris* – *homo passionis*, tiene por finalidad recoger la comprensión histórica del ser humano como sufriente, el ser humano en tanto pasional.

Comenzaremos con un recorrido por la consideración del vínculo entre cuerpo y alma en la filosofía de Platón y Aristóteles. Prestaremos especial atención a las dimensiones que aparecen como antagónicas, en la problemática que nos ocupa, entre ambos. En segundo lugar, realizaremos una consideración del paso de una posible antropología semítica a la antropología patristica. Abordaremos, en este punto, un conjunto de resignificaciones asociadas, por un lado, a los procedimientos de traducción; y, por otro lado, a variaciones relacionadas con la persecución de los cristianos. En tercer lugar, abordaremos la problematización del cuerpo a partir de la conversión del Imperio Romano. Finalmente, rozaremos la problemática del cuerpo moderno desde la reforma protestante.

2.1. El vínculo cuerpo-alma en Platón y Aristóteles

Dos preguntas circundan alrededor de la antropología. La primera, de carácter ontológica, se interroga por el ser del hombre: ¿qué es el hombre? La segunda, de carácter ético-político, pretende demostrar que detrás de la pregunta se esconde un ejercicio político que divide a humanidad en dignidades e indignidades: ¿quiénes son hombres? Es pues, ésta, la segunda pregunta (Marquines Agorte, 1984; Esponera Cerdán, 1991).

Intentar construir respuestas a estos dos interrogantes, nos llevaría por tantos caminos que resultaría imposible abarcarlo. Por este motivo, es dable proponer otro recorte para una antropología posible sobre el cuerpo. El retazo de lectura lo construimos en torno a la siguiente pregunta: ¿qué vínculos se pueden establecer entre cuerpo (en griego: σαρξ, *sarx*) y alma (en griego: ψυχή, *psykhé*). Las posibilidades de respuesta pueden ser agrupadas en dos modalidades básicas. Una modalidad de integración de alma y cuerpo, tal el caso de Aristóteles. La otra, basada en una dualidad, contrapone y dispone el cuerpo como la cárcel del alma, tal el caso de Platón. Ambas tradiciones atraviesan la historia de occidente. De ambas, como veremos más adelante, prevalece el dualismo que o bien niega el cuerpo, o bien niega el alma.

2.1.1. Un no lugar para el cuerpo en la antropología del alma en Platón

En orden cronológico y de prevalencia, la primera corriente parte de uno de los padres de la filosofía, Platón. El autor desarrolla dos antropolo-

gías; una, la política que tiene como dimensión constitutiva el Estado y el legislador; la otra encuentra su origen en la experiencia anímica filosófica. Es en esta segunda donde se puede plantear la pregunta por el vínculo entre cuerpo (*sôma*) y alma (*psykhé*). Platón establece el vínculo de manera antagonica, de manera que consolida el dualismo antropológico. El antagonismo lo construye al entender al hombre como alma que, por designios de los dioses, cae en la cárcel del cuerpo. Esa alma pertenece al mundo de las ideas y ha de volver a él a través de un proceso de liberación continua de ese cuerpo. Liberación a través de la contemplación anímica filosófica. Al mismo tiempo, es el cuerpo origen del error por su vinculación al mundo sensible.

El dualismo antropológico remite, a su vez, a otro dualismo, el cosmológico. Platón establece la distinción entre el 'mundo de las ideas' (*kosmos eidetikós*) y el 'mundo sensible' que, a veces, gusta llamar visible (*kosmos noetikós*). El mundo de las ideas es el mundo verdadero, mientras que el mundo sensible o visible es el mundo de las apariencias. El vínculo entre ambos es de participación, *methexis* (*Fedón*); o de imitación mimesis (*Timeo*); o de presencia, *parousía* (*República*) (Azcárate, 1872: Tomo V, VII, VIII y XI).

Estos dualismos dejan marca en la teoría del conocimiento, gnoseología, del autor que establece el dualismo entre conocimiento filosófico (*ἐπιστήμη, epistémê*) y conocimiento vulgar u opinión (*δόξα, dóxa*).

La *episteme* se entiende a partir de este autor como teoría – contemplación. Y, justamente, desde este lugar del conocimiento tiene sentido la pregunta por el hombre que, en coherencia, es pregunta por el alma.

Entonces, empleando la analogía, el alma es al cuerpo, lo que el mundo de las ideas al mundo sensible. Y, al mismo tiempo, el mundo de las ideas es al mundo visible, lo que la *episteme* a la *doxa*.

De esta analogía se desprenden tres consideraciones: La primera, el cuerpo es la cárcel del alma, que proviene del mundo de las ideas. Por lo tanto, en segundo lugar, el alma no pertenece al mundo sensible, lugar donde se encuentra sujeta a través del cuerpo. De esta manera, finalmente, la vida del hombre es un proceso de liberación del alma. Proceso que implica, a su vez, liberarse de la falsa ilusión contenida en la *doxa*.

Más allá de este trabalenguas lógico, nos interesa recuperar dos puntos centrales en la antropología de platón: el primer punto, permite interrogar el vínculo que construimos, parafraseando las observaciones de Foucault, entre sujeto y sujetar. En esta antropología el sujeto ¿a qué se sujeta? ¿De qué se ha de liberar? Sin dudas no se sujeta al cuerpo. Es más, por ser su cárcel (recordemos que hombre es igual a alma), de él debe liberarse.

El segundo punto, que se desprende del anterior, ubica la interrogación entorno a las modalidades de la liberación.

En relación a este segundo punto encontramos múltiples respuestas posibles. La primera, propuesta por el mismo Platón, es la vía anímica filosófica: la contemplación. Otras respuestas serán construidas por las corrientes neoplatónicas y darán lugar a la mixtura de la teología cristiana, condensada en la Patrística. En estas nuevas corrientes influenciadas por el neoplatonismo, las vías de liberación serán, entre otras: la ascesis, la disciplina y la huida del mundo. Caminos que se recorren, a los fines de este trabajo, en los puntos siguientes.

2.1.2. La unidad hilemórfica de cuerpo-alma en Aristóteles

Aristóteles, que por cierto fue discípulo de Platón, construye una antropología en la que articula cuerpo–alma por medio de lo que denominó unión hilemórfica (*hylé*, materia –actualidad y perfección, diríamos realizada– y *morphé*, forma –principio de la potencia o posibilidad de las cosas). El alma, que ya no es privativa del hombre, sino común a todos los seres vivos, informa la materia del cuerpo (Calvo Martínez, 1978). En definitiva, el tipo de alma designa las clases de seres vivos: vegetal, animal y racional o intelectiva.

“Metafísicamente considerada, el alma es el acto o entelequia primera, de un cuerpo físico orgánico. Además, de acuerdo con la teoría hilemórfica, ella será también la forma del cuerpo. Esta concepción supone en el fondo un dinamismo teleológico muy importante en la filosofía aristotélica. El alma, en efecto, significa la idea y el todo, el sentido y el finalismo de un cuerpo vivo. Así, el mismo Aristóteles dice en otra de sus obras que el cuerpo es por el alma y en orden al alma” (De Samaranch, 1962: 5).

La filosofía de Aristóteles es una crítica al idealismo de Platón y, al mismo tiempo, implica un corrimiento hacia la especulación de signo realista. Dicho desplazamiento permite una valorización positiva del mundo (rompiendo la dicotomía sensible/de las ideas de Platón). De esta manera, la antropología Aristotélica redefine la relación del hombre con el cosmos. El mundo no es ya inhóspito, extraño, prisión, sino que aparece como *êthos*, refugio, morada, habitación. *Êthos* en sentido filosófico: morada del ser (ἦθος, *êthos*, próximo pero distinto de ἔθω, acostumbrar, que hace participio en ἔθων: según costumbre, que da lugar a ἔθος, raíz

de ética; ἦθος y ἔθος, aunque en griego clásico se pronuncia igual, no significan lo mismo).

La espíteme, el conocimiento académico podríamos decir, se construye en Aristóteles *ex endoxa*, desde el sentido común, desde la experiencia. Ambas mediadas por el cuerpo que ya no engaña, sino que posibilita el conocimiento del mundo.

En su obra *Metafísica*, Aristóteles deslinda tres formas del conocimiento (en griego: *epistémê*): el práctico (*epistémê praktiké*), el productivo (*epistémê poietiké*) y el teórico (*epistémê theoretiké*) (Azcárate, 1873: Tomo X).

Ahora bien, desde la perspectiva de análisis propuesta, el problema de la antropología en Aristóteles no reside en la tensión cuerpo-alma, sino que se puede plantear entorno a las dignidades. No todos los seres humanos son hombres, al menos no lo son siempre en acto. El varón, mayor y económicamente independiente, es ciudadano. Categoría que coincide con la de hombre. De esta manera, la mujer es hombre en potencia que, a diferencia de los niños varones, no llegará a devenir acto. Al mismo tiempo los hombres extranjeros, en condición de esclavos o bárbaros –distinto a los amparados bajo la figura legal del *Xenós* (Aristóteles, Capítulo I: Origen del Estado y de la Sociedad, en *Política*, en Azcárate, 1873)– son equiparados con los animales de carga. Seres con quienes no se puede hablar y mucho menos establecer amistad. La distinción, que Aristóteles ubica entre los seres vivos, encuentra su justificación en la ontología, ya que considera que los seres responden a una misión, acorde a su naturaleza. Sostiene, en *Metafísica*, que:

“El principio es la misión de cada cosa en el Universo, es su naturaleza misma; quiero decir que todos los seres van necesariamente separándose los unos de los otros, y todos, en sus funciones diversas, concurren a la armonía del conjunto” (Azcárate, 1873, Tomo X: 346).

La distinción vincula el cuerpo con la libertad, unos son hombres libres, los otros, bestias de carga. Registros que se delimitan al delimitar el lugar del cuerpo. En el Capítulo I: Origen del Estado y de la Sociedad, de *Política*, agrega un elemento que permite corroborar esta distinción:

“La naturaleza, teniendo en cuenta la necesidad de la conservación, ha creado a unos seres para mandar y a otros para obedecer. Ha querido que el ser dotado de razón y de previsión mande como dueño, así como también que el ser capaz por sus facultades

fundamentos en humanidades

corporales de ejecutar las órdenes, obedezca como esclavo, y de esta suerte el interés del señor y el del esclavo se confunden” (Azcárate, 1873, Tomo III: 18).

Más abajo establece la asimilación de la mujer al esclavo, en virtud de la ausencia de capacidad de mandar:

“Entre los bárbaros, la mujer y el esclavo están en una misma línea, y la razón es muy clara; la naturaleza no ha creado entre ellos un ser destinado a mandar” (Azcárate, 1873, Tomo III: 18).

En el Capítulo V: Del poder doméstico, también en Política, agrega otra distinción:

“El esclavo está absolutamente privado de voluntad; la mujer la tiene, pero subordinada; el niño sólo la tiene incompleta” (Azcárate, 1873, Tomo III: 40).

Al mismo tiempo, sostiene más arriba que:

“El hombre, salvo algunas excepciones contrarias a la naturaleza, es el llamado a mandar más bien que la mujer, así como el ser de más edad y de mejores cualidades es el llamado a mandar al más joven y aún incompleto” (Azcárate, 1873, Tomo III: 38).

Se deben considerar dos notas peculiares: la primera, en el cuerpo se expresa, según el Estagirita, la distinción natural entre quien manda y quien obedece. La segunda, en el mandar hay un segundo orden, la edad. Esta nota estará asociada, a través de la historia, con la figura del *pedonómos* (παιδο-νόμος) que es una suerte de supervisor. La relevancia de esta figura está en su etimología: proviene de *paideía* (παιδεία), educación de niños y *nómos*, costumbre. Por lo que permite reconstruir el sentido de maestro que enseña a los niños las costumbres, las leyes y la forma de vida que es apropiada para la vida en la Grecia Antigua. Figura que se asocia al pedagogo (παιδ-αγωγός). Es interesante este otro concepto atribuido contextualmente a un extranjero encargado de la educación de los niños. Extranjero que transporta una carga cultural (*agógos*) que no le

pertenezca, pues es del pueblo que lo mantiene en cautiverio y, al mismo tiempo, desliza su propia carga, mezclándola con la de su amo.

En ambas antropología prevalece alguna forma de dualismo, ligado a *to sôma*, el cuerpo. Desde Platón, predominará la carga negativa de sentido sobre el cuerpo. Desde Aristóteles, el cuerpo será principio de distinción de los seres humanos y los animales de carga o esclavos. Pasando por el orden doméstico: varón–mujer; niño–adulto.

Otra gran corriente que influenciará en las antropologías del cuerpo en occidente, proviene de la filosofía semita, mediada por la tradición hebrea. Esta corriente llega a occidente a través del cristianismo, mediada por el pensamiento griego, primero, y el latino, más tarde.

2.2. De la antropología bíblica a la antropología patristica

En este apartado, nos detendremos en dos momentos constitutivos, aunque no los únicos, de la antropología cristiana. En primer lugar, rastreamos a partir del texto *El humanismo semita*, de Enrique Dussel (1969), los tres principios vitales de la antropología semítica. Posteriormente, en un segundo momento, propondremos la hipótesis del corrimiento del sentido desde la carne martirial al cuerpo perseguido.

2.2.1. Los principios vitales de la antropología semítica

Una lectura antropología particular, no del cuerpo (*sôma*), sino de la carne (en griego: *sarx*), la encontramos en la tradición judeo-cristiana. La antropología hebrea, leída en contexto, nos remite a los pueblos circundantes, los semitas en general. En otras palabras, para poder comprender el sentido atribuido a la carne entre los israelitas, se debe acudir a su espacio vital.

Posiblemente la tradición más conocida, entorno a la valoración de los ‘cuerpos’ en medio oriente, nos remita a las grandes tumbas egipcias. Allí los cuerpos eran resguardados para la eternidad en sarcófagos, a diferencia de los otros pueblos que incineraban los cuerpos. Ahora bien, si prestamos atención al dispositivo donde se guardan los cuerpos, veremos que se llaman sarcófagos, de *sarx*, carne. La palabra empleada, como veremos más adelante, no es arbitraria. Antes bien, es la marca que nos informará el motivo por el cual los cuerpos, no son quemados, sino preservados.

En las antropologías semíticas, el ser humano es el resultante de tres principios vitales: *néfesh*, (שפן, la sangre), *básar* (רשב, carne) y *rúaj*

(חור, espíritu). En las antropologías semíticas, *básar* y *néfesh*, designan los dos principios vitales que permanecen junto al cadáver, mientras *rúaj* se encamina al *sheol* (שאל, mundo transitorio del más allá o más abajo). El procedimiento de atribución de sentido a *néfesh*, remite a los relatos de creación del hombre. Quién fue formado con sangre de los dioses e insuflado el hálito divino, *rúaj* (Dussel, 1969). En el relato babilónico, conocido como *Enuma Eliš*, Marduk forma al hombre con la sangre del Dios Kingu. Este principio aparecerá, simplemente enunciado, en el relato de la Creación de Génesis 1, 30. Aunque, en el relato bíblico, desaparece el juego violento de los dioses babilónicos, la fórmula arcaica permanece intacta en Génesis 2, 7: *néfesh jayah* (שפנ הוח): ser viviente (Códice de Leningrado).

Para una mejor comprensión, se retoman algunos fragmentos del texto El humanismo semita de Enrique Dussel (1969). Sólo intercalaremos algunos párrafos que operen como ordenadores de los fragmentos. Sostiene el autor:

“En el pueblo de Israel, la antropología hebrea elabora una dialéctica original entre la ‘carne’ (*basár*) y el ‘espíritu’ (*rúaj*), que le permite mantener inalterable, aunque en evolución, el sentido de la unidad de la existencia humana, que una carne-espiritual, un yo viviente y carnal, todo ello asumido en la unidad del nombre de cada uno, que significa la individualidad irreductible: ‘Yo te he conocido en tu nombre’ (Éxodo 33, 12 y 17)” (Dussel, 1969, 26-27).

Dice el segundo relato de la creación: Y Yahveh-Dios formó al hombre con polvo del suelo (*ha’adama*), y sopló en sus narinas un aliento de vida (*jayim*) y el hombre (*ha’adam*) llegó a ser un ser viviente (*néfesh jayah*) (Génesis 2, 7 –Códice de Leningrado – la traducción nos pertenece).

Si se presta atención al texto hebreo, hay una nota peculiar. Esa nota está en la continuidad entre las palabras suelo o tierra (אדמא ADM) y Adán (אדם ADM que, aunque el corrector no me lo permita, se debería escribir con eme final). Ambas remiten a la misma raíz (אדמ ADM). Esta convergencia semántica merece especial atención por dos motivos: primero, porque diferencia el relato hebreo del babilónico. La formación del hombre es con polvo de la tierra y no con la sangre de Dios. Y, por otro, este polvo- tierra permite, mediante la constitución de *basár* y *néfesh*, desarrollar la teoría de la resurrección. Sostiene Dussel:

“Después, de la muerte la *néfesh* permanece en relación con el

fundamentos en humanidades

cadáver, aunque no se extingue totalmente. Es como el centro de conciencia, como la unidad nuclear del poder vital. En fin, no es una parte del hombre, sino el hombre entero considerado desde un cierto ángulo: la vitalidad secreta y personal del hombre” (Dussel, 1969: 27).

Algunas notas, recuperadas por Dussel, permiten distinguir la antropología hebrea de la griega.

“Basár no significa cuerpo, porque esta noción no existe en el pensamiento hebreo, sino “carne”, o la manifestación material de la néfesh. El ‘cuerpo’ en el sentido griego o cartesiano, es solo el ‘cadáver’ (gufah). El Nuevo Testamento traducirá basár por sárx (carne) y no por sôma (cuerpo). Juan dirá: ‘El Verbo se hizo carne’ (Juan 1, 14). Un griego habría dicho: ‘El Verbo tomó un cuerpo’, lo que es radicalmente distinto” (Dussel, 1969: 28).

“Pero hay un elemento propiamente hebreo, y que irá tomando con el tiempo una mayor nitidez, en la unidad indivisible del hombre: el rúaj (que en griego se traducirá pnéuma, y no noûs), el ‘espíritu’. Con el rúaj ‘la antropología bíblica abre una nueva dimensión, que le es específica. [...] el rúaj constituye radicalmente dicho hombre en un orden, distinto del de basár-néfesh [...] El rúaj se diferencia de la néfesh, en cuanto indica una acción directa del Creador, ya veces apareciendo como el mismo Dios... Mientras que la néfesh permanece más unida al cadáver, es el rúaj el que una vez ‘retirado’ por el Creador produce la muerte’ (cfr. Salmo 104, 29-30)” (Dussel, 1969: 28-29).

Sostiene Enrique Dussel que “La doctrina de la resurrección se relaciona directamente al rúaj y no a la néfesh”, sin embargo, debemos agregar que la fuerza de la *rúaj* resucita la *néfesh-basár*. Tal como lo sostiene la Epístola a los Romanos (8, 11): “Aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos dará también la vida a vuestra carne mortal por su Espíritu que habita en vosotros” (Traducción de la Biblia de Jerusalén).

Tal como recuerda Dussel:

“Daniel habla de un ‘despertarse’ de los que habitan en el ‘país del polvo’ [...] (Daniel, 12, 2). Desde un punto de vista antropológico, sin embargo, no existe todavía resurrección de un ‘cuerpo’, sino de un ‘durmiente’, es decir, de la totalidad humana. La néfesh permite

fundamentos en humanidades

continuar la identidad personal, mientras que el rúaj infunde la nueva vida” (1969: 30).

El Nuevo Testamento mantiene continuidad con la antropología hebrea. Afirma el autor que:

“Juan posee una antropología firme y clara: el Verbo se hace ‘carne’ y no ‘cuerpo’ (1, 14); existe una ‘voluntad de la carne’ (= del hombre) (1, 13); un ‘deseo de la carne’ (I Juan 2, 16). De igual modo ‘el Padre resucita a los muertos’ (Juan 5, 21) y no a los cuerpos (como pensaba Josefo)” (Dussel, 1969: 31).

Hasta aquí presentamos un recorrido, breve por cierto, por la antropología judeocristiana, presente en la *Tanaj* y en la Biblia. Ahora bien, en esta antropología circulan marcas distintivas. Una de ellas, como señalamos más arriba, remite a los procedimientos de diferenciación con otros pueblos. Tal el caso de la formación del hombre a partir del polvo. Otro aspecto que lo distingue de otros pueblos semitas es el siguiente: los caldeos, fenicios y egipcios, entre otros, conservan los *‘néfesh-básar’* para la posteridad, en continuidad con la prosperidad de esta vida. Sin embargo, los israelitas y los cristianos, emplazarán la doctrina de la resurrección desde contextos de exterminio.

Así, por ejemplo, el relato de creación, contenido en Génesis 2, 4ss, es un proceso de diferenciación del relato babilónico. Procedimiento discursivo que tuvo lugar durante el período del destierro de Israel en Babilonia. Destierro unido al exterminio. Uno de tantos a los que fue sometido en su historia el pueblo hebreo.

Por otro lado, es dable señalar que la teoría de la *“creatio ex nihilo”*, la *“creación desde la nada”* (Segundo Macabeos: 7, 28), y la cristalización de la *“teología de la resurrección”* (Ibid, Capítulo 7 y 22), toman forma política durante el asedio griego.

Jesús, nexa entre el judaísmo y el cristianismo, es sometido a muerte. Sus seguidores proclaman que *“el que murió; [es el mismo] que resucitó”* (Romanos 8, 34, también en Mateo 27, 64; Marcos 16, 9; Juan 2, 22; Praxis 2, 32. En Praxis 4, 10 se lee *“a quien vosotros crucificasteis y a quien Dios resucitó de entre los muertos”*). En estos relatos se construye identidad absoluta entre *básar-néfesh* y la acción de la *rúaj*, en este caso la nueva *Rúaj*, ahora en griego πνεῦμα (pneuma): el Espíritu de Dios o Espíritu Santo. El Espíritu pasa a ser, ya no una dimensión constitutiva del ser humano, sino una de las Personas de la Santísima Trinidad.

El mismo designio de Jesús le correspondió al cristianismo primitivo, que fue perseguido y sometido a la muerte durante cuatro siglos. Por eso, el Espíritu será el Abogado de los perseguidos. La muerte, en ese cristianismo primitivo, tomará la forma de martirio. Muerte testimonial que influirá en la antropología patristica.

2.2.2. De la carne martirial al cuerpo perseguido

Otra gran corriente, que influenciará en las antropologías del cuerpo en occidente, proviene de la filosofía hebrea. En el contexto del pensamiento semítico. Sin embargo, llegará a occidente mediada por tres condiciones históricas: en primer lugar, la influencia de la lectura cristianizada del judaísmo, radicalizada en la praxis por la persecución del imperio; en segundo lugar, mediada por el pensamiento griego; y en tercer lugar, por la filosofía latina. En todos los casos, las condiciones de producción, serán definidas por la antropología platónica y neoplatónica.

En este proceso, hay una marca histórica que será constitutiva de condición de posibilidad para que la lectura neoplatónica se imponga. Esta marca encuentra su fundamento en la persecución y el martirio de los cristianos en el imperio romano.

Los hombres y mujeres cristianos son acusados de no venerar al Cesar, dios mismo hecho hombre. Por ese motivo son perseguidos y exterminados. El cristianismo se entenderá, entonces, como testimonial o martirial (*mártys*, μάρτυς). La razón de ser cristiano será dar testimonio (*martyreō*, μαρτυρέω) de la fe para convocar a otros a dar testimonio (*martyromai*, μαρτύρομαι). En este contexto Jesús es el que murió y resucitó. El *néfesh-basár*, hebreo, deviene corporalidad testimonial, que tiene por medio la muerte, y por fin la resurrección en el fin de los tiempos. Este momento se emplaza discursivamente como próximo, progresivamente se desplaza hacia un futuro incierto.

En este contexto, morir testimonialmente implica 'salvar la vida' para la resurrección. La muerte hace referencia al principio vital, constituido de cuerpo y sangre (*sarx-psikhé*), que será resucitado por la acción del Espíritu (ahora en griego: πνεῦμα: *pnéuma*,) de Dios, al final de los tiempos.

En el cristianismo testimonial, la tensión 'presente de persecución' – 'futuro de resurrección', escinde la tríada *basár-néfesh-rúaj* (*sarx-psiché-pnéuma*). El *rúaj*, ahora *pnéuma*, es transformado en agente externo y, por lo tanto, ya no es constitutivo del ser humano. Este paso implica un alto impacto en la antropología. ¿Por qué? Precisamente, porque en el pensamiento semita se entiende que '*basár-néfesh*', con la ausencia del

rúaj, es un hombre muerto en espera de la resurrección. Por lo tanto, el cristiano perseguido es ya ser para la muerte.

Por otro lado, la dilatación de la llegada del tiempo final, deja abierta la puerta al dualismo. Entonces, la carne (*sarx*, σαρκ), traducción más cercana a *basár*, es reemplazado por cuerpo (*sōma*, σῶμα). Con la influencia del pensamiento neoplatónico, se muere al cuerpo (*sōma*) para salvar el alma (*néfesh*, traducido al griego por *psyché*, ψυχή). Alma que en la antropología platónica, no en Aristóteles, le sobrevive al cuerpo porque es eterna.

Se produce, entonces, un salto cualitativo. Antropológicamente abismal. Sin embargo, filosóficamente el paso es políticamente correcto. Permite a los Padres Apologetas, primeros en hacer teología sistemática fundada en la filosofía, justificar racionalmente el sentido de la muerte en el cristianismo.

La epístola a Diogneto, cuya autoría no está precisada, y que se supone fue escrita entre los siglos II y III, ofrece un ejemplo de este salto a la filosofía platónica:

“Para decirlo con brevedad, lo que es el alma en el cuerpo, eso son los cristianos en el mundo. El alma está esparcida por todos los miembros del cuerpo, y los cristianos lo están por todas las ciudades del mundo. El alma habita ciertamente en el cuerpo, pero no es del cuerpo, y los cristianos habitan también en el mundo, pero no son del mundo. [...] El alma ama a la carne y a los miembros que la odian, y los cristianos aman también a los que les odian. [...] El alma inmortal habita en una tienda mortal, y los cristianos tienen su alojamiento en lo corruptible mientras esperan la inmortalidad en los cielos” (Contreras y Peña, 1950: 845ss).

A partir del Siglo II, y hasta la conversión compulsiva del Imperio a la fe cristiana, se presentan operaciones discursivas que producen una reinterpretación del vínculo cuerpo (ya no *sarx*) y alma. Al mismo tiempo, asociada con el pensamiento platónico, se reinterpreta el vínculo del cristiano con el mundo. La analogía entre cuerpo y mundo, que establece el autor de la Epístola a Diogneto, permite delimitar otro paso. Los cristianos “están” en el mundo, como el alma en el cuerpo, pero no “son” de este mundo. Este segundo paso dará lugar a lo que se conoce como la “huida del mundo”. Una forma particular de entender el cristianismo que se consolidará en su estadio posmartirial. Sin embargo la huida del mundo es una de las

opciones al martirio, tal como lo recuerda, el teólogo cartaginés Quinto Septimio Florencio Tertuliano, en el siglo II:

“En tiempos de persecución también es mejor huir de ciudad en ciudad, como se nos permite, que dejarse arrestar y apostatar bajo la tortura” (Seage, 1955: 21).

Definitivamente, la huida de ciudad en ciudad posibilita continuar la propaganda de la fe y les permite constituirse en una organización que permanecerá en el tiempo.

2.3. El cuerpo después de la conversión del Imperio romano en año 380

En algunas zonas la persecución disminuye hasta que cesa definitivamente en el siglo IV. En 313 el Emperador Constantino se convierte al cristianismo y, posteriormente, en 380 con el decreto de Teodosio, el cristianismo se constituye en la religión del Estado. El cambio en las condiciones socio-históricas deja a muchos cristianos con un vacío de sentido. Para ellos, la vida del cristiano no vale nada, si no tiene por finalidad el testimonio. El martirio que hasta ese momento había sido sinónimo de muerte ya no es posible. Por lo tanto, buscarán nuevas formas de testimonio. Una de esas formas se desprende, siguiendo a Tertuliano, del huir ya no de la ciudad, sino de este mundo (Barthes, 2003).

La retirada (*anachôrêsis*, Ἀναχώρησις, que deviene forma de vida anacoreta) mantiene dos dimensiones: la huida física y la constitución del enemigo interno. La huída ya no es de las manos asesinas, ahora implica un apartarse de los demás, solos o en pequeñas comunidades. Se apartan viviendo en la misma aldea o apartándose a vivir en el desierto. Junto con la huida física hay otro procedimiento de resignificación del cristianismo: se pasa del enemigo externo, capaz de producir la muerte, a los enemigos internos. Estos últimos enemigos serán las pasiones, presentadas en forma de tentaciones del demonio.

Por lo tanto, la característica de esta forma de vida será la *ascesis*. El ejercicio (*askêsis* ἀσκησις) de un género de vida particular que da como resultado un estado: sano y salvo (*a-skêsés*, ἀ-σκησής). Pero, ante todo, un ejercicio que permite otorgarle sentido a la vida del cristiano. El origen de la *ascesis* es el ejercicio corporal que libera el alma.

fundamentos en humanidades

El autor de la Epístola a Diogneto se refiere a los 'malos tratos' a los que se somete el hombre, para que el alma mejore; y al mismo tiempo, lo equipara al martirio de los cristianos.

"El alma se mejora con los malos tratos en comidas y bebidas, y los cristianos, castigados de muerte todos los días, no hacen sino aumentar" (Contreras y Peña, 1950: 845ss).

Ante la ausencia de la muerte violenta como horizonte, prevalece y, entonces, permanece la forma: el sufrimiento del cuerpo. Sufrimiento que ahora se transformará en operatoria disciplinar (ascesis). Un cuerpo disciplinado, una vida ascética.

El cambio en las condiciones objetivas de vida, opera para que el mundo, nuevamente, sea significado en sentido negativo: un mundo de posibilidades que se vuelven tentaciones. Por eso, la propuesta de los maestros será la 'huida del mundo', como sustitución del martirio.

La ascesis tendrá muchas formas a través de la historia. Una vida austera, pobre, con lectura permanente de los textos sagrados, con oraciones distribuidas según las horas del día y, finalmente, el trabajo. Sintetizado en la magistral fórmula: '*ora et labora*'.

En este contexto, la liberación del alma ya no será como en Platón mediante la contemplación, sino por el ejercicio del dolor, la flagelación y la disciplina. Liberar el alma por el dominio de las pasiones del cuerpo. Desde esta nueva construcción del sentido del cuerpo, la enfermedad se comprende como una modalidad de ascesis que permite dominar el cuerpo y redimir el alma. Es decir, al ser humano.

Una forma extrema de los procedimientos de negación del cuerpo lo constituye el suplicio. Modalidad de tortura del cuerpo realizada por la autoridad eclesiástica, cuya justificación es la liberar el alma de los reos por el suplicio del cuerpo. Esta modalidad extrema de la ascesis invierte el sentido original del martirio, en cuya situación el sujeto pasivo de la acción son los cristianos y el sujeto activo son no cristianos (o gentiles). En el caso del suplicio el sujeto activo, quien ejerce la acción es una autoridad eclesiástica. Este tipo de procedimientos son descriptos por Michel Foucault (2002) en las primeras páginas de Vigilar y Castigar.

Es pertinente señalar que el modelo de la antropología propia de la cristiandad se puede describir como el *Homo mæroris* o el *homo pasiones*. En ambos casos empleamos el genitivo para designar la cualidad concreta con que se define a la humanidad. En el primer caso, el hombre

sufriente; en el segundo, el hombre pasional. Modelo que permanece vigente en la Iglesia Católica hasta el día de hoy. Cristalizado en íconos como la Virgen María cuyo corazón está atravesado por siete puñales; las cruces con Jesús crucificado, etc. Más allá del nombre, son íconos y paradigmas de un tipo de humanidad. Modelo que implica una forma de entender la significación del cuerpo, siempre ligado a la experiencia del dolor que redime o salva (*a-skésés*).

Entonces, el sufrimiento del cuerpo (prevalece el *sôma*, a pesar que los *symbolos* de la fe mantienen la categoría carne–*sarx*), entendido como disciplina, como enfermedad, como flagelación, como ascesis, permite liberar el alma. Y, al mismo tiempo, permite construir subjetividad, en el marco de una identidad mayor: el cristianismo. Única identidad colectiva donde tiene o cobra sentido la vida occidental en ese período de tiempo.

En estos procedimientos, la tradición (entendida como *ἀγώγιον*, *agógion*) y la transmisión (*αγωγή*, *agôgê*) son esenciales. El peso de la heteronomía en la constitución de la persona será puesta en tensión con la autonomía, que comienza a constituirse con la reforma luterana y se profundiza en la filosofía de Kant.

2.4. El cristianismo protestante y el cuerpo moderno

El sociólogo alemán Max Weber, especialmente en dos de sus obras, Ensayos sobre sociología de la Religión (1983) y La Ética protestante y el espíritu del capitalismo (1962), describe e interpreta el cambio de sentido que se produce en la antropología, a partir de la Reforma.

Los cambios resaltan algunos aspectos centrales. Uno de ellos remite al vínculo entre el cristiano y el mundo. Mediado por una vida ascética, el mundo provee al hombre, por medio de su trabajo, de bienes materiales. Las riquezas se significan como bendición de Dios por la buena vida de los cristianos. De esta manera, se opera una inversión de la ascesis y del sentido otorgado al mundo.

Otro aspecto relevante, en los cambios que se introducen a partir de la Reforma, es la incorporación del principio de autonomía. Principio que toma forma a partir de la libre interpretación de la Biblia. Derecho que lesiona y modifica otro: el principio de la autoridad del clérigo-teólogo. La autonomía, a su vez, es radicalizada por Immanuel Kant, al contraponer autonomía y heteronomía.

En la autonomía, como forma de libertad de interpretación, se fundan todas las libertades modernas (aunque luego se apocan en la libertad económica). Este principio se relaciona directamente con el dominio de

la palabra escrita. El “uso público de la razón”, tal como la designa Kant (1978) en Respuesta a ¿qué es la Ilustración?, implica poder expresar el pensamiento docto a través de la prensa escrita. Medio privilegiado de circulación de las ideas.

El mismo Lutero comprendió que esta mediación, que garantiza la autonomía, se constituye en el común dominio de la escritura y la lectura. Por ese motivo, da lugar a la educación abierta a través de la escuela. Escuela pastoral primero, moderna después (Tenti Fanfani, 2001).

La escuela adquiere otra característica central, que la hace moderna: la disciplina. El mismo Lutero propicia la organización de la disciplina, disipada hasta entonces en las iglesias locales (Martínez y Cortés, 1992). Esta característica se consolida cuando Jeremy Bentham, en la Carta XXI, concibe a la escuela como una de las instituciones de inspección. Y que se recoge en su conocido libro El Panóptico (Bentham, 2004).

De manera complementaria de la lectura realizada por Foucault, en Vigilar y Castigar, es oportuno recalcar que la escuela es, aparte de un dispositivo de disciplinamiento, una suerte de artilugio que inscribe marcas en los niños. Marcas que provienen de los adultos. Marcas inscriptas en los cuerpos, hechas *habitus*, usurpando la categoría de Bourdieu (Gutiérrez, 2002). Es decir, campo social hecho cuerpo, incorporado. Ese campo que se inscribe en los cuerpos es la manera en que se transmite el legado de adultos a niños, en la modernidad. En este proceso de inscripción de marcas se conjuga la tarea del adulto como pedagogo y, a la vez, como pederómos, siguiendo a Aristóteles. Integrando la *agogé*: la iniciación o enseñanza de saberes; con la transmisión del *nómos*: costumbres, leyes, reglas, hechas de vida. Es decir, enseñanza- aprendizajes de saberes y contención social. Estos procedimientos suponen que, sólo a partir de esta conjunción, el estudiante puede ser “otro”. Sólo desde el enlace de esta doble tarea es posible la autonomía.

Estas marcas, producidas mediante esta doble operatoria del adulto, permiten construir subjetividad, tanto individual como colectiva. Estas marcas mantienen en el ‘existir’, sea éste en sentido natural (*kata fysei*) o como construcción histórica (*kata nomo*).

Son estas mismas marcas que, al permitir construir subjetividad y autonomía, posibilitan hacer crecer el legado, el *tradictum*. Tal como lo sugiere la semiótica de Peirce (1931/1951; 1974), los signos crecen a través del interpretante. Entonces, las marceas deben habilitar al interpretante para que cumpla con su sentido en la red de semiosis infinita: interpretando.

Volviendo al punto anterior, las marcas inscriptas en los cuerpos requieren emplazamientos disciplinares, ascesis continua, que vuelva

permanente en el tiempo. Así, estas inscripciones, que dejan marcas perennes, permiten construir vínculos duraderos con el mundo, con el entorno, consigo mismo y con los otros. Estas inscripciones, en otro registro, son voces múltiples que nos habitan. Polifonía (en sentido que le atribuye el Círculo de M. M. Bajtín) a la que echamos mano en forma permanente, en ocasiones específicas, y de manera pragmática.

Sin embargo, hoy la polifonía de voces adultas, parece que ya no dejan marcas perennes en los chicos. El retiro del adulto, le llaman. Tal vez una nueva forma de *anachôrêsis*, de nueva retirada o de nueva huida. Con esta nueva retirada se abren un conjunto de preguntas que quedan latentes ¿De dónde? ¿Hacia dónde? ¿Por qué? ¿Abandono del lugar de adulto, de pedagogos y pedonómos? ¿Quién ocupa el lugar del adulto? ¿Si se abandona la edad adulta, hacia dónde se va: a la adolescencia, a la ancianidad, a la niñez? ¿Se pierde el sentido de la *autoritas* que hace circular saberes y sentidos sociales? Desde estos interrogantes abordaremos, a continuación, la problemática de las antropologías de la modernidad.

3. Homo doliri: Una antropología para soportar el sufrimiento

Desarrollaremos este apartado en tres momentos del *Homo doliri*: primero, el cuerpo en el intersticio entre la modernidad y la temporalidad emergente; segundo, el cuerpo en la temporalidad emergente; tercero, notas para una antropología basada en el *Humunculus dolori*.

3.1. El cuerpo en el intersticio entre la modernidad y la temporalidad emergente

En este apartado procuramos dialogar con el texto de Cristina Corea, partiendo de una frase que la autora retoma de la Directora de la Escuela de Garín:

“Tal vez el juego no sea tan grave, pero sí lo es el hecho de que los chicos desvaloricen su cuerpo y se agreden de esa manera” (Corea, 2005: 156).

Con esta frase la Directora de la escuela Garín construye esta valoración de la situación a partir de condiciones de producción, que le son propias a su discurso. Condiciones productivas que no necesariamente correspondan a la de los chicos. Se trata, pues, de una valoración positiva del cuerpo.

Dos preguntas son pertinentes, luego del recorrido propuesto en este ensayo. La primera, pertinente, aunque retórica, ¿siempre el cuerpo tuvo el mismo signo positivo de valoración? Es retórica porque ya fue respondida más arriba. La corporalidad, en tanto *sarx*, contiene, semánticamente, una valoración positiva. Al extremo de preservarse después de la muerte. Sin embargo, como *sôma*, arrastra una significación negativa. De él (soma) debe el hombre liberarse. La segunda pregunta apunta a delimitar en qué momento el cuerpo comienza a ser revalorizado en occidente. ¿Cuándo y por qué aparece el cuidado de sí y del otro, como cuidado que incluye el cuerpo? El cuidado de sí, *epimeleia he auto* (ἐπιμελεῖα ἑαυτοῦ), aparece en dos textos de Platón: Apología de Sócrates y Alcibiades. Sin embargo, ambos textos hacen referencia al cuidado del alma (Cfr. Foucault, 1990).

Tres aportes hacen posible proponer una hipótesis sobre los motivos que permitieron, en la modernidad, un corrimiento hacia la ciudad y resguardo del cuerpo. En primer lugar, la sustitución del suplicio por la disciplina y la vigilancia, modifican sustancialmente la comprensión del cuerpo (Bentham, 2004; Foucault, 2002). Al mismo tiempo, el surgimiento de la clínica, asociado a las teorías higienistas, delimitó un nuevo lugar para los cuerpos. Paradigma que integra como modelo: higiene y salud (Foucault, 1978; Muel, 1991). A estos procesos se le agrega un tercero, la estilización de la violencia. Durkheim (1994), en Las reglas del método sociológico, afirma que la violencia se va refinando a medida que la humanidad evoluciona. Se hace sutil. Entonces, aunque no deja de ser violencia, comienza a resguardarse el cuerpo. El castigo toma otras formas que impactan, ahora, sobre la *psikhé*. El alma como dimensión humana es resignificada por psicología moderna, que se apropia de la categoría psiquis, la vacía de unos significados como los filosóficos y teológicos, y le otorga nuevos sentidos.

Esta nueva configuración de sentidos de la *psiché*, le otorga nuevo estatuto de realidad a la psiquis, y abre las puertas a la resignificación de la violencia. Así, como contrasentido, permite ver y analizar, desde otra perspectiva, las prácticas de violencia. Desde esta reconfiguración, en el campo de sociología, Pierre Bourdieu elabora la categoría de violencia simbólica. Con ella intenta atrapar conceptualmente algunas de estas nuevas formas de violencia estilizada (Gutiérrez, 2002).

En este proceso de estilización de la violencia se produce un doble efecto: por un lado, la violencia física se torna visible y repudiable; mientras que, por otro lado, la violencia psicológica y simbólica se naturalizan. De esta manera, por ejemplo, se presta menos atención a los juegos violentos que emplaza el Estado a través de las casas de inspección como, por ejemplo, la escuela, el manicomio y la cárcel (Bentham, 2004; Foucault, 1978; 2002).

Al mismo tiempo debemos señalar que (condicionados por los filósofos de la modernidad, desde Voltaire, Turgot Condorcet –aunque cuestionados por Rousseau–, y los padres de la sociología, como Auguste Comte, Durkheim e incluso el mismo Marx) todos los que nos formamos dentro del signo de la modernidad estamos atravesados por el sentido de progreso. Este atravesamiento se hace visible en la problemática de la violencia que progresivamente pasa de física a simbólica. Por este motivo, el retorno de la violencia física llama la atención, aparece como anormal y despierta preocupación. Aunque pocas veces nos ocupa.

Sin embargo, esta violencia se presenta estampada en los cuerpos, sólo se muestra, en términos semióticos, como marca. ¿Puro significante? ¿Sin sentido? ¿Sin significación? Tal vez, pura marca, que difícilmente pueda ser constituida en huella. En la teoría de los discursos sociales de Eliseo Verón, se distingue entre marcas operadas en la materia significante y huellas. Una marca se constituye en huella cuando, el investigador, establece un vínculo posible entre la marca y sus condiciones productivas. En tanto este vínculo no sea, al menos, propuesto, sólo hay marcas (Verón, 1987: 127ss). Por este motivo, es preciso tratar de pensar estos procedimientos sociales en relación con sus condiciones productivas.

3.2. El cuerpo en la temporalidad emergente

Los cuerpos en la temporalidad emergente aparecen como cuerpos sin registro de transmisión. Cuerpos sin inscripciones de marcas adultas, al decir de Corea (2005). Podría pensarse que la forma extrema de la modernidad aparece como autonomía absoluta del adulto que se desligó de los chicos. Autonomía hecha ausencia que deviene en *ouknomia*. Proponemos esta construcción a partir del griego antiguo *ouk*, *ou*, no + *nomos*. Ciertamente encontramos parentesco con la anomia, descrita por Durkheim (1998a; 1998b), como ausencia o destrucción de las normas. Durkheim, en sus diagnósticos de la modernidad resalta esta dimensión anómica que está estrechamente relacionada con el individualismo. Prevalece en el autor el principio de que la anomia es una anomalía a corregir, a normalizar. Corrección o proceso de normalización que sólo es posible con una fuerza mayor ejercida por la sociedad. Acción que se ejerce a través, entre otras instituciones, de la escuela. Procedimiento característico en la producción de subjetividad en la modernidad.

La *ouknomia* remite a la imposibilidad de la construcción de la autonomía, a partir de la heteronomía. Constituir subjetividad a partir de la diferencia, de lo que no se es. Construcción que se hace, al mismo tiempo, en relación solidaria con los otros.

Esos otros que, inicialmente, son los adultos. Estos adultos pueden entenderse en varios sentidos; aquí interesan tres. El primero, en sentido semiótico, como portador de voces que se imponen como legítimas portadoras de un saber vivir. Y que, por lo tanto, proponen un estilo de vida. En segundo lugar, en sentido pragmático, en tanto dispone artilugios “inscriptores” de marcas disciplinares. Inscripciones que operan como oblativas de estrategias que permiten construir sentido a la propia subjetividad. Ambos son facilitadores heurísticos que permiten dilucidar lo aceptable de lo no aceptable. Y permiten desde allí, abrirse a la búsqueda de lo distinto en continuidad con lo que se recibe como legado. Estos dos sentidos del adulto dan lugar a un tercero. El adulto en sentido existencial, en tanto permite al niño/adolescente sentirse amparado, acompañado, habilitado y desafiado a vivir. Aún cuando el sentido existencial pueda ser relatado como experiencia traumática de abandono o expulsión a la nada, se existe con los otros y en el mundo (Heidegger, 1974; Sartre, 1989; Merleau-Ponty, 1984; etc.).

En este triple registro, el adulto establece marcas, más o menos dolorosas, más o menos placenteras, inscripciones que permiten existir. Sin embargo, en la actualidad, el adulto está ausente de la praxis social que de él se espera. Algunas veces, simplemente, porque desaparece. Otras, porque se asimila al mismo adolescente (De Segni de Obiols, 1994). Al igualarse no propone o produce marcas sino que compite en igualdad de condiciones. Esta construcción de simetría disloca el sentido temporal de lo precedente y lo subsecuente, del antes y después como dispositivo de continuidad o discontinuidad.

Proponemos la hipótesis de que las actuales condiciones se asemejan a la desaparición del martirio y, por analogía, como sucedió entonces, las personas (los sujetos, individuos... quien sabe, habría que proponer una categoría esclarecedora que no tenemos) abandonados, reclaman ser signados. No soportan estar fuera de toda posibilidad de significación. Durante casi dos mil años, el registro de la inscripción se ha ejecutado sobre los cuerpos. Por eso, no es extraño que nuestros ‘chicos’ ensayen procesos de sujeción a la existencia a través de infligirse dolor corporal. Tal como sostiene Corea:

“Esta prácticas de incisión donde no cuenta la representación de la marca sino que algo *se sienta* permanentemente pueda pensarse como intentos de existir a través de la marca. Ante la dispersión general, en la fluidez, el dolor te hace sentir, te hace existir” (Corea, 2005: 158).

fundamentos en humanidades

Las prácticas de incisión quizás puedan ser leídas como ascesis (*askêsis*, ἀσκησις), si en algún punto es cierto que pretenda contener, fraternalmente, a los miembros de un determinado grupo social:

“El ‘aguante’ te hace ser sujeto de ese grupo”... “La herida marca una pertenencia a un grupo” (Corea, 2005: 160). “El ejercicio del dolor predispone los cuerpos para más dolor. En otras palabras eleva el umbral de tolerancia al dolor: ‘aguante’” (Corea, 2005: 161).

Desde esta lectura, da la impresión de que nos encontramos ante insignias que permiten pensar en la operatoria antropogénica. Es decir, en operaciones de sentido sin sentido (para nuestro sistema de referencia), una antropología centrada en cuerpos aptos para el dolor:

“No se hacen la marca para que quede sino para que les haga sentir que existen” (Corea, 2005: 158).

En esa línea podemos pensar en una antropología que no pasa de la heteronomía a la autonomía, sino que deviene *ouknomía*. El desfondamiento, la imposibilidad de proyectarse. No hay proyecto, sólo previsión de futuro. Previsión como profecía autocumplida. Actitud que consiste en prepararse para soportar el dolor:

“Esto se puede leer como práctica de cuidados fraternos: los amigos te golpean para avisarte lo que viene después, para avisarte cómo va a ser el trato de la policía” (Corea, 2005: 158).

El supuesto carácter absurdo de las marcas, no hace más que reclamar una antropología construida a partir de la experiencia. Punto de partida que, tal vez, nos permita comprender ‘con el otro’, el sentido del cuerpo y del mundo. Si es que, este sentido, puede ser rastreado desde nuestras condiciones productivas. Confiriendo al encuentro carácter prospectivo.

3.3. Notas para una antropología basada en el *Homunculus dolori*

Al pensar la posibilidad de este trabajo consideramos relevante partir del vínculo, que establece Mircea Eliade, entre ritual de iniciación/transi-

to y percepción dolorosa del cuerpo. Esta relación habilitó la posibilidad de proponer una hipótesis de indagación centrada en este principio: ‘los cambios, como producción de subjetividad, no se proclaman, sino que se sienten en el cuerpo’.

Esta consideración permite pensar el ejercicio de provocación del dolor –en el juego del abecedario, entre otros– como mediación de constitución de la subjetividad. Corea afirma que:

“un chico se constituye como sujeto de la banda cuando decide lastimarse”, y agrega, “lo que nos permite pensar a estas prácticas como productoras de subjetividad es el hecho de que los chicos se las hacen unos a otros, y no a ellos mismos” (Corea, 2005: 160).

La peculiaridad de esta práctica consiste en la reiteración permanente de la provocación del dolor. Desplazamiento diferencial que nos lleva a otro lugar, el de la ascesis. Cuando el infligir dolor se vuelve continuo y permanente, tiene por finalidad insertar en la existencia y otorgar subjetividad dentro de un grupo. Tal vez esto habilite a sospechar que se tratan de ejercicio, de disciplina. En definitiva, de ascesis. Forma de existencia/subsistencia que guarda similitud con los anacoretas. En tanto, ambos estilos de vida se constituyen más allá del sistema de significación pre-existente. Debe observarse, a un mismo tiempo, una diferencia procedimental con los anacoretas. En este caso no hay autodisciplinamiento sino heterodisciplinamiento.

Al mismo tiempo, sostiene Corea que esconder las marcas ante los adultos, conlleva a señalar que las cicatrices, portadoras del dolor que hace existir, otorgan sentido de pertenencia por medio del aguante. También los monjes guardaban rigurosamente sus prácticas de los ojos del resto de las personas. Así lo muestra el silencio que guardan los anacoretas en relación con aquellos que representan el cristianismo convertido a la religión del estado imperial. Recordemos que la conversión del Imperio Romano al cristianismo provocó, a su vez, la conversión del cristianismo al Imperio. El cristianismo adopta la liturgia y el derecho romano. Jerónimo, representante de este cristianismo imperial, alrededor del año 376, no entiende cómo su amigo, Crisocomas, ya no le dirige la palabra, ni responde su correspondencia, después de hacerse Monje de Aquileya. Tampoco las Vírgenes de Hemona, le responden, ni el mismísimo Antonio de Hemona. Todos ellos anacoretas. Parece, entonces, que el ejercicio de prácticas cotidianas de diferenciación, está acompañado de una disciplina de refugio. De protección.

Desde la perspectiva de la sociosemiótica y siguiendo a Prigogine, podemos sugerir que hoy, como en el periodo inicial de la vida eremita y anacoreta, estamos en un punto de bifurcación “donde emergen nuevas ramificaciones” en la semiosis infinita (Prigogine, 1998: 49; Verón, 1987; Sigal y Verón, 2004). Recorrer una u otra ramificación conlleva variaciones de sentidos que, en muchos aspectos, requieren de estrategias de refugio para ‘asegurar’ la rama de construcción de sentidos posibles. Aunque lo posible sea, por ahora, simplemente ‘aguantar’. Los datos históricos nos muestran que, a veces, las bifurcaciones conviven pero no se mezclan.

Este es uno de las tensiones que, muchas veces, se disuelven en la reflexión teórica. La multiplicidad desaparece en el pensamiento que simplifica desde los límites de sus condiciones de producción. Es urgente, si se quiere comprender estas nuevas formas de articulación del nosotros, incursionar sobre la posible constitución de dinamismos articuladores de aprendizaje. Sea este ritual o sistemático. La pregunta a construirle sentido es si en estos juegos hay educación (*agogé*, ἀγωγή). Si hay carga, *agógion* (ἀγωγιον), que pueda ser transportada, puesta en movimiento, entonces hay *agogé*, educación. Si sostenemos la hipótesis de Corea de que en este provocar dolor hay constitución de subjetividad, entonces, hay *agogé*. Y, en consecuencia, es posible que haya método (μέθοδος), es decir, un camino. Es interesante considerar la proximidad semántica entre *agogé* (transportar por un camino un saber, es decir, educación) y *agógimos* (ἀγωγιμος) aquello que puede ser transportado. El campo semántico de *agógimos* incluye: presidible, reo de proscripción y dúctil. Es interesante porque, en Grecia, el pedagogo (παιδ-αγωγός) era un esclavo, un extranjero. En principio, podemos aventurarnos a afirmar que hay *pedonómos* (παιδο-νόμος), actores sociales entre los que circula una forma de anclaje a la existencia. Anclaje que subsiste, por ahora, en el dolor. Dolor expresado en anhelos nomológicos.

En fin, no proponemos sólo juegos de palabras sino, principalmente, estrategias que nos permitan pensar e imaginar cómo estos chicos pueden estar construyendo sentidos insospechados para nuestro horizonte de comprensión u horizonte semiótico.

Volviendo al texto de Corea, se puede sospechar que los chicos ejercitan el cuerpo, mediante el dolor, para el dolor que vendrá. De allí que proponemos un nombre para la praxis de esta antropología: *Homunculus dolori*. Hombrecito para el dolor. Optamos por el dativo (no por el genitivo, como generalmente se emplea) para la definición de este hombrecito (diminutivo, sin carga peyorativa). La elección del dativo encuentra su argumento en que, en este caso, *dolori* define una teleología: hombrecito ‘para’ el dolor.

fundamentos en humanidades

Sólo nos queda una observación por incluir en la lectura que hoy proponemos. Una observación que solapada en el desfundamiento, encubre una distorsión del sistema de significación. Se trata de la ausencia del adulto que se muestra como oximoron en la presencia punitiva, violenta, policial y represiva del mismo. Presencia que se oculta. Y al ocultarse se torna imposible comprender que los chicos se marquen preparando los cuerpos para esa presencia inefable y nefasta. Presencia violenta de un sistema cerrado que se traiciona a sí mismo y, en la misma traición, promueve el exterminio de lo distinto.

Al plantear el análisis de estas prácticas sociales como discurso, en sus condiciones de producción, sólo podemos considerar múltiples hipótesis, en torno al campo de efecto posible. Sin embargo, no podemos definir *a priori* cual será, a largo plazo, el efecto de estas prácticas de marcación. Aún más, es posible que el efecto producido escape a nuestras hipótesis de sentido porque nos encontramos, como observadores, lejos en la red semiótica, de las condiciones productivas desde donde los chicos generan estas marcas.

Desde este reconocimiento del límite semiótico consideramos que, las nuevas cicatrices son marcas de nueva ascesis. Una ascesis que prepara el cuerpo para el combate o, quizás, para el exterminio. Ascesis, en el sentido genealógico como ejercicio, como ejercicio militar para soportar el dolor. Práctica asimilable al origen de la disciplina estudiada por Faucualt (2002). Vestigio del cuerpo, no como *sōma* del que hay que liberar el alma, sino como *sarx*. Como carne viva ejercitada en el dolor que, al producirle más dolor, dispara o imprime sentido a la existencia. Dolor perenne que, como en babilonia, produce *néfesh jayah*, principio vital. Ordenador en condiciones alejadas del equilibrio (Prigogine, 1998).

Villa Mercedes, 21 de febrero de 2010.

Notas

1- El resaltado nos pertenece.

Referencias Bibliográficas

- Azcárate, P. (1873). *Obras de Aristóteles*. 10 tomos. Madrid: Casa Editorial de Medina y Navarro.
- Azcárate, P. (1872). *Obras de Platón*. 11 tomos. Madrid: Casa Editorial de Medina y Navarro.
- Barthes, R. (2003). *Cómo vivir juntos. Simulaciones novelescas de algunos espacios cotidianos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bentham, J. (2004). *El Panóptico*. Buenos Aires: Quadrata.
- Biblia (1975). *Versión Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclee De Brouwer.
- Calvo Martínez, T. (1978). Introducción. En *Aristóteles. Acerca del Alma*. Madrid: Biblioteca Básica Gredos.
- Cerni, R. (1990). *Antiguo Testamento interlineal hebreo-español. Tomo I. Pentateuco*. Barcelona: Clie. (Citado en este trabajo como 'Códice de Leningrado')
- Contreras, E. y Peña, R. (1950). *Padres Apostólicos* (Tomo 65, pp. 845-860). Traducción castellana de Daniel Ruiz Bueno. Madrid: BAC.
- Corea, C. (2005). Marcas y cicatrices. Sobre las operatorias de los chicos en el desfundamiento. En C. Corea y I. Lewkowics. *Pedagogía del aburrido. Escuelas destituidas, familias perplejas*. Buenos Aires: Paidós.
- De Samaranch, F. (1962). Prólogo a Aristóteles. En *Del Sentido y lo Sensible - de la Memoria y el Recuerdo*. Madrid: Aguilar.
- De Segni de Obiols, S. (1994). Adolescente – Adulto ¿Adulto – Adolescente? *Vertex, Revista argentina de psiquiatría*. Nº V.
- Durkheim, E. (1994). *Las reglas del método sociológico*. Barcelona: Altaya
- Durkheim, E. (1998a). *El Suicidio*. Buenos Aires: Grupo Editorial Tomo.
- Durkheim, E. (1998b). *La División del Trabajo Social*. Ciudad de México: Colofón.
- Dussel, E. (1969). *El humanismo semita*. Buenos Aires: Eudeba.
- Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Guadarrama / Punto Omega.
- Eliade, M. (1991). *Mito y Realidad*. Barcelona: Editorial Labor.
- Esponera Cerdán, A. (1991). *La Palabra de Dios y la hermenéutica: a los 25 años de la constitución Dei Verbum del Concilio Vaticano II*. Actas del IV Simposio de Teología Histórica (14-16 de noviembre 1990) (pp. 378-398). Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer.

fundamentos en humanidades

- Foucault, M. (1978). *Nacimiento de la clínica*. México: Sigo XXI.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós-ICE UAB
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gutiérrez, A. (2002). *Las prácticas sociales: una introducción a Pierre Bourdieu*. Madrid: Tierradenadie.
- Heidegger, M. (1974). *El ser y el tiempo*. México: FCE.
- Kant, I. (1978). Respuesta a ¿qué es la Ilustración? En *Filosofía de la Historia*. Buenos Aires: Nova.
- Marquinez Argote, G. (1984). *Metafísica desde Latinoamérica*. Bogotá: USTA.
- Martínez Riu, A. y Cortés Morotó, J. (1992). *Diccionario de filosofía Herder*. Barcelona: Herder.
- Merleau-Ponty, M. (1984). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Muel, F. (1991). La escuela obligatoria y la invención de la infancia anormal. En M. Foucault y otros. *Espacios de poder* (pp. 123-142). Madrid: La Piqueta.
- Peirce, C. S. (1931/1951). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Siete Volumes. Reviews, Correspondence, and Bibliography*. Cambridge: Harvard University Press.
- Peirce C. S. (1974). *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Prigogine, I. (1998). De los relojes a las nubes. En D. F. Schnitman (Ed.). *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad* (pp. 395-413). Buenos Aires: Paidós.
- Sartre, J. P. (1989). *El ser y la nada*. Madrid: Alianza.
- Seage, A. (1955). *Tratado de la paciencia y la Exhortación a los mártires*. Buenos Aires: Plantin.
- Sigal, S. y Verón, E. (2004). *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*. Buenos Aires: Eudeba.
- Tenti Fanfani, E. (2001). *Sociología de la educación*. Buenos Aires: UNQ Ediciones.
- Verón, E. (1987). *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. Barcelona: Gredisa.
- Weber, M. (1983). *Ensayos sobre sociología de la Religión*. Madrid: Taurus.
- Weber, M. (1962). *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.