

# **El cuerpo como territorio o nadie sabe lo que puede un cuerpo**

Bernardo Barragán Castrillón<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> PhD. Profesor Titular de la Universidad de Antioquia. Director-Editor de la Revista Digital Educación y Territorios.

*... la invitación que deja la propuesta cuerpo-territorio es mirar los cuerpos como territorios vivos e históricos que aluden a una interpretación cosmogónica y política, y donde habitan nuestras heridas, memorias, saberes, deseos, sueños individuales y comunes y a su vez, invita a mirar a los territorios como cuerpos sociales que están integrados a la red de la vida y por tanto, nuestra relación hacia con ellos debe ser concebida como “acontecimiento ético” entendido como una irrupción frente a lo “otro”*

(Cruz Hernández, 2016)

**L**a memoria que tenemos del cuerpo ofrece un cuerpo despreciado, vilipendiado, arrasado por todas aquellas narrativas que lo volvían sucio y pecaminoso; una memoria que nos conminaba a creer que, negando el cuerpo, alcanzaríamos la salvación. Esa memoria, que aún circula por nuestros cuerpos, es la que es necesario deconstruir para así producir la memoria del cuerpo-territorio.

Hablar del cuerpo como territorio implica mirar los cuerpos como mundos orgánicos en el sentido Gramsciano, es decir, como aquellas formas de organización social, cultural y política que emergen de la vida cotidiana y de las experiencias concretas. Lo orgánico, en este sentido, alcanza el lugar de un acontecimiento que recoge a los cuerpos “vivos e históricos”, que tanto nos han negado, para situarlos en lo local como aquello que reivindica la singularidad y la diferencia. El cuerpo necesita arraigo, una memoria viva, y no esa memoria muerta que, de hecho, los desterritorializa al negar el cuerpo como espacio soberano y como condición para estar en el mundo de la manera en que lo decidimos.

Sin embargo, la soberanía del cuerpo no es connatural al cuerpo mismo; no es dada por la mera condición de tener un cuerpo, sino que es una conquista sobre sí mismo e incluso sobre el mundo. Así, el cuerpo siempre estará en unas relaciones de poder, en las cuales, dentro de un campo de fuerzas, puede ser enajenado a través de formas instrumentales que surgen en el trabajo, la familia, la educación y la socie-

dad, en tanto estas asumen el cuerpo como un territorio sometido a sus fines morales, de mercado o formativos. O, por el contrario, puede resistir y habitar el mundo de otra manera, o mejor aún, de esa manera singular que cada cuerpo puede construir.

Significa, entonces, que el cuerpo es un campo de batalla en el cual, mediante prácticas performativas, el individuo produce un cuerpo en relación con las tensiones que las prácticas hegemónicas le imponen. El problema surge cuando el cuerpo se desplaza hacia esas formas de dominación y se instrumentaliza en busca de los fines del mercado, la moral o la formación. Deja de ser territorio soberano y comienza a ser un territorio ocupado que vive en función de los fines externos que se le imponen; es decir, se desterritorializa.

Todo esto está asociado al uso del cuerpo, es decir, a lo que hago con él, lo que incorporo en él y lo que no; un cierto ejercicio de la libertad sobre el cuerpo para decidir cómo lo llevo, cómo lo siento, cómo lo vivo y cómo lo experimento. Sin embargo, existen muchas implicaciones relacionadas con el uso del cuerpo, sobre todo porque este está en el mundo y convive con otros cuerpos, lo que trae consecuencias de orden ético, político y estético.

Si entendemos la ética como una práctica de la libertad, el cuerpo tendría que ser un lugar de actuación posible, aquello que nos permitiría ser en el mundo como cuerpos libres. No en el sentido de ciertos actos conducidos y manipulados por la sociedad de consumo, que, al contrario, lo que hacen es someter al cuerpo al ideal de la “libertad” neoliberal, que no es más que un uso arbitrario del cuerpo como lugar de trabajo y consumo; sino como un ethos singular que nos distingue en oposición a los modelos mediatizados por el capitalismo de la vigilancia.

Por ejemplo, cierto colonialismo que se ejerce en los territorios a través de los valores de la gran ciudad afecta los cuerpos mediante formas de urbanización, prácticas de relacionamiento, estandarización de la formación e ideales de éxito. Estos factores hacen que las actuaciones del cuerpo aparezcan como formas modélicas y estandarizadas, que no ofrecen un paisaje distinto para la posibilidad de actuar con soberanía sobre el cuerpo.

Cuando el cuerpo se estandariza, su actuación también lo hace, lo que provoca que la realidad quede reducida al ámbito de dicha estandarización. Esta tiene como base el control, el orden y la jerarquización de las relaciones entre los sujetos, lo que reduce lo ético a una moral cuyas acciones solo sirven para encajar y adaptarse a lo que está definido por las instituciones.

Ahora, lo ético no es posible sin la manifestación política, y entendemos la política como aquello que incumbe a lo que queremos aceptar, rechazar y cambiar, tanto en nosotros mismos como en nuestra situación e incluso en nuestro cuerpo (Foucault, 2016). En este sentido, habría una cierta intención de soberanía por parte de la subjetividad que habita el cuerpo y lo convierte en un lugar político.

De hecho, no existe el cuerpo sin una función política. Incluso si el cuerpo se adapta a las condiciones hegemónicas en las que aparece como el lugar donde el control se hace visible y se materializa, lo político florece a partir de ese ajuste del sujeto a las condiciones que la cultura impone. En otro sentido, lo político se produce como un acto de resistencia a las huellas que la cultura hegemónica ha dejado en el cuerpo. En este caso, lo político se forja a partir de la intención de cambiar en nosotros aquello que nos afecta. Nos referimos a la posibilidad de transformar esas formas de inteligibilidad que regulan, controlan y norman el cuerpo, y de producir otras a través de las cuales el cuerpo pueda ser vivido. Adaptación y resistencia son formas políticas que operan sobre el cuerpo, transformando su relación consigo mismo, con el mundo y con los otros.

Existe un asunto que, en el orden de lo político, pone en entredicho la soberanía que la subjetividad pueda tener sobre el cuerpo. Se trata de que el cuerpo acontece social y culturalmente con otros cuerpos, y esto es, a su vez, una forma de regulación y de posibilidad para el cuerpo. En primer lugar, porque la función política de los “otros” cuerpos termina interviniendo en la propia, si aceptamos que el valor de la política está en volver comunitario (aunque no hegemónico) lo que es individual. En segundo lugar, nuestras posibilidades existen porque el otro las reconoce y, de esta manera, las hace visibles; en este sentido, un cuerpo existe porque es visto. En suma, la función política del cuerpo está definida por la posibilidad de hacer inteligibles los cuerpos otros, singulares, que atraviesan lo social y, así, deconstruir lo que ha sido norma.

Desde el punto de vista estético, que entendemos aquí como las maneras y formas en que el cuerpo se despliega en el territorio, es necesario denunciar cómo la estandarización de formas culturales, como la música, el vestido, el hábitat y las relaciones sociales, hace del cuerpo un lugar intervenido, cuyo reconocimiento aparece cuando este se adapta a lo impuesto por los aparatos de propaganda. El cuerpo se vuelve consumo y producto, y es usado para capitalizar cada una de sus actuaciones alrededor de lo implantado por el campo hegemónico que hoy se nutre de las redes sociales.

Este cuerpo agenciado por lo digital se vuelve ordinario en el sentido de que se reproducen al infinito los actos y las relaciones, de manera que lo que tenemos es un cuerpo serie que se remeda en cada individuo, apalancado en la necesidad de ser inteligible para el mundo y para los otros. Pareciera como si el único territorio posible de actuación del cuerpo fuera el territorio de la era digital, que produce un cuerpo hecho de relacionamientos en los que todo es posible de ser capitalizado.

Por el contrario, el sentido estético del cuerpo-territorio tiene que ver con el cuidado del cuerpo mediante las maneras en que nos relacionamos con nosotros mismos, con los otros y con el mundo. En primer lugar, el “cuidado de sí” como un ejercicio sobre uno mismo para transformarse con el fin de alcanzar la virtuosidad, la singularidad o la diferencia como contraconductas. En segundo lugar, el cuidado del mundo como acontecimiento ecológico para habitar el mundo mediante actos que reconozcan la diversidad, la diferencia y, especialmente, la descentración antropológica como condición para reconocer que todos los que habitamos la tierra somos dignos de respeto. Por último, el cuidado de los otros como acontecimiento comunitario para ponernos más allá del nihilismo al que nos conduce la individualización.

Queda terminar con aquella expresión de Espinosa a propósito de la relación entre el cuerpo y los afectos: “por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales o aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones” (Espinosa, 1980, pág. 169).

## Referencias bibliográficas

Cruz Hernández, D. T. (2016). Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. Del Solar.

Espinosa, B. (1980). Etica demostrada según el orden geométrico. Madrid: Orbis.

Foucault, M. (2016). El origen de la hermenéutica de sí: conferencias de Dartmouth, 1980. Siglo XXI editores.