



Entrada Libre

El cuerpo social

Richard Sennett

Este ensayo analiza los siguientes libros: Peter Brooks, *Body Work: Objects of Desire in Modern Narrative* (Cambridge, Harvard University Press, 1993); José Luis Bermúdez, Anthony Marcel y Naomi Eilan (eds.), *The Body and the Self* (Cambridge, MIT Press, 1995); Donald Lowe, *The Body in Late Capitalist USA* (Durham, Duke University Press, 1995); y Elizabeth Grosz, *Space, Time, and Perversion: Essays on the Politics of Bodies* (Nueva York, Routledge, 1995). Tomado de *Transition* (otoño, 1996). Traducción de Antonio Saborit.

A Linda Nochlin

EN 1981 FUI A BARCELONA a ver la versión que acababan de la restauración del Pabellón Barcelona de Mies, una casa alberca que Mies construyó en 1929 para una feria internacional. Los fascistas de Franco permitieron que este importante monumento se convirtiera en una ruina, y yo, como casi todos los estudiantes de arquitectura, sólo la conocía por fotos. La reconstrucción me impresionó. El edificio no era tan sólo un milagro de diseño geométrico; su uso del mármol, su orquestación lumínica, su diálogo entre el agua y la piedra, le daban al Pabellón Barcelona la apariencia de una construcción intensamente erótica. Aunque la alberca es muy baja para nadar, tuve ganas de desvestirme y tirarme al agua; es un edificio hecho para el cuerpo.

El temor de que la sociedad moderna esté organizada para lucrar con la descorporeización, nos distingue de una manera intrínsecamente amarga de nuestros ancestros victorianos, quienes vivían aterrados del cuerpo deseante sexualmente pero nunca dudaron que el deseo o el dolor fueran imponentemente reales.

El eros del Pabellón Barcelona acaso sea tan fuerte porque casi toda la arquitectura moderna ha perdido contacto con los sentidos. Tenemos un inventario mucho más rico de materiales en comparación con los que en el pasado tenían los constructores, pero nuestros edificios son más pobres en valores táctiles; los avances en la ingeniería moderna nos permiten construir con mucha mayor flexibilidad que ayer, pero los modernos volúmenes plásticos rara vez involucran a los sentidos del oído o del tacto, mucho menos invitan al cuerpo a esconderse, a portarse mal, a explorar, recluirse o a navegar.

El impacto del pabellón de Mies resalta un dilema que rebasa con mucho a la arquitectura moderna. El intrigante divorcio entre lo orgánico y lo edificado —la percepción de que está faltando el cuerpo— ha sido una preocupación constante entre los escritores, artistas y críticos a todo lo largo de las humanidades durante los últimos quince años. De hecho, la determinación de reintegrar al cuerpo a la cultura ha producido una especie de industria académica. Cada año salen literalmente cientos de libros sobre este tema, de los cuales la mayor parte aborda el discurso de la descorporeización en escritores anteriores, en los campos de la literatura, las ciencias y la historia social. La liberación femenina y la liberación homosexual han puesto las energías más claras y apremiantes en favor de tal recuperación. Los cambios en el psicoanálisis suscitados por Jacques Lacan también han desempeñado un papel teórico crucial, permitiéndonos entender la presencia del deseo o del dolor corporales en la escritura o en las imágenes, aun cuando no se declare o represente abiertamente un deseo o un dolor. También se suma el renovado interés de los historiadores en los objetos materiales y en la cultura material.

Pero esta sabihonda industria de estudios del cuerpo no podía haber florecido sin el miedo que invade cada vez más la vida moderna: el miedo a lo que Jean Baudrillard llama simulaciones sin referentes, una sociedad tipo Disneylandia en la que los deseos sin ancla van de un objeto a otro siguiendo el dictado del capitalismo consumidor. En tal sociedad, el cuerpo pierde su realidad material; el dolor deja de ser un maestro y el placer se reduce a una mera estimulación. Si la arquitectura moderna ha sido un súbdito fiel de tal Disneylandia, lo mismo ocurrió con la televisión y con la comercialización de la tecnología de las computadoras. El temor de que la sociedad moderna esté organizada para lucrar con la descorporeización, nos distingue de una manera intrínsecamente amarga de nuestros ancestros victorianos, quienes vivían aterrados del cuerpo deseante sexualmente pero nunca dudaron que el deseo o el dolor fueran imponentemente *reales*.

Así que lo que está en juego en esta aventura académica es mucho. Los críticos sociales pertenecientes a una generación mayor, Daniel Bell sobre todo, acusan a los que ahora están en su madurez de que adolecen de una política coherente. Sin embargo, el estudio del cuerpo es un esfuerzo por abordar de otra forma asuntos como la represión y la simulación. Una de las primeras y más influyentes obras en este género, *The Body in Pain* (1985) de Elaine Scarry, modificó radicalmente las discusiones marxistas sobre la libertad, por ejemplo, al observar sus principios políticos a través de la lente del sufrimiento corporal. Los marxistas de la generación de Bell se concentraron en la cuestión del trabajo, esto es, en el intercambio de valores de bienes y servicios. Scarry se concentra en el trabajo: la experiencia física de hacer o de servir; a ella le interesa conocer en qué forma, si la hay, el desgaste físico, la fatiga mental y las frustraciones sensitivas del trabajo pueden construir pese a todo una libertad ganada arduamente. Ella quiere entender la realidad corporal del trabajo, y lo entiende políticamente: las discusiones democráticas entre los trabajadores son para ella la clave de la legitimización de los dolores compartidos del trabajo.

Scarry es una figura ejemplar en la nueva escritura sobre el cuerpo. Pero hay un problema político que aparece en los estudios realizados por otros autores con menos recursos, pero no es un problema de convicción, como teme Bell, sino de concepción.

§

Los escritos recientes sobre el cuerpo continúan un viejo debate, iniciado con Aristóteles, sobre las fuerzas relativas de Naturaleza *versus* Cultura, en la conformación de la vida humana; los modernos apoyan firmemente el poder de la Cultura sobre el de la Naturaleza biológica. Elizabeth Grosz, autora de un libro que apareció hace poco bajo el título *Space, Time, and Perversion*, dice abiertamente que “cuerpos y placeres no pueden entenderse como constantes fijas o dadas biológicamente, más o menos afuera o más allá de los límites del poder”. Del mismo modo, Donald Lowe afirma en *The Body in Late Capitalist USA* que “el cuerpo no es un sujeto. Es un sujeto-objeto... no hay cuerpo por sí solo”. Libre de los reclamos de la Naturaleza, del esencialismo biológico o de hecho de cualquier moral trascendente, el cuerpo se convierte en un artefacto sociológico.

Lo anterior en cierto modo no es sino puro sentido común. Hasta las formas en que las personas experimentan las sensaciones físicas elementales, como lo caliente y lo frío, o lo dulce y lo amargo, varían radicalmente de una cultura a otra; el or-



ganismo humano ha demostrado que es de una extraordinaria maleabilidad en sus diversos ambientes. Una admirable serie de artículos sobre la historia del cuerpo, reunidos por Ferenc Feyer para la revista *Zone*, trata de llevar a un buen puerto el tema de la variación cultural; la serie explora las relaciones entre el cuerpo y la sociedad en escenarios tan diversos como la antigua Atenas, el imperio maya en el momento cúlpe de su poderío, hasta las revoluciones francesa e industrial. La intención de este trabajo tendería sentido para cualquier antropólogo: lo físico es cultural.

La creencia en que la experiencia física es una construcción cultural sugiere, sin embargo, que las representaciones del cuerpo pueden ser modificadas, que el cuerpo puede liberarse haciendo énfasis en lo arbitrario que son las reglas y convenciones de la sociedad. Roland Barthes dijo en una ocasión: “¿Mi política? Mi ironía. ¿Mi programa político? La goma de borrar”. El problema con esto es que si toda la experiencia física es una construcción social, ¿qué podemos aprender de nuestra experiencia corporal concreta sobre el cambio de la situación presente de la sociedad? Más precisamente: ¿cómo le hacemos para escapar de la Disneylandia de la simulación y así recuperar la realidad de la experiencia corporal? En buena parte de los estudios recientes que he leído, el cuerpo aparece como representante, pero no mentor, de la sociedad.

§

En la política del cuerpo este problema tiene una historia importante pero confusa. Ya desde finales del siglo XIX, el debate Naturaleza vs. Cultura tendió a acentuar los límites del control social sobre la vida humana: el cuerpo freudiano ingobernable y anárquico en sus impulsos, preso aunque en realidad nunca domado en serio; el animal de Darwin resulta obediente de las leyes de la variación azarosa, no de la voluntad colectiva. Hasta Lamarck, quizás el más radical analista social del cuerpo en ese siglo, reconoció que mientras la sociedad moldeó la experiencia física por medio de ambientes saludables o insanos, el medio social es sólo una vasija, no una instancia orgánica en sí mismo.

Freud, Darwin y Lamarck heredaron una ciencia ilustrada en la cual la Naturaleza figuraba de un modo paternal y menos antagónico con la Cultura, pero aún como algo superior. Esta lectura del conflicto entre Naturaleza y Cultura tenía una deuda enorme con el humanismo ilustrado. Cesare Beccaria, gran jurista del siglo XVIII, sostenía que la tortura policiaca violaba el “derecho natural” del cuerpo a razonar libre de dolor. Y la ciencia ilustrada del cuerpo sugirió que existía una base na-



tural para el cambio social, así como para los límites del poder. Condorcet escribió que la sociedad debía servir al “derecho biológico” de todo individuo para desarrollar su don natural hasta lo máximo. El *crecimiento* era el principio mediador: la sociedad debía servir al potencial biológico para el crecimiento de todos sus miembros. Este énfasis humanista en las virtudes del cuerpo expansivo está en los escritos de Lamarck, Darwin y también Freud.

Pero como lo demostró la biología de la Ilustración, los argumentos provenientes del lado de la Naturaleza, degeneraron en un discurso de prohibiciones y límites: la Naturaleza no fue siempre fuente de libertad. Lineo, etólogo del siglo XVIII, trató de crear una clasificación amplia de la Naturaleza que incluyera categorías semejantes a la división del trabajo que se daba en las fábricas, como las describe Adam Smith. Al igual que el economista, el biólogo imaginó que la Naturaleza estaba hecha de comunidades en las cuales cada especie se encargaba de realizar un papel determinado; y al igual que Smith, Lineo imaginó que esta división del trabajo en la naturaleza sancionaba una comunidad jerárquica; el mayor y el menor valor en la gran cadena del ser correspondía a la raza, la especie, la familia y el reino.

A veces, favorecer a la Naturaleza sobre la Cultura ha legitimado retrocesos aún más escandalosos para el humanismo, como las monstruosas teorías del siglo XIX sobre la raza. El racismo del siglo pasado “dedujo” a partir del color de la piel, de los ojos y de la forma de los labios o de la textura del pelo, los determinantes biológicos de la inteligencia realizable y de las conductas comunales y sexuales que la gente podía exhibir en sociedad. La teoría estadounidense de la “gota”, relativa a la distinción racial en que una sola gota de “sangre africana” vuelve negra y no blanca a una persona, convirtió tales distinciones en absolutos. La ciencia de la raza consistió únicamente en establecer *límites* naturales al crecimiento, límites a la posibilidad humana.

El *ethos* actual del cuerpo busca escapar de este acertijo abandonando la primacía de lo biológico. Salvo por los eugenistas del Tercer Reich, los científicos del siglo XX se han negado a trazar estas distinciones “naturales” y a deducir límites al desarrollo humano con base en ellas. Biólogos como Nicholas von Mehring en la década de 1920 y antropólogos como Ashley Montagu, una generación después, intentaron volver a la raza en algo más trivial biológicamente, más consecuente sociológicamente. (Von Mehring respondió a la teoría de la “gota”; Montagu demolió las deducciones sobre la conducta social basadas en el color de la piel.)

La biología más reciente ha ido aún más lejos al enfangar distinciones que fueron cruciales para la tabla organizativa de Lineo y para los apologistas del racismo durante el siglo XIX. El

A veces, favorecer a la Naturaleza sobre la Cultura ha legitimado retrocesos aún más escandalosos para el humanismo, como las monstruosas teorías del siglo XIX sobre la raza.

Pero es en el marco de la liberación de la biología que van los nuevos escritos sobre la cultura del cuerpo. Se trata de un marco que evade el lenguaje de los derechos naturales igual que evade las teorías de los límites humanos naturales.

biólogo Richard Lewontin sostiene que la complejidad de los procesos genéticos desmiente cualquier discurso sobre la “pureza” de las formas naturales. Por este motivo resultó un farrago científico el intento que Richard Herrenstein y Charles Murray realizaron hace poco tiempo en favor del rescate de los determinantes raciales, pues sus ideas no pueden vincularse en absoluto con lo que se conoce sobre la genética de la población. A los lectores comunes y corrientes de tendencias liberales les pareció, muy atinadamente, que en este tipo de estudios del cuerpo había un esfuerzo mal disfrazado por mantener a los negros en su sitio por medio de la afirmación, otra vez, de la inevitabilidad de las jerarquías naturales.

Sé muy bien que estoy describiendo un cambio muy especial en la conciencia, restringido a un grupo de intelectuales. Si uno entra a una tienda de comida naturalista, hallará a quienes creen que los granos adecuados los situarán debidamente entre sus congéneres; para ellos natural es lo que no tiene añadidos y el cuerpo sano no es una construcción artificial. La terapia y las industrias *new-age* en Estados Unidos dependen así en la fe en lo natural en nosotros; aunque cuesta trabajo imaginar a Condorcet poniéndose en contacto con el niño que había en él, o a Wordsworth como suscriptor de *Vegetarian Life* (no soportaría la prosa).

Pero es en el marco de la liberación de la biología que van los nuevos escritos sobre la cultura del cuerpo. Se trata de un marco que evade el lenguaje de los derechos naturales igual que evade las teorías de los límites humanos naturales. Por los mismos motivos, las actuales investigaciones sobre el cuerpo tienden a ser muy seculares: el esencialismo religioso parece igual de malo para el determinismo biológico. Dos de las mejores historias del cuerpo, *The Body in Society* de Peter Brown y *Jesus as Mother* de Caroline Bynum, señalan los cambios de actitud hacia el cuerpo bajo el imperio de los cambios en la fe cristiana: Brown al tratar los orígenes de la vergüenza corporal en el cristianismo primitivo, Bynum al estudiar las imágenes materiales de Jesús que tomaron su forma en el despertar religioso popular en la Edad Media. Cuando les pregunto a los jóvenes académicos si la lectura de cualquiera de estos libros ha fortalecido su propia fe religiosa, me miran raro; no hay empatía de su parte hacia la lucha cristiana con el cuerpo humano que ha marcado dos mil años de nuestra historia. Asimismo, cuando leen *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality* de John Boswell, se fijan en la sexualidad y pasan por alto la lealtad del autor a su religión.

§

La escultura realizada por la artista Cindy Sherman en 1992 aparece con frecuencia como otra ilustración en los estudios recientes sobre el cuerpo. Creó la armadura de un cuerpo con distintas piezas —copas de senos, protectores de muletas, manoplas—, las cuales mal unió con cinta adhesiva o con clavijas al maniquí de una mujer recostada. La escultura funciona como un talismán de la arbitrariedad de la adscripción: el sexo y los papeles correspondientes al género, los estereotipos raciales o de clase adheridos a los seres humanos con tal artificialidad. Más aún, la escultura de Sherman parece fuerte en términos políticos porque sugiere lo mal puestos que están los ropajes sociales en las personas; son así por la complejidad, la contradicción y la injusticia. Y Sherman tuvo el cuidado de volver explícito que es muy fácil desintegrar o desarmar esa armadura constrictiva; las cintas de cuero de algunos de los ropajes del maniquí están luidos, como gastados por la dureza del cuerpo. No hace falta el artificio.

Pero ahí está. La conciencia de la artificialidad de algo —es decir, de algo hecho por nosotros— puede incrementar el apego a las imágenes que nos creamos y a las conductas que exhibimos. Justo porque son obra nuestra, porque han salido de nosotros, nos dan órdenes como si estuviéramos de pie frente a un espejo. El racista se apega a su imagen del inferior negro no porque dedujera esta actitud de evidencias sino porque ha creado y proyectado su credo en el mundo; claro que es artificial, por eso es tan poderosa. En su maravilloso libro sobre transgresiones en el vestido, *Vested Interest*, Marjorie Garber nota lo mismo sobre las locas. La imagen, *porque* es artificial, refleja y posee la influencia de su creador.

El problema sociológico es precisamente los intereses investidos que en estas circunstancias tienen las personas. La necesidad de creer que uno moldea activamente su propia vida, en lugar más bien de sobrevivirla pasivamente, es acaso el más estimulante e intenso de los impulsos que definen a nuestra humanidad. En griego *sufrimiento* es sinónimo de pasividad y para evitar el sufrimiento en el sentido griego, la gente sin duda se calará todo tipo de armaduras dolorosas o raras. En la sociedad contemporánea, si la gente no encuentra un sentido de influencia a través de ideas esencialistas en sus derechos humanos o por medio de la fe religiosa, entonces la voz activa se expresará por fuerza a través de artificios y construcciones sociales. Y aquí está el dilema: si los papeles que las personas desempeñan son dañinos por sí mismos, ¿cómo desmontar el trabajo de interiorización sin robar a la gente su idea del yo?

Esto es menos abstracto de lo que parece. Recuérdese la desastrosa historia del viejo concepto marxista de la falsa



conciencia: un joven testarudo o un dogmático funcionario del Partido se plantan en medio de un grupo de personas a las que enteran que no han entendido las condiciones de su opresión; de entenderlas, se rebelarían. El resultado, con mucha frecuencia, es que el iletrado resulta ofendido: quieres decir que estoy tan mal, que soy tan estúpido, que no entiendo mi propia vida. El organizador ofrece una verdad objetiva a cambio de la pérdida de un valor subjetivo. La política del cuerpo enfrenta el mismo dilema que la política de clases. Es obvio, al menos para mí, que buena parte de la actual discusión en Estados Unidos sobre sexualidad corporal olvida a los actores de esta pieza. Si le digo a un miembro de la Derecha Cristiana que él padece de pánico homosexual o que su política sobre el aborto disfraza sus miedos con relación al placer sexual, no le ofrezco a mi adversario ninguna posibilidad de conservar una idea de influencia, sólo le ofrezco que se someta a mi verdad. Y así el drama de nuestro encuentro es un diálogo de sordos; cada cual se aferra por fuerza a su papel.

En los escritos contemporáneos sobre el cuerpo —con menor hondura intelectual pero a la vez más concientemente políticos— este problema ha adquirido una sutileza banal. Las representaciones de la transgresión sexual aparecen como iconos de la estimulación corporal, así como de regeneración corporal; lesbianas, gays, sadomasoquistas y otras minorías sexuales aparecen al servicio de emblemas de rebelión. El cuerpo aprisionado del maniquí de Sherman recibe, digamos, nueva armadura. La transgresión se ha convertido en un tema tan canónico en los estudios culturales contemporáneos como el humanismo al que busca reemplazar; pero este “discurso” de la transgresión muchas veces es un fraude.

Antes que nada, hay algo muy ofensivo para quienes difieren, cuando la infeliz burguesía los obliga a actuar como víctimas-héroes-descastados, algo tan agresivo en el ámbito del deseo sexual como en el ámbito de los estereotipos raciales. Pero el discurso contemporáneo de la transgresión corporal resulta también incómodo al exaltar las identidades marginales. Obras como la de Grosz, *Space, Time, and Perversion*, reúnen la celebración de sexualidades alternativas con singular especie de puritanismo. Las evocaciones del cuerpo sentido —el leve estremecimiento del ano al lamerlo, la dureza de la piel fría, la punzada de dolor al estirar un pezón— no aparecen en buena parte de este discurso, como si la evocación de la sensualidad pudiera seducir y desorientar al análisis. El puritanismo es en cambio la señal de una dificultad aún mayor.

Octavio Paz alguna vez señaló que la negación pierde su fuerza en la cultura moderna; ha dejado de hacer el papel de dislocación que Hegel imaginó que podía realizar. La transgresión



en cambio cae en la esfera del voyeurismo, una esfera de desgaste; como las locas en la película *Paris Is Burning*, la transgresión ha sido domesticada, presentada como algo adorable, divertido y seguro. Es decir, la transgresión tiene su propio lugar en Disneylandia. La razón por la cual el matrimonio gay y los gays en el ejército son rechazados clara y decididamente por nuestra sociedad —incluso cuando a manera de muestras de un deseo sexual alternativo se consumen con mucho más placer que nunca— es porque son asuntos políticos relativos a la inclusión; ellos exigen que aquellos que difieren en la cama reciban un sitio honorable como ciudadanos. En el mejor de los casos, la política de transgresión vislumbra una resistencia a las normas de la sociedad dominante, la cual no hace nada por cambiar las mismas reglas. Y hasta en el mejor de los casos, el discurso de la transgresión evoca un tropo cultural conocido: la libertad como la mentalidad de la alienación.

La política del cuerpo que importa en este momento no es tanto la que hace una invocación icónica de las minorías, sino la que propicia repensar en términos más generales cómo la experiencia física altera las normas sociales.

§

La política del cuerpo que importa en este momento no es tanto la que hace una invocación icónica de las minorías, sino la que propicia repensar en términos más generales cómo la experiencia física altera las normas sociales. Eso exige ahondar en el problema de la interiorización. Eso intenta *The Body and the Self*, un libro de ensayos filosóficos complejos editado por José Luis Bermúdez, Anthony Marcel y Naomi Eilan. Me parecen singularmente informativas las colaboraciones de Thomas Baldwin y Bill Brewer, pues señalan rutas por las cuales se echa a andar la reflexión cuando el cuerpo experimenta dificultades y frustraciones, más que simples gratificaciones.

Elaine Scarry tiende hacia esto mismo en su análisis del trabajo; los arquitectos conocen la verdad que hay en ello en los ambientes extremos creados por Peter Eisenman y Zaha Haddid. Sus edificios son de lectura ardua; la forma contraviene la función. Pero más que transgresión, el arte de estos arquitectos pretende una sensación de fuerte vínculo físico invitando al habitante a preguntarse: ¿en dónde estoy si el piso que me sostiene se sale de la horizontal o por qué he de querer asomarme por una ventana que da a una pared blanca? La cabilación nacida de la dificultad física es uno de los modos en los que el cuerpo aprende a interrogar las normas de un medio ambiente a través de la experiencia corporal.

Aliada a este principio está la experiencia física de la alteridad: lo indeterminado, lo imprevisto, la experiencia de algo intrigantemente desconocido, más que clasificablemente distinto. La alteridad forma, claro, un artículo de uso general en el canon

Para los propósitos del capitalismo consumidor, la imagen es más útil que cualquier historia de uno mismo. Y Lowe sostiene que al romper el yugo de las autoimágenes empezariamos a romper el yugo de la cultura que se beneficia con ellas.

de la posmodernidad, pero en verdad es poco lo que sabemos sobre su experiencia física concreta.

El nuevo libro de Peter Brook, *Body Work*, intenta llegar a esa experiencia por un camino inusual. Su punto de partida es la idea de que las narraciones son cosas viscerales; Brooks desea descubrir, con ayuda de Lacan, cómo la clásica línea argumental en un relato es un evento sexual, lo cual implica excitación, escarceo previo, clímax y una especie de tristeza postcoital cuando acaban los relatos. Brooks muestra entonces cómo el contar de distintos modos, como lo hacen Gertrude Stein o James Joyce, lleva a una excitación visceral que no es fácil de clasificar. Volvemos a quedar frustrados y provocados; pero la alteridad de la narración, dice Brooks, nos hace preguntarnos *por qué* nos cuentan esta historia en particular.

El acto de interrogación actúa sobre la vida social y sobre el arte. La biología de la Ilustración fue una ciencia de categorías; pero cuando esta ciencia reuló, la sociedad de masas en su momento asumió el impulso de categorizar a su modo. Esa sociedad trató a las entidades sociales como fotos y no como relatos con final abierto. La sensación de ingerencia de la persona se llegó a investir al reconocerse e identificarse con la imagen en la fotografía. Esta sensación de identidad basada en la imagen se ha vuelto un fenómeno muy visto y criticado de una manera contundente en los estudios de las locas; éste señala la transición ocurrida al final del siglo xx desde un discurso sobre los actos homosexuales, hasta la homosexualidad como un tratado del ser. También está igualmente señalado en el cambiante lenguaje de la identidad racial; la raza se llega a sentir como una construcción social, pero la construcción adolece de tiempo, no quiere sino ser “negra”, la imagen negra. Y los discursos de la identidad de clase se fincan como imágenes fijas, igual que el capitalismo se ha fincado en la sociedad moderna.

La obra de Brooks sugiere que al abandonar la noción de identidad como fotografía y recuperar una sensación de identidad como narración —una narración capaz de alteridad— se puede experimentar el impulso visceral de cuestionar la historia de uno mismo, al menos respecto a aquellos elementos impuestos por la mera adscripción social. Ésta es una sugerencia que Donald Lowe retoma en *The Body in the Late Capitalist USA* (la prosa del libro es tan rara como su título). Las partes más sólidas de su estudio investigan la utilidad de las autoimágenes corporales, hasta la minuciosa capilarización de la clase alta y la identificación de “Jeep” con “masculino”. Para los propósitos del capitalismo consumidor, la imagen es más útil que cualquier historia de uno mismo. Y Lowe sostiene que al romper el yugo de las autoimágenes empezariamos a romper el yugo de la cultura que se beneficia con ellas.

§

Comencé este ensayo preguntando qué puede aprender la gente, a partir de la sensación física en una sociedad que ha desmaterializado a la experiencia corporal, una sociedad que trata con simulaciones. Ya no creemos en el cuerpo como fuente natural de derechos y en la Naturaleza como fuerza superior a la Cultura. No es la sencilla historia de una pérdida, pues con el descenso de la Ilustración, los reclamos de la Naturaleza con frecuencia resultaron malignos, recetas para la división entre las especies humanas. Nuestra cultura también se ha liberado del largo y doloroso encuentro del cristianismo con el deseo corporal.

Pero la soltura de estos amarres no comportó una mayor vivacidad de la experiencia sensible en el espacio, en apariencia libre de las construcciones sociales. Las normas sociales han asumido la función reguladora de la Naturaleza o de la fe por medio de los poderes de un órgano en particular, el ojo. Sólo ojos diseñadores excepcionalmente talentosos nos han dado ambientes físicos que exciten a los demás sentidos. Es costumbre pensar en los poderes del lenguaje como poderes mentales antes que físicos, pero de diversos modos algunos de los mejores escritos recientes sobre el cuerpo sugieren que revisemos esa forma de pensar; el cuerpo requiere de la palabra, palabras frustrantes, alternativas que exciten a los sentidos. Estos estudios sugieren que las políticas del cuerpo deberían deshacer nuestra manera de ver a través de la manera en que hablamos.

Recurramos a la escultura de Cindy Sherman: no se trata de quitar la armadura al maniquí hasta que quede sin adornos, desnudo y simple. No se trata tampoco de encontrar ropa que le vaya mejor, más bonita, que la hagan más comfortable, pero al precio de la conformidad; tampoco hace falta una nueva armadura defensiva. Como el maniquí de Offenbach en *Los cuentos de Hoffmann*, necesita empezar a hablar, a decirse historias que no pueda acabar; que la saquen de su estado inerte.

Como mi vida profesional ha estado dedicada a problemas de diseño urbano, quisiera terminar por donde comencé, el Pabellón Barcelona de Mies. Aunque es estimulante eróticamente, también es un espacio de silencios. En este aspecto, el pabellón representa un gran problema social de nuestro tiempo: hacemos ambientes para cuerpos silenciosos. Nada más ajeno a nuestra experiencia diaria que las ciudades de la Ilustración, en las que los extraños conversaban abiertamente entre sí en las calles; en la época de Condorcet, sentían que tenían el derecho natural de hacerlo. Hannah Arendt fue el primer filósofo moderno en abordar el cuerpo silencioso como un problema



político. De Elaine Scarry a Peter Brooks una nueva generación ha asumido ahora la cuestión de cómo dar al cuerpo la influencia del habla; mi propia esperanza es que más escritos de esta naturaleza ayuden a los diseñadores a trazar de una manera más social.

Introito

William Taylor

Primicia de un trabajo que en su versión inglesa esperamos ver publicado a principios de 2011, esta “Introducción” a *Shrines and Miraculous Images: Essays on Religious Life Before the Reforma*, nos fue generosamente enviada por el autor para su publicación en *Historias*. La traducción es de Esteban Sánchez de Tagle.

SIEMPRE ME HE DESCONCERTADO cuando se me pregunta “cómo va mi trabajo”, refiriéndose a mi investigación o a mis escritos, cuando mi trabajo ha sido la docencia: el más importante y del que me he mantenido a lo largo de cuarenta años. Un trabajo honesto, creativo... cuando me he esforzado. Porque haya sido o no un profesor con éxito, siempre consideré que ser un maestro responsable y dedicado era mi prioridad durante el año escolar. Me he mostrado mucho menos preocupado por la información o línea de interpretación que los estudiantes pudieran haber adoptado por mis clases o por el convencimiento logrado con mis exposiciones y perspectivas, que por su compromiso con el tema y fuentes primarias en un espíritu de búsqueda, intercambio y crítica constructiva. John Dewey expresó mi anhelo como estudioso y como maestro:

El pensamiento es el proceso de inquirir, de indagar al interior de las cosas, de investigar. Adquirir es siempre accesorio y ancilar al acto de indagar [*inquiring*]. Es buscar,