

**Diego Cazzaniga Pesenti. Psicólogo Social y Terapeuta Sexual por la Fundación  
Sexpol**

*diegocazz@hotmail.com*

**De los cuerpos, del poder, de la indeterminación (parte I).** Por

Diego Cazzaniga Pesenti

Perdonen que me tome hoy la libertad de no ser estricto en la claridad narrativa (“*perdonen que no me levante*” diría Maruja Torres). Hoy me seduce hablar en voz alta.

Aún recuerdo cuando hace ya algunos años me acerqué al mundo de los chats en Internet. Estaba absolutamente subyugado por la estética postmaterial o postcorporal del fenómeno. Gentes con discursos, con un género, con dos, con ninguno, pero con una particularidad hasta entonces ciertamente inusual...sin un *cuerpo*. Me cautivó, es cierto, sólo un fenómeno parecido se me ocurre en la búsqueda de antecedentes: el de Dios para los creyentes, que no tiene *cuerpo* pero está absolutamente presente, en todos los tiempos y en todos los espacios. Casi igual que cualquiera de nosotros en Internet.

En aquellos momentos el fenómeno no suscitó en mí reflexión alguna, sin embargo hoy creo que ensayaré una reflexión en voz alta. Solo por curiosidad, ni mucho menos por erudición.

Todos hemos sido conscientes de la existencia de un *cuerpo*, mas aún como diría Carlos San Martín, pedagogo y terapeuta sexual de esta Fundación cuando desarrolla sus seminarios de Pedagogía: “*no tenemos un cuerpo, somos un cuerpo*”. Y es cierto, el *cuerpo* esta muy vinculado a nuestra identidad. Es indudablemente un mediador de nuestra experiencia y si me apuran es la experiencia misma. Sin embargo es menos nuestro de lo que creemos, incluso desde las reflexiones del *construccionismo radical* de autores como Kenneth Gergen ó Tomas Ibáñez, ese *cuerpo* nos es tan completamente ajeno como ontológicamente irreal.

Solo desde hace relativamente poco, no mas de dos décadas, los autores mas culturalistas se han dedicado a analizar las retóricas discursivas con que el entramado social, con todas sus instituciones y grupos legitimadores de hegemonía, ha definido el *cuero*. Antes de esta pequeña pero indispensable revolución corpóreo-cultural, el *cuero* había sido completamente ajeno como objeto de estudio sociológico. Solo la tradición judeo-cristiana, enraizada como base filosófico-existencial en nuestra Ciencia occidental, nos ha permitido una aproximación a los significados del *cuero*, a las narrativas sociales en torno a él, puesto que esa misma tradición era la única desde hace siglos con legitimidad para conferir significados morales, teológicos y material-existenciales a nuestros cuerpos: carne-espíritu, mística del cuerpo, cuerpo heterosexual.

Pero ¿es este *cuero* un objeto o un sujeto?, ¿estamos sujetos a un *cuero* o tenemos el *cuero* sujeto?

En definitiva, sólo recientemente las ciencias sociales se han tomado el derecho y la “bendita libertad” de leer el *cuero* como un texto, con sus argumentos y metáforas, con sus cosas dichas y no dichas, como un transmisor de simbolismos culturales, ¿o es que el *cuero* no manifiesta, mas allá de nuestra voluntad, nuestras posiciones sociales de género, clase, etnia, nación, estatus..?

¡Ay este *cuero*! Este cuerpo, cuerpo de placeres, cuerpo de deseos, de dolores y sudores. Ese *cuero* que parece tan mío y a la vez tan ajeno, tan vacío, tan romo. Garante del deseo, deseador convulsivo de un deseo que incluso no sea mío.

No sería justo obviar a Wilhem Reich o Herbert Marcuse en este análisis de la vinculación de las disposiciones político-culturales en la materialidad de los *cueros*. Ellos creyeron en liberar los cuerpos. Sin embargo creo yo que el principio de la sistematización argumental podría situarse en Michel Foucault. El pensador francés ha sido capaz de tomar perspectiva en los procesos constituyentes de la subjetividad (de la conciencia de identidad) y ha vinculado el sistema económico de la Modernidad a la gestión de la vida desde un interesantísimo posicionamiento: no es la represión fáctica, no es la guillotina, no son los golpes al *cuero* que propugnaban las autoridades monárquicas europeas de los siglos pre-Ilustración los que ordenan y regulan la realidad social, sino los efectos del poder que, estratégica y no coercitivamente, disciplinan los

*cueros* haciéndolos únicos e idénticos a sí mismos. La *microfísica del poder*. El objetivo de esa socialización es que definitivamente nos gobernemos a nosotros mismos a través de una estrategia política de gran envergadura: la individualización y totalización simultáneas. Y esto se consigue disciplinando los *cueros* desde la escuela, las instituciones penitenciarias, el examen clínico del médico, del psiquiatra y hasta del sexólogo. De ahí que lo realmente revolucionario de Foucault es la constatación de que el poder no se tiene, se ejerce. El poder no está en tal o cual persona: está en cada acto comunicativo, ordena el discurso, impone jerarquías y diferencias y tiene entre sus efectos la conciencia de identidad.

También Pierre Bourdieu ha sido capaz de analizar la gestión política de los *cueros* a través de lo que él llama *habitus*. Esos *habitus* son esquemas de percepción, apreciación y acción, que se han generado a través de una tecnología blanda de control social y que sirven por un lado para estructurar la experiencia y por otro para producir prácticas sociales estructuradas. No se consiguen, en sintonía con Foucault, a través de una estrategia de poder coercitivo sino algo mucho peor: normalizando la imposición de una representación del mundo social, de una cosmovisión, que garantice el absoluto desconocimiento de los fines e intereses de esos *habitus* (políticos) que se nos aparecen como las formas más arcaicamente naturales de interpretar la “realidad social”. Al final, esos esquemas de percepción o *habitus* son la única manera que tenemos de entender el mundo.

Pero, ¿cómo se consigue esta naturalización simbólica? A través de somatizaciones sociales, de hacer corpóreo algo que es social, de “*in-corporar*” las relaciones sociales en los mismísimos *cueros*. Diría Bourdieu que la socialización inscribe las disposiciones políticas bajo la forma de disposiciones corporales. Hay en definitiva una doma política de los *cueros*, que interiorizan el campo de relaciones sociales históricamente construidas.

Ahora bien, si me preguntáis qué resaltaría yo de Bourdieu: creo que los *habitus* como esquemas de percepción, apreciación y acción, producto de las relaciones sociales históricamente construidas, son tan propios del dominador como del dominado. Así, el dominado colabora con su cosmovisión en su propia dominación, porque interpreta la relación de dominación desde unos esquemas que son producto de la misma relación de dominación. Y esta noción es aplicable a todos los discursos sociales que establecen jerarquía y diferenciación: género, clase, raza, nación, sexualidad, estética...

Pero ¿qué sucede con las nuevas tecnologías?, ¿qué sucede con Internet y el espacio cibernético?, ¿qué sucede con la seducción biotecnológica y la realidad virtual?, ¿aparecen nuevas narrativas en la definición de lo corpóreo?, ¿abandonamos definitivamente la materialidad del *cuerpo*?, ¿nos planteamos la hibridación con la “máquina”?...

Vista la cantidad de preguntas que nos van surgiendo podríamos postergar la reflexión en voz alta para el número siguiente...me estoy quedando afónico.