

ISBN-13: 978-987-27772-2-5

Título: Actas del I Encuentro Latinoamericano de Investigadores sobre Cuerpos y Corporalidades en las Culturas

Editorial: Investigaciones en Artes Escénicas y Performáticas

Edición: 1a Ed.

Fecha publicación: 8/2012



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-CompartirIgual 3.0 Unported](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/).

UNA POÉTICA FENOMENOLÓGICA DEL CUERPO
Esbozo de un problema¹

Carlos Eduardo Sanabria B.
Profesor Asociado
Departamento de Humanidades
Universidad Jorge Tadeo Lozano

Nota biográfica

Graduado de la Carrera de Filosofía, de la Universidad Nacional de Colombia, con estudios de Maestría en Filosofía, de esta misma universidad; candidato al título de Magíster en Estética e Historia del Arte, de la Universidad Jorge Tadeo Lozano; profesor asociado e investigador del Departamento de Humanidades, de la Universidad Jorge Tadeo Lozano (UJTL).

Actualmente es profesor asociado de filosofía del arte, historia del arte y seminarios de filosofía, y profesor de la Maestría en Estética e Historia del Arte, en las áreas de estética y teoría de la arquitectura, en el Departamento de Humanidades, de la UJTL. Es líder del grupo de investigación “Reflexión y creación artísticas contemporáneas”, de este Departamento, grupo registrado en COLCIENCIAS y calificado en categoría B. Es investigador principal de los proyectos de investigación “Hacia una cartografía del cuerpo en el arte contemporáneo” (2009–2013) y “Contribuciones de la filosofía del arte a la reflexión artística contemporánea” (2006–2007 y 2008–2009), y co-investigador del proyecto “La experiencia del espacio en el proyecto y en el fenómeno arquitectónicos” (2007–2008), en la UJTL.

Ha publicado, como co-autor, traductor y editor académico, los libros *Estética. Miradas contemporáneas* (2004), *Estética, fenomenología y hermenéutica* (2008), *Contribuciones de la filosofía del arte a la reflexión artística contemporánea* (2010) y *La experiencia de la arquitectura en el proyecto y en el objeto* (2010). Ha publicado artículos en la Universidad Jorge Tadeo Lozano, en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia y en la Universidad de Caldas.

Es miembro de la Sociedad Colombiana de Filosofía desde 2006, para la cual ha coordinado y programado, en sus congresos nacionales, cuatro versiones del Encuentro de Estudios Estéticos (2006, 2008, 2010 y 2012); de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, desde 2009; y del Comité Científico de la Revista MIDAS–Museos y Estudios Interdisciplinarios, del CIDEHUS (Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades da Universidade de Évora), Portugal, desde 2012.

¹ Este texto se presentó, en versiones preliminares, en el I Seminario Latinoamericano sobre Pensamiento Ambiental y Hábitat, organizado por la Universidad Nacional-Sede Manizales, entre mayo 26 y 28 de 2011, y en la International Conference *Borders, Displacement and Creation. Questioning the Contemporary*, en la Universidad de Porto, Portugal, en agosto–septiembre de 2011. Constituye un resultado parcial de la investigación “Hacia una cartografía del cuerpo en el arte contemporáneo”, de la que el autor es su investigador principal. Esta investigación está adscrita al Departamento de Humanidades, de la Universidad Jorge Tadeo Lozano, y es financiada por esta misma institución. Hace parte del grupo de investigación *Reflexión y creación artísticas contemporáneas*, reconocido por Colciencias en categoría B, grupo del cual el autor es líder. carlos.sanabria@utadeo.edu.co

Cesser d'être aimée, c'est devenir invisible.
Tu ne t'aperçois plus que j'ai un corps.
Marguerite Yourcenar, *Feux*

El fenómeno cuerpo es el problema más difícil
Martin Heidegger, *Seminario Heráclito*

Recientemente, el historiador Jacques Le Goff publicó, con Nicolas Truong, un necesario libro titulado *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. A manera de justificación de la temática, los autores se plantean la necesidad de proponer una historia del cuerpo, y en la Edad Media, porque ella constituye uno de los grandes olvidos del historiador. Dicen:

La historia tradicional [...] estaba desencarnada. Se interesaba por los hombres y, accesoriamente, por las mujeres. Pero casi siempre sin cuerpo. Como si la vida de éste se situara fuera del tiempo y del espacio, recluida en la inmovilidad presumida de la especie (Le Goff & Truong, 2005, p. 11).

El problema que quiero plantear o esbozar a continuación involucra, al parecer, una diversidad de acercamientos como la historia, la filosofía, el arte; y, por otro lado, una serie de matrices conceptuales acerca de lo que consideremos como cuerpo, olvido, memoria, identidad. ¿Cómo acercarnos a este problema del cuerpo y de su olvido, no sólo en nuestra vida cotidiana, sino sobre todo en las disciplinas que se ocupan del ser humano? ¿Acaso si empiezo a hablarles de antecedentes históricos y filosóficos, justamente el cuerpo olvidado se nos vuelva a fugar, a esconder, en una especie de travesura burlona que juguetea con el pensamiento?

Que el olvido es un poderío, que existe una dimensión activa y transitiva del olvido, ya lo había señalado Nietzsche (1988) en su *Segunda Intempestiva*:

Un día el hombre le pregunta al animal: “¿Por qué no me hablas de tu felicidad y, en cambio, te limitas a mirarme?”. Y el animal quisiera responder y decir: “Eso pasa porque siempre olvido al punto lo que quería decir”—pero ya olvidó también esa respuesta y se calló: de suerte que el hombre se quedó asombrado.

Pero se asombró también de sí mismo por no poder aprender a olvidar y seguir dependiendo siempre del pasado: por muy lejos y muy rápido que corra, la cadena corre con él. Es un milagro: el instante, que en un suspiro viene y en un suspiro se va, surgiendo de la nada y desapareciendo en la nada, aún retorna, sin embargo, como fantasma y perturba el reposo de algún instante posterior,. Constantemente se desprende una hoja del libro del tiempo, se cae y se va flotando— y de pronto vuelve flotando, posándose en el regazo del hombre. Entonces éste dice “” Me acuerdo” y envidia al animal que en seguida se olvida y ve cada instante morir de veras, volver a hundirse en la niebla y la noche y extinguirse para siempre (p. 56-57).

Parto, entonces, de dos instancias artísticas, para tratar de acceder al problema y a un esbozo preliminar: la configuración histórica del cuerpo en algunas imágenes del

indígena americano, provenientes de algunas crónicas de viaje de los primeros visitantes europeos a América en los siglos XV y XVI; y una obra contemporánea del artista payanés Óscar Muñoz, conocida con el título de *Aliento*. Con estas instancias no sólo quiero atender al asunto del cuerpo, a su configuración histórica, sino también a una suerte de caracterización de esa amplia y diversa experiencia que llamamos con la palabra “olvido”.

A continuación, seguiré la siguiente estructura: me detendré en los ejemplos mencionados, y luego haré una breve recopilación de algunos de los sentidos del olvido, con el propósito de proponer algunas preguntas que contribuyan a allanar el camino para dejar aparecer el cuerpo en una patencia que nos permita reconocer algunos rasgos de su acontecer, de sus dimensiones propias del olvido.

I.

En este aparte, quiero delimitar el problema de la producción e implantación de una representación, por parte de cronistas, ilustradores y grabadores europeos, del cuerpo aborígen, lo que podríamos llamar las imágenes del “indio”².

Es importante mantener presentes algunos problemas estructurales del proceso de generación de las imágenes, por parte de los primeros conquistadores y visitantes del Nuevo Mundo. Entre ellos destacan: el grado de experiencia y conocimiento de la realidad efectiva, esto es, del referente originario del mundo “descubierto”, que parecería muchas veces no compadecerse ni con los relatos de los diarios, las crónicas y las cartas; la presencia de una imaginería fantástica medieval, oriental y moderna (piénsese en la imaginería de los bestiarios medievales, de los relatos de Marco Polo, y de las estigmatizaciones propias del enfrentamiento entre españoles y moros), que actuaba como un lente que encuadraba y mediaba la realidad misma a la que asistían estos primeros descubridores; los modos vigentes, al momento del arribo al Nuevo Mundo, de diferenciación del “nosotros” europeo y del otro aborígen, que terminarán por convertirlo en una imagen cambiante entre el buen salvaje, el Adán americano, el caníbal, el pagano y el sirviente; y las concepciones y vivencias dominantes del cuerpo europeo, que servirán de rasero para construir la experiencia del otro y la proyección del cuerpo normativo (piénsese en la impresión ambigua que produjo la desnudez de los nativos, interpretada como miseria, estado de inocencia, estado de salvajismo, hiperpotencialidad y continua disponibilidad sexual, así como otros rasgos corpóreos como la carencia de vello facial, el pelo negro y largo, la claridad de la piel [los primeros españoles esperaban encontrar nativos negros o

² Con esta afirmación no se está sumiendo ni aceptando que tal proyección e implantación hayan sido garantía de una vida invariable y sin modificaciones de las imágenes del indio. La vida de las imágenes no es tan pasiva como para asegurar su inmediata absorción e interiorización, a pesar de reconocer el fenómeno que antes mencionábamos y que señalaba Fanon, el de la interiorización, por parte del dominado, de la imagen que construye el dominador. La vida de las imágenes es conflictiva y, hasta cierto punto, impredecible: es necesario considerar las transformaciones de las identidades negativas o impuestas en el proceso mismo de implantación. La supervivencia de prácticas religiosas, por ejemplo, llamadas “paganas” en medio de los esfuerzos de cristianización de los “indios”, desarrollará prácticas de clandestinidad, ilegalidad e hibridación, que “contaminarán” las imágenes mismas, así como, para nuestro caso, las experiencias, nociones y representaciones del cuerpo. Sin embargo, éste es un tema que no se desarrollará en este ensayo.

amarillos, por su imaginario de Oriente y de los moros] y la pintura facial y corporal tanto en hombres como en mujeres amerindios).

Ahora bien, estos problemas estructurales del proceso de generación de imágenes se entremezclan con problemas metodológicos en el momento de seleccionar el “corpus” de imágenes del cuerpo que les propongo que consideremos y que buscan responder a nuestra pregunta sobre la proveniencia de las imágenes del “indio”.

En cuanto al soporte o medio, contamos por lo menos con dos tipos de fuentes: por un lado, los documentos escritos (por ejemplo, crónicas y cartas, diarios de viaje), que, entre otros aspectos, revelan ya el predominio europeo y occidental de lo escrito sobre otras formas de transmisión de memoria, como por ejemplo lo oral. Y, por otro lado, contamos con grabados, dibujos, pinturas, esculturas (lo cual, a su vez, ya muestra otro predominio propio de la visión europea y occidental de lo visual, de la imagen presente, sobre lo performativo, lo acontecimental, lo que sucede en el tiempo y en el espacio). Según esto, otras prácticas de transmisión y conservación de la memoria no serán una fuente significativa ni para nosotros ni para los mismos cronistas que nos legaron una imagen del pasado. Lo oral, lo fugaz, el lenguaje del cuerpo, el ritual performativo, no lograron ingresar en los renglones de las descripciones registradas, con el mismo estatus y cuidado que el tipo de relato discursivo, narrativo, racionalizado propio de la mirada y la memoria europea. Habrá que esperar al desarrollo de la etnografía (igualmente europea y occidental) para rescatar ese otro tipo inmaterial de fuente de memoria. Ahora bien, lamentarse por esto, acaso constituye un gesto metafísico de preguntarse por lo que es imposible de remontar y recuperar.

Respecto a la proveniencia de las imágenes, se trata de dibujos y de grabados, en su mayoría, de factura europea, que representan el mundo indígena tal y como éste se fue *develando poco a poco*. Con este énfasis, se busca rescatar el sentido de que este mundo y la realidad efectiva de la vida aborígen no se revelaron como un hecho dado, como algo cerrado y terminado, sino que se fue mostrando y desocultando poco a poco, en un proceso histórico de acomodados y reacomodados. Y, en tanto que proceso histórico, fue un proceso de interpretación, en el que el cuerpo se fue dando por lo menos de tres maneras: como cuerpo del buen salvaje, del caníbal y del pagano (no cristiano, pero también a veces como a-teo, como desprovisto de dios y por lo tanto de alma, como cuerpo animal). De esta manera, es claro que el cuerpo y su imagen son un proceso, no son estáticos, lo cual contrastará con la concepción cartesiana del cuerpo como objeto dado que dominará la visión europea a partir del siglo XVII y que modelará indudablemente las experiencias y visiones del cuerpo posteriores, incluso las nuestras contemporáneas.

Finalmente, otro aspecto que hay que tener en cuenta en la consideración de las imágenes del “indio” a estudiar, es su proveniencia o nacionalidad, toda vez que no se puede manejar de manera indiferenciada “lo europeo” como si se tratase de una factura, unas variables estilísticas y una iconografía uniformes de la imagen de una comunidad homogénea. Lo europeo no es un testimonio o una configuración histórica homogénea, y consecuentemente sus imágenes comportan la diversidad de su proveniencia local o regional. Si bien es cierto que dominarán, en la construcción de la imagen del nativo las facturas alemanas, italianas y de los Países Bajos, y que las españolas tendrán poca

presencia, el proceso de “normalización” de la imagen del nativo elaborada por el europeo trasegará por los cambios y variaciones de las concepciones ya mencionadas del buen salvaje, el caníbal, el pagano y el sirviente. A cada una de ellas, desde diversas variables locales, corresponderá la construcción de varios tipos visuales que poco a poco se irán normalizando³.

Las anteriores consideraciones y explicitaciones de problemas en el planteamiento del asunto y de manejo de las fuentes, permiten plantear algunas condiciones paradójicas de la indagación. De manera muy sumaria, debemos también tener en cuenta algunas condiciones históricas que median el proceso de generación de las imágenes que queremos tratar aquí. Así, por ejemplo, es necesario tener presente la debilidad de España en el proceso de construcción de identidad a través de la producción de imágenes en pinturas, grabados y dibujos (García, 1990), toda vez que no le conviene participar, dadas las condiciones políticas del siglo XV, del proceso de definición del nombre y de la imagen del aborígen; el enorme peso de los “hechos erróneos” transmitidos por el “redescubrimiento” de América por parte de Américo Vespucio y su imagen difundida por el grabado de Theodor Galle, a partir del *Nova reperta* de Jan van der Straet, el cual otorgará el nombre al continente y validará y transmitirá la imagen dominante y genérica del aborígen como indio desnudo y antropófago. De esta manera, no sólo el nombre del continente es una exportación europea, como es obvio, sino que además es un “error” en cuanto a la consideración del descubrimiento histórico del mismo; por otra parte, la imagen prototípica europea del indio americano, desnudo, antropófago es igualmente otra exportación europea a América⁴.

³ En este punto, es necesario reconocer dos límites fundamentales de la presente indagación y del ejercicio de reconstruir la imagen del “indio”. Se trata, por un lado, del lugar que ocupan las imágenes aborígenes, esto es, los “originales” verbales y visuales, como *La nueva crónica y buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala, de la primera mitad del siglo XVII, en la construcción de la imagen del “indio”. Y, por otro lado, quizá como el problema más difícil por aclarar, que ya hemos mencionado en dos oportunidades, el de la dinámica de imposición de las imágenes dominantes en punto a su dominio sobre las mismas imágenes nativas, es decir, que terminan por someter al colonizado y a la imagen de su cuerpo. Estos dos problemas habrán de desarrollarse en otro espacio.

⁴ Este punto es muy valioso para la consideración de las perspectivas postcolonialistas. Insistimos en la importancia de la pregunta planteada por Frantz Fanon sobre cómo es el proceso mediante el cual el sometido interioriza la imagen proyectada por el sometedor, como el otro interioriza y adopta y proyecta su propia identidad desde la imagen que el otro elabora para él.



América, Theodor Galle a partir de Jan van der Straet, grabado en cobre (Gaudio, 2008, p. XV).

Hay también una segunda consideración acerca del dominio del concepto de “raza” y de su facticidad, como noción determinante en la configuración y comprensión del otro americano. La noción de “raza” comporta una tendencia etnocentrista de las imágenes y testimonios de los descubridores (acaso una tendencia aún superviviente hoy) que termina por identificar al aborigen americano con el “indio”. La diferenciación racial y la adopción del criterio de raza para construir la imagen del otro, actuará como criterio fisiológico, pero también como determinante política y social para justificar la estratificación económica, política y social: por ejemplo, al identificar al aborigen con una raza salvaje o muy cercana a un estado de naturaleza, se justificará su sometimiento y cristianización, para fines económicos e ideológicos. El criterio racial estará en acción en los diferentes estadios de la configuración del otro, su imagen y su cuerpo: por ejemplo, las imágenes iniciales de Colón y los primeros españoles, exhiben la fuerte influencia de mitos orientales en la configuración de imágenes del indio (el nombre mismo lo clasifica como nativo de las Indias), y la expectativa de Colón era encontrar hombres amarillos o negros; y la imagen que proyecta la Iglesia misionera está mediada por su imperativo de buscar nuevas almas, y al considerar al otro racialmente inferior, algunas veces como animal, justificará su empresa de cristianización. Pertenecer a una raza originaria, en estado de naturaleza y de inocencia, producirá el cuerpo adánico y, a la vez, el cuerpo animal; la inferioridad racial, apoyará la idea de un cuerpo apolítico y el cuerpo como campo de la acción política europea; la cercanía de una raza a la naturaleza y su consecuente manifestación como cuerpo desnudo, harán o bien un cuerpo utópico, originario y angelical, o bien, justamente por la desnudez y su concepción en la mentalidad civilizada, un cuerpo satánico o demoníaco, por su lujuria y expuesta genitalidad⁵.

⁵ Sobre la base de un hermoso testimonio aborigen, tan temprano como 1604, de un testamento de un indígena otomí de Amanalco, Serge Gruzinski destaca la temprana interiorización, por parte del indígena, de una identidad étnica y racial “exótica” y diferenciada del “nosotros” europeo, pero que asume su principio de determinación. Véase Gruzinski (1986). Este testimonio y el análisis del historiador subrayan la importancia del proceso de interiorización de la imagen del cuerpo y del nombre cargado de connotaciones raciales impuestos por el “nosotros” europeo.

Aníbal Quijano, del Centro de Investigaciones Sociales (CIES), de Lima, en su texto “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, destaca la importancia que tiene el dualismo cartesiano importado a América, a partir del siglo XVII, para dar cuenta de la configuración del cuerpo como mera “naturaleza”, y que será fundamental para las experiencias y concepciones barrocas del cuerpo y de sus representaciones. Esta declaración se da en medio de su discusión del problema del “nuevo dualismo”, en el contexto de la lectura de la constitución de América a partir de las expediciones conquistadoras y colonizadoras. Sin embargo, quisiera retrotraer este “nuevo dualismo” hasta sus raíces en la visión europea del mundo, de los siglos XV y XVI. Me interesa particularmente considerar el planteamiento de este “nuevo dualismo” que empieza a experimentar la Europa moderna que se va configurando en el Renacimiento, en particular porque explicitando sus presupuestos sobre las maneras de pensar el cuerpo y el ser humano, permitirá rastrear las raíces de la experiencia no sólo barroca (tanto europea como americana), sino también nuestra propia experiencia del cuerpo hoy. Al explicitar estas mediaciones y configuraciones históricas, por otra parte, se puede ver en acción el dispositivo o las potencialidades del olvido que actúan en los procedimientos políticos, sociales, históricos y artísticos que configuran esa marea que llamamos historia.

De hecho, Quijano proporciona dos interesantes argumentos para insistir en la pertinencia de abrir “la cuestión de las relaciones entre el cuerpo y el no-cuerpo en la perspectiva eurocéntrica” (Quijano, 2003, p. 223): por un lado, por la importancia que tiene esta relación para el modelo de producción de conocimiento europeo moderno; y, por otro lado, por las implicaciones que tiene tal dualismo para la construcción de la noción de raza, porque “nuestra experiencia tiene una estrecha relación con las de raza y género” (Quijano, 2003, p. 223), para las cuales la experiencia y la noción de cuerpo son fundacionales.

Ahora bien, es necesario aclarar la noción de dualismo, que será fundamental para comprender el pensamiento eurocentrista, colonialista implantado en el Nuevo Mundo. Quijano parte por reconocer la presencia, en prácticamente todas las culturas y civilizaciones de las que tenemos noticia histórica, de la experiencia de la diferenciación entre “cuerpo” y “no cuerpo”. No es necesario remontarnos hasta los primeros vestigios de entierros paleolíticos o neolíticos, para reconocer la experiencia animista de los primeros grupos humanos que empezaron a articularse para asegurar la supervivencia y explorar vías de relación con la naturaleza y el mundo más efectivas y posibilitadoras. Además de que tal diferenciación parece común a todas las culturas históricas, éstas también parecen compartir la experiencia de la co-presencia y co-pertenencia de las dos dimensiones de cuerpo y no cuerpo en la integridad del ser humano. Ciertamente común a todas las culturas conocidas, pero sólo “hasta la aparición del eurocentrismo”, pues en la larga historia de la constitución del pensamiento occidental, que quizá se puede tender entre los polos del triunfo del racionalismo socrático de Platón y del afianzamiento del cristianismo, un rasgo que empezará a diferenciar el “nuevo dualismo” europeo será no sólo el de la

diferenciación sino ante todo el de la primacía del no cuerpo o el alma, sobre el cuerpo. Así, pues, lo novedoso de este dualismo europeo radica en su jerarquización y unilateralidad⁶.

Ahora bien, vale la pena tener presente que la historia de ese proceso de separación de estos elementos del ser humano, es larga y ambigua, toda vez que la misma teología cristiana mantuvo y sigue manteniendo ambivalencias en este punto: una ambivalencia fundamental será la de que el “alma” sea el objeto primordial de la salvación, y a la vez sea el “cuerpo” resurrecto una compleción y culminación de la salvación (Quijano, 2003). Así mismo, el cuerpo puede convertirse en un factor de opacamiento del alma, por su influencia pesante y engañosa; y de la misma manera el cuerpo, mediante toda una suerte de tecnologías de sometimiento, martirio y disciplinamiento, puede ayudar a purificar y hacer más excelsa el alma. Es en este pliegue y repliegue de los intersticios del cuerpo y del no cuerpo, o del cuerpo y del alma, que se desarrollará buena parte de la iconografía del martirio y la vejación del barroco y de la iconografía cristiana que llega hasta nosotros, con lo que en parte se distanciará de una jerarquización y sumisión absoluta del cuerpo en la visión cartesiana.

Así, pues, aunque no es pretensión de esta charla exponer y agotar la historia de la configuración del sujeto moderno occidental, sí es importante señalar, para esta historia y para reconocer sus potencias de olvido activo, por lo menos tres estaciones del proceso de diferenciación, separación y jerarquización del cuerpo y del no-cuerpo: son éstas el platonismo, el cristianismo y el cartesianismo. También nos interesa destacar en esta extensa historia brevemente señalada la valencia y las implicaciones políticas de los procesos de configuración del cuerpo. Particularmente, es importante señalar que el dualismo platónico de lo sensible y lo inteligible tendrá consecuencias tanto en el modelo epistemológico de la construcción del conocimiento, como en la proyección de un modelo político y educativo de la ciudad y los ciudadanos.

En efecto, una de las preocupaciones socráticas de Platón, en punto al carácter vinculante y obligante de la decisión y el comportamiento éticos, es que si partimos de que el ser humano es simplemente mortal y unilateralmente corpóreo, no puede haber garantía ni acicate para un comportamiento moralmente bueno. Ciertamente, si somos no sólo corpóreos, sino íntegramente mortales, nuestras acciones, por encarnarse en un pura naturaleza corpórea corruptible y finita, carecerán de consecuencias: gozaríamos de una especie de naturaleza similar a la de los dioses, en el sentido de la ilimitada irresponsabilidad del actuar, pues no habría en nosotros posibilidad de castigo o escarmiento, y actuar bien o mal no comportaría ningún tipo de ventaja o perjuicio hacia el futuro.

En su diálogo sobre la inmortalidad del alma, *Fedón*, Platón inicialmente postulará la justeza y belleza de la acción racional desinteresadamente comprendida y asumida. Sin

⁶ Otro sentido de este dualismo, ya al interior de la historia de la racionalidad occidental, y no sobre el telón de fondo de la historia de las culturas y de un animismo compartido, se puede encontrar en una diferencia de sentido de la contraposición cuerpo/no cuerpo entre la tradición platónico-cristiana y la tradición cartesiana. En este caso, el grado de distanciamiento entre las dos dimensiones y la desvalorización ontológica y epistemológica del cuerpo serían mucho mayores.

embargo, sólo los filósofos se guiarían por semejantes criterios y pautas de comportamiento, considerando su inclinación por la armonía y la perfección propias de lo racional; pero en general la gente “de a pie”, al no ver posibilidad de retaliación a sus acciones ni consecuencias potencialmente amenazantes para sí, actuaría como si todo valiera. La tesis de la inmortalidad del alma constituye, entre otras cosas, una especie de garantía hacia la eternidad de la ineludible responsabilidad de nuestras acciones: no sólo actuar bien en este mundo sensible, finito y corruptible comporta ventajas inmediatas para el alma cuya naturaleza es buena, armónica y perfecta, sino que también la bondad de tales comportamientos y acciones reafirman su naturaleza y tienen consecuencias hacia el futuro luego de la muerte.

Otra dimensión del platonismo, en su veta más socrática, que será fundamental para la configuración occidental del cuerpo, será la de una naciente subordinación del cuerpo al alma, propia de un racionalismo unilateral, y que posteriormente será aprovechada y amplificada por el cristianismo y el neoplatonismo de Plotino y Orígenes: se trata de la concepción del cuerpo implícita en el famoso requerimiento de Sócrates a Critón, luego de haber bebido la cicuta, de no olvidar el ofrecimiento de un gallo a Asclepio, pues al beber el *phármakon* (esto es, el veneno–medicina de la cicuta) Sócrates dice *sanar de la vida*.

Ya en Platón podemos encontrar una profunda ambigüedad respecto a la relación entre el cuerpo y el no cuerpo. Para el cristianismo, parece haber dominado la posición más socrática de desprecio y devaluación del cuerpo a favor de la primacía del elemento intelectual, dialéctico, inmortal del alma. Sin embargo, encontramos en diálogos maduros de Platón la importancia que cobra el entrenamiento y cuidado del cuerpo, si bien en beneficio del elemento más etéreo. En todo caso, en algunas ocasiones (por ejemplo, en el diálogo sobre la belleza o *Fedro*), el elemento corpóreo y sensible puede constituirse como una primera escala en el camino de la contemplación de las ideas y del elemento más puro y desprovisto de materialidad.

El siguiente punto de inflexión en la historia de la contraposición y jerarquización del cuerpo y el no cuerpo, es la “cultura represiva del cristianismo” (Quijano, 2003, p. 224)⁷. A pesar de que no queremos generalizar o simplificar las técnicas de sí en lo relativo al cuerpo en la extensa historia del cristianismo, sí podemos afirmar que, acaso como buen heredero del platonismo socrático, su posición final respecto a la relación cuerpo/no cuerpo será la de otorgar privilegio y primacía al “alma” sobre el cuerpo reprimido o convertido en instrumento de purificación del alma.

⁷ Aunque aquí no se desarrollará, hay que destacar la importante orientación general del estudio de Brown (1993) en el sentido en que, en primer lugar, la historia del cristianismo no es un proceso homogeneizable y uniforme y, en segundo lugar, es un sistema religioso que es depositario de los comportamientos, conductas y técnicas de cuidado del cuerpo de una larga tradición pagana helenística y romana que, si bien no son adoptados directamente, sí son sometidos a un largo proceso de negociación y asimilación. En particular, en punto al cuerpo, el cristianismo —y, sobre todo, el cristianismo primitivo o temprano— exhibe unas concepciones, experiencias y comportamientos que serían muchas veces inaceptables y condenadas en la Inquisición. Estas consideraciones son especialmente valiosas para comprender la presencia y la valoración en ocasiones ambigua del cuerpo barroco y de su relación con el no cuerpo.

Dentro de la historia del cristianismo, y para efectos de nuestro ejemplo sobre las imágenes del “indio” americano y de la explicitación del influjo del cristianismo en la configuración de esta imagen, vale la pena destacar por lo menos tres factores determinantes. En primer lugar, recordar que sobre el giro de los siglos XV y XVI, el cristianismo no sólo se encontraba en plena fase inquisitorial, sino que ésta respondía, en parte, a los recientes conflictos de la cristiandad con los moros y los judíos. El descubrimiento del Nuevo Mundo y su conquista, plantearon a la Iglesia la promisoriosa empresa de cristianizar aquel otro contrapuesto al europeo, con la innegable ganancia de nuevas almas para los rebaños del Señor. No sólo como empresa espiritual, sino como nuevo campo de expansión territorial y de explotación de propiedades para la Iglesia, la cristianización del Nuevo Mundo constituía una oportunidad de fortalecimiento institucional.

En segundo lugar, y dentro del contexto de esta empresa de cristianización del Nuevo Mundo, es importante destacar las continuas ambigüedades y vacilaciones dentro de las cuales se tuvo que mantener la Iglesia en punto a la consideración de la “humanidad” asignable a los habitantes del Nuevo Mundo. La aporía con la que se encontró la Iglesia fue la de reconocer o no algún sistema de creencias o alguna dimensión espiritual en los nativos americanos: de no hacerlo, se justificaba irrestrictamente su tratamiento como animales disponibles, sometibles y manejables; de no hacerlo, la empresa de cristianizar o de convertir a la fe católica sería imposible por no reconocer en ellos traza alguna de humanidad, siendo la religión o la creencia en lo espiritual una de los rasgos esencialistas que definían la humanidad. La historia del cristianismo y de la institución del catolicismo en el Nuevo Mundo se complejizará en la contratensionalidad de estos polos.

Y, finalmente, la empresa de la evangelización del Nuevo Mundo tendrá un efecto casi unilateralmente represivo de los sistemas de creencias nativos. Es improbable que en la historia prehispánica los nativos americanos no hayan experimentado ya la confrontación no sólo de distintos pueblos e imperios, sino también de sistemas diversos y divergentes de creencias. Sin embargo, ninguno de los sistemas preexistentes se planteaba como el único posible, el único verdadero y legítimo. De la misma manera que la racionalidad occidental se caracteriza por su unilateralidad en cuanto al derecho y legitimidad de ser el acceso privilegiado y correcto a la realidad, así mismo la ideología del cristianismo se suma a la pretensión represiva de ser el único, correcto y verdadero sistema de creencias. Su encuentro con las tradiciones espirituales nativas difícilmente estableció un diálogo y, más bien, comportó o bien un exterminio de tales tradiciones o bien su paso hacia formas clandestinas de existencia.

El punto de inflexión final de esta resumida historia de los avatares de las relaciones del cuerpo y del no cuerpo en el Nuevo Mundo, estará caracterizada por el surgimiento del cartesianismo de la razón. Con esto no sólo nos referimos al desarrollo de la visión de mundo formulada, hacia mediados del siglo XVII⁸, por René Descartes en sus

⁸ El cartesianismo del mundo o de la visión de mundo, no corresponde sólo a un sistema filosófico formulado hacia la década de 1640. Siguiendo un procedimiento caro a Martin Heidegger, podríamos decir que los lineamientos principales del cartesianismo están ya en juego, como una especie de destino del

Meditaciones Metafísicas y en su *Tratado de las pasiones*, documentos fundamentales para descifrar la nueva concepción europea racionalista e ilustrada sobre el cuerpo, el dualismo mente/cuerpo y el privilegio de la mente sobre el cuerpo. Nos referimos también a un punto decisivo en la configuración de la concepción del hombre en Occidente, que tiene su punto de partida en la racionalización del ser humano en Sócrates y Platón; nos referimos ante todo, a la “secularización burguesa del pensamiento cristiano” (Quijano, 2003, p. 224).

Ahora bien, nos interesa aquí destacar solamente dos rasgos fundamentales del dualismo cartesiano, que tendrán clara incidencia en el comportamiento y en la visión del cuerpo que tendrá el “nosotros” europeo. El primero se refiere a la reducción del cuerpo cartesiano a la dimensión material y al plano de la naturaleza; y, en segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, la identificación de lo humano con la dimensión racional.

La reducción del cuerpo a mero ente material y natural comportará una doble reducción: por un lado, su ingreso en la lógica de la disponibilidad y, por otro lado, la objetivización y cosificación del cuerpo, particularmente del cuerpo nativo, su des-racionalización y su consideración como inferior. De esta manera, el cuerpo entra en esa lógica que lo nivela todo, la de las polaridades y contraposiciones excluyentes de lo racional/irracional, verdad/error, realidad/apariencia, etc. Se hace disponible para los intereses estratégicos de las naciones conquistadoras, se vuelve disponible para imponerle y encarnarle una imagen que lo haga manejable y dócil; se cosifica para convertirse en recurso y se ubica en la jerarquía para interiorizar la condición de indio; se asume como el otro del “nosotros” europeo y encarna o bien la marginalidad, o bien la clandestinidad, y en términos generales la alteridad.

Permítanme redondear o integrar lo planteado tan extensamente en una de las imágenes emblemáticas que se ofrece al hombre europeo como resumen de la identidad de sí y la alteridad subordinada del otro. Se trata de un famoso grabado de Theodor Galle, a partir del *Nova reperta* de Jan van der Straet. Los “errores” consagrados por la imagen del “redescubrimiento” de América por parte de Américo Vespucio de alguna manera fijarán la imagen del nativo americano y validará y transmitirá la imagen dominante y genérica del aborígen como indio desnudo y antropófago.

La imagen de Vespucio transmite también una concepción del “nosotros” europeo, incluso de corporeidad civilizada y subordinada a la racionalidad y la cultura: el predominio de la figura masculina, que avanza, armado con la espada, que es el dominio del poder militar y la metalurgia, con el vestido de la cultura que cubre la desnudez natural y que hace indefenso al individuo, con el astrolabio de la comprensión y dominio racionales del mundo. Al frente, la mujer/naturaleza que es América, acostada e incorporándose acaso sorprendida por una especie de despertar y que, por su posición, desnudez y género, se ofrece al hombre europeo. Aquí se encuentra en juego “un código para la percepción y

pensamiento, en los inicios del Renacimiento y de su concepción del ser humano. Ahora bien, lo que sí es claro es que su planteamiento teórico sí tendrá efecto claro en las maneras de concebir el mundo, el ser humano y el conocimiento en la colonia y en el barroco europeo.

construcción del Otro” (Amodio, 1993, p. 42), que en texto e imagen valida y justifica el dominio, la conquista y la posesión del otro.

Además de reconocer un transcurso histórico, un decurso temporal en la configuración de la imagen del “indio” americano —y aquí la imagen es la cosa misma, pues hace aparecer al ser humano, a ese otro del europeo, como un *factum*, sin reconocer que ese *factum* es de hecho una imagen y una configuración histórica— ¿qué potencias del olvido están en acción? ¿es el olvido no sólo un lapso, un descuido, sino una potencia activa que configura y transfigura la realidad? Son preguntas y opciones acaso obvias, pero en su marcha histórica demuestran su poder nivelador y avasallador, lo cual justamente nos impone la tarea de pensarlas.

II.

A continuación, de nuevo con el propósito de propiciar que nuestros asuntos del olvido y del cuerpo, y del olvido del cuerpo, se nos presenten de manera “adecuada” para la formulación de preguntas, y para esbozar el problema, apelo a la obra de Óscar Muñoz. Me atrevo a afirmar que es importante mencionar a Muñoz por la manera transparente como hace aparecer la cuestión del cuerpo. Y para esto, quisiera traer a la memoria en particular una de sus obras y un proceder que se pone en acción en gran parte de su obra: esto es, la conocida *Aliento*, y el procedimiento de la desmaterialización o desobjetivación. Respecto a *Aliento*, baste con recordar que es una serie de 6 discos de acero inoxidable, montados (en octubre de 1997) sobre la pared a la altura del espectador, tratados de tal manera que cuando el espectador se acerca y sopla su aliento sobre el disco se forma una imagen, para luego desaparecer, una imagen de personas muertas y/o desaparecidas publicadas en los diarios locales. Por ahora, mantengamos este acontecimiento de la imagen en nuestra memoria.

Por otra parte, como lo ha manifestado Muñoz en varias entrevistas, la desmaterialización o desobjetivación que se pone en marcha en el acontecimiento de varias de sus obras, no es una situación meramente colateral de los medios o soportes de que echa mano, es decir, agua, carbón, aire ambiente, intervención de los espectadores, por mencionar algunos. De hecho, dentro del proceso de la poética de Muñoz, uno de los acicates en el desarrollo de sus propuestas más maduras ha sido justamente el de la disolución de la frontera entre acción del artista, espectadores, obra y construcción de sentido, y esta disolución lo ha llevado a la llamada “desmaterialización” de su obra, que se constituye como el acontecer mismo de su arte.

En la búsqueda por interpelar e involucrar al espectador (ya aquí hablar de espectador es algo artificial), Muñoz tiende a acabar con la obra como objeto terminado y controlado por el hacedor o por el artista, para configurarse como oportunidad de significación en el encuentro y mutua mediación con el espectador. Por otra parte, la desmaterialización no es una simple indicación metafórica de la fugacidad del material o de la vida, o una reiteración del carácter matérico de la obra a través de su puesta en riesgo de desaparición. Más bien, es una reflexión sobre el sentido mismo del material, sobre nuestra imposibilidad de disponer sobre él.

Pero, ¿qué es lo que se muestra en esa desmaterialización? Quizá esta manera defectiva y negativa de hablar es ya, de principio, inadecuada y desorientadora. ¿Qué es lo que pasa con la “materia” en la obra de Muñoz? ¿Desaparece como en una especie de truco mágico? Sí y no. Sí desaparece la materia como recurso disponible. No, no desaparece la materia como aquel límite que se contrapone a todo el despliegue de lo humano, pero que a la vez constituye su base. Quizá lo que desaparece es la posibilidad y la pretensión de instrumentalización, de manipulación, de disponibilidad irrestricta de la materia, esto es, del agua, del aire, del carbón, del aliento, de la luz, en otras palabras, de la materia, en otras palabras, de la naturaleza. Muñoz no termina, no concluye y cierra la obra, como si se tratara de un proyecto prefigurado, controlado y cumplido. Ni la obra ni su material terminan con la acción y la voluntad del artista, ni se reducen a la mera exhibición de algunos gramos de polvo de carbón, de algunos decilitros de agua, o algunas moléculas de aire inhalado y exhalado.

El material es, en la obra de Muñoz, también el tiempo, el discurrir del tiempo, aquello que se muestra en la formación y desaparición de la imagen en el espejo, es la imagen que se reintegra y que se desintegra, es el calor ambiental, es el paso apurado o pausado del espectador indolente o cómplice, es también sus voces.

Ahora bien, ¿por qué abundan tanto las referencias a los rostros y al cuerpo en la obra de Muñoz, por qué los torsos, los cuerpos velados, las manos, los pies? ¿Hay algún vínculo entre su reflexión plástica sobre el material y la temporalidad, y nuestros cuerpos, el de los cuerpos que se hacen imagen en su obra, y nuestros cuerpos de espectadores que los asistimos? Así como se desdibujan las fronteras entre el acontecer de la obra y la distancia contemplativa del espectador, ¿se desdibuja también esa contraposición de unos y otros cuerpos? ¿Y cómo son los límites, las fronteras, la materialidad, la mediación mutua de esos diversos cuerpos? ¿No hemos hecho ya acaso de nuestros cuerpos una materia disponible, un “recurso humano” instrumental, sobre el cual ni siquiera vale la pena preguntar, porque es obvio que todos tenemos un cuerpo, y vamos al médico dispuestos a tenderlo como objeto (como decía César Vallejo)?

III.

Volvamos sobre nuestra mención inicial del olvido en Nietzsche, el olvido como potencia activa, el necesario olvido, ligado a la supervivencia, del ser humano, así como de su posibilidad de conocimiento. Además de esa mención inicial, hay que recordar el proceso de olvido que tiene lugar en la visión del conocimiento que Nietzsche esboza en su texto inédito “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”. Allí, nos dice Nietzsche, que la posibilidad de que lleguemos a los conceptos reside en nuestra capacidad de obviar y olvidar la facticidad y multiplicidad de la vivencia inmediata. El concepto “hoja” justamente es posible porque nivelamos y olvidamos la multiplicidad de las experiencias de las hojas de cada árbol, de cada planta, y en cada situación dada, con su multiplicidad de matices.

Sin pretender agotar en un inútil esfuerzo erudito la raigambre de la reflexión en Occidente sobre el olvido, sí es necesario señalar el lugar central que éste ocupa en el pensamiento y en las visiones de la posibilidad del conocimiento de Platón, Nietzsche y

Heidegger. Con la indicación de Nietzsche, quiero ahora señalar la centralidad de la experiencia del olvido en Heidegger, el alumno privilegiado de estos otros dos pensadores.

Desde el planteamiento de la pregunta fundacional de la ontología fundamental de *Ser y tiempo*, Heidegger destaca que su indagación parte de una caída en olvido: “Hoy esta pregunta [la pregunta que interroga por el sentido de ser] ha caído en el olvido, aunque nuestro tiempo se atribuya el progreso de una reafirmación de la ‘metafísica’” (Heidegger, 2009, p. 23).

Y más adelante caracteriza las posibilidades de ese olvido como omisión, imposibilidad de definir, la obviedad o lo sobreentendido. Es sabido de manera general que el olvido de ser que destaca Heidegger, no tiene que ver tanto o sólo con un breve lapso histórico, con un descuido del cual sea culpable el desatento ser humano, como si hubiera olvidado su paraguas en un café o un nombre de alguien conocido, luego de distraerse en cosas más sabrosas y exigentes. El olvido de ser comporta una experiencia y un rasgo ontológicos fundamentales.

En su largo planteamiento y replanteamiento de la pregunta por ser, desde *Ser y tiempo*, pasando por sus cursos sobre Nietzsche de la década de 1930, hasta la “Carta sobre el humanismo” y sus casi desconocidos seminarios sobre la percepción y el cuerpo, llamados *Seminarios de Zollikon*, sostenidos entre 1959 y 1969, corre como un bajo continuo la problemática del olvido del ser en la metafísica y el pensamiento occidentales. Quisiera ahora detenerme sobre esta insistente cuestión acerca del olvido, solamente para buscar algunas indicaciones que nos permita pensar esta experiencia fundamental humana.

En *ser y tiempo*, desde el replanteamiento y la necesidad de reiterar la pregunta por ser, Heidegger declara que desde el tiempo de Platón y Aristóteles la pregunta por el sentido de ser ha caído en olvido. Y esta consideración corre paralela a la cuestión acerca del encubrimiento y desencubrimiento del ser, no sólo en esa historia, sino en la experiencia histórica misma que llamamos Occidente. El olvido de la pregunta tiene que ver, en parte, con los intentos de respuesta a la pregunta, buscando siempre un algo ejemplar que actúe en una época dada como respuesta válida. Así, haciendo eco a esa famosa historia de un error de Nietzsche, Heidegger señala que la pregunta ha sido respondida con el señalamiento de algún tipo de ente: el Bien, Dios, la Razón, la Realidad positiva, la voluntad de poder y, acaso como un final aún más obnubilante, la maquinación total o la disponibilidad omniabarcante que la técnica realiza respecto a lo que es. En este mecanismo metafísico hay una especie de olvido como sustitución del ser, por un algo otro: como cuando buscamos definiciones o hacemos la experiencia de trasegar por los diccionarios buscando el sentido de las cosas en las piruetas del lenguaje.

Lo interesante de esta “historia de la metafísica” a lo Nietzsche, es que no se trata de una mera incompetencia histórica de la cual sea responsable el ser humano. Se trata de una configuración propia del ser, que consiste en su rasgo de retraerse en su aparecer: el ser acontece en la facticidad de lo que es. Incluso una hermosa y extraña afirmación de su conferencia sobre el origen de la obra de arte, hace énfasis en este rasgo: “Una velada fatalidad suspendida entre lo divino y lo contrario a lo divino recorre el ser. Gran parte de lo que es escapa al dominio del hombre; sólo se conoce una pequeña parte. Lo conocido es

una mera aproximación, y la parte dominada ni siquiera es segura” (Heidegger, 1996, p. 44).

Así, pues, por lo menos hay algunas variantes del olvido: el caer en olvido de un asunto; la confusión de una cosa por otra (la mala-comprensión); el olvido como rasgo ontológico del asunto mismo, es decir, el sentido genitivo del “de” en el caso del olvido *del* ser.

Quisiera arriesgar una idea para que la pensemos: el problema planteado, o la relación planteada del “olvido del cuerpo”, no tiene que ver sólo con un perverso descuido histórico, ideológico o político del cuerpo —indudablemente éste es uno de sus visos—, sino que también abarca la pertenencia del olvido a la dimensión del cuerpo, de la corporeidad, de la experiencia corpórea. Olvido del asunto cuerpo, de la cosa cuerpo, del “objeto” de investigación cuerpo; pero también, el olvido ejercido por el cuerpo mismo, como una especie de potencia activa que es un rasgo del modo de ser del cuerpo. ¿Cómo encontrar orientación y sentido en esta problemática?

¿Acaso la historia de la metafísica —y si incluimos aquí no sólo el platonismo, el cristianismo y el cartesianismo, sino la labor ideológica y política, la labor del lenguaje ejercida por el “nosotros” europeo—, con su dualismo y su atrayente dinámica de las contraposiciones entre lo sensible y lo inteligible, lo material y lo espiritual, lo racional y lo irracional, ejerce una forma histórica de olvido de la cual habremos de recuperarnos en un giro pensante?

¿Acaso hay un gesto de retirada del cuerpo, como cuando una tropa se repliega ante el ataque de algún ataque enemigo o riesgoso, en búsqueda de refugio donde recobrar las fuerzas, donde recuperarse, donde recobrase?

¿Acaso hay una dimensión propia del cuerpo que se copertenece con el olvido, porque su patencia abierta sería riesgosa?

¿Y cómo pensamos y experienciamos el cuerpo hoy, como para que o bien sea presa de un olvido que se ejerce sobre él, o bien haya de ejercer un olvido activo para ser de manera más plena y propia, para ser justamente lo que es?

Referencias

Amodio, E. (1993). *Formas de la alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*. Quito: Editorial Abya Yala.

Brown, P. (1993). *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*. Barcelona: Muchnik Editores.

García, C. (1990). La imagen del indio en el arte español del siglo de oro. En AA. VV. *La imagen del indio en la Europa moderna*. (417-432). Sevilla: Consejo Superior de

Investigaciones científicas, Fundación Europea de la Ciencia, Escuela de Estudios Hispano–Americanos.

Gaudio, M. (2008). *Engraving the Savage. The New World and Techniques of Civilization*. Minneapolis & London University of Minnesota Press.

Gruzinski, S. (1986). *La red agujereada. Identidades étnicas y occidentalización en el México colonial (Siglos XVI-XIX)*. *América indígena*, XLVI (3), 411-433.

Heidegger, M. (1996). “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial.

Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.

Le Goff, J. & Truong, N. (2005). *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

Nietzsche, F. (1988). *Antología, Textos cardinales*. Joan Llinares y Germán Meléndez (Trads). Barcelona: Ediciones Península.

Quijano, A. (2003). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, E. (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 223 y ss.). Buenos Aires: Clacso.