

EL CUERPO EN MARX, BOURDIEU Y FOUCAULT

The idea of body in Marx, Bourdieu and Foucault

Oscar Barrera Sánchez

Oscar Barrera Sánchez

Doctor en Ciencias Sociales y Políticas por la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Profesor del Colegio de Saberes, México. Coordinador de los Exámenes de la Calidad y el Logro Educativos de Ciencias Sociales del Instituto Nacional para la Evaluación de la Educación (Secretaría de Educación, México) y miembro del Consejo Consultivo Interinstitucional de Formación Cívica y Ética en la Secretaría de Educación Pública. Es autor del artículo “La evaluación de la Educación Cívica y Ética en México. Un recorrido por 3° de primaria y 3° de secundaria” publicado en la Revista Iberoamericana de Evaluación Educativa y el artículo “Disciplina y violencia en las escuelas de educación secundaria en México”, publicado por la Universidad de Nuevo León en el segundo tomo del libro *La violencia en México*. Sus temas de interés son la muerte, el cuerpo, el poder y la subjetividad.

E-mail: oscarbs78@yahoo.com.mx

Resumen

Durante la modernidad se actuó de manera deliberada sobre el cuerpo. En el siglo XIX, Karl Marx originó la discusión en torno al cuerpo como producto social, fruto de sus condiciones materiales de existencia y de las relaciones sociales de producción. En el siglo XX se actualizaron estas nociones a través de los discernimientos esgrimidos por Pierre Bourdieu y la implicación dialéctica de las características en el campo y el *habitus* en las que el cuerpo juega, se significa, siente y vive y, en las cuales entran en juego sus capitales. Asimismo, el trabajo de Michel Foucault entreteje al cuerpo en una telaraña microfísica de relaciones de poder, a través de los mecanismos, dispositivos y tecnologías modernas para el gobierno del cuerpo y su *docilización*, normalización y dirección. Tres autores que difieren, pero que brindan elementos para comprender la relación del cuerpo en la modernidad.

Palabras claves: Marx, Bourdieu, Foucault, *habitus*, cuerpo.

Abstract:

Modernity deliberately acts on the body. The nineteenth century by Karl Marx, led a discussion about the body as a social product, the fruit of their material conditions of existence and social relations of production. The twentieth century these notions upgraded through the ideas put forward by Pierre Bourdieu and the dialectics of the characteristics involved in the field and the habitus in which the body plays, it means, feel and live and in which it comes and play their capital. Also, the works of Michel Foucault weaves the body in a web microphysics of power relations, through

mechanisms, devices and modern technologies to the government and creates a docile body, regulated and managed. Three authors who differ, but they provide elements for understanding the relationship of the body in modernity.

Key words: Marx, Bourdieu, Foucault, habitus, body.

Introducción

Durante el siglo XIX y, más de la mitad del XX, el cuerpo fue un tema poco tratado de manera directa por la Sociología. Sin embargo, uno de los pensadores que influyó constantemente en las obras sociológicas de autores contemporáneos fue Karl Marx. Él abrió con los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* y, sobre todo en *El Capital*, el campo propicio para que en la segunda mitad del siglo pasado el cuerpo ocupara uno de los lugares fundamentales en las Ciencias Sociales.

Derivado de los trabajos de Marx, los pensadores franceses tomaron parte de su teoría para cuestionar su trabajo o nutrirla con algunos planteamientos contemporáneos. Tal es el caso del concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu, y los de *cuerpo dócil y normado* de Michel Foucault.

El presente artículo busca exponer brevemente los conceptos de los tres autores respecto al cuerpo y observar cuáles son sus acercamientos y distancias.

El cuerpo explotado y enajenado en Karl Marx

Como la mayor parte de los hegelianos de su tiempo, Karl Marx estaba influido de que la filosofía de Hegel era la manifestación más acabada a la que la filosofía podía llegar. Sin duda, Marx se distingue de Hegel en numerosos aspectos fundamentales, sin embargo, su pensamiento guarda el núcleo básico hegeliano. Cuando Marx habla de *realidad* describe siempre al contexto histórico social y al mundo del hombre que, teniendo una estructura dialéctica, se orienta hacia una inigualable realidad consciente.

Hegel suponía que las formas sociales y políticas de su época eran ajustadas para el desempeño íntegro de los requerimientos racionales, que mediante un simple desarrollo gradual del sistema político social corriente se llegaría a la elaboración de las máximas capacidades del hombre, pero, entonces, la dialéctica quedaba atajada y se

acreditaban los hechos e instituciones políticas y sociales existentes como si fueran consumadamente adecuadas a la razón. A los ojos de Marx, esto involucraba una considerable ambigüedad: si el proceso dialéctico había llegado a su momento final, no sólo había terminado toda la filosofía sino que también, la monarquía prusiana (conservadora y reaccionaria), el cristianismo oficial (no menos reaccionario) quedaban consagrados. Al mismo tiempo, la dialéctica (o el movimiento de la realidad misma) no podía interrumpirse sin que la realidad misma desapareciera, por ende, la dialéctica debía ser substancialmente abierta y revolucionaria.

Hegel había mencionado que *lo verdadero es el todo* (Hegel, 2006), pero la verdad, los fundamentos de la razón, no parecían concordar con el orden social y político existente. Entonces, Marx determinará que hay en el mundo humano un elemento irracional, inadecuado con relación a la Idea, desarticulado o falta de armonía en relación a la totalidad que no es otra cosa que un rastro que exhibe que todavía no se ha logrado acabadamente la totalidad, aún falta recorrido para la completa racionalidad.

La contradicción marcada por Marx en el sistema hegeliano se materializa en la existencia del proletariado. La figura del proletariado contradice la falsa realidad de la razón, porque la existencia de una clase social íntegra representa la negación de la razón. Hegel aseguraba que la propiedad es la manifestación exterior de la persona libre, pero el proletariado es la clase completamente desposeída, la que esta privada de toda propiedad (entonces, no es libre ni es persona):

El hombre produce al hombre, así mismo y al otro hombre [...] Así como es la sociedad misma la que produce al hombre en cuanto hombre, así también es producida por él. [...] Toda la llamada Historia universal no es otra cosa que la producción del hombre en el trabajo humano (Marx, 1976: 28)

Marx, en antagonismo a la mayor parte de la tradición filosófica, y principalmente a Aristóteles, que había percibido la esencia del hombre en la razón teórica en donde el final es la pura contemplación, entenderá al hombre como un ser que se produce a sí mismo y este hecho autogenerador del hombre es el trabajo.

Para Marx, lo que el hombre es, no puede establecerse desde el espíritu ni de la Idea sino a partir del hombre mismo, de lo que éste es concretamente, el hombre real, corpóreo, en pie sobre la tierra firme y respirando y exhalando todas las fuerzas

naturales. El hombre no es un ser abstracto, exterior al mundo sino que el hombre es en el mundo, esto es el Estado y la sociedad.

Esto representa que, en vez de indagar la esencia del hombre como determinación interior, Marx explorará en las relaciones exteriores en virtud del intercambio que cada hombre conserva con la naturaleza y con los otros hombres: "La esencia humana no es algo abstracto e inherente a cada individuo, es en realidad, el conjunto de las relaciones sociales" (Marx, 1975: 27).

Las relaciones sociales no son para Marx algo cedido o estático, sino la realización del hombre mismo de manera tal que desde un intercambio entre hombre y sociedad, uno y otro se crean mutuamente.

Pero, para Marx, la esencia del hombre es el trabajo. Este es el medio a partir del cual se realizan y desarrollan sus posibilidades. A través del trabajo consigue su satisfacción y la felicidad.

Pero lo que de antemano distingue al peor arquitecto de la mejor abeja es que aquél ha construido la celdilla en la cabeza antes de construirla en cera. Al fin del proceso del trabajo surge un resultado que ya al comienzo del mismo estaba en la representación del obrero, es decir ya existía idealmente. No es sólo que éste opera en un cambio de forma de la materia prima; él realiza en ésta al mismo tiempo su finalidad, que él conoce y determina como ley el modo de su obrar, y a la cual tiene que subordinar su voluntad. (Marx, 1991: 176).

El proceso de autoproducción por razón del trabajo es un proceso dialéctico, es un salir del sí del hombre, una exteriorización. El trabajo enlaza una humanización de la naturaleza en tanto el hombre deja sobre ella su propia marca, su esencia. Y esto a su vez, resuena sobre el hombre mismo, porque la transformación que el hombre enclava en la naturaleza, modifica las condiciones de la vida humana. "La sociedad es pues, la plena unidad del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza" (Marx, 1976: 31).

El ser propio del hombre pende entonces de las condiciones materiales del trabajo en cada acontecimiento histórico. En la sociedad que Marx relata, el hombre está alienado puesto que ignora su propia esencia. Esta alienación está presente en todos los planos de la naturaleza humana: social, político, religioso y filosófico.

En esta obra, las figuras del capitalista y del terrateniente no aparecen pintadas, ni mucho menos, de color de rosa. Pero adviértase que aquí sólo nos referimos a las *personas* en cuanto *personificación de categorías económicas, como representantes de determinados*

intereses y relaciones de clase. Quien como yo concibe el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso histórico-natural, no puede hacer al individuo responsable de la existencia de relaciones de que él es socialmente criatura, aunque subjetivamente se considere muy por encima de ellas (Marx, 1991: XV).

El trabajo a través de la historia, aparece como factor que apoya en la domesticación del cuerpo -efecto de la técnica- y de la moral social del hombre, sin embargo, este concepto enmarcado dentro de una tradición histórica se ha ido transformando. Será útil una nota aclaratoria respecto a la significación y al papel del trabajo en la formación de la sociedad capitalista, ofrecida por el análisis de Marx en *El Capital*:

El individuo no puede actuar sobre la naturaleza sin poner en acción sus músculos bajo la vigilancia de su propio cerebro. Y, así como en el sistema fisiológico colaboran y se complementan la cabeza y el brazo, en el proceso de trabajo se aúnan el trabajo mental y el trabajo manual. Más tarde, estos dos factores se divorcian hasta enfrentarse como factores antagónicos y hostiles. El producto deja de ser fruto del productor individual para convertirse en un producto social, en el producto común de un obrero colectivo (...). Ahora, para trabajar productivamente ya no es necesario tener una intervención manual directa en el trabajo; basta con ser órgano del obrero colectivo, con ejecutar una cualquiera de sus funciones desdobladas. (...) De otra parte, el concepto de trabajo productivo se restringe. La producción capitalista no es ya producción de mercancías, sino que es, sustancialmente, producción de plusvalía (Marx, 1995: 425).

A esta condición histórica deben añadirse las articulaciones de intereses que cada orden político le concede al papel del cuerpo de las personas, puesto que esta reciente categorización, con su valor ideológico, acaba por condicionar el trabajo en las fábricas y la vida misma del obrero.

El modo de producción capitalista como resultado transfirió una reorientación en las relaciones del sujeto y su cuerpo. El hecho de que el obrero haya tenido que desvencijarse su sistema tradicional de vida, arrendar su fuerza de trabajo a un sistema que demandaba generar ganancia a través de él, debilitó las posibilidades que éste tenía para integrar todas las dimensiones de su motricidad.

De este modo se instituyen unas reglas para el cuerpo y los nuevos espacios donde se despliega, ya que se privilegian la rapidez, la eficacia y su capacidad productiva y se comienza a instaurar una identidad funcional para la motricidad del cuerpo humano.

Con el modo de producción capitalista, de forma paulatina, el trabajo, en sentido sociológico, dejó de interesar a la satisfacción de las necesidades de vida urgentes de la

estructura social y transitó a conformarse en mercancía y valor de cambio, implicando al cuerpo con ese mismo sentido. La fuerza de trabajo (el cuerpo) pasa a ser un modo de subsistencia para unos y posibilidad de acumulación para otros, siendo esta transición técnica relacionada con el uso del cuerpo en el trabajo, un elemento primordial para restaurar las dinámicas de la motricidad del sujeto.

Podría expresarse que la fuerza muscular entrenable del trabajador, su energía y resistencia transitaron a ser objetos de explotación capitalista; el cuerpo se apostó como un cuerpo objetivo, manipulable, dominable, una herramienta para la expansión del capital. La fábrica, una particularidad del proceso de modernización, no sólo tendrá como objetivo aglutinar y organizar las nuevas fuerzas productivas desde una lógica rentable, sino que en el caso concreto del cuerpo del trabajador, también deberá emplearse en persuadir a las personas de la importancia moralizante del trabajo para la sociedad productiva. Consecuentemente, la regulación del cuerpo, su análisis escrupuloso, la medición y control de sus tiempos y movimientos en la acción motriz del trabajo posee hechos que van más allá de la simple función instrumental.

En la lógica capitalista, el grupo social legitima la exposición de los movimientos del cuerpo y, allí, se fabrican esbozos de pensar, sentir y actuar que igualan a un individuo con su grupo y clase social. Trazada la dimensión del trabajador y su cuerpo como generador de plusvalía, en el sistema industrial se pone en marcha la serie de reglas y discursos que, desde la ordenación productiva formalizada, se hicieron prolongables a la cultura cotidiana en general a través de la práctica administrativa en la empresa y al sistema educativo como lugar para la formación y la disciplina de las personas en este nuevo contexto.

Este proceso de configuración del cuerpo productivo destaca la relación entre trabajo y motricidad, reconociendo que los usos y las funciones del cuerpo humano deben ser afines, claramente, con la educación, el manejo racional del entorno, la adquisición y adecuación del ámbito laboral y la división técnica de las ocupaciones.

Y como el trabajo es la tarea propia del hombre pero éste lo desconoce, en lugar de representar la realización espontánea y alegre de la humanidad, el trabajo detiene las actividades propiamente humanas y frena cualquier tipo de satisfacción intrínseca.

El trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su

espíritu. Por eso el trabajador solo siente en sí (como en su propio hogar), fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, trabajo forzado. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un medio para satisfacer sus necesidades fuera del trabajo. [...] Así él se relaciona con su actividad como con una actividad no libre, se está relacionado con ella como con la actividad al servicio de otro, bajo las órdenes, la compulsión y el yugo del otro (Marx, 1976: 108-109).

Así, Marx ubica al cuerpo del trabajador como el material de explotación, dominación y sujeción por parte de la burguesía y del capital.

El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como *mercancía*, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general (Marx, 1976: 112).

El habitus en el cuerpo en Pierre Bourdieu

En el trabajo de Pierre Bourdieu, lo social muestra una doble existencia: se manifiesta tanto en las estructuras independientes de la conciencia y de la voluntad de los agentes individuales, grupales, clases o sectores (estructuras objetivas), como en los compendios de percepción, de pensamiento, de acción que componen socialmente nuestra subjetividad (estructuras subjetivas). Las estructuras objetivas tienen la capacidad de dirigir y obligar las prácticas sociales y las representaciones que de las mismas se hacen los individuos o agentes sociales.

Los conceptos de campo y *habitus* permiten atraer estos dos modos de existencia de lo social: el campo como lo social hecho cosa (lo objetivo) y el *habitus* como lo social inscripto en el cuerpo (lo subjetivo). Las prácticas sociales que ejecutan los agentes se revelan a partir de la relación dialéctica que existe entre ambos.

Para examinar la dinámica social es necesario advertir el campo como el lugar en el cual se juegan las posiciones relativas que ocupan los distintos grupos o clases y las relaciones que entre los mismos se establecen y, al mismo tiempo, comprender las formas de conformación de la subjetividad, es decir, la constitución del *habitus*. Una primera aproximación a este concepto nos permite definirlo como un conjunto de disposiciones duraderas que determinan nuestra forma de actuar, sentir o pensar.

Mediante el concepto de *habitus*, Bourdieu establece un lazo analítico entre el ámbito sociocultural más abstracto y los comportamientos individuales. El *habitus* será entonces “[...] el sistema de disposiciones duraderas y transferibles (que funcionan) como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos [...] sin ser producto de obediencia a reglas” (Bourdieu, 1991: 92).

El *habitus*, como producto condicionante asociado a una forma específica de existencia, se presenta para los sujetos no sólo como indispensable, sino que llega a verse como natural, ya que se identifican “en el origen de los principios [...] de percepción y apreciación a través de los cuales son aprehendidos” (*Ibidem.*: 94). De ahí que el *habitus* tenga un carácter esencial en el mundo práctico y sirva como experiencias aprendidas y preadaptadas socialmente.

El *habitus*, o esquema de percepciones y categorizaciones con que asimamos la realidad, es el fruto de la imposición que despliegan las estructuras objetivas sobre la subjetividad. La composición de los *habitus* está liada a la posición dominada por el agente en el espacio social o en los diferentes campos en los que participa. El *habitus* es una recopilación de relaciones incorporadas a los agentes, el cual, a su vez, conforma un sistema de relaciones con el campo. Por otra parte, el campo está compuesto por una estructura de relaciones, es una construcción histórica y social. Las posiciones ocupadas por los diferentes agentes en los campos poseen una dimensión histórica, es decir, son el producto de luchas históricas, que a su vez, se encuentran inscritas en los cuerpos y son parte constitutiva del *habitus* de los agentes.

Desde el análisis del cuerpo, el concepto de *habitus* nos dirige a la forma en la que el sujeto tiene una correspondencia determinada con su propio cuerpo. Esa relación con el cuerpo que implica el *habitus* demanda un aprendizaje definido a lo largo de los años. Depende de cómo sea tal proceso, así concebiremos el cuerpo como mero sustento, como instrumento servible para trabajar, como arma de defensa y ataque, como fuente de distracción y disfrute mediante el movimiento, etc.; la *educación del cuerpo* como la *educación física*, concebida en un sentido amplio, es la que decreta que nos sintamos a gusto, como en un ambiente natural en unas actividades o en otras.

Si el *habitus* se entiende como un tipo de relación natural (el estar *a gusto*) con la propia corporeidad debe hallarse cierta coherencia entre el *habitus* del sujeto que realiza una actividad y lo que allí espera y encuentra (Bourdieu 1998: 209). Esto lía, no obstante, que el bagaje corporal con el que arriba el sujeto a la actividad no tiene porque referirse específicamente a prácticas iguales o parecidas a la que vaya a realizar, sí debe guardar parecido en la concepción sobre lo corporal. Como establece Bourdieu: “Los *habitus* cambian sin cesar en función de las experiencias nuevas. Las disposiciones están sometidas a una especie de revisión permanente, pero que nunca es radical, porque se lleva a cabo a partir de las premisas instituidas en el estado anterior” (1999: 211).

Así, en el trabajo de Pierre Bourdieu el cuerpo humano es considerado o leído como un producto social y, por tanto, irrumpido por la cultura, por relaciones de poder, las relaciones de dominación y de clase. Ello asiente plantear una noción del cuerpo de quienes “dominan” y una noción del cuerpo de quienes son “dominados”. Es posible elucidar que el concepto de dominación no es sólo entendido en un sentido material y concreto, sino también en un sentido simbólico, en tanto un grupo social es capaz de crear sentido, y articular y sostener el consenso de esa dominación.

A través del cuerpo hablan las condiciones de trabajo, los hábitos de consumo, la clase social, el *habitus*, la cultura. El cuerpo es pues, como un texto donde se inscriben las relaciones sociales de producción y dominación. Tendría entonces, un carácter históricamente determinado, podría decirse que la historia del cuerpo humano, es la historia de su dominación.

Pero además, esta construcción social del cuerpo, tiene un correlato en la percepción social del propio cuerpo. Es decir a los aspectos puramente físicos, se suman otros de tipo estético, como el peinado, la ropa, los códigos gestuales, las posturas, las mímicas, etc., que el sujeto incorpora para sí. El cuerpo es entonces aprehendido. Según Bourdieu,

[...] las propiedades corporales, en tanto productos sociales son aprehendidas a través de categorías de percepción y sistemas sociales de clasificación que no son independientes de la distribución de las propiedades entre las clases sociales: las taxonomías al uso tienden a oponer jerarquizándolas, propiedades más frecuentes entre los que dominan (es decir las más raras) y las más frecuentes entre los dominados” (Bourdieu, 1986: 87).

Se puede señalar que el *habitus* es, entonces, una especie de *destino social del cuerpo*, ya que “[...] las disposiciones inculcadas por las condiciones de existencia, especie de instinto socialmente constituido que lleva a vivir como necesidad ineluctable del deber o como impulso irresistible del sentimiento las exigencias objetivamente calculables de una forma particular de economía” (Bourdieu, 1991: 265) encarnan en los sujetos sentirse *a gusto* o no en actividades que parezcan adecuadas o no a como se conciben; algo que se vive más que como proyecto de vida (reflexividad), como pretensión (lógica práctica) (Bourdieu, 1999: 276), como una relación que se establece con un fondo afectivo, lo que no quiere decir que sea invariable.

Los sujetos adquieren, en la socialización, el sentido (*habitus*) de la posición que ocupan en el espacio social y los campos sociales. Individuos con posiciones (y disposiciones) cercanas en el espacio social tienen entre sí cierta afinidad o familiaridad grupal que los puede llegar a identificar como clase social (Bourdieu, 1998). En este sentido, el concepto de clase social no viene a expresar más que una serie de condiciones sociales de existencia similares para un grupo de individuos que los diferencia de otros grupos; una serie de experiencias vitales a las que esos individuos tienen más probabilidades de enfrentarse que los individuos pertenecientes a otros grupos.

Finalmente, la desigualdad con que se ordena una sociedad, tendrá por tanto un correlato de distribuciones desiguales de rasgos corporales en los diferentes sectores sociales. Es decir, que el análisis da cuenta de una construcción-percepción-reproducción de un cuerpo de los que dominan (cuerpo legítimo) y un cuerpo de los dominados (cuerpo ilegítimo o alienado). Ambos están unidos por una relación de complementariedad. La ausencia de rasgos en uno “habla” de los rasgos que estarán presentes en el otro. Si el cuerpo legítimo es “naturalmente” suelto, el cuerpo ilegítimo será “naturalmente” torpe.

El cuerpo dócil en Michel Foucault

Para Michel Foucault, el cuerpo no se concibe como el vehículo del ser, es el ser mismo en manifestación a través del movimiento, en este sentido, deliberar en lo humano es

pensar llanamente en lo corporal, espacio donde la relación con el mundo se traza en términos de construcción histórica. Como él mismo afirma:

El cuerpo humano es, como sabemos, una fuerza de producción, pero el cuerpo no existe tal cual, como un artículo biológico o como un material. El cuerpo humano existe en y a través de un sistema político. El poder político proporciona cierto espacio al individuo: un espacio donde comportarse, donde adoptar una postura particular, sentarse de una determinada forma o trabajar continuamente. Marx pensaba –así lo escribió– que el trabajo constituye la esencia concreta del hombre. Creo que esa es una idea típicamente hegeliana. El trabajo no es la esencia concreta del hombre. Si el hombre trabaja, si el cuerpo humano es una fuerza productiva, es porque está obligado a trabajar. Y está obligado porque se halla rodeado por fuerzas políticas, atrapado por los mecanismos del poder (Foucault, 1999).

La noción de *cuerpo productivo* hace alusión al papel político que va obteniendo el cuerpo en las relaciones económicas del mundo en proceso de modernización; aunque no es una concepción de total acuerdo conceptual, podría hablarse desde un aspecto político, para aludirse a la “invención” del cuerpo; de los dispositivos de disciplinamiento y regulación corporal, mecanismos y formas de objetivación del cuerpo, idea de un cuerpo desde el biopoder y condicionamiento del comportamiento motriz.

La microfísica del poder permite determinar cómo el poder disciplinario atraviesa los cuerpos y graba la norma en las conciencias. A partir de los siglos XVI y XVII, en el ejército, en las escuelas, los hospitales, los talleres y otros espacios se desplegaron (sic) toda una serie de técnicas de vigilancia y control, de mecanismos de identificación de los individuos, de cuadrícula de sus gestos y de su actividad que fueron conformando determinados tipos de productores (Foucault, 1992: 25, 26).

Todas estas representaciones de regulación que se establecen con la irrupción de las *sociedades disciplinares*, licencian reconocer la tesis enunciada sobre como las formas políticas se encarnan en el cuerpo a través de *juegos estratégicos* de biopoder que son sustentados y dirigidos por *dispositivos* de intervención y objetivación de la motricidad, que se hacen eficaces en las organizaciones productivas. Lo cual revela que el cuerpo se regula a través del conjunto normativo de las instituciones, en el caso de la organización productiva, sus intereses rentables le dan aún mayor fuerza a ese objetivo.

Examinando los cambios históricos en las prácticas punitivas, Foucault confina otro tipo de saber sobre el cuerpo. Lo sitúa en el pasaje del cuerpo al alma como objeto de castigo. Para Foucault, *el alma es la prisión del cuerpo*; no duda de su existencia, el *alma* existe en términos de una producción “en torno, en la superficie, en el interior del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquellos a quienes se

castiga [...] se vigila, se educa y corrige” (Foucault, 1997: 36). El *alma* nace como herramienta de las prácticas de encauzamiento, llamadas disciplinas.

La innovación de las técnicas disciplinarias es fabricar un cuerpo a la vez útil y sometido, un cuerpo dócil. Los mecanismos disciplinarios de dirección y orientación proveerán un modo de sujeción particular, un *vínculo* manifestado a través del gobierno de la fuerza: acrecentada en utilidad, reducida en desobediencia. Funcional a nivel económico y político respectivamente.

El cuerpo dócil es la consecuencia de una operación de *anatomía política*, concebida como las marcas que la aplicación de las disciplinas producen en los cuerpos (Foucault, 1990); es la posibilidad de estas técnicas para formar una anatomía conveniente con determinados fines (de sujeción y de producción). Según Sergio Albano: “la anatomía política cincela y modela los cuerpos con arreglo a la tarea que debe llevarse a cabo, según ciertos criterios de eficacia predeterminados” (Albano, 2004: 90).

Foucault describe la anatomía de este nuevo cuerpo de la siguiente manera:

[...] a través de las técnicas de sujeción, se está formando un nuevo objeto; lentamente, va ocupando el puesto de cuerpo mecánico, del cuerpo compuesto de sólidos y sometido a movimiento, cuya imagen había obsesionado durante tanto tiempo a los que soñaban con la perfección disciplinaria. [...] es el cuerpo natural, portador de fuerza y sede de una duración; es el cuerpo susceptible de operaciones específicas, que tienen su orden, su tiempo, sus condiciones internas, sus elementos constitutivos [...] cuerpo del ejercicio [...] cuerpo del encauzamiento útil” (1997: 247).

Entonces, sí se concibe al poder como producción, la función del poder disciplinario es la de encauzar, dirigir, gobernar y orientar las conductas de estos cuerpos que crea, a través de procedimientos de análisis y diferenciación. *Crea individuos* que serán objetos e instrumentos de un saber en el ejercicio de este poder, a partir de: la vigilancia jerárquica y la sanción normalizadora, que se fusionan en la aplicación de la técnica del examen.

La primera se establece en un espacio arquitectónico estructural que organiza la capacidad de ver y ser visto. Cada cuerpo habita un lugar específico en una distribución jerárquica, que admite tanto la individualización de la actividad como la vigilancia del conjunto. Foucault lo ilustra en el campamento militar y subraya su especificación funcional como parte del proceso productivo en la organización de las fábricas y la

división del trabajo, pero instituye un método que se propaga a otros ámbitos que requieren del control y de la observación constante, como las escuelas y los hospitales.

La segunda revela lo que Foucault designa una *micro penalidad* donde el castigo se asigna sobre pequeñas acciones que constituyen una extensa gama de desviaciones de la norma. Obtiene así, una funcionalidad *correctiva*, encauzadora. La forma del castigo es semejante a la acción que pretende lograr: a esto se refiere cuando juzga de *isomorfa a la obligación misma*: “castigar es ejercitar” (*Ibidem.*: 185). Pero, a su vez, efectúa la doble función de sanción-recompensa, que vuelve operante el efecto encauzador a través de una diferenciación “que no es la de los actos sino la de los individuos mismos, de su índole, de sus virtualidades, de su nivel, de su valor” (*Ibidem.*: 186). Esto enclava a los individuos en un campo de comparación en relación a una medida valorizante que produce el doble efecto de homogeneizarlos e individualizarlos.

De la misma manera, la confesión y el examen son técnicas similares que operan dentro de un mecanismo de poder disciplinario sobre distintos objetos: el cuerpo sexuado y los discursos sobre la sexualidad y el cuerpo dócil. La escucha y la observación por parte de un saber que los hace surgir como objetos de estudio, los concentra a las redes de un poder que tiene las características consideradas anteriormente.

Estos mecanismos de observación se confirman en diferentes formas. La confesión incita al sujeto a hablar de sí mismo, para lo cual debe prestarse atención constantemente. Puede pensarse como una vigilancia interna a los fines de brindar un discurso a las autoridades que lo interpretan, lo signifiquen, lo enuncien y lo instauren. En el examen disciplinario el cuerpo es observado a través del juego de las miradas calificadoras y normalizadoras.

Pero existe una diferencia esencial: el discurso del dispositivo de sexualidad necesita de un sujeto hablante, mientras que las prácticas que atienden al cuerpo dócil producen cuerpos mudos. “A diferencia de las tecnologías aplicadas sobre los cuerpos dóciles, la tecnología de la confesión sólo pudo surgir a partir de involucrar a un sujeto que habla (...) mientras que el sujeto al que se le aplican las tecnologías disciplinarias, era un sujeto sin discurso, mudo” (Albano, 2004: 123).

De cualquier forma, la lógica del encauzamiento origina modos de dominación: el sujeto botín de su discurso, habla de un cuerpo de placeres torcidos, corrompidos, pervertidos y depravados que respaldan la aplicación de técnicas correctivas bajo la forma de una práctica terapéutica. El cuerpo de las disciplinas se arma a través de un vaciado de sentido y la valorización de la fuerza y su utilidad y se objetiva en las prácticas clasificatorias del examen. Asimismo, se puede observar como ambos movimientos, el subjetivante y el objetivante ciñen al cuerpo en la producción de un objeto de conocimiento emergido de las relaciones de saber-poder.

Foucault sostiene que mediante un ajuste de las prácticas de confesión cristianas, el cuerpo comienza a ser el baluarte de los pecados, razón por la cual debe ser interrogado y puesto en palabras por cada individuo. El sexo enclaustra una *verdad* que debe ser descubierta a través de técnicas que lo objetivan. Pero lo seductor es que la clave de esta extracción se encuentra en la *interpretación* por parte de aquel que escucha; capacitado y autorizado para descifrar el código encriptado de la verdad sexual. Así, el cuerpo se inserta en unas relaciones de poder al confesarse el sujeto ante aquellos que ostentan las claves interpretativas: los sacerdotes, los médicos, los psiquiatras y los científicos sociales.

Se provoca así lo que Foucault menciona una “explosión discursiva en torno al sexo” cuya cualidad fundamental es “la multiplicación de los discursos sobre el sexo en el campo de ejercicio del poder mismo: incitación institucional a hablar sobre el sexo [...]” (2003: 26). Este atractivo se manifiesta para Foucault, en una racionalidad “que toma la forma de análisis, contabilidad, clasificación y especificación, en forma de investigaciones cuantitativas o causales” (*Ibidem.*: 33). Recoge para su análisis el problema de la población durante el siglo XVIII, la cual debe ser controlada en función de los fines del desarrollo social y coloca a la conducta sexual como blanco de examen e intervención. También abona a esta lógica lo que denomina la *medicalización* (siglo XIX), como condición de ejercer un poder que le otorga a los cuerpos una *realidad analítica*, comprendida como una “mirada que roza el cuerpo [...] e introduce las rarezas del sexo como el carácter profundo de los individuos, a través de las tecnologías de la salud y la patología” (*Ibidem.*: 58).

La estructura de este campo de saber, consagrado al estudio de un instinto sexual objetivado, origina con un mismo golpe lo normal y lo patológico. Las prácticas sexuales permanecen categorizadas como sanas o desviadas y perversas. Se encuentra una primera manera del encauzamiento, la división categorial muestra el punto ideal hacia el cual la sexualidad debe dirigirse, así como las desviaciones que la ciencia del sexo debe prever y tratar, a esto se refiere el autor con *tecnologías de la salud*.

Foucault estudia la histerización del cuerpo de la mujer, la pedagogización del cuerpo del niño, la socialización de las conductas procreadoras y la psiquiatrización del placer perverso como los cuatro conjuntos estratégicos que definen al cuerpo sexuado como punto de pasaje para las relaciones de poder y objeto privilegiado del campo del saber.

Se engendra una tecnología sobre el sexo bajo el carácter de *dispositivo de sexualidad* cuyo objeto es el cuerpo y cuya razón de existencia es la “de penetrar los cuerpos de manera cada vez más detallada y controlar las poblaciones de manera cada vez más global” (*Ibidem.*: 130).

Conclusión

Los trabajos realizados en el siglo XIX por Karl Marx demuestran, no sólo que se incorpora el cuerpo al discurso de la modernidad, sino que establece una crítica fundamental, a partir de él, al sistema de producción social, económico y simbólico. El cuerpo productivo como cuerpo explotado demostrará la apropiación desigual de los bienes materiales y simbólicos que se establecen para el uso, explotación y enajenación de la fuerza corporal y de su producto, el trabajo. Marx estableció, evidentemente, la premisa de que el cuerpo es un producto social, obra de las relaciones sociales de producción y del trabajo. Asimismo, en Marx lo importante no es la apropiación del cuerpo el fin, sino la sustracción del producto de su trabajo.

Pierre Bourdieu camina en cierto sentido sobre el trabajo de Marx. Sin embargo, las características propias de la segunda mitad del siglo XX hacen indispensable replantear la idea del cuerpo como producto social a la noción objetiva y subjetiva expuesta en el campo y sobre todo en el habitus y su interacción dialéctica. El cuerpo es apropiado y vivido conforme a los capitales sociales, culturales y simbólicos con los

que cuente el agente y su clase social. Así Bourdieu transita sobre la senda marxista, pero la actualiza respecto a algunas aristas que dejó el filósofo alemán.

Por su parte, Michel Foucault, aunque niega que el trabajo sea la esencia de los sujetos, continúa la labor de denuncia marxista al establecer los mecanismos, dispositivos y tecnologías de la modernidad sobre los cuerpos. Los dispositivos y tecnologías de la sociedad disciplinaria definen también al cuerpo como un producto social, insertado en relaciones de poder y dominación a través de mecanismos estratégicos, prácticas discursivas, disciplinas y espacios para docilizar al cuerpo a través de la fábrica, la escuela, los hospitales, entre otros.

En resumen se puede afirmar que en los tres autores existe un acercamiento en cuanto la producción social del cuerpo y de la corporeidad. Se actualizan, se recrean, se resignifican y discuten entre sí sobre el él.

Bibliografía

Albano, Sergio (2004). *Michel Foucault. Glosario de aplicaciones*. Buenos Aires, Quadrata.

Bourdieu, Pierre (1986). “Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo” en *Materiales de Sociología Crítica*. Madrid, La Piqueta.

- (1991). *El sentido práctico*. Madrid, Taurus.
- (1998). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid, Taurus.
- (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona, Anagrama.

Foucault, Michel (1990). *Genealogía del racismo*. Buenos Aires, Altamira.

- (1990). *Tecnologías del yo y otros escritos afines*. Barcelona, Paidós.
- (1992). *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta.
- (1997). *Vigilar y castigar*. México, Siglo XXI.
- (2003). *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*. Tomo I, México, Siglo XXI.

Hegel, Friedrich (2006). *Fenomenología del espíritu*. Barcelona, Pre-Textos.

Marx, Karl (1975). *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos*. México, Grijalbo.

- (1976). *Manuscritos económico- filosóficos de 1884*. México, Cultura Popular.
- (1991). *El Capital. Crítica de la economía política*. México, Siglo XXI.