

El cuerpo como construcción social.

El reencuentro imaginario social de los chilenos con su propio cuerpo.

Dr. Manuel Antonio Baeza R.
Sociólogo
Departamento de Sociología y Antropología
Universidad de Concepción.
mbaeza@udec.cl

I. Un marco necesario de análisis histórico-cultural para el tema del cuerpo. Más allá de una elemental consideración de orden biológico que nos conduce simplemente a identificar el cuerpo humano como algo perteneciente a una especie viva determinada, con su correspondiente disposición molecular y también genética, la primera cuestión por despejar de inmediato es simplemente la siguiente: el cuerpo humano, ¿es también –al igual que las formas y apariencias específicas que tiene el mercado, las técnicas utilizadas en la producción, o las formas simbólicas con las que se suele amoblar el calendario de la vida religiosa o republicana, etc.- una construcción social? A primera vista, esta pregunta puede sorprender a más de alguien

que estime que, al fin y al cabo, éste sería un tema que no supera la esfera de lo individual y que, por lo tanto, la “responsabilidad” de su desarrollo y de su estado de conservación a través de la vida es sólo una cuestión del sujeto que en él habita. Pero las cosas no son tan simples como lo parecen a primera vista. El sociólogo francés P. Bourdieu decía que el cuerpo está *en* la sociedad y que, por su parte, esta última *está presente* en el cuerpo, con sus propias marcas: comemos, nos vestimos, reímos o nos enfadamos, utilizamos los espacios, incluso somos sepultados con motivo de nuestra muerte en conformidad a pautas culturales que emanan de la sociedad; en suma, tal desarrollo, tal estado de conservación e incluso tales condiciones de desaparición final se llevan a cabo al interior de coordenadas supra-individuales.

Lo anterior conduce así a tener que reconocer también una diversidad de pautas, por el hecho mismo de una variedad considerable de culturas, como puede apreciarse por ejemplo en el plano de la estética corporal. Los antropólogos saben muy bien que en la deformación del cráneo que se hacía en algunas poblaciones precolombinas, en el estiramiento del cuello con anillos de las *mujeres jirafas* de Tailandia, en el impedimento de desarrollo del pie en la mujer japonesa, y hasta en los criterios estéticos de nuestras sociedades occidentales, hay un peso cultural evidente. Y como si lo anterior no fuera suficiente para dar cuenta del peso de la cultura en el plano de las concepciones estéticas corporales, sería necesario añadir que también culturalmente tales concepciones

cambian históricamente al interior de una misma sociedad: con la emblemática modelo Twiggy, en los años '60 se imponía la moda del aspecto femenino de una extrema delgadez, en circunstancias que hasta los años '50 el ideal de belleza corporal de la mujer se identificaba más bien con la robustez. Una historicidad, por lo demás, y en un sentido más general, que afecta las construcciones imaginario-sociales del cuerpo en sus evoluciones a través del ciclo vital: la idea de adolescencia, por ejemplo, era perfectamente desconocida antes del siglo XIX, reconociendo exclusivamente niñez y edad adulta.

El cuerpo, en breves palabras, se esculpe no solamente según criterios supuestamente individuales sino por cánones alimenticios y también estéticos socialmente instituidos; aquello se realiza según negaciones o, por el contrario, sublimaciones que, en ambos casos, surgen desde lo que socio-culturalmente se considera en su momento lo hermoso, lo apropiado, lo elegante, lo distintivo, lo sano, etc., o sea –en definitiva– desde la sociedad misma. Todo acontece además como si esta última, en distintos momentos históricos “mirara” el cuerpo con ojos distintos. Mientras en la Antigüedad griega, por ejemplo, más exactamente en la sociedad ateniense, el desnudo que vemos en la escultura evoca una apertura de la mirada hacia las formas corporales y su estilización, en la Edad Media, la transformación de la mirada por razones religiosas –y que se hace por lo mismo más bien introspectiva– tiende en el arte hacia su encubrimiento, hacia su disimulación bajo mantos rectilíneos,

tal como se refleja en las estatuas medievales que decoran las primeras catedrales europeas. Por razones didácticas propiamente religiosas, la mirada se distrae del cuerpo, lo aleja (por su potencial pecaminoso) y solamente se dejan ver rostros que hablan de santidad y que logran así transmitir un gran mensaje eclesástico: la salvación. Con el período histórico posterior, con el Renacimiento (un concepto moderno, divulgado en el siglo XIX por Michelet), vemos al fin reanudar la mirada amplia y con ella tenemos la reaparición del desnudo en el arte (cf. P. Johnson, 2001), que la escuela florentina renacentista, por no citar más que un ejemplo bastante elocuente, no desmentiría. Por consiguiente, podemos responder afirmativamente a la pregunta formulada al comienzo y, por lo mismo, esto es algo que interesa a las ciencias sociales.

En América Latina, nuestra cultura estuvo marcada desde el siglo XVI por un fuerte sello católico ibérico, como consecuencia de lo que fue la Conquista y luego la Colonia. Ahora bien, lo que corresponde dilucidar rápidamente es qué tipo de catolicismo heredamos para así lograr comprender qué tipo de concepciones e imaginarios sociales religiosos fuimos internalizando al configurar nuestra cultura. Cuando los evangelizadores europeos llegaron a este continente traían consigo la versión ideológica surgida de la Contra Reforma, vale decir la respuesta católica al movimiento reformista iniciado con Lutero. En el célebre Concilio de Trento se impuso una visión básicamente reactiva, que suponía restablecer la

espiritualidad supuestamente extraviada con el protestantismo emergente. Esta contraofensiva de restauración del cristianismo fue conocida como la Nueva Cristiandad, que imponía, en particular, la desconfianza con respecto a las cosas mundanas; el discurso eclesial de entonces, en la primacía acordada a las cosas espirituales, devolvía en forma pavorosa a los mortales toda la negatividad del pecado, la inminencia de los infiernos para los pecadores, con lo cual la existencia en este mundo no podía ser concebida sino como un calvario, una dura puesta a prueba en la espera de una eternidad que tras la muerte constituirá la verdadera y única felicidad.

En tales condiciones, resulta evidente que hay efectos cultural-religiosos sobre el concepto de cuerpo. Veamos esto con un poco más de detalle. Como producto de las ideas propagadas por la Nueva Cristiandad y que, por cierto, también llegaron hasta Chile (cf. M. A. Huerta & L. Pacheco, 1988; H. J. Prien, 1985), el cuerpo como lugar conectado con las tentaciones mundanas fue simplemente negado, impedido de ejercer, por así decirlo, una potencial autonomía, por cuanto se le asociaba a prácticas tan pecaminosas como la lujuria o la gula. ¿Qué valor, sin duda desmesurado, se podía dar en la práctica a una estructura corpórea que, tras la muerte, y después de un proceso de putrefacción, se convertiría inexorablemente en polvo? El cuerpo no podía ser más que un simple revelador de nuestra condición de seres mortales, vale decir una carga física provisoria a la espera de un anunciado Juicio Final que abría la esperanza de

resurrección y de vida eterna para quienes hubiesen logrado sortear los pecaminosos obstáculos, las tentaciones de este mundo. Los pecados de la carne son vistos como la atracción que proviene desde este mundo de abajo sembrado de imperfecciones según el fundamento principal de la teoría de los dos mundos de San Agustín. Pero a la materialidad objetiva del cuerpo, vale decir a lo que resultaba innegable, le acompañó una simbolización más compleja que diferenció su tratamiento por sexos, por cierto más allá de la simple función reproductiva reservada a los esposos.

En el caso masculino, el cuerpo fue concebido como *lugar de padecimiento* en tanto que símbolo de la expiación de los pecados, tras el fundamental ejemplo de Cristo en la Cruz y luego de los santos mártires. Es el momento histórico de la apología del dolor, que tan bien refleja la iconografía religiosa de la época en nuestras iglesias: el Cristo crucificado, el San Sebastián acribillado con flechas, etc.; es también el momento de la auto-mortificación, inspirada en San Ignacio de Loyola y sus “ejercicios espirituales”, que incluyen el uso de silicios flagelantes como práctica purificadora.

Si la iconografía religiosa dispuesta en las catedrales medievales europeas, en especial las esculturas de santos y de apóstoles, sólo destacaba rostros rodeados de una aureola de santidad que se prolongaban con cuerpos rectilíneos cubiertos con un manto, la nueva iconografía desnudaba parcialmente cuerpos yacentes o en agonía sólo para mostrar sus heridas,

estigmas y laceraciones. Sólo el dolor y el martirologio son virtuosos, en la medida en que demuestran la miseria del mundo, la fragilidad de esta vida, al mismo tiempo que muestran la posibilidad dolorosa de superarla. El principio de negación de la corporeidad es entonces relativamente simple: la sublimación de un cuerpo, que al fin y al cabo es creación divina, no puede sin embargo ser alcanzada sino renunciando a él y a las tentaciones que esta vida no cesa en proponer a los seres humanos.

Los sociólogos y antropólogos, por otra parte, y desde É. Durkheim y M. Mauss en adelante, se han interrogado acerca del dolor corporal (cf. J. Azcona, 1991), en tanto que imposición cultural, como se aprecia, por ejemplo, en muchos rituales iniciáticos que, según nuestros propios cánones culturales, se asemejarían más bien a mutilaciones del cuerpo practicadas por un oficiante (circuncisión, ablación del clítoris, escarificación). El mismo sociólogo francés (cf. É. Durkheim, 1997) planteaba en su tiempo este hecho social en los términos de la creencia colectiva en un principio trascendente que venía a justificar plenamente dolorosas intervenciones en el cuerpo, tal como sería el caso del ritual de tránsito de adolescentes hombres y mujeres a la edad adulta. Podríamos decir, en el caso que aquí nos interesa desarrollar, que ese principio trascendente (divino) ha sido mantenido en el tipo de catolicismo heredado de España.

En el caso muy específico de la mujer, el tema del cuerpo es más delicado. En el imaginario religioso derivado del

Génesis¹, desde la expulsión del Paraíso Terrenal pesa sobre ella una culpa, un estigma, que en el mejor de los casos consagra una fuerte ambivalencia: ella es madre, pero también es el objeto del deseo carnal; ella es esposa obediente, pero también puede ser insumisa y promiscua; ella es eventualidad de pureza, pero también es potencialmente impureza. La negación del cuerpo femenino pasa esencialmente por la invalidación de su aspecto más peligroso por su vínculo estrecha con el pecado: su sexualidad. María, en tanto que forma arquetípica de este catolicismo, por lo demás asociada a la Conquista militar del continente², ofrece la posibilidad de trascender esta ambivalencia fundamental: su criatura ha sido concebida al margen de la dualidad sexual matrimonial, sin pecado; su maternidad no es otra cosa que el resultado de una “inmaculada concepción”. María, la virgen, no ha hecho otra cosa que poner a disposición divina su vientre (es decir, parte de su cuerpo) para cumplir así con una voluntad suprema comunicada por un arcángel. Y en condiciones de mujer obediente María ha ascendido a los cielos (tal es el

¹ Recordemos de paso que existen dos versiones acerca de la creación de la mujer en el texto bíblico (Génesis), una dicha *elohísta* y otra dicha *yavehísta*, que explican su creación, o bien, a partir de su modelaje en la arcilla, o bien, arrancada de la costilla de Adán.

² La imagen de la Virgen María acompañaba en los estandartes militares españoles y era considerada como el gran apoyo celestial en el momento de las batallas. Fray Antonio de Santa María señalaba entonces que “*nadie puede dudar que el triunfo de esta conquista se debe a la Reina de los Ángeles*” (in: A. González Dorado, 1988:43).

significado de la Asunción) para desde las alturas ser objeto de veneración (y no de adoración reservada a Dios). De modo entonces que, así como el cuerpo masculino ha sido negado para hacerlo reaparecer solamente bajo la forma terrenal de cuerpo mortificado, el cuerpo femenino –en particular- fue negado para hacerlo reaparecer solamente bajo la forma etérea de una María celestial.

La simbología de los colores es aquí muy ilustrativa: el rojo de la sangre (diríamos en sentido simbólico: sangre vertida “heroicamente”, o bien vertida “martirologicamente”, es decir algo que se opone al simbolismo de la “sangre sucia”³) se funde con el cuerpo masculino idealizado, mientras que el blanco de la pureza, de la ausencia de mácula, se funde con un cuerpo femenino igualmente idealizado, metaforizado (diríamos, un cuerpo “celestializado”). Ahora bien, desde un punto de vista histórico religioso en América Latina, sólo la emergencia de sujetos populares y, con ellos, de una dinámica y creativa religiosidad popular para romper –en cierto modo- con esta no corporeidad de María, “latinoamericanizándola”, otorgándole una tez morena, al mismo tiempo que aproximándola al mundo de los humanos e integrándole para aquello ciertas características antropopáticas o sentimientos humanos. El marianismo popular en

³ Como todo símbolo, en la sangre hay también una ambivalencia fundamental según la forma en que ella se vierte. Ella es connotada positivamente (sangre limpia) cuando lo es en forma heroica (en batallas, por ejemplo), pero también puede serlo negativamente (sangre sucia) cuando es flujo menstrual.

este continente (cf. A. González Dorado, 1988) expresa con nitidez una necesidad de acercamiento a lo humano, lo cual requiere devolver al personaje de María un cierto grado de corporeidad⁴. El tema de la búsqueda humana de cercanía con las fuerzas divinas, lo cual requiere atribución de corporeidad (obviamente en este caso sólo simbólica) o antropomorfismo y también de características antropopáticas a las fuerzas divinas, es una constante de la religiosidad popular chilena (cf. M. Salinas, 1987) y latinoamericana (cf. H. J. Prién, 1985).

Mediante una drástica negación socio-imaginaria del cuerpo, o sea mediante su metaforización, la sexualidad, pero también la gestualidad corpórea, se disuelven o se metaforizan, en cuanto se refieren a temas candentes, es decir de amplia significación negativa para los imaginarios sociales dominantes. La sexualidad se reduce a la procreación, discreta, intramuros, mientras que la gestualidad, o bien acompaña con alardes la apología de matriz religiosa del dolor ya descrita, o bien se hace también discreta en los espacios mundanos y profanos. La utilización del cuerpo, en general, no puede ser sino afín a una actitud de humildad, a una forma de actuar no desafiante (en especial de los poderes celestiales); el

⁴ “Podemos afirmar que la Virgen María que llegó ambiguamente hasta las playas de nuestro continente con el título de ‘la Conquistadora’, se hizo de tal manera latinoamericana que el pueblo la ha reconocido como a su Madre, y en todas sus manifestaciones religiosas se comporta con ella conforme a la experiencia que tiene de comportamiento con su propia madre en un hogar sufrido y matriarcal” (in: A. González Dorado, 1988:88).

no tener en cuenta este tipo de prescripciones puede ser considerado como una negativa señal de arrogancia, del mismo modo que los signos externos de riqueza o abundancia son penalizados, en contraste abierto con la idea de despenalización de la riqueza en las sectas calvinistas estudiadas en su tiempo por M. Weber (1964), quienes al creer en la predestinación imaginaban el enriquecimiento como un fruto del trabajo responsable y éticamente efectuado, que permitía atisbar en ello una pequeña “señal divina” de aprobación.

Tal contraste, en el caso de visiones puritanas, no concierne sin embargo las cuestiones propias de la sexualidad: en ellas se cultiva el recato, el pudor, la utilización del cuerpo para fines de reproducción de la especie. A pesar de esto, la reconciliación con ciertos aspectos mundanos de la vida en este nuevo *ethos* protestante permitía hacer emerger, aunque con extrema timidez, un cuerpo que se orienta hacia el trabajo, en definitiva un *homo laborens* que invertía esfuerzos físicos e intelectuales en faenas realizadas con extrema prolijidad y esmero, con sentido del ahorro y por consiguiente con acentuado desprecio por el despilfarro, vale decir con lo que el mismo M. Weber denominara una *ética de la responsabilidad*, más bien complementaria de lo que él mismo llamó una *moral de la convicción*.

● Obviamente que tales imaginarios sociales dominantes son siempre el resultado de una violencia simbólica que termina con ganadores (transitorios) que logran imponer sus

términos, sus códigos morales, su propia visión de mundo. En esta pugna que se dirime a favor de quien logra imponerse, el peor error consistiría en no darse cuenta de tal historicidad y que *lo que se dice que es* no siempre es y que, por lo tanto, lo que se hace pasar por algo “natural” es, en definitiva, algo perfectamente construido imaginario-socialmente: los relatos de los viajes de Bougainville en el siglo XVIII evocan polinesios teniendo relaciones sexuales en forma pública entre aplausos y burlas de los asistentes; para la etnia *baruya* (en Papuasias, Nueva Guinea) los niños son procreados mediante la triple acción del padre, la madre y el sol, como bien lo señala el antropólogo M. Godelier (2000). ¿Qué es lo natural, las formas privadas de hacer el amor conocidas por nosotros o las formas públicas polinésicas relatadas por el viajero del siglo XVIII? Por otra parte, ¿podemos simplemente descalificar la concepción del pueblo *baruya* de procrear, en nombre de nuestras concepciones racionalistas occidentales? Sin duda que esto es, sin embargo, lo que a menudo hacemos, imponiendo sobre los otros (es decir aquellos que no están adscritos a nuestros moldes culturales) ese marcado etnocentrismo con pretensiones universalistas tan propio de nuestros imaginarios sociales occidentales.

● Como bien lo señala E. Lizcano en un texto suyo relativamente reciente (2003:3-26), a los imaginarios sociales no es posible atribuirles ni definición ni esencialidad. Ellos son facultad instituyente y producto simbólico instituido, razón por la cual están más próximos de la dinámica que de la

estática social, materia en la cual –a juicio del autor– tanto filósofos como antropólogos se han equivocado, al no ver ni las continuidades o discontinuidades que pueden ocurrir siempre, las mezclas o hibridaciones y préstamos culturales (por imitación, por ejemplo) que también tienen lugar en la existencia social; tampoco ven el fondo de conflictos que se genera en las sociedades en torno a las visiones de mundo, una de las cuales logra imponerse tras una intensa confrontación. Las construcciones imaginarias sociales están afectas entonces a una historicidad que les es propia y, en tal sentido, hablando en específico de los imaginarios sociales del cuerpo, éstos no pueden sino variar, mezclarse, orientarse de manera distinta según los momentos históricos de las sociedades y sus culturas.

II. La revalorización del cuerpo en el Chile de hoy: cinco líneas de indagación sociológica multi-causal. ¿Qué ha acontecido en Chile para que insinuemos que en estos últimos años ha habido un reencuentro de los ciudadanos con su propio cuerpo? Tal como lo veíamos más arriba, la historia nos muestra una impronta muy fuerte de la religión en nuestra cultura, y además, que el modelo religioso de la Nueva Cristiandad tuvo directas consecuencias en la negación de la realidad corporal en los latinoamericanos, con la sola excepción de aquellos países que tuvieron el aporte de otras culturas muy distintas, como por ejemplo la africana, por el hecho de la esclavitud. Por ende, se necesita una demostración bastante enérgica y sólida para comprender

algunos de los fenómenos de discontinuidad que estamos sin duda viviendo en el presente.

Voy a adelantar en esta oportunidad cinco líneas de orientación analítica, por cierto sin ánimo de exhaustividad, en la búsqueda de lo que M. Weber llama “explicaciones causales”. La primera tiene que ver con *el reencuentro de los chilenos con la libertad y la democracia* y el sentimiento de libertad que de aquello emana; la segunda con *la fase actual de inserción de Chile en un mundo globalizado* y los efectos de apertura hacia el mundo que se crea en los ciudadanos; la tercera con *el rol de los medios de comunicación* –en sentido amplio– en lo que podemos llamar una fuerte erotización de nuestras sociedades contemporáneas; la cuarta con *el deterioro de los modelos religiosos institucionalizados de elaboración única de sentido moral existencial* (en especial la Iglesia Católica); la quinta y última se refiere a lo que podríamos denominar *la interrupción relativa de la transmisión intergeneracional de saberes*, cuyos efectos se dejan ver en lo que entendemos por socialización.

● Obviamente, ninguna de estas orientaciones analíticas es independiente de todas y de cada una de las otras, por cuanto se refieren en conjunto a aspectos propios de nuestra sociedad, que crece exponencialmente en sus niveles de complejidad y de articulación paradójica (como veremos más adelante). En síntesis, Chile es un país libre y democrático, al mismo tiempo que la globalización desarrolla interdependencia, cuestión que –vía

revolución tecnológica- no deja al margen, ni mucho menos, a los medios de comunicación de masas, mientras simultáneamente, y en articulación con todo lo anterior, tiene lugar tanto una “disfunción” socializadora por el doble efecto de la revolución tecnológica por un lado (cf. M. A. Baeza, 2000), y por la crisis del modelo tradicional de familia por otro (cf. M. A. Baeza, 1997) una individualización de la fe y un debilitamiento de los monopolios eclesiásticos precedentes y responsables de promover una fe a través de dogmas determinados (cf. F. Ferrarotti, 1993; R. Díaz-Salazar & al., 1994).

Las condiciones en las cuales los chilenos obtuvimos el retorno a la democracia son conocidas y en muchos de sus aspectos continúan siendo objeto de debate. Pero lo que sí está al margen de toda discusión es aquella sensación de poder respirar en libertad, de no tener que seguir soportando el aire espeso del miedo y del silencio obligado; desde que conocimos los resultados de un plebiscito que condenó a la dictadura a pasar a formar parte de nuestra memoria colectiva, desde comienzos de los '90, los estados de sitio, los “toques de queda”, las prisiones y desapariciones de personas, las casas de tortura y los campos de concentración, los exilios, etc., pasaban a engrosar el capital del recuerdo, al mismo tiempo que la pesadilla de la falta de libertad comenzaba a disiparse en nuestras mentes. Ahora bien, la sensación de libertad es una sola, ella no se descompone en una simple toma en consideración de ciertos aspectos de la libertad pero con exclusión de otros; el hecho de sentirse libres, de dejarse

invadir por esta sensación, es algo que tiene que ver con mecanismos psíquicos muy potentes que nos reconcilian con nuestro ser en su totalidad, con su creatividad, con su curiosidad en sentido amplio, con sus posibilidades de expresión. Para quienes habían vivido la represión y todo tipo de censuras, el cuerpo en especial había simbolizado más bien la prolongación más cruel de la idea -que ya comenté al comienzo- de lugar de tormento y de dolor⁵. Para ellos, de una manera u otra, pero con la forma cristiana de enfoque de la problemática de los derechos humanos, todo parecía inscribirse en esa misma lógica mediante la cual se había establecido al inicio de nuestros tiempos, con la pasión de Cristo, a saber, la virtud sustantiva del sufrimiento físico: se padecía en nuestra carne, se vertía sangre, por una causa justa. Pero en síntesis, y más allá de otros tipos de consideraciones, retendré en esta oportunidad lo que me parece esencial: asociado al retorno a la democracia, con todas sus imperfecciones, la sensación de libertad sin exclusivas es un importante factor psicológico conducente al reencuentro con el cuerpo.

La segunda orientación sugerida tiene que ver con la conexión creciente de Chile con el resto del mundo y con la consiguiente apertura cultural de los chilenos hacia él. Atrás quedaba esa sensación de insularidad que nos invadió históricamente, confinados en

⁵ Podríamos decir, tormento y dolor asociados esta vez a una forma de expiación del “pecado” de pensar distinto, de querer construir una sociedad diferente, etc. Desde luego, el estigma del pecado fue atribuido por la dictadura militar.

un territorio delimitado por barreras naturales en los cuatro puntos cardinales. Nuestro país no es solamente hoy uno de los nuevos destinos turísticos para visitantes extranjeros de distintas latitudes, sino también un territorio desde donde salen cada vez más ciudadanos hacia horizontes muy diversos. En síntesis, Chile dejó de ser el país arrinconado del fin del mundo, ese singular *finis terrae* de las barreras naturales más impresionantes, que nos impedían ver lo que ocurría más allá de nuestras fronteras, para convertirse en un espacio geográfico más, en una plataforma interesante incluso para el desarrollo de negocios internacionales, etc. En 1990, según datos de la Dirección de Aeronáutica Civil, el número de pasajeros transportados por empresas aéreas nacionales en viajes internacionales era de 489.427 personas, en 1995 de 1.201.277 pasajeros y en el año 2000 la cifra alcanzó de manera espectacular 2.056.781 personas⁶. Vale decir que en un período de diez años la cantidad de viajeros aumentó nada menos que en cuatro veces.

Mientras la gran mayoría de los chilenos en la década de los '50-'60 apenas asomaban la nariz por tierras extranjeras, bastante más numerosos son los ciudadanos de fines del siglo pasado y de inicios del actual que viajan ya como si el acto de ir fuera de Chile se hubiese convertido en nueva rutina. Ahora bien, obviamente el hecho de viajar abre la mirada, posibilita contactos con culturas a

veces muy distantes de la nuestra; el viajero comprende muy rápidamente que nuestra forma de concebir el mundo, la vida, no es –ni mucho menos– la única.

Los prejuicios con los cuales construíamos hasta entonces la imagen (o mejor dicho el estereotipo [cf. M. A. Baeza, 2000]) de ese Otro que literalmente desconocíamos se van desplomando junto con nuestra ignorancia y, a partir de allí, en nuestra cabeza un Otro totalmente distinto comienza a dibujarse. Es en ese nuevo tipo de contacto, muy restringido históricamente sólo a clases sociales pudientes, que también empieza a emerger un ciudadano chileno que aprende también a auto-observarse, y con ello a contemplar de un modo distinto su propio cuerpo. Ahora bien, lo anterior no es ajeno a una fuerte ambigüedad: en un sentido positivo, ciertas pautas europeas o asiáticas en materia de salud, por ejemplo, empiezan a ser conocidas, cuando no a ser imitadas, afectando así progresivamente nuestras prácticas alimenticias tradicionales; pero simultáneamente, y esta vez en un sentido negativo, muchas prácticas sedentarias también pasan a ser copiadas, desarrollando así una tendencia a la obesidad desde edad precoz.

La tercera línea de análisis que aquí se sugiere tiene que ver con la relevancia actual de los medios de comunicación de masas, en especial la televisión. Si en el punto anterior veíamos que la conexión de los chilenos con el mundo era sensiblemente más importante que en generaciones precedentes por el

⁶ Cf. Banco Central de Chile: *Indicadores económicos y sociales de Chile: 1960-2000* (Santiago de Chile, 2001).

hecho de viajar, todo atisbo de desconexión queda definitivamente disipado con la presencia invasiva de la televisión y de los aparatos de comunicación interpersonal: en el censo de población de 1992, se registraba un 52,6% de hogares con televisores a color, pero en el censo siguiente (2002) la cifra de hogares equipados con este tipo de implementos pasó a 87,0%. En ese mismo año 2002, hay otras cifras no menos interesantes: se registró un 23,9% de los hogares chilenos equipados con televisión por cable o satelital, un 20,5% con computadores, un 10,2% con acceso a Internet. Por otra parte, un 51,5% de esos mismos hogares cuenta con teléfonos de red fija (en 1992, sólo 23,6%), sin hablar del *boom* de la telefonía celular: en sólo 1,0% de los hogares había teléfonos celulares en 1992, pero diez años después la cifra en este rubro pasó a 51,0%⁷.

La televisión y la telefonía nos conectan hoy al mundo en tiempo real, creando la ilusión de que vivimos en una "aldea global"; esta conexión, esta sensación de inmediatez, rubricada por imágenes vistas simultáneamente en distintas partes del mundo, relativiza las fronteras nacionales, creando condiciones muy favorables para la adopción de modas y usos provenientes de culturas muy alejadas, hasta el punto de promover fusiones híbridas, préstamos culturales, etc. Múltiples son los trabajos que abordan el tema de los nuevos modelos culturales nacientes, con motivo de la globalización (cf. J. J.

Brünner, 1998; N. García Canclini, 1990, 1999).

Con la televisión, en especial, asistimos a lo que se puede denominar una fuerte "erotización" de la sociedad occidental. La industria de la moda (comenzando por la de vestuario), pero también la industria cinematográfica, la de productos cosméticos y hasta alimenticios, han poderosamente contribuido a la imagen del cuerpo humano como lugar de inversión de esfuerzos y recursos, estilizándolo, buscando una suerte de "perfección" estética (¿no sería también oportuno hablar hoy de la emergencia de una nueva industria quirúrgica vinculada más al cultivo de las apariencias que a problemas de salud?). Estamos en la era de los gimnasios, visitados sistemáticamente tanto por hombres como por mujeres; estamos en medio de un narcisismo exacerbado, propio de ese particular "espíritu dionisiaco" postmoderno que proclama M. Maffesoli (1988). Reino de las apariencias, predominio de lo lúdico, socialidad de nuevo tipo basada en la proxemia, son las características de lo que este autor nos presenta como el imaginario de un "eterno presente". Lo que entiendo aquí, en sentido amplio, por "erotización" de la sociedad no es otra cosa que una fuerte arremetida de todo cuanto interpela la sensualidad, al mismo tiempo que una desinhibición importante "saca del clóset" de la censura social la opción homosexual, la bisexualidad. En medio de estas significativas transformaciones iniciadas en la década de los '60, la desnudez del cuerpo femenino promueve, no obstante, una llamativa

⁷ Cf. XVII Censo de Población y VI de Vivienda 2002.

paradoja: ¿es ella señal de liberación o de extrapolación de la “mujer objeto”? A juzgar por las reivindicaciones *hippies* de fines de los '60 era lo primero, pero a juzgar por la publicidad de nuestros tiempos es lo segundo. Sugiero en todo caso que el cuerpo humano, a través del mensaje publicitario de los medios de comunicación (en especial la televisión), en tanto que vehículo de la sociedad occidental productivista-consumista, se cosifica una vez más y deviene objeto de disputa mercantil.

No obstante lo anterior, es indudable que el doble fenómeno de estetización-erotización del cuerpo es más un fenómeno de sectores socioeconómicos medios y medio-altos que de sectores menos favorecidos. La constitución ya mencionada del *homo laborens* constituye la atribución moderna principal por excelencia de la condición humana, en desmedro de otras posibilidades de sentido existencial. Se trata de una reducción a la calidad de mera fuerza productiva muy caracterizante en una Modernidad básicamente economicista y productivista, que mantiene al trabajador(a) en una relación de extrañamiento con su propio cuerpo, acordándole a éste el simple estatus de soporte material del esfuerzo físico consagrado al trabajo. En el mejor de los casos, la estetización y la erotización del sistema corporal quedan relegadas –casi exclusivamente en personas jóvenes- al breve paréntesis de las vacaciones.

En cuarto lugar, debemos considerar las transformaciones intervenidas en el campo religioso. Los sociólogos de la

religión vienen advirtiendo la presencia de un fenómeno de doble alcance que también tiene efectos sobre las cuestiones que analizamos en esta oportunidad: el debilitamiento histórico de las grandes familias religiosas y, como consecuencia de lo anterior, una significativa individualización de la fe (véase el texto ya mencionado de F. Ferrarotti). En breve, digamos que las grandes religiones, plasmadas en iglesias construidas en torno a un inquebrantable monoteísmo –aunque sin considerar en este fenómeno al Islam- han perdido gran parte de su influencia histórica, a saber su condición de productoras monopólicas de sentido existencial.

No es materia de este análisis el buscar explicaciones para este deterioro a escala internacional, solamente detallar lo que hoy en día tenemos enfrente de nosotros: merma de las vocaciones sacerdotales, deserción de prácticas litúrgicas, disminución de los matrimonios consagrados por la iglesia, etc. Podríamos decir que el “mercado de la fe” es hoy en día un mercado abierto, en donde en particular los discursos únicos acerca de la moral pasan a ser discutidos, cuando no abiertamente no escuchados. En el caso específico de la Iglesia Católica, tan importante en la historia cultural de América Latina, su ámbito de influencia es cada vez menor, aunque por cierto mantiene su fuerza en sectores populares, sobre todo cuando frente a agudos y actuales problemas de sociedad (como la sexualidad y el sida, el sexo juvenil y al margen del matrimonio, la procreación no

deseada, etc.) adopta posiciones conservadoras o retrógradas.

Un “mercado abierto de la fe” significa en la práctica una individualización de esta última, una adaptación de las inquietudes espirituales a lo que al respecto este mercado *sui generis* ofrece en perfecto desorden: elementos descontextualizados de filosofía oriental (yoga, taoísmo, hinduismo, etc.), de esoterismo, de cartomancia (*tarot*), de adivinación, de ufología, incluso de fragmentos de sincretismos afro-americanos (*vudú, candomblé, umbanda, santería*), e incluso de ciertos elementos descontextualizados del cristianismo tales como la angelología o la demonología, etc. Aquello que, en definitiva, podemos llamar una *desdogmatización de la fe* es un fenómeno que tiene lugar a gran escala, al menos en occidente: a mediados de la década de los '90, una encuesta en Francia señalaba que los jóvenes franceses no distinguían entre “resurrección” y “reencarnación”, sin duda bajo los efectos de la dispersión de creencias antes mencionada.

Según datos de censos de población, en Chile, entre 1992 y 2002, el número de personas de más de 14 años que se declaraba católicos pasó de 76,7% a 70,0%, mientras que la condición de ateo o agnóstico pasó de 5,8% a 8,3%; por su parte, los evangélicos eran 12,4% en 1992 y 15,1% diez años después. A considerar también que aquellos que declaraban otras religiones eran 4,2% en 1992 y 4,4% en 2002. Lo que los censos no dicen, sin embargo, es qué tipo de catolicismo, por ejemplo, es el que se declara a un encuestador censal: ¿practicante sistemático?

¿esporádico? ¿selectivo en cuanto a ciertas prácticas? O bien, ¿auto-adscrito al catolicismo por consideraciones de orden cultural? O peor aún, ¿auto-declarado católico por temor a ser considerado disidente? Me temo que en la respuesta hay un poco de todo lo anterior, lo que va en el sentido de un catolicismo, en todo caso, bastante heterogéneo.

La desdogmatización de la fe es la transformación más visible del campo religioso, lo cual tiene consecuencias directas en materia de mecanismos internos de control social que una iglesia tiene sobre su feligresía; en efecto, esta última tiende a asegurarse ciertos niveles de autonomía, al mismo tiempo que ella sojuzga y selecciona aquellos preceptos a los cuales seguirá adhiriendo. Al principio de adhesión voluntaria a una religión, se tiende a sumar ahora un inédito principio tácito de seguimiento voluntario de aquello que simplemente se considera “útil” o imprescindible; la recepción sacramental por los fieles se convierte así cada vez más en objeto de tales tipos de juicios y selecciones. A la anterior obligatoriedad de ir a misa le sustituye una concepción muy simple de “ir a misa”, en la medida de la necesidad o de las posibilidades concretas de hacerlo.

Podemos incluso interrogarnos si acaso hasta la construcción imaginaria social religiosa de Dios no habría sufrido también transformaciones importantes con motivo de la mencionada desdogmatización: Dios es visto cada vez menos como un Padre castigador e iracundo frente al cual no puede tenerse sino una actitud temerosa,

para ser reemplazada por otra correspondiente a un Dios bondadoso, que nos acompaña no para castigarnos sino para protegernos. En tales condiciones, se abren enormes compuertas hacia la despenalización de lo que el dogma hasta ayer como algo que no se podía transgredir. Ahora bien, todo esto tiene efectos sobre lo que aquí nos preocupa: mi argumentación en este punto consiste en decir que con la individualización de la fe, el cuerpo humano se libera definitivamente de un imaginario social de negación de clara matriz eclesial.

La última línea que he propuesto es lo que corresponde a la socialización, más exactamente a la fuerte interrupción en la transmisión de saberes de una generación a la siguiente. A este fenómeno concurre, por cierto, una prodigiosa “aceleración de la historia” que se traduce en una impresionante revolución tecnológica que hace caducos muchos de los conocimientos de hace apenas un par de décadas, o incluso menos. Este fenómeno tiene efectos colaterales: produce un descentramiento de la función parental clásica, en la medida en que los hijos acceden a ciertos conocimientos fuera de la órbita de influencia del padre y/o de la madre. A esta cuestión ya me referí en un par de oportunidades (cf. M. A. Baeza, 1999, 2000). Pero también tiene incidencia en ello la actual descomposición del modelo tradicional de familia (cf. M. A. Baeza, 1997), en cuanto ésta atiende cada vez con más dificultades la llamada “función socializadora”. En efecto, la combinación explosiva entre el hecho de familias fragmentadas por

un lado, ocupadas la mayor parte del tiempo en tareas no domésticas por otro, hace que dicha “función” sea externalizada hacia instancias o personajes extra familiares (el jardín infantil, la escuela, la empleada doméstica). Con la familia planteada como el gran ausente de los procesos de socialización primaria, en lo que llamé en 1997 una “capitulación parental”, ese lugar vacío pasa a menudo a ser ocupado, en forma hasta aquí no prevista, por “pares”, en el barrio, en la escuela, etc., con lo cual se da origen a formas no guiadas de socialización horizontal (es decir, todos los “pares” aprenden al mismo tiempo, en la medida en que experimentan la vida social simultáneamente). Esta socialización horizontal, desde luego, con las características descritas, no discrimina valóricamente, no hace distinciones claras que se atengan a códigos éticos que desconocen, prescinde de la noción de orientación, etc.

Desde un punto de vista cercano a lo que aquí nos interesa desarrollar, diría que en ausencia de códigos normativos y de pautas de discernimiento, en medio de tal “capitulación parental”, la nueva experiencia juvenil del cuerpo y de la sexualidad pasa crecientemente a ser una experiencia más, entre otras experiencias individuales y colectivas. Por ende, los jóvenes ya no son ni siquiera receptores de imaginarios sociales anteriores, religiosos o no, situación en la cual no hacen más que consagrar la ruptura o discontinuidad con la generación anterior. Con una socialización perfectamente hasta ahora inédita o a veces inexistente, la experiencia

juvenil del cuerpo no tiene ya más nada que ver con la no experiencia de sus predecesores; el cuerpo masculino o femenino se “libera” casi accidentalmente de toda la carga simbólica anterior, para irrumpir sin embargo “cosificado”, “fetichizado”, según pautas que –como veíamos anteriormente- imparte el sistema económico productivista y consumista. Saltan los tabúes vinculados al uso del cuerpo al mismo tiempo en que los restos inanimados de dichos tabúes se convierten en campo de batalla para una agresiva economía capitalista, formal (por ejemplo, el cuerpo y el consumo de determinados estilos de configuración corporal) e informal (por ejemplo, el cuerpo y el consumo de drogas). La indisoluble dupla liberación-esclavitud del cuerpo emerge en tales condiciones de manera tan asociativa como ambivalente y paradójica.

3. Imaginario social postmoderno y auto-mutilación corporal. Más allá de lo que, al fin y al cabo, no sería sino un espejismo de la liberación corporal en Chile, una pseudo liberación, podemos además retomar la temática del cuerpo desde otras perspectivas no menos interesantes, no importando mucho si este análisis concierne a muchas o a pocas personas. Veamos desde dentro algunos elementos que nutren esta perspectiva propuesta de análisis. He escrito en otra parte (M. A. Baeza, 2006) que el cambio más sustantivo entre la Modernidad clásica y la Postmodernidad no es tanto una transformación material como un cambio en los imaginarios sociales circulantes en la actualidad. En efecto,

con motivo de la globalización especialmente, y sin renunciar radicalmente a los presupuestos básicos de la Modernidad (Estado, Individuo, Capitalismo), hemos entrado en una etapa distinta sin alterarlos (al Estado nacional le sucederán probablemente formas todavía inéditas de Estados supranacionales, el Individuo modifica apenas sus expectativas anteriores y, por último, el Capitalismo se expande a nivel mundial). A. Giddens habla con propiedad, no de una “era postmoderna” sino de una “modernidad tardía” o, más exactamente, de un “capitalismo tardío”.

Entonces el lector se preguntará con toda razón: pero si es así, ¿qué es lo que ha cambiado en un mundo que, de verdad, no veo igual al de hace veinte o treinta años? El sistema capitalista no se ha derrumbado, o no ha sido derribado como lo fue el Muro de Berlín. Los principios fundantes del modo de producción capitalista se mantienen intactos: propiedad privada de los medios de producción (incluso reforzada por privatizaciones de empresas otrora públicas), retribución en salario muy aproximativa y arbitraria para la cantidad de esfuerzo humano aplicado en el proceso del trabajo mediante apropiación de plusvalía (incluso incrementada por desregulaciones incesantes que llevan crecientemente a la precariedad del trabajo), relaciones sociales asimétricas entre trabajador y empleador, expropiación del producto del trabajo del asalariado, “fetichización” de la mercancía, etc.

Sostengo que, por una serie de razones atribuibles en parte al fin catastrófico de las teorías y utopías sociales decimonónicas, en parte al debilitamiento numérico e ideológico de los sujetos históricos que suponían la existencia de una vanguardia alternativista al capitalismo (el proletariado), etc., vale decir un conjunto de elementos y factores que no pretendo analizar ahora, se ha producido un fenómeno de deslizamiento de la conciencia social hacia concepciones menos confrontacionales, menos frontales con respecto a la explotación y dominación capitalista. El nuevo imaginario social postmoderno, si seguimos en ello a M. Maffesoli (1988), privilegiaría relaciones sociales de nuevo tipo, proxémicas (basadas en lo afectivo), al mismo tiempo que privilegia el espíritu lúdico, narcisista, volcado hacia las apariencias.

La “socialidad” maffesoliana corresponde al imaginario de un “presente eterno” (el hoy no puede ser reemplazado sino por un hoy siguiente) sin proyección alguna ni organización con metas u objetivos, sin utopías, estructurado en términos de arquetipos en torno al personaje mítico de Dionisos (en oposición al personaje de Prometeo que presidió la etapa anterior). El universo dionisíaco de M. Maffesoli es una negación de toda pretensión histórica, de toda ilusión de futuro y de “progreso”, de toda linealidad de sentido. Por razones de tiempo y de espacio no me extenderé mayormente en la crítica de esta visión sociológica de “lo postmoderno” que, por decir lo menos, peca –al igual que

tantas otras modas intelectuales anteriores- de un claro etnocentrismo.

Una vez situado este imaginario social postmoderno, a lo cual por cierto se suman varias otras tentativas intelectuales –G. Vattimo, G. Deleuze, J. J. Brünner, etc.- que ponen el acento en el fin de todo cuatro sostenía el proyecto moderno (la historia, la ciencia, el Estado, los metarrelatos, etc.), podemos volver a la temática del cuerpo, esta vez en lo que dice relación con nuevas prácticas de laceración, principalmente juvenil. Y lo haré formulando una tesis que puedo resumir así: *en ausencia de horizontes por alcanzar, al invalidar la noción de futuro, se gestaría especialmente en jóvenes un nuevo imaginario social trágico, de orfandad y del sin sentido, de naturaleza abiertamente autodestructiva*. Las modas del tatuaje corporal y la incrustación de objetos (generalmente metálicos) en distintos lugares del cuerpo, serían las mejores ilustraciones de esta tendencia. A éstas podríamos añadir otras conductas autodestructivas que, de modo probablemente inconsciente, juegan con la cercanía de la muerte (conductores de vehículos en autopistas recorridas a gran velocidad contra el tránsito, consumo de drogas duras, y en general conductas voluntarias de alta peligrosidad contra la vida).

Aquí no se trata, de ninguna manera, de pretender hacer un juicio estético – y mucho menos valórico- del *piercing*, o de la conversión del cuerpo (a veces en su totalidad) en mero soporte de la técnica del tatuaje, sino de intentar un análisis de la subyacencia simbólica

que, de un modo todavía hipotético (vale decir a la espera de estudios empíricos), dé cuenta de estas formas curiosas de mortificación de la carne. El cuerpo humano es visto acá en una perspectiva simbólica auto-atentatoria, como respuesta frente a la negación postmoderna de la variable temporal y, por consiguiente, la negación de la noción de futuro (así como también del pasado).

Me autorizo aquí la osadía de instalar en el razonamiento el hecho de operar por analogía para intentar entender una crisis contemporánea de sentido. En un texto muy bello de L. Goldmann (1959), éste describía –a través del análisis de la obra de Pascal y también de Racine– el sentimiento trágico que se ampara del humano occidental cuando éste toma conciencia brutalmente de su orfandad: víctima de su propia arrogancia moderna, provista de autonomía frente a entidades divinas tutelares y de racionalidad (y ciencia) para enfrentar esa ansia de autonomía, el ser occidental constata que está solo, que ya no hay un Dios en las inmediaciones, que éste –al ser desplazado– ha dado también vuelta las espaldas y se ha transformado en un *Deus otiosus*.

El individuo partícipe de un imaginario postmoderno, al constatar que ha suprimido el sentido existencial, aquello que M. Maffesoli llama “el fin de la lógica proyectiva”, hace de la idea de futuro un algo inexistente; entonces, el ideal de preservación corporal deja también de tener sentido, y ese nuevo imaginario se sitúa en las antípodas de la búsqueda de la *fuerza de Juvencia*,

del rechazo del envejecimiento o de la decrepitud, para precipitarse en la aceleración de los procesos de encaminamiento hacia la muerte. En igual sentido, la moda estética dicha “gótica” (que acentúa los rasgos cadavéricos por el maquillaje y el uso del negro del luto en la vestimenta), añade esa patética visualización de la muerte, haciendo de ciertos estilos juveniles rebeldes de vestuario y de maquillaje una representación, diríamos alegórica, precisamente de la *inminencia de la muerte*. Cuando los jóvenes responden a la pregunta del por qué se inclinan por tal renunciación a lo que podríamos denominar simplemente una “estética de la belleza”, señalan simplemente una voluntad de diferenciación estética con el mundo adulto, pero tal voluntad tiene que ver con una diferenciación que incluye ahora la pareja de oposición *vida-muerte* como eje diferenciador.

4. Algunas conclusiones

previsoria: Los imaginarios sociales dominantes del cuerpo en Chile, por ende los “materiales”⁸ en la construcción social del cuerpo en nuestro país, no son los mismos de

⁸ Si por “materiales” –entre comillas– entiendo, a la vez, valoración de datos corporales físicos (peso, estatura) y estéticos (silueta, apariencia), al mismo tiempo que técnicas de conservación corporal (alimentación, medicinas, ejercicios corporales). El juego que se hace con estos “materiales” desde la sociedad y sobre todo desde quienes imponen sus propios imaginarios sociales sobre el resto es, sin duda, una producción ideológica, en la medida en que dichos imaginarios sociales adquieren una *eficacia política*, es decir son capaces de provocar cambios.

décadas anteriores, esto resulta evidente.

Nos encontramos muy probablemente en medio de un proceso instituyente de algo que sencillamente habíamos omitido, en virtud de otras institucionalizaciones socio-imaginarias que prevalecieron durante largo tiempo en nuestro país y en gran parte de América Latina. El dilema que en estas líneas se plantea al lector como dilema no resuelto consiste en intentar saber cuán autónomo de manipulaciones es este imaginario social emergente que llamamos de “reencuentro con el cuerpo” y que, de manera a veces un poco altisonante, ya sea con los desnudos de las fotografías de S. Tunick, o con los semidesnudos de nuestras teleseries, o de la farándula televisiva, etc., declaramos que se trata de una liberación, o bien de un “destape cultural” inspirado en aquel fenómeno conocido en España a la salida del franquismo. Pero el filósofo C. Castoriadis (1982) decía que la historia de la humanidad era la historia de la *heteronomía* (un concepto que se opone al de autonomía) y cuando la soberanía supuesta del ser sobre su cuerpo es violentada por un capitalismo que intenta reducirlo a la condición de objeto potencialmente estético, entonces, habrá que considerar que se trata de un “reencuentro” condicionado, aunque ya no por factores de orden religioso sino por factores de orden económico.

Sociológicamente hablando, no se puede sino estar de acuerdo con P. Bourdieu: corporalmente estamos insertos en la sociedad y la sociedad

está muy presente en nuestro propio cuerpo. Ella juega de manera fundamental en la determinación de los “materiales” –de los cuales hablábamos más arriba– que intervienen en la construcción social de nuestra “caja corporal”. Esto implica, por consiguiente, asumir aquello que la sociedad en su conjunto representa y también realiza. Si las tendencias de las modas alimenticias promueven la “comida chatarra” por ejemplo, en explosiva combinación con el incremento del sedentarismo propio de nuestras sociedades enemigas del esfuerzo físico, esto se reflejan en un serio incremento de la obesidad, incluso infantil.

Si las tendencias de las modas de vestuario, con fuerte apoyo de la publicidad y de los medios de comunicación, imponen el dudoso ejemplo de cuerpos famélicos, entonces tenemos un aumento de la anorexia, especialmente en adolescentes. Si las tendencias de las modas físico-culturales conducen a los gimnasios, se verá entonces una inclinación mayor hacia la idea de esculpir su propio cuerpo conforme a un ideal de musculatura o de silueta. Si las tendencias de la moda estilística promovida por la nueva industria de la cirugía estética abren la posibilidad de implantes artificiales, de correcciones faciales, en suma de transformación de la apariencia cultural, entonces tendremos un aumento del número de personas que deciden internaciones en clínicas especializadas, etc., etc.

Pero la tesis central que aquí se defiende consiste en decir que, hoy en

día, al dejar atrás las ataduras simbólicas que retenían el cuerpo al interior de un imaginario social tradicional fuertemente impregnado de religión, dicho cuerpo ha quedado algo a la deriva y que, por lo mismo, al ser desacralizado, ha pasado a ser objeto de interés para una máquina económica que busca generar en los individuos nuevas microconstrucciones imaginario-sociales del cuerpo, en todo caso bastante afines con concepciones narcisistas y lúdicas propias del macro imaginario postmoderno. Es que las ideaciones postmodernas ya han sido recuperadas, integradas sin grandes dificultades a un mercado frente al cual no ofrecían resistencia alguna.

El narcisismo es, por estas mismas razones, el más fecundo de los terrenos para desenfrenar el consumo, al mismo tiempo que para alentar la ilusión de una libertad individual inexistente en la realidad. Obviamente, esta situación propia de un cuerpo transformado profanamente en objeto de deseo mercantil, esta situación propia de un cuerpo reducido a la condición de hipérbole en materia de estética y de usos corporales, genera también resistencias: no todos están dispuestos a ceder al consumismo de todo cuanto tiene que ver con el afinamiento estético, con el uso de fármacos, con intervenciones quirúrgicas, con modas de vestuario, con la práctica esforzada en gimnasios, etc.

Sin embargo, de la “jaula de hierro” cultural es difícil huir: nuestras sociedades contemporáneas, cuyo eje de funcionamiento común es el

capitalismo⁹, construyen al mismo tiempo discurso de individuación (conciencia individual) y método de recuperación estandarizada de aquella (individuos consumidores). La individuación no puede ser vista así sino como ideal, y la recuperación estandarizada como producto eficiente de una ideología. El axioma resultante de esta amalgama es: a mayor producción retórica de la autonomía, mayor y más intensa es también la práctica de la heteronomía. Y frente a lo que el capitalismo nos arrastra, los imaginarios sociales postmodernos, no confrontacionales, hedonistas, presentistas, no parecen constituir *per se* una metodología de resistencia a lo heteronómico.

⁹ Entendiendo por capitalismo, hoy, algo mucho más significativo y totalizador que un mero modo de producción. Con el capitalismo asistimos a toda una cultura (consumista de masas), que cuenta con los medios adecuados para llevar a cabo incluso lo que alguna vez el sociólogo español J. Ibáñez denominó “la colonización de los deseos”.

Bibliografía.

- Arenas, Ana María (2003): *Territorios ilimitados* (Ciudad de México, U.A.M.-Azcapotzalco / Universidad Autónoma de Morelos).
- Azcona, Jesús (1991): *Para comprender la antropología. II. La cultura* (Estella, Verbo Divino).
- Baeza, Manuel Antonio (1997): "Familia y sociedad". In: *Revista Chilena de Temas Sociológicos*, Año II, N° 3, Universidad Católica Blas Cañas.
- Baeza, Manuel Antonio (1999): "Cambio histórico versus mentalidades: el fenómeno de histéresis a través de la llamada 'revolución tecnológica'". In: *Revista de investigaciones políticas y sociológicas*, vol. 1, N° 2, Universidad de Santiago de Compostela.
- Baeza, Manuel Antonio (2000): *Los caminos invisibles de la realidad social. Ensayo de sociología profunda sobre los imaginarios sociales* (Santiago, R.I.L.).
- Baeza, Manuel Antonio (2006): *Mundo real, mundo imaginario social. Teoría y práctica de sociología profunda* (por aparecer).
- Brünner, José Joaquín (1998): *Globalización cultural y posmodernidad* (Santiago, F.C.E.).
- Castoriadis, Cornelius (1982): *La institución imaginaria de la sociedad* (Barcelona, Tusquets).
- Díaz-Salazar, Rafael & al. (1994): *Formas modernas de religión* (Madrid, Alianza).
- Durkheim, Émile (1997): *La reglas del método sociológico* (Ciudad de México, F.C.E.).
- Ferrarotti, Franco (1993): *Le retour du sacré. Vers une foi sans dogmes* (Paris, Méridiens / Klincksieck).
- García Canclini, Néstor (1990): *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (Ciudad de México, Grijalbo).
- García Canclini, Néstor (1999): *La globalización imaginada* (Ciudad de México, Paidós).
- Godelier, Maurice (2000): *Cuerpo, parentesco y poder* (Quito, Abya-Yala).
- Goldmann, Lucien (1959): *Le dieu caché* (Paris, Gallimard).
- González Dorado, Antonio (1988): *De María conquistadora a María liberadora* (Santander, Sal Terrae).
- Huerta, María Antonieta & Pacheco, Luis (1988): *La Iglesia chilena y los cambios sociopolíticos* (Santiago, Pehuén).
- Johnson, Paul (2001): *El Renacimiento* (Barcelona, Mondadori).
- Lizcano, Emmanuel (2003): "Imaginario colectivo y análisis metafórico". In: A.M.Morales, *op. cit.*, pp. 3-26.
- Maffesoli, Michel (1988): *Le temps des tribus* (Paris, Méridiens / Klincksieck).
- Prien, Hans-Jürgen (1985): *La historia del cristianismo en América Latina* (Salamanca, Sígueme).
- Salinas, Maximiliano (1987): *Historia del Pueblo de Dios en Chile* (Santiago, CEHILA / Rehue).
- Weber, Max (1964): *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (Paris, Plon).