

Cuerpo, lugar y discurso; reflexiones en torno a la producción del poder

*Katya Mandoki**

Omnipotencia-Omnisemiosis

PARA EL CREYENTE, no hay poder alguno mayor que el de su Dios. Al construir su imagen de la divinidad, el devoto lo comprende como sujeto semiótico primigenio y es precisamente en su capacidad de semiosis donde el Dios manifiesta su poder. El Dios del Génesis nombra a la luz y, por ese mismo acto, la crea: “Y *dijo* Dios: sea la luz y fue la luz.” “Dios *nombra* a la luz día y las tinieblas *llamó* noche.” “Luego *dijo* Dios: haya expansión en medio de las aguas [...] e hizo Dios la expansión [...] Y *llamó* Dios a la expansión Cielo...”

Toda la creación del mundo fue, para la tradición judeocristiana, un acto lingüístico. Decir es *crear*, pero también es *designar* “y llamó Dios a lo seco Tierra, y a la reunión de las aguas llamó Mares”. Hablar es asimismo *bendecir* y *ordenar* “y Dios los bendijo diciendo: fructificad y multiplicaos, y llenad las aguas en los mares, y multiplíquense las aves en la tierra”, y *prohibir* “de todo árbol del huerto podrás comer; mas del árbol de la ciencia del bien y el mal no comerás...” y *amenazar*; “porque el día que de él comieres, ciertamente morirás”, y *valorar* “y dijo Jehová Dios: no es bueno que el hombre esté solo”, y *planear* “le haré ayuda idónea para él”, y *expresar* “¿qué has hecho? La voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra” y *maldecir* “ahora pues, maldito seas tú de la tierra, que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu

* Profesora investigadora de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Departamento de Síntesis Creativa.

hermano...”. El lenguaje bíblico ha servido también para *disimular* “¿soy acaso guarda de mi hermano?” Todos estos actos ilocutivos ponen en evidencia al lenguaje, y por ende a la semiosis, como poder de producción y transformación de la realidad en múltiples sentidos y direcciones.

A imagen y semejanza de Dios, el ser humano hereda este asombroso poder lingüístico. Dios le delega a Adán el poder de asignar nombres, quien lo ejerce nombrando primero a los animales del paraíso “...y las trajo a Adán para que viese cómo las había de llamar; y todo lo que Adán llamó a los animales vivientes, ese es su nombre. Y puso Adán nombre a toda bestia y ave de los cielos y a todo ganado del campo...” Después, Adán nombra a su mujer: “ésta será llamada Varona, porque del varón fue tomada”. Curiosamente, este acto ilocutivo tiene toda la evidencia de ser una inversión del hecho natural donde es la hembra, como madre, quien nombra al varón por idénticas razones: porque de la hembra fue tomado. Tal acto de nombramiento inscribe a su vez la nueva cartografía social del poder patriarcal implicando tanto la dominación del nombrador sobre la nombrada como una jerarquización del cuerpo sexuado en que se apoya. Esta jerarquización invierte la significación del acto de *procreación* como la figura corporal arquetípica del poder en el matriarcado por el de *penetración* a través de la cual se llega a jerarquizar al género masculino sobre el femenino para establecer las nuevas sociedades patriarcales. Discurso, cuerpo y poder aparecen desde entonces íntimamente ligados en la construcción social de la realidad en sus relieves, niveles y jerarquías.

El poder como efecto y su actualización

Evidentemente, el poder de la semiosis no se reduce al lenguaje verbal. Una sola mirada como acto de significación pudo desencadenar tal violencia semiótica que provocó el primer asesinato: “Y miró Jehová con agrado a Abel y a su ofrenda, pero no miró con agrado a Caín y a la ofrenda suya”. Al mirar, Dios expresó prefe-

rencia y estableció otra distinción, ya no sólo entre los cielos y la tierra o entre varón y varona, sino entre dos hermanos.

El poder de una mirada, de una palabra, de un grito o de una imagen no está, sin embargo, en la mirada, la palabra o el grito en sí mismos; tampoco sólo en quien los enuncia, sino en quien los interpreta y reconoce como tales (incluyendo al enunciante) al significar el grito, la mirada o la palabra como efectos de poder. Pierre Bourdieu afirma que “los agentes *poseen* poder en proporción a su capital simbólico, es decir, en proporción al reconocimiento que reciben de un grupo”. (Bourdieu, 1991: 106 énfasis mío.)

Para Foucault (1983: 33) en cambio, el poder no es algo que se posee o se acumula se gana o se pierde, como si fuese un bien material, “se ejerce más que se posee, que no es el ‘privilegio’ adjurado o conservado de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas...”. Sin negar la importancia del reconocimiento, insiste en que el poder es circulante y productivo de prácticas y discursos:

El poder tiene que ser analizado como algo que circula, o más bien, como algo que no funciona sino en cadena. Nunca está localizado aquí o allí, no está nunca en las manos de algunos, no es un atributo como la riqueza o un bien. El poder funciona, se ejercita a través de una organización reticular [...] En otros términos, el poder transita transversalmente, no está quieto en los individuos. (Foucault, 1979: 144)

Antes de ubicarnos entre estas opciones, cabe destacar que en ambos autores hay cierta ambigüedad que requiere examinarse. Por una parte, lo que Foucault entiende como “efecto de poder” puede interpretarse a veces como el efecto que produce el poder (en tanto causa), o bien como al poder mismo en tanto efecto (de discursos, disciplinas, posiciones, etcétera como en esta última cita). En este texto voy a entender al poder sólo en esta segunda acepción, es decir, como *efecto* de significación.¹ En cuanto a Bour-

¹ Ver Katya Mandoki, *Estética y poder*, UNAM, 1991,

dieu, la ambigüedad estaría en que, si el poder es poseído por los sujetos “en proporción con su capital simbólico” que parece consistir en el reconocimiento otorgado por un grupo, entonces el poder tendría que ser un efecto del tal reconocimiento y por lo tanto, no puede ser poseído (al depender de su actualización).

Bourdieu asume esta necesidad de que las relaciones sociales, como el poder, sean reconocidas y significadas como tales por un sujeto.

Pero el hecho permanece que las diferencias socialmente conocidas y reconocidas existen sólo para un sujeto capaz no solamente de percibir esas diferencias, sino de reconocerlas como significativas e interesantes, v.g. existen sólo para un sujeto con la aptitud y la inclinación de *establecer* las diferencias que son consideradas como significativas en el mundo social considerado. (Bourdieu, 1981: 237; cursivas en el original.)

Con Peirce en mente, puede decirse que el poder tiene que significarse como tal por alguien en algún respecto o capacidad, aunque ese “alguien” no sea necesariamente humano. Si, según Sebeok (1996: 22), la semiosis sólo puede ser experimentada por las cosas vivientes y sus extensiones inanimadas, lo mismo ocurre con el poder.

Vamos, pues, a definir al poder como un efecto significado por un sujeto determinado en una situación determinada de acuerdo con un código determinado. Un acto como golpear, hablar o huir, puede producir un efecto de poder en un contexto y de impotencia en otro. En otras palabras, los procesos que involucran al poder atraviesan necesariamente procesos de semiosis, pues no hay poder que no sea significado como tal, y por ende, que no dependa del reconocimiento. Esta necesidad de reconocimiento remite a Bourdieu precisamente hacia la semiología que tanto criticó, pues no obstante desaprobar repetidamente a Saussure, Bourdieu concibe al espacio social de manera muy semejante a como Saussure concibió el sistema de la lengua, es decir, constituido por diferencias y oposiciones a través de las cuales se generan valores. Así como en

Saussure el valor de una palabra es exclusivamente diferencial, en Bourdieu el valor de la posición del sujeto en la estructura social lo es igualmente.

En suma, el poder opera como efecto de significación que requiere ser actualizado a cada momento para funcionar: “El poder se actualiza sólo cuando la palabra y la acción no se han separado...” señala Hannah Arendt (1958: 200), pues entiende al poder, a diferencia de la fuerza, como algo que sólo ocurre en las relaciones sociales, por ello afirma que “el poder emerge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan”. Un individuo aislado podrá desplegar fuerza, pero al carecer de testigos que lo reconozcan y lo signifiquen como tal, no desplegará poder.

Lugar y socio-topografía del poder

Al plantear que hay posiciones estratégicas en la circulación del poder, Foucault implica que existe un espacio social o una socio-topografía en la cual se ubicarían. Su ilustración del panóptico muestra la medida en que el espacio puede ser utilizado para producir efectos de poder. (Foucault, 1983: 199-232) Pero ha sido principalmente Bourdieu quien con mayor énfasis ha destacado la función e importancia del lugar social en la producción del poder. En su análisis del lenguaje y el poder simbólico desde un modelo socioeconómico, Bourdieu (1991) señala la existencia de desigualdades de poder simbólico en el “mercado lingüístico” definidas por una estructura posicional entre los agentes sociales.² Propone el concepto de “di-visión” con el que se alteran modos de percepción de la realidad para distinguir jerárquicamente a los agentes sociales y categorizar de cierta manera a los diversos espacios de acuerdo con sus intereses. Estas

² Cabe señalar en contra de la propuesta de este autor (1991: 41), que lo político, no es un campo entre otros, (como el religioso, el artístico, el filosófico) sino una dimensión que los atraviesa a todos: la dimensión de lo conativo, del hacer hacer.

divisiones se realizan por medio de lo que llama “violencia simbólica” y “poder simbólico”. El problema con el término de “violencia simbólica” es que permite suponer que no se trataría de una violencia real ejercida al interior de la sociedad con resultados materiales concretos que afectan la vida de personas concretas, sino sólo de una lucha figurada, metafórica o imaginaria, un mero reflejo del poder real, v.g. socioeconómico y político. Vale por tanto proponer el de “violencia semiótica” término con el que vamos a entender a toda violencia efectiva ejercida por mediación tanto de los signos como de los símbolos en diversos registros (acústico, visual, corporal o verbal).³

En su crítica a la teoría de los actos de habla de Austin, Bourdieu (1991: 242) remarca las condiciones sociales de la producción del discurso: “Cada campo es un lugar de una lucha más o menos abiertamente declarada para la definición de los principios legítimos de división del campo”. De esta manera la estructura social está puesta en cuestión a cada momento en una lucha perpetua que no es otra cosa que una violencia semiótica por la significación de los lugares y sus efectos de poder a través de diversas categorizaciones. El lugar social, efectivamente, provee parte de lo que Austin no consideró en su definición de las “condiciones de felicidad” para que un acto performativo funcione. No es posible realizar felizmente el acto performativo de, por ejemplo, bautizar o excomulgar, excepto por un sujeto que ha sido autorizado para ello al ocupar un lugar en la institución que le da sentido y enunciarlo en una forma determinada para que el bautizo o la excomunión tengan efecto institucional. Pero para ocupar tal lugar, el sujeto tuvo antes que ejercer estrategias discursivas específicas y adquirir cierta competencia de acuerdo con ciertas reglas del juego. Hay, pues, una integración de la parte estratégica y la situacional que explica la producción semiótica de efectos de poder, y que de nueva cuenta afirma el carácter indicial de tales estrategias discursivas.

³ Respecto de la diferencia entre signos y símbolos, refiero al lector a Katya Mandoki (1994, parte III; 1997).

Tenemos el caso de la institución médica. Para ejercer el poder de prescribir un tratamiento, realizar una cirugía o recetar medicamentos, un sujeto tuvo que situarse en lugares particulares de la institución médica y seguir un itinerario preestablecido: área de químico-biológicas en preparatoria, escuela de medicina, exámenes, internados y residencias, especializaciones, congresos, etcétera. Cada movimiento y ubicación quedaron acreditados semióticamente en una hoja de papel certificando que el sujeto efectivamente ocupó cierto lugar, es decir, que posee la competencia discursiva y práctica que tal lugar significa (Haas y Shaffir, 1982.) Vemos aquí cómo se entrelazan íntimamente lugar y discurso como manifestaciones semióticas, puesto que el lugar solamente es tal en cuanto significa algo, lo mismo que el discurso. El lugar, pues, está marcado significativamente por una ideología que lo distingue por oposiciones y diferencias de otros, configurando así una topografía social en la que algunos lugares están por encima o por abajo de otros, cerca del centro o de la periferia (como en las semiosferas de Lotman, 1990). El espacio social no es, obviamente, plano.

Sin embargo, el poder de las instituciones es tal que en buena medida poco llega a importar qué individuo ocupe tal o cual lugar. Pareciera que los lugares mismos generaran hábitos semióticos que se reprodujeran solos, y que utilizaran a los sujetos para actualizarse en la locución tal como lo visualizó Foucault en *El orden del discurso* (1980). Consideremos el caso de un sujeto que ocupa en un momento dado un puesto institucional como podría ser la rectoría de alguna universidad. Materialmente, la rectoría se expresa en un lugar físico particular, la oficina y el escritorio del rector asignados en diversos momentos a personas diferentes. Tal lugar genera una cartografía del discurso enunciabile desde el obligatorio hasta el impronunciabile de modo que, en última instancia, el cambio de personas en esa posición puede manifestarse sólo en la trivial variación gráfica de una u otra firma al pie de los documentos. Al no ser totalmente automático este proceso de generación discursiva y de toma de decisiones, hay un rango de maniobras posibles que no son visibilizadas por legislación alguna y consisten en procesos de decisión y negociación más personalizada. Me refiero a los usos estratégicos del len-

guaje verbal y no verbal de carácter discrecional en que puede moverse un sujeto desde un lugar determinado. Podrá favorecer a sus amigos, negociar en beneficio de su capital de respaldo y pecuniario al abusar del lugar que está ocupando en ese momento o, por lo contrario, abstenerse de hacerlo y asumir o evadir ciertas responsabilidades. Un sujeto por lo tanto podrá o no, lograr la excelencia en su quehacer, mermar o mejorar la calidad de vida de quienes lo rodean, incrementar o paralizar el conocimiento de sus alumnos o la confianza de sus hijos por medio de este despliegue performativo del discurso y de los movimientos que realice en el espacio social.

Así como hay procesos de visibilización pública del poder por mecanismos semióticos del *hacerse-ver* (discursos, ceremonias y rituales oficiales), otros evaden los procesos de visibilidad abierta y permanecen ocultos a menos que se logre volverlos *ser-vistos* por otros mecanismos.⁴ Elaborando este texto, me tocó atestiguar un caso que ilustra con singular claridad las diversas maneras de producción de efectos de poder que puede revestir el discurso institucional, es decir, aquél estrictamente vinculado al lugar. En este caso la palabra dada oralmente y la decisión tomada en su atribución institucional por un sujeto desde su lugar en la jerarquía administrativa universitaria se esfumó como por arte de magia dos días más tarde al terminar su gestión. Cuando fue interpelada cara a cara como persona, prometió avalar por escrito retroactivamente su palabra, que luego evadió. Evidentemente, al perder tal lugar, la persona en cuestión perdió más que su escritorio: perdió poder incluso sobre sus propias palabras. ¿Cómo es que en una situación de negociación de identidades el sujeto renunció a su necesidad elemental de salvar rostro (en el sentido de interaccionismo simbólico y dramático de *face saving* en Goffman) para afirmar su palabra o por lo menos justificar su cancelación? Es difícil no inferir que se ejerció presión desde otro lugar en la topografía institucional para que el enunciado del sujeto fuera precisamente ese: el silencio o lo que Sebeok (1996: 34) denomina “signo cero”. A pesar de ello, el signo de su invisibilidad puede invertirse para vol-

⁴ Este mecanismo de *hacerse-ver* fue examinado por Katya Mandoki en *op. cit.*, 1991.

verlo *ser-vistos* por otro mecanismo discursivo, como sería el presente texto si lo describiera a detalle revelando identidades y especificidades, aunque en la sola mención hay ya cierto grado de violencia semiótica. Este caso muestra la vinculación de semiosis y acción además de la operación de presiones discursivas en tanto mecanismos de poder de tipo conativo típicamente performativos.

De esta manera, cada sujeto se encuentra situado en una topografía social constituida por redes proxémicas que definen respectivamente el rango de lugares y discursos probables, posibles, improbables e imposibles que podrá o no ocupar y desplegar en diversos momentos de su vida. Asimismo, con cada movimiento que realice, tal sujeto irá alterando consecutivamente su mapa situacional. La existencia de tales mapas no implica un determinismo total puesto que las opciones de cada sujeto irán variando en la medida en que despliegue sucesivamente su competencia performativa. Si, según Foucault el poder circula, esto ocurre porque quien circula es el sujeto produciendo tales efectos, aunque con posibilidades de movimiento limitadas a través de las jerarquías socio-topográficas establecidas, como lo afirma Bourdieu.

Capital y poder

Otra imprecisión en Bourdieu radica, como veremos, en no definir la medida en que el poder es producto del lugar que ocupa un sujeto, o una propiedad de éste, o bien el efecto de las estrategias discursivas que ejerce o de sus mecanismos de interpretación e incluso del reconocimiento. En el primer caso implica una postura determinista que explicaría al poder por el lugar en que nace, actúa o permanece un sujeto. En el segundo, si es que se tratara de una propiedad, el sujeto podría acumular y adueñarse del poder. En el tercero, el sujeto ejercería su competencia discursiva a partir de la cual se establecería su lugar y su poder. Y en el último caso, el sujeto dependería de los otros para que le otorguen o no reconocimiento de tal poder. Aunque estas diversas modalidades pueden entremezclarse, están muy lejos de aclarar si el lugar determina al

discurso o bien el discurso al lugar, si el poder es una propiedad o una concesión dependiente de reconocimiento, y si es relativamente estable o volátil e intermitente con cada actualización.

En primer lugar, la competencia discursiva de la que habla Bourdieu está vinculada al concepto de *habitus* formulado por él mismo para referirse a los gustos, costumbres o modos de vida de una clase, lo que redundante de nueva cuenta en determinantes posicionales, es decir, en el lugar. Para evadir el determinismo, Bourdieu (1991: 229-251) propone la lucha social por la categorización, lo que significa que los sujetos subordinados no podrán cambiar su *habitus* o su lugar, pero sí resignificarlos jerárquicamente. Parecería entonces que el poder se redujera a una batalla puramente categorial, lo cual es exagerar la función del lenguaje pues si bien la semiosis atraviesa todo proceso social, el cambio de nombre y categorías no basta para transformar las relaciones de poder.⁵ Y la razón por la cual una transformación categorial no logra alterar estas relaciones radica en que la semiosis opera no sólo por relaciones diferenciales, es decir, puramente categoriales o sígnicas que son arbitrarias y convencionales. Hay también aspectos simbólicos que son motivados y están materialmente cargados, y se refieren al *capital*.

Aunque Bourdieu asume la necesidad del factor de reconocimiento en los procesos de poder, es decir, del otorgamiento de

⁵ La lucha semiótica por la categorización de las topografías sociales puede ilustrarse, por ejemplo, con la ciudad de México donde las colonias de grupos privilegiados han sido denominadas tradicionalmente con el término de "lomas" implicando así una elevación topográfica como metáfora social (Lomas de Chapultepec, de Vistahermosa, de las Palmas, de las Fuentes, de Barrilaco, de las Águilas, Bosques de las Lomas etcétera). Si sólo fuera cuestión de categorización lingüística, bastaría con quitarles ese apelativo para trasladarlo a las Lomas de Tepito, de Guerrero, de Doctores, etcétera que son las colonias más marginadas, y por ese simple acto decretar la igualdad social. Se dejarían intactos, en cambio, el uso del suelo, la calidad de las construcciones y de los servicios, la distribución urbana, del ingreso, "El imaginario social y la institución", etcétera. Con esta *reductio ad absurdum* se pretende destacar que hay aspectos no sólo de categorización sino sobre todo materiales —en igual medida semióticos— que entran en juego en los procesos de producción de poder. En la materialidad misma de la semiosis con que se construyen barrios desde características distintivas de diseño, se proyectan efectos diferenciales de poder en el espacio urbano.

sentido de poder y en consecuencia, de su actualización, a diferencia de Foucault los entiende como derivados de una propiedad que denomina “capital”: “El capital simbólico —otro nombre para la distinción— no es otra cosa que capital, de cualquier tipo, cuando es percibido por un agente provisto de categorías de percepción que surgen de la incorporación de la estructura de su distribución, v.g. cuando es conocido y reconocido como auto-evidente.” (Bourdieu 1991: 238.) Introduce los conceptos de “capital cultural”, “capital económico” y “capital social” que parecen relacionarse por un fenómeno que yo denominaría “contagio de capital”: a mayor capital económico, mayor acceso al capital social y cultural tal como los entiende el autor. Esto explica por qué Bourdieu concibe al poder como propiedad para usufructo del sujeto, pues lo considera ligado al capital que, éste sí, es una posesión. Cabe destacar, sin embargo, que si tal capital no se enuncia ni se despliega discursivamente, es decir, si no circula para generar su reconocimiento, no produce efectos de poder, aunque permanezca como propiedad del sujeto.

Poder y discurso

Que la semiótica se ocupe principalmente de la comunicación como lo afirma Sebeok (1996: 22) es un hecho. Ello no implica, sin embargo, como lo esgrime Bourdieu (1991: 37) contra Saussure, que sea necesariamente apolítica o que al hablar de comunicación se excluya la acción. La teoría de los actos de habla comprueba la íntima relación entre semiosis y acción, aunque efectivamente hasta la fecha se ha manejado en forma descontextualizada del elemento político y social por sus principales teóricos como Austin y Searle. Asimismo, como disciplina, la semiótica tiene que reconocer que en buena medida ha desatendido la dimensión política de la semiosis. Este límite autoimpuesto no exime, por lo contrario, que haya que pasar forzosamente por el análisis semiótico para elucidar los dispositivos de producción de poder. Bourdieu mismo no puede dejar de hablar de “estrategias discursivas”, de “poder sim-

bólico”, de “mercados lingüísticos”, de “violencia simbólica” y de “competencia lingüística” que no son otra cosa que mecanismos semióticos, es decir, semiotécnicas, como las denominaría Foucault. Asimismo, para este autor, la violencia se ejerce socialmente por medio del discurso disciplinario al producir efectos de verdad. Se trata pues, de violencia semiótica.

Quiero decir esto: en una sociedad como la nuestra, pero en el fondo en cualquier sociedad, relaciones de poder múltiples atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social; y estas relaciones de poder no pueden dissociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento del discurso. No hay ejercicio de poder posible sin una cierta economía de los discursos de verdad que funcionen en, y a partir de esta pareja. Estamos sometidos a la producción de la verdad desde el poder y no podemos ejercitar el poder más que a través de la producción de la verdad. (Foucault, 1979: 140.)

Aquí hallamos nuevamente esa extraña concepción del poder en Foucault como una fuerza sin sujeto produciéndose aparentemente sola desde las instituciones y sus tácticas disciplinarias. Cabe, sin embargo, señalar que el poder en sí mismo no produce el efecto de verdad, pues éste es a la vez un efecto de poder impuesto como verdad por un acto de violencia semiótica. Asimismo, ese poder disciplinario no es una instancia misteriosa circulando aquí y allá produciendo discursos. Se trata de una semiotécnica discursiva desplegada específicamente por ciertos sujetos en ciertos lugares y de ciertas maneras. Tal semiotécnica no es puesta en circulación por el poder, sino al contrario, es el poder el que se pone en circulación por semiotécnicas a través de mecanismos discursivos. El poder, pues, es un efecto de un acto ilocucionario verbal o no verbal, pero siempre y en todos los casos semiótico.

Bourdieu (1991: 82) señala que hay un “sentido de lugar lingüístico” que en clases marginadas impone un esfuerzo por la ultra-corrección en el lenguaje utilizado. Tal como lo analizó detalladamente William Labov (1984) en el caso de la ultra-co-

rección de la clase media baja en Nueva York, el habla indica la posición social del hablante. Precisamente por tratarse de una relación indicial, es decir, por haber una relación motivada o por contigüidad existencial entre el signo y lo que significa, la lucha social por la transformación categorial propuesta por Bourdieu resulta por lo menos insuficiente. Si el habla operara exclusivamente como símbolo peirceano, es decir, marcada sólo por la convencionalidad, tal batalla por la categorización tendría ciertas posibilidades de éxito en la transformación de jerarquías. Pero lo que en realidad ocurre es que en el habla se detecta indicialmente una inversión de tiempo en la acumulación de capital educacional, pecuniario o de relaciones sociales (capital cultural, material y social para Bourdieu), es decir, es un habla ya cargada de tiempo y trabajo canalizados en una forma de vida, en la adquisición de conocimientos y estilos verbales, en la ocupación de un lugar y en el usufructo de un respaldo social.

Somato-poder y somatografía política

La relación del cuerpo con el poder puede entenderse en dos sentidos. Por una parte está la inscripción del poder sobre el cuerpo y que podría denominarse como “somatografía política” (escritura política en el cuerpo), y por el otro el despliegue del poder por el cuerpo, o el “somato-poder” (el poder a través del cuerpo). En el pensamiento foucaultiano estas categorías se confunden un poco, pues lo que el autor denomina “somato-poder” o “bio-poder” es en realidad somatografía política, ya que le interesa destacar la operación del poder sobre el cuerpo:

Lo que intento mostrar es cómo las relaciones de poder pueden penetrar materialmente el espesor mismo de los cuerpos sin tener incluso que ser sustituidos por la representación de los sujetos. Si el poder hace blanco en el cuerpo no es porque ya haya sido con interiorizado en la consciencia de las gentes. Existe una red de bio-poder, de somato-poder que es al mismo tiempo una red a partir de la

cual nace la sexualidad como fenómeno histórico y cultural en el interior de la cual nos reconocemos y nos perdemos a la vez. (Foucault, 1979: 156.)

Pero el cuerpo está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos. Este cerco político del cuerpo va unido, de acuerdo con unas relaciones complejas y recíprocas, a la utilización económica del cuerpo; el cuerpo en buena parte, está imbuido de relaciones de poder y de dominación, como fuerza de producción [...] El cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido... (Foucault, 1983: 32-33.)

Si traspasamos la barrera antropocentrista en el análisis del poder, resulta más evidente la importancia del cuerpo ya no sólo como blanco de estrategias disciplinarias y su utilización económica sino como capital y registro de despliegue discursivo. A diferencia de la tradición francesa de Sartre, Althusser, Foucault, Lacan y Bourdieu, quienes enfocan al poder como un fenómeno exclusivamente cultural y social, Maxine Sheets-Johnstone insiste en su origen eminentemente biológico. Aunque en la propuesta de la autora hay un riesgo de esencialismo biológico que ella misma reconoce (1994: 7) no por ello podemos dejar de observar las raíces animales, biológicas del poder. Esta aproximación a los mecanismos de producción del poder permite rebasar el glocentrismo de la escuela francesa a fin de sustentar un análisis genealógico basado en observación empírica más amplia. Apoyada en la primatología, la antropología y la etología, Sheets-Johnstone se pregunta cómo funciona el poder de la óptica capaz de generar una óptica del poder (como la del panóptico de Foucault y el concepto de la mirada de Sartre). Su respuesta es que el poder de la óptica se establece al romper la natural reciprocidad de la mirada en una relación desigual del ver/ ser visto. No obstante que tal argumento es en cierta medida circular —pues para que

ocurra esa ruptura en la reciprocidad, tuvo que haber un mecanismo de poder previo que la quebrara— el énfasis que se establece en la mirada atestigua de nueva cuenta esta necesidad del reconocimiento en todo proceso vinculado al poder.

En un grupo de simios, quien detenta el poder produce ese efecto por estrategias somáticas al desplegar su imagen y presencia anatómica, imponerse físicamente sobre sus rivales, apoderarse del cuerpo de las hembras y manifestar gestualmente una jerarquía por la posición, mirada y movimientos para que sean reconocidos por los otros miembros del grupo y expresados en actos de sumisión.

No hay duda respecto al macho macaco dominante. Estos son monos sumamente musculosos. Su pelo es suave esmeradamente cuidado, su caminar calmado, seguro, majestuoso. Se mueven en aparente apatía respecto a los monos menores quienes se dispersan cuando éste se aproxima. Pues obstruir el paso de un macho dominante es un acto de desafío, y aún atreverse a acercarse, cuando no son bienvenidos, es una provocación, y los macacos aprenden desde jóvenes que tal desafío traerá un fuerte castigo.

....Un animal dominante controla el espacio a su alrededor; un mono babuino ocupa el mejor lugar cuando el grupo está descansando, y afirma un derecho exclusivo de más espacio que sus inferiores. Puede invadir el espacio de un inferior como su derecho, mientras que ningún inferior se atrevería a invadir su espacio sin hacer primero un gesto de apaciguamiento.

....Supongamos que un macho dominante (babuino) se molesta por una riña entre otros monos. Su primera reacción será la de otear a los ofensores. La mirada es larga y firme, con toda la atención del animal concentrada en ella. Si la mirada no basta para resolver el asunto, se jala el pelo hacia atrás encima de su cuero, jalándose las orejas y abriendo más los ojos. Si la amenaza facial tampoco basta para imponer el orden, el macho se para erecto, con su cuerpo tenso y la piel en su melena crispada. El babuino podrá ladrar, caminar unos pasos al frente, golpear el piso en forma amenazante o dar unos pasos más. Finalmente, si aún se siente desafiado, perseguirá.

...Al ser amenazado por un mono definitivamente dominante, el subordinado manifestará probablemente sumisión. Controlado con una mirada fija, desviará su mirada. Enfrentado a un posible ataque, se acuclillará cerca del suelo, con su cabeza volteada hacia otro lado. Y si escapa y es atrapado, se encogerá para evadir una mordida y tratará de evadir el castigo presentando sus cuartos traseros. (Eimerl y DeVore 1965: 106, 108, 109.)⁷

Esta descripción nos ilustra cómo el simple hecho biológico de manifestar una mayor musculatura en relación con los otros miembros del grupo de macacos erige a uno de ellos como dominante. Podemos decir que tal musculatura representa un capital somático al mono líder, pero éste sólo puede saber que domina por la sensación que tiene de su fuerza física y sobre todo por la reacción de los demás animales, es decir, por el efecto de poder que produce expresado en la sumisión de los otros miembros de grupo. La huida de los otros monos a su paso, la evasión de la mirada y el acuclillarse son actos discursivos animales en el registro somático que significan el otorgamiento del poder al macho dominante. La zoosemiosis del poder se manifiesta en “su caminar calmado, seguro, majestuoso”, “la mirada larga y firme”, su gesto en el que “se alisa el pelo hacia atrás encima de su cuero, tirándose de las orejas y abriendo más los ojos” etcétera. La musculatura es un capital somático que al desplegarse viene a ser reforzado al mostrar “su pelo suave esmeradamente cuidado” y genera un somato-poder. Ejerce también, a nivel secundario, la semiosis en el registro acústico del grito o el gruñido.

Del bioma al culturoma; la emergencia de la acumulación

Entendido el modo en que el cuerpo puede ser a la vez blanco y mecanismo de producción de efectos de poder, lo que interesa elucidar es ese salto cualitativo en el ejercicio del poder desde el

⁷ Citados por Maxine Sheets-Johnstone (34).

bioma al culturoma. Doy este rodeo terminológico para evadir los presupuestos del binomio naturaleza-cultura como conceptos opuestos que circunscriben el primero al mundo animal-vegetal y el segundo al humano. En cambio, con el término “bioma” se entiende al complejo de comunidades caracterizadas por un tipo distintivo de vegetación y mantenidas bajo ciertas condiciones climáticas (Webster, 1983). Derivado de este término propongo al “culturoma” en tanto complejo de comunidades humanas caracterizadas por un conjunto distintivo de costumbres y mantenidas bajo ciertas condiciones discursivas. El culturoma deriva del bioma, pues la cultura es un hecho natural en cualquier grupo humano. Así como cada bioma se denomina por el tipo de vegetación dominante (por ejemplo desierto, selva tropical, bosque de coníferas) cada culturoma puede caracterizarse por el régimen económico-político dominante, por ejemplo, comunidades agrarias primitivas, sistemas tributarios o hidráulicos, socialismo totalitario etcétera. Si el simio más musculoso ocupa el mejor lugar de su grupo en un bioma como una selva tropical, ¿qué atributos habrán de definir cuáles serán los individuos humanos que ocupen los mejores espacios socio-topográficos en los distintos culturomas?

La respuesta parece estar en la acumulación, una práctica eminentemente humana: acumulación de memoria, de bienes, de prestigio, de saber. La acumulación produce capital, como lo señaló Marx, pero en modalidades que no se reducen a lo puramente económico, es decir, al capital pecuniario, sino también al capital social y cultural entre otros. Precisamente por los efectos de desequilibrio y diferenciación social generados por la acumulación, algunas culturas han establecido mecanismos para dispersar capitales, como la tradición del *potlatch* entre los maoríes o la mayordomía entre los mexicanos en que se disipan capitales materiales o pecuniarios para así conservar la igualdad relativa en el grupo. En un *potlatch* lo que se destruye no son sólo bienes materiales acumulados sino el prestigio del rival (capital social) cuyo *potlatch* ha sido superado por el gasto del jefe en turno. El concepto de *hau* de la cultura Maorí analizada por Mauss

(1990: 11), marca claramente una prohibición de acumular y retener objetos, pues su ciclo natural es circular o desaparecer.

Las sociedades altamente estratificadas, en cambio, mantienen e incrementan progresivamente la acumulación de diversos tipos de capitales desde una generación a otra. Por eso, la historia de las civilizaciones ha sido en realidad la historia de las acumulaciones. Un grupo determinado aprende a reproducir el poder a través de la acumulación del saber en documentos como códices, libros o tradición oral de una generación a otra, la acumulación material del trabajo excedente en pirámides y palacios, y la acumulación de prestigio en mitos, epopeyas y relatos. De ahí surgen las instituciones como dispositivos de acumulación y reproducción de capitales para capturar y mantener efectos de poder.

Tal salto del bioma al culturoma se inicia desde las hordas de cazadores nómadas en el momento en que se establece un líder. El chamán se separa y se distingue de la tribu al convertirse en representante de los dioses; al mismo tiempo que, ante los dioses, es representante de su tribu. Ocupa un lugar en el grupo por su despliegue discursivo al manifestar quizás mayor agilidad como cazador o mayor elocuencia en sus danzas, dibujos o invocaciones. En esa medida no se diferencia demasiado del lugar generado por el macaco dominante en la musculatura de su cuerpo y el impacto de su gestualidad. Paulatinamente, el chamán logra establecer un capital de respaldo por el prestigio acumulado y expresado en la disposición del grupo al reconocerle un poder, mismo que se consolida por el hábito. Ese capital empieza a coagularse al grado que puede heredárselo a sus hijos y nietos como un patrimonio. Del chamán al faraón y al rey se van construyendo y acumulando prótesis culturales para la actualización y simbolización del poder en la icónica (palacios, joyas, pirámides, máscaras, tronos, vestuario suntuoso, etcétera), la somática (esclavos, hembras, tropas, descendientes, pueblo sometido), la léxica (narraciones, plegarias, invocaciones, mitos) y la acústica (fanfarrias, músicos de la corte, estruendos para intimidar al enemigo).

Al carecer de instituciones, el bioma en cambio carece de la posibilidad de acumulación, excepto filogenética, lo que obliga en

cada situación y cada generación a competir de nueva cuenta por el poder. El simio musculoso domina el grupo por ser anatómicamente más fuerte, pero cambiando de lugar en un grupo distinto puede ser dominado por otro que lo supere físicamente. En el culturoma el lugar en que nace un sujeto, al estar mediado y significado por las instituciones, ya establece su capital social que afecta por contagio su acceso al resto de los capitales.

Cuerpos colectivos e individuales

Hemos visto que el salto cualitativo en la producción del poder del bioma al culturoma depende de prótesis institucionales que permitan la acumulación de capitales. En el bioma el poder animal emerge del cuerpo inmediato individual y deriva en el lugar que ocupe en el grupo y los discursos (somáticos, acústicos e icónicos) que despliegue momento a momento. Pero en el culturoma, ya no es el cuerpo inmediato sino estas prótesis las que lo producen y llegan hasta a reproducirse solas por el hábito al grado de que los sujetos insertos en ellas tienden menos a utilizarlas que a ser utilizados por ellas. Así se explica que Foucault describa a los mecanismos del poder como activados por las instituciones mismas, ese poder ciego sin sujeto:

El dominio, la consciencia de su cuerpo no han podido ser adquiridos más que por el efecto de la ocupación del cuerpo por el poder: la gimnasia, los ejercicios, el desarrollo muscular, la desnudez, la exaltación del cuerpo bello... todo está en la línea que conduce al deseo del propio cuerpo mediante un trabajo insistente, obstinado, meticuloso que el poder ha ejercido sobre el cuerpo de los niños, de los soldados, sobre el cuerpo sano. [...] El poder se ha introducido en el cuerpo, se encuentra expuesto en el cuerpo mismo... (Foucault, 1979: 104.)

Sin embargo, no siendo posible la existencia de poder sin sujeto, éste tiene que emerger necesariamente desde algún punto de subjetividad, pero ¿cuál? Se trata de un sujeto colectivo, un cuerpo

constituido por otros cuerpos, es decir, la prótesis del gran cuerpo institucional. A este cuerpo colectivo es al que Foucault, llamándolo “poder”, acusa de ocupar los cuerpos individuales. En realidad, no es el poder el que se adueña del cuerpo individual sino ese mega-cuerpo colectivo para producir efectos de poder. Mientras los cuerpos individuales son efímeros, los lugares y los discursos ya institucionalizados en estos mega-cuerpos se acumulan y permanecen convirtiéndose en capitales. Así funciona inicialmente el proceso institucionalización en que se coagulan capitales y adquirieren esa apariencia de invariabilidad.

La revolución burguesa consistió en buena parte en una lucha contra el determinismo del lugar y del patrimonio hereditario del capital de respaldo para favorecer un despliegue más libre y autónomo del individuo en el espacio social. Pero tal emancipación resultó en buena parte ilusoria, ya que la tendencia ha sido que el cuerpo individual fue paulatinamente ocupado por un cuerpo colectivo u otro. De ahí que en los procesos de consolidación del Estado el sujeto pasara, en lo social, de hospedar al cuerpo comunitario regional y concreto hacia el del Estado-nación general y abstracto, en lo político del cuerpo monárquico al republicano, y en lo económico del cuerpo social terrateniente al mercantil profesional. Así los cuerpos institucionales (el Estado-nación, la República, el gremio profesional o la corporación) se hospedan en los individuales para garantizar su reproducción.

Pero con cada vez mayor frecuencia, la reproducción del cuerpo colectivo se da a costa de la aniquilación de los cuerpos individuales en que se hospeda. Por eso encontramos cuerpos individuales que asumen la sobrecarga profesional y la agresiva competencia empresarial, el martirio, el suicidio y hasta el homicidio al ser ocupados por los cuerpos colectivos de la empresa, la religión, el Estado o partido y el ejército. Esos cuerpos colectivos institucionales se van transformando en pseudo-organismos comparables a viriones o partículas virales infecciosas, pues al carecer de procesos vitales propios, dependen de los cuerpos biológicos individuales para su reproducción, (como los virus de las bacterias, plantas y animales). Al tiempo que los individuos creen ad-

quirir poder por insertarse en los cuerpos colectivos para fincarse un lugar social, sirven en realidad de anfitriones para que cuerpos colectivos institucionales se reproduzcan muchas veces a costa de los individuos.

De manera semejante a cómo los procesos virales dependen de la semiosis del ADN, los cuerpos colectivos dependen de la semiosis institucional. El mega-cuerpo institucional inyecta parte de su estructura al cuerpo individual transformándolo a su servicio. La revolución industrial ocupó los cuerpos de los mineros y los volvió desechables y los cuerpos de los obreros al mecanizarlos para sus fines de producción, como la iglesia ocupó los cuerpos de los frailes y los mantuvo célibes. Hoy la sociedad de masas ocupa los cuerpos de funcionarios en sus oficinas y automóviles para volverlos mansos y eficientes. De este modo sirven de anfitriones al cuerpo colectivo empresarial y burocrático. A cambio de su docilidad, se les promete que con ocupar ciertos lugares podrán adueñarse de ciertos poderes. Para ello mantienen sus cuerpos dóciles 40 horas semanales, y se quedan firmes en sus lugares creyendo apresar sus poderes. Se vuelven entonces los más fieles guardianes de la estructura, reproduciendo la información del cuerpo colectivo incluso a costa de sus instintos de supervivencia. Así emerge el fenómeno del fanatismo en sujetos totalmente ocupados por el cuerpo institucional, sea corporativo, militar, nacional, religioso o jurídico. Fanáticos religiosos, políticos, empresariales, chauvinistas, o burócratas son mostrados como héroes y modelos a seguir en su institución por el simple hecho de servir como excelentes anfitriones del mega-cuerpo viral. Cuanto más avanza el proceso civilizatorio, ya lo mencionó Freud en *El malestar de la cultura*, tanto mayores son los sacrificios exigidos al cuerpo biológico y tanto más es utilizado para consolidar y fortalecer ese otro mega-cuerpo institucional.

En suma, en el bioma, el cuerpo opera como capital que permite ocupar un lugar al interior del grupo y desplegar discursos en varios registros para producir efectos de poder. En el culturoma, capitales de distintos órdenes (pecuniario, de respaldo o educacional, es decir, el capital económico, social y cultural en terminolo-

gía de Bourdieu) son medios hacia la ocupación de lugares sociales para desplegar discursos de legitimación y producción de efectos de poder a través del reconocimiento de los sujetos. Pero el cuerpo en el culturoma no es sólo un capital ni mecanismo discursivo de somato-poder como en el bioma, sino blanco de estrategias y huésped del mega-cuerpo institucional. Y es esta somatografía política la que estamos bastante lejos de comprender a pesar del esfuerzo pionero de Foucault por inspeccionarla.

Bibliografía

- Arendt, Hannah, (1958), *The Human Condition*, 2a ed., University of Chicago Press, Chicago.
- Bourdieu, Pierre, (1991), *Language and Symbolic Power*, John B. Thompson (ed.), Gino Raymond y Matthew Adamson (trads.), Harvard University Press, Cambridge.
- Eimerl, Sarel e Irven DeVore, (1965), *The primates*, Times, Nueva York.
- Foucault, Michel, (1979), *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid.
- _____. (1983), *Vigilar y castigar; nacimiento de la prisión*, 8a ed., Siglo XXI, México.
- _____. (1980), *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona.
- Haas, John y William Shaffir, (1982), "Taking on the Role of Doctor: A Dramaturgical Analysis of Professionalization" en *Symbolic Interaction*, 5, 2, pp. 187-204.
- Labov, William, (1966), "Hypercorrection by the Lower Middle Class as a Factor in Linguistic Change" en *Sociolinguistics*, William Bright (ed.), La Hague, Mouton, pp. 84-102.
- Lotman, Yuri M., (1990), *Universe of the Mind; A Semiotic Theory of Culture*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis.
- Mandoki Winkler, Catalina Inés (Katya), (1991), *Estética y poder*, UNAM, México (tesis de doctorado).
- Mandoki, Katya, (1994), *Prosaica: introducción a la estética de lo cotidiano*, Grijalbo, México.

- _____, (1997), "Between Signs and Symbols; an Economic Distinction?" en *Semiotics Around the World; Synthesis in Diversity*, Rauch Irmengard y Carr F. Gerald (eds.), Mouton de Gruyter, Nueva York-Berlín, pp. 1015-1018.
- Mauss, Marcel, (1990), *The Gift*, W. D. Halls (trad.), Norton, Nueva York.
- Sebeok, Thomas A., (1996), *Signos: una introducción a la semiótica*, Paidós, Barcelona.
- Sheets-Johnstone, Maxine, (1994), *The Roots of Power; Animate Form and Gendered Bodies*, Open Court, Chicago.