

**EL CUERPO JOVEN.
RITUALES Y RESIGNIFICACIÓN EN LA CULTURA.
UNA LECTURA CON BOURDIEU, BAJTÍN,
JODELET Y FOUCAULT**

Otto Rosales Cárdenas
Universidad de Los Andes
Núcleo Táchira - Venezuela
ottorosca@gmail.com

Recibido: 2016-07-15

Aceptado: 2016-12-12

RESUMEN

El artículo propone mostrar algunos elementos rituales en el *sentido práctico*, esa necesidad social vuelta naturaleza (Bourdieu, 2007: 111), nos permita reflexionar en torno a las prácticas rituales de los jóvenes en la cultura cotidiana. Una lectura con Bourdieu, Bajtín, Jodelet y Foucault, son los ejes teóricos que nos permitirán mostrar la riqueza reflexiva en las ciencias humanas. El cuerpo y su corporeidad será la meta a seguir en el recorrido de esta propuesta, hilando una antropología del cuerpo y sus simbolizaciones en la cultura del consumo.

Palabras clave: Corporeidad, rituales, antropología del cuerpo

*The Young body. Rituals And resignification in culture.
A Reading with Bourdieu, Bakhtin, Jodelet And Foucault*

ABSTRACT

The article proposes to show some ritual elements in the practical sense; that social need turned nature (Bourdieu, 2007: 111), allows us to reflect on the ritual practices of young people in everyday

culture. A reading with Bourdieu, Bakhtin, Jodelet and Foucault, are the theoretical axes that will allow us to show the reflective richness in the human sciences. The body and its corporeality will be the goal to follow in the course of this proposal, spinning the anthropology of the body and its symbolizations in the culture of consumption.

Keywords: Corporeity, rituals, anthropology of the body

Nos proponemos mostrar algunos elementos rituales en el *sentido práctico*, esa necesidad social vuelta naturaleza (Bourdieu, 2007: 111), nos permita reflexionar en torno a las prácticas rituales de los jóvenes en la cultura cotidiana. Mejor aún, una ritualidad que, en lo cotidiano, nos ayude a leer las nuevas ritualidades del **cuerpo joven**.

Si tomamos la moda como el embellecimiento corporal signado temporalmente por parámetros de consumos masivo, los cuerpos juveniles nos indican la influencia de la imagen como modelo a crear parámetros de belleza, a producir placer o envidia o deseo llevado a la sublimación del cuerpo. Gimnasio, atuendos, perfumes, collares, tatuajes, zapatos deportivos, peinados, camisas manchadas (tu héroe preferido, o tu rostro fotografiado o la denuncia política), empieza a desfilarse en los cuerpos sugeridos en la perfección estética. Podría incluso plantearse en el proceso de auto representación del joven, el consumo de camisetas, blue-jeans, zapatos, peinados, música- siguen los cambios de la moda, provee los elementos materiales y simbólicos que permiten idealizarse una cierta independencia estilística.

¿Qué hace que un *cuerpo joven* encuentre aceptación o rechazo en la cotidianidad de la cultura del consumo? ¿Qué nos propone significativamente este/ese cuerpo lleno de collares, tatuajes, pulseras de colores, orejas perforadas, *jeans* de marca roídos, pies semidescalzos, con su ombligo expuesto, cerrados sus oídos por audífonos que nos abren la curiosidad como una puesta en

escena de una obra barroca? ¿O estamos ante prácticas ritualizadas (Bourdieu) abiertas a la vista de los agentes sociales, y que poco se detienen a mirar al Otro, más allá de ser un objeto de curiosidad efímera? Retornemos a Bourdieu para hilar estas interrogantes.

Los ritos son prácticas que constituyen en sí mismas su finalidad, que encuentran su cumplimiento en su cumplimiento mismo; actos que se realizan “porque se hacen” o “hay que hacerlo” pero también a veces porque no se puede hacer otra cosa que realizarlos, sin necesidad de saber por qué o para quién se los realiza, ni lo que significan, como los actos de piedad funeraria. Es lo que el trabajo de interpretación, que apunta a restituirles un sentido, a volver a captar su lógica, conduce a olvidar: pueden no tener, propiamente hablando, ni sentido ni función, salvo la función que su existencia misma implica, y el sentido objetivamente inscrito en la lógica de los gestos o de las palabras que se hacen o dicen “para decir o para hacer algo” (cuando no hay “nada más qué hacer”) o más exactamente, en las estructuras generativas en las que esos gestos o esas palabras son el producto, o bien, el caso límite, en el espacio orientado en el que se realizan (Bourdieu, 2007: 35)¹.

Un **cuerpo joven** que se muestra en gestos y en palabras, que se expone con el desenfado de un dios trasgresor a las costumbres instituidas o por cambiar, bien merece entonces acercarnos con mayor cuidado a sus prácticas ritualizadas como una nueva resignificación en la cotidianidad cultural.

Un **cuerpo joven** que se muestra en gestos y en palabras, que

¹ El subrayado es nuestro

se expone con el desenfado de un dios trasgresor a las costumbres instituidas o por cambiar, bien merece entonces acercarnos con mayor cuidado a sus prácticas ritualizadas como una nueva resignificación en la cotidianidad cultural.

Si nos atenemos a la propuesta de Bourdieu, y miramos ese encuentro del **cuerpo joven** con su entorno, con su topia diaria, pudiéramos construir una hipótesis de ese cuerpo que se mueve con desenfado: los jóvenes están construyendo una nueva significación a través de su cuerpo, como una manera particular de enfrentar las formas impuestas de la cultura. Pareciera que en esta cultura de consumo, signada por una manera esplendente de abrir los mercados a diversos sectores, son los jóvenes los más afectados en la forma y manera como se les otorga ese beneficio de clase privilegiada, que se desplaza por los distintos usos de consumo en una circulación de bienes simbólicamente expuestos para su satisfacción personal y corporal.

Si llevamos esta hipótesis a su comprobación, los **cuerpos jóvenes** no pasarían de ser una masa informe de consumidores compulsivos de la moda. Una moda que masifica el gusto, construye ejes masivos de oferta en un mercado saturado que cumple, en corto tiempo, su realización como mercancía. Si esto es como lo proponemos, estamos en presencia de un nuevo fetiche masivo de los bienes de consumo, específicamente ante los sectores más atractivos del mercado: los **cuerpos jóvenes**, que se dejan llevar por esa *tragedia de liviandad* (Lipovetsky, 1990) y entran en un sistema social que no puede reducirse a la escala de las unidades subjetivas. Si estamos en la construcción de un **cuerpo joven** que busca resignificarse, es posible que se vuelque a la moda para pacificar su conflicto, para ahondar en otro más intersubjetivo; aún cuando exista una supuesta mayor libertad, se intensifica su molestia existencial. Estamos -siguiendo en la lógica de Lipovetsky- ante la euforia de una *violencia simbólica* (Bourdieu) que construye

compartimentos contradictorios en el seno de los **cuerpos jóvenes** o vivir una existencia plena en su cotidianidad social.

Ante una nueva subjetividad de los jóvenes, que pasa por una reflexión esencial, diríamos ontológica, de los tiempos modernos, buscando nuevas prácticas subjetivas, posiblemente conducentes hacia nuevas ritualidades juveniles. Escenificadas a través de un cuerpo que según Bourdieu construye significación mediante y por “las estructuras cognitivas que... son el producto de la incorporación de las estructuras del mundo en que se actúa, porque los instrumentos de elaboración que emplea para conocer el mundo, están elaborados por el mundo.” (1998: 180).

Retomando entonces la propuesta de Bourdieu, hay que ir más allá del materialismo mecanicista y del idealismo constructivista, para elaborar una *teoría materialista* (Bajtín lo propondría como una *poética social*; 1997: 106) que rescate el aspecto activo del conocimiento práctico, donde la noción de habitus restituya a los agentes un poder regenerador y unificador, elaborador y clasificador, y que al mismo tiempo tenga esa capacidad de elaborar la realidad social, y a su vez socialmente elaborada. Esta no es la de un sujeto trascendente, sino la de un cuerpo socializado, que invierte las prácticas de los principios organizadores, socialmente elaborados y adquiridos en el decurso de una experiencia social, situada y fechada.

Pero es también la resignificación de un cuerpo expuesto, un **cuerpo joven**, que juega con los límites de la racionalidad del mundo social. Un **cuerpo joven** que juega el juego de las simbolizaciones de la cultura y usa en su cuerpo lo que simbolice nuevas ritualidades en su existencia. Un **cuerpo joven**, “enfrentado al riesgo de la emoción” que busca en su propio cuerpo ser violentado, asumido en el dolor o en la muerte...

Es en las *hexis corporales* como límites de todas las acciones explícitas que los **cuerpos jóvenes** asumen ritualidades en una sociedad signada por el vértigo de la velocidad, lo paradójal y lo

contradictorio del mundo cotidiano. El **cuerpo joven** adquiere una nueva resignificación al mostrarlo como huella indeleble en la cultura, simbólicamente oculta y abierta en los signos individuales y colectivamente compartidos. Bourdieu lo resume:

Tanto en la acción pedagógica diaria (ponte derecho, coge el cuchillo con la mano derecha) como en los ritos de institución, esta acción psicosomática se ejerce a menudo mediante la emoción y el sufrimiento psicológico o incluso físico, en particular el que se inflige escribiendo signos distintivos, mutilaciones, escarificaciones o tatuajes en la superficie misma del cuerpo (Bourdieu, 1998: 187).

BAJTIN O HACIA EL CUERPO PERFECTO

Mijael Bajtín (1895-1975), nos ha llevado a encuentros con otros autores, en la configuración de una vía que amplíe su riquísima categorización ante el fenómeno social actual. En Bajtín sentimos apoyo para emprender nuestra huella reflexiva y metódica. Este autor despliega en su obra un novedoso abordaje del cuerpo, particularmente en su trabajo sobre Rabelais (1974), donde construye una reflexión sobre el lenguaje de lo corporal que va desde lo grotesco hasta la carnavalización hecha fiesta, risa, que irrumpe en la arena política para trastocar y trasgredir las normas convencionales que, pensamos, nos llevan a una ritualidad emergente en las simbolizaciones de la cultura popular. Apunta Bajtín:

A diferencia de los cánones modernos, el cuerpo grotesco no está separado del resto del mundo, no está aislado o acabado ni es perfecto, sino que sale fuera de sí, franquea sus propios límites. El énfasis está

puesto en las partes del cuerpo en que éste se abre al mundo exterior o penetra en él a través de orificios, protuberancias, ramificaciones y excrecencias tales como la boca abierta, los órganos genitales, los senos, los falos, las barrigas y la nariz (30).

Un cuerpo que franquea sus propios límites, salta, se incrusta y sale para revelar su esencia creadora y creador de significados en la vida del cuerpo de los jóvenes. Una ritualidad que pasa por la “simbolización carnal” (Jodelet, 2009) que implica creencias, prácticas y posiciones éticas en una doble vertiente que es simultáneamente carnal y simbólica, donde todos los símbolos son encarnados y remiten a la carne.

Vemos el cuerpo como principio de develamiento de todos los campos simbólicos desde la escritura a la música y al involucramiento político. Es a partir de estas premisas donde encaja nuestra estrategia metódica para caminar y pensar la corporeidad, no sólo como propósitos y objetivos contextualizados en una cultura e historia de la sociedad actual, se trata también de observarla a partir de los efectos que se producen de manera permanente y perceptible en el interior de los individuos, que se mostrarán externamente en marcas, huellas, rastros en ese cuerpo que se expone lleno de significaciones en la vida cotidiana.

Es en el cuidado atento de observar y reflexionar cómo se van confirmando configuraciones llenas de sentido que pasan por el cuerpo simbolizado en las prácticas diarias de los jóvenes. Es en esta *reflexión dialógica* donde Bajtín nos propone un acercamiento a las representaciones sociales e imaginarias y donde nuestras experiencias no se limitan a ver los significados sino también al soporte del signo: el objeto semiótico juega un papel en el lenguaje que posibilita los intercambios entre lo visible y esa dupla emisor receptor que se da en lo individual y en lo colectivo.

Una significación que muestra, indica y guarda un registro, una memoria como soporte material del cuerpo individualizado, como objeto semiótico a ser recorrido en sus significaciones simbólicas de la cotidianidad social. Mirado más de cerca es, en palabras de Bajtín: “Yo no miro al mundo con mis propios ojos y desde mi interior, sino que yo me miro a mi mismo con los ojos del mundo; estoy poseído por el Otro” (1997: 147).

Es en el juego de la alteridad dialogada donde situamos al sujeto social. Un sujeto “joven” que se resignifica en una práctica diaria y permite leer (nos) en su ritualidad, como el discurrir mítico de una cultura tramada de signos e incrustada en el devenir trágico de su existencia.

Y prosigue nuestro autor:

Yo no puedo reaccionar de un modo directo a mi cuerpo exterior: todos los tonos emocionales y volitivos inmediatos que yo relaciono con el cuerpo se vinculan a los estados y posibilidades internas: sufrimientos, placeres, pasiones, satisfacciones, etc. Se puede amar al cuerpo propio, experimentar hacia él una especie de ternura, pero esto significa sólo una cosa: un permanente afán y deseo de tener aquellas vivencias y estados puramente internos que se realizan a través de mi cuerpo, y este amor no tiene nada esencialmente en común con el amor hacia la apariencia individual de otro hombre. El caso de Narciso es interesante precisamente en tanto que excepción característica y aclaradora de la regla. Se puede vivir el amor de otro hacia uno mismo, se puede querer ser amado, se puede imaginar y anticipar el amor de otro, pero no se puede amar a la propia persona como al otro, de una manera inmediata.

Bajtín (1989: 49-50)

Nos preguntamos en torno a estos narcisos juveniles qué nos quieren mostrar realmente. Retomemos a Jodelet (2009) para ampliar esta reflexión. El cuerpo aparece como un operador discursivo, porque sirve de medio de conocimiento de los órdenes y de los funcionamientos sociales que no son directamente accesibles al sujeto. Es a través de los *rituales de interacción* donde se da el posicionamiento de una jerarquía social y de las formas de la sociedad, el cuerpo sirve de mediador para esclarecer el orden social que está *inconsciente* en los sujetos... Permite que sean tratados como el medio que admite leer lo social y lo individual a través de los signos que se revelan.

El cuerpo no funciona entonces sólo como objeto de conocimiento, sino como instrumento para la construcción de un discurso que involucra la sociedad leída con el lente mediador de una sociología reflexiva y crítica, encarnada, construida y dimensionada en las simbolizaciones corporales, como lo resaltó Bourdieu (2007).

El cuerpo es un lenguaje que construimos cotidianamente en nuestra vida y en el devenir diario. Un cuerpo en permanente interacción entre lo físico y lo social, que nos permite ir construyendo categorías para aproximarnos a lo social y cultural del sujeto “joven” que define el cuerpo tanto en lo físico, sus estados, necesidades, sus formas de desarrollo, su ídolo espiritual, como sus sentimientos y sufrimientos individuales.

Si se nos permite un giro metafórico, un sujeto que danza para la vida, aún también para teatralizar la muerte. Un cuerpo que simboliza al mundo en su cuerpo (la sociedad hecha cuerpo, la llama Bourdieu). Un cuerpo que emerge para ir borrando fronteras que amenazan su constitución y su desempeño como sujeto fragmentado en una modernidad que pretende cercarlo. Una lectura de sus imaginarios, pero girados hacia sus representaciones y a su

constitución como cuerpo social, que nos permiten reconstruir un sujeto joven y parte de su riqueza imaginaria. Y que nos acerque a su cuerpo como huella, registro o camino u-tópico como posibilidad cierta de su infinita riqueza como imaginario poético (Bajtín, 1997).

EL CUERPO SE TORNA DESEO O LOS RITUALES DE LA DIFERENCIA

Andamos tras las huellas de una imagen adolescente que según Urresti (2010), responde a los estereotipos de clase que los medios recogen y requieren, circula porque vende: es un paraíso artificial de vitalidad y felicidad, un mito que difunde libido, que atrae a la identificación y que impulsa al consumo.

Un mito que recupera y difunde libido. Es decir que suelta el deseo del otro para capturarlo en su significación más primaria. Una consciencia que en el sentido hegeliano reconoce al otro en tanto en él se encuentra a sí mismo. La relación con el otro pasa entonces por el deseo: la conciencia sólo se reconoce en otro (es decir, en un objeto imaginario) en la medida en que, a través de ese reconocimiento, pone a ese otro como objeto de deseo².

Si en Freud (1920) la libido es asimilada al eros: la libido de nuestras pulsiones sexuales coincide con el Eros de los poetas y los filósofos, esa fuerza que mantiene la cohesión de todo lo que vive, nos interesa recuperar ese mito de Eros, como energía vital entre los jóvenes, en el **cuerpo joven** para releer sus rituales en la exposición del cuerpo y el juego con Eros.

No está de más leer de manera delirante a Eros entre los más jóvenes. Si nos detenemos en sus rituales de *performance*, donde asociamos cuerpos que se juntan en el frenesí del baile, en la fricción del encuentro, en la rítmica del choque, esa complicidad entre miradas y cuerpos, emergen símbolos como factores de la acción humana que nos muestran una emergencia de la sexualidad expuesta,

2 Recogemos las definiciones psicoanalíticas sobre el deseo, véase Roudinesco y Plon (2003).

que visibiliza una tímida erótica de la complicidad del cuerpo. Es la emergencia de un individuo aislado y escindido frente a un espacio o “ciudad-jeroglífico”, que nos habla de una multiplicidad de cambios, desplazamientos, y permutaciones de toda índole que escudriñan en lo inédito de las combinatorias de nuestra forma de ser, hacer, vivir e imaginar (Delgado, 2007).

Detengámonos por ejemplo en el “perreo³” como emergencia rítmica-erótica del joven para trasgredir y fracturar las convicciones morales del otro. Es la presencia intermediaria entre la fuerza divina y la compulsión sagrada de los sujetos sociales, que en voz de Diotima (Platón, 1963: 202-204) es un gran demonio que nos media, y nos intercepta con el otro. ¿Qué nos asombra de este bamboleo sexual, erótico? Que nos regresa a la animalidad de Eros. Es la exposición de Eros-Dionisio, transfigurado en el colectivo, mostrando parte de su rostro orgiástico que puja en los cuerpos tatuados de los jóvenes o, tal vez, de los no tan jóvenes.

Regresando a Bataille, observamos que esta trasgresión erótica no obedece ni a la tradición ni a la revolución: es el tránsito de la profanidad del trabajo y la cotidianidad a la sacralidad del sacrificio y de la fiesta (Alzuru, 2005). Posiblemente estamos viviendo una nueva experiencia, donde se mezclan rechazo, preferencia y discriminación. Pareciera que lo cultural se despliega y regodea en sus aspectos más obscenamente violentos, a través de los medios masivos, como un espectáculo continuo, predominantemente visual. Todo es transparente, todo puede verse, todo es efímero, se agota en el vértigo de la mirada (Zavala, 2008).

Nos planteamos una lectura sintomática de los espacios urbanos, donde los sujetos jóvenes buscan refugio, cobijo, amparo, para un cuerpo lleno de significantes y un discurso incrustado en la problemática del poder. Es un discurso que va más allá de lo que

3 Término urbano popular que describe el movimiento ondulante en el *reggaeton*, donde el juego corporal de los actores sociales simula la cópula animal. En torno a las parejas danzantes, se genera una complicidad pública de alegría, malestar o “buceo” visual en el colectivo.

se le pauta. Pensemos en un sujeto -cuerpo y deseo e imaginario del deseo- enroscado en los vericuetos de los beneficios de la modernidad. Como locus de esa modernidad, un imaginario que re-significa las formas de proyectar los valores sociales. Es desde una “poética social” como observamos y vivimos estos imaginarios que compiten en el terreno movedizo de la complejidad social.

EL CUERPO COMO SOSPECHA

En Foucault (2002) la metáfora del atleta (de la cultura grecorromana del cuidado de sí) se recupera para proponernos una **etnología de la ascética**, que busca comparar entre sí los diferentes ejercicios, y seguir su evolución y su difusión. Una ascética definida como conjunto más o menos coordinado de ejercicios que son accesibles, recomendados e incluso obligatorios o, en todo caso, utilizables por los individuos en un sistema moral, filosófico y religioso a fin de alcanzar un objetivo espiritual definido. Y prosigue en estos términos: “entiendo por objetivo espiritual cierta mutación, cierta transfiguración de sí mismo en cuanto sujeto, en cuanto sujeto de acción y sujeto de reconocimientos verdaderos” (2002: 394).

Una etnología de la ascética que nos permite observar y ver su evolución en cuanto sujeto de acción, en cuanto sujetos de reconocimientos verdaderos. En nuestra cultura de la imagen, el **cuerpo joven** se muestra y se vislumbra como un espejo permanente. En esa cotidianidad, el cuidado del cuerpo se muestra esplendente: uñas, cabellos, músculos, se cuidan para la seducción del otro. ¿Esta tensión de la imagen expuesta se trata, nos preguntamos, de un cuidado de sí? ¿Qué ocultamos cuando nuestro cuerpo lo volvemos espectáculo para el Otro? Aquí aparece un gran silencio. Tanto en lo individual como en lo colectivo. Pues si nos detenemos como sujetos de acción y de reconocimientos verdaderos, el sujeto joven hace un gran silencio. Una silenciosa llamada a su mutismo personal. No sabemos si ese ejercicio del brillo externo es una nueva ritualidad

para reconocerse a sí mismo como una personalidad divina. Una nueva mitología del yo, que busca realizaciones en el colectivo. O tal vez una pérdida del yo, que busca conjurar los rasgos narcisos en una subjetividad fracturada. O tal vez una nueva fragmentación que recompone los albores de una subjetividad en tránsito nómada en los espacios urbanos. Es lo que Foucault llama “una perpetua inquietud de la sospecha del sujeto social”.

Una sospecha que nos lleva por un cuerpo espejo, un cuerpo objeto, cuerpo producto, cuerpo insaciable, que siempre busca ser amado, ser deseado, ser destruido. Conjuremos la frase lapidaria de Cioran, “vive suficiente y serás testigo de tu propia ruina” (c.p. Bauman, 2006). En esta llamada cultura de consumo, partidaria de los productos listos para uso inmediato, las soluciones rápidas, la satisfacción instantánea, los resultados que no requieren esfuerzos prolongados, las recetas infalibles, los seguros contra todo riesgo y las garantías de devolución del dinero.

La promesa de aprender el *arte de amar* es la promesa (falsa, engañosa, pero inspiradora del profundo deseo de que resulte verdadera) de lograr “experiencia de amor” como si se tratara de cualquier otra mercancía. Un pensador como Bauman (2006) nos recuerda en secreto: sin humildad y coraje no hay amor. Se requieren ambas cualidades, en cantidades enormes y constantemente renovadas, cada vez que uno entra en el territorio inexplorado y sin mapas. Y cuando se produce el amor entre dos o más seres, estos se internan inevitablemente en un terreno desconocido.

EPITAFIO PARA EROS

Encuentro y desencuentro entre su naturaleza social y cultural el discurso del cuerpo nos lleva a proponer algunas interrogantes: En las culturas juveniles cómo se expresa esa emergencia textual, erótica, rítmica, o lenguajes carnavalizados como una relectura de sus signos culturales estéticos. Reconstruyamos sus voces

como conciencias responsivas (Bajtín, 1989) y sigamos sus rutas cartográficas de manera que nos den cuenta de su riqueza lúdica, narrativa, atravesada por los mitos de Onfilia (un ombligo expuesto), Narciso (un cuerpo amado y deseado) Ulises, (o el retorno del Héroe trágico), en su constitución simbólica o expresiva como un ritual cotidiano... en un continente signado por la modernidad avasallante.

Desde este ritual del cuerpo, o identidades ritualizadas en las cuales los sujetos sociales convergen o divergen, en los espacios donde emergen su desnudez o su compulsión para ocultarla. En la lectura de Rodríguez (2002) el comportamiento de los jóvenes y de los no tan jóvenes tiende a acercarse: en unos pocos decenios éstos se han adaptado a gran velocidad al culto de la juventud, a la edad “psi”, a la educación permisiva, al divorcio, a los atuendos informales, a los pechos desnudos, a los juegos y deportes, a la ética hedonista.

La cultura juvenil y, con ella, el **cuerpo joven**, los asumimos como un modo en el cual un grupo social tiende a construir maneras de comunicación en los ámbitos de su significación, modos que los proveen de una especie de reflejo narcisista, eco de la memoria colectiva. Pero mas aún, las llamadas culturas juveniles al decir de Barbero (1998) se integran en diferentes mediaciones donde vivimos el mundo moderno cuyo centro vital lo constituye la introducción de la tecnicidad en la cultura, comienza a leerse como nuevas formas de interpretar el mundo, nuevas socialidades y visibilidades marcan un cambio significativo en los encuentros inter generaciones. Nuevas formas de saber que van desde las oralidades regramatizadas, la imagen y las formas de corporeidad (sexual, estético, violencia, nuevas tecnologías, hibridez rítmica etc.). Marcan una transmisión cultural mediada por los pares y por las nuevas formas de acercarse al conocimiento y van mucho más allá del texto, del libro o de lo letrado para asumir nuevas formas del saber social.

El **cuerpo joven** no es sólo una forma obediente que acata

los mandatos sociales. Cuenta además en sus huellas su propia historia. Rasgos de vida que la postmodernidad va a enmascarar, para enfatizar los discursos del poder propios de una cultura de la imagen. Imagen que en el cuerpo como discurso transgresivo va a expresarse con toda la fuerza de su deseo a exhibirse violentamente. Más aún, va a mostrar el temor a ser tocado, como diría Canetti (1997).

EL CUERPO O LA INTIMIDAD EXPUESTA

La facilidad de escribir cartas debe haber traído al mundo una terrible perturbación de las almas, porque es una relación con fantasmas; y no sólo con el fantasma del destinatario, sino también con el propio.

Franz Kafka. *Cartas a Milena*

De tal manera debes obrar, querido Lucilio, que seas dueño de ti mismo, y recoge y conserva el tiempo que acostumbran arrebatarte, sustraerte, o que dejas perder.

Séneca. *Cartas a Lucilio*

Dos distancias unen estas cartas, que nos devuelven a un hilo reflexivo: una invoca la alteración del alma cuando no se conoce al otro y surge un duelo entre lo real y lo imaginario del destinatario. La otra invoca un tiempo arrebatado, sustraído, distraído, que dejamos perder. Una interrogante cruza estas misivas: ¿Estamos perdiendo realmente lo íntimo como sujetos de verdad o la invasión colectiva nos acorrala esa intimidad vivida que perdemos cuando nos exponemos a lo público?

No se resuelve, claro está, en la cultura del espectáculo donde transitamos. Si retomamos el **cuerpo joven** como espectáculo, como intersección de componentes autopoieticos parciales, configuraciones múltiples y cambiantes, que simultáneamente trabajan juntas e

independientemente. El **cuerpo joven** emerge como un cuerpo propio especular, un **cuerpo joven** fantasmático, un cuerpo que busca en sí mismo, inmunológico, girando una identidad controversial hacia los ecosistemas ambientales, familiares y escolares, que rompe su jerarquía de poder (Guattari, 1995).

El **cuerpo joven** pareciera entonces emerger como un cuerpo difuso, movedizo, travieso o enmascarado. Un cuerpo carnavalizado, que construye lenguajes de trasgresión en lo masivo, pero temeroso en la construcción de su intimidad. Un **cuerpo joven** que enrosca valores y destornilla actitudes para dejarse masificar en la moda. Un cuerpo que nos parece se diluye en los colectivos, pero se atemoriza de la propia **intimidad poética de su individuación**. Se derrama en la masa, y pierde su voz secreta, posibilidad de recuperarse a sí mismo. Séneca lo suelta así: “Las preferencias de la masa deben sernos a priori sospechosas, precisamente por ser de la masa (...) La verdad y el bien yacen en el interior del alma, donde no alcanza la opinión.” (c.p. Zambrano, 2005).

Un cuerpo que reflexionamos más allá de su propia fisonomía. Bello o feo, alto o chico, limpio o manchado. Pues estas adjetivaciones no sólo quedan fuera cuando se interroga en su intimidad expuesta. Los jóvenes parecieran intentar evadir esta disyuntiva entre moral y ética de la vida. Y proponen una nueva ética que conjure esta barbaridad impuesta desde la cultura: la moda juvenil.

Y posiblemente apoyándose en el otro, en el rostro del otro, delinea una posible estética de lo efímero que puja por mostrarse de otra manera; posiblemente se configura una eticidad trasgresora. A veces, lo observamos en los rostros colectivos. O en los *retornelli* místicos y religiosos, en sus espaldas tatuadas, en sus pulseras desechables, llenas de todos los colores y de todas las texturas. En las sandalias de Gradiva⁴, recordando su paso fantasmal...

4 En alusión al análisis que realiza Freud (1906) de la novela *Gradiva: una fantasía Pompeyana*

El **cuerpo joven**, entonces, además de ser la interfaz entre lo social y lo individual, intenta superar la añeja discusión entre naturaleza y cultura, entre lo simbólico y lo psicológico.

Se trata de ir construyendo una socio-antropología del cuerpo (esa *necesidad social vuelta naturaleza* que nos propone Bourdieu, 2007), vuelta naturaleza poética, que anda y desanda en los sujetos sociales de este continente, donde el actor en su universo social busca producir un discurso que trasgreda toda norma moral para pulsar el lenguaje de la ética, desde donde surge el deseo de decir algo sobre “el sentido de la vida” entre lo masivo y el coro de voces como una nueva tragedia moderna (¿barroca?) , que si lo leemos junto a Calle 13⁵ lo podemos mostrar como un vocerío que va de lo ético a lo estético entre los jóvenes para hacer sentir su rebelión contra lo instituido de la altisonante cultura judeocristiana: el temor al cuerpo.

*... Tú te pones la colcha y yo te estrujo/Mi amor,
tú vas a enamorarte de este inmoral aunke seas
inteligente o anormal/da igual según Sitmon Troi/la
sexualidad rodea todo lo ke soy/lo sexual es natural
el semen/el mono kon la mona/ como animal planet/
espartatosoires/como discovery channel/abran su
mentalidad los de disney channel/...*

Raíces móviles en su espiritualidad y, aunque nos cueste verla y sentirla en toda su visibilidad, nos habla de una nueva intimidad nómada, cabalgando en los discursos disruptivos de una rítmica que construye intimidades fugaces, para perderse en la nocturnidad de los cuerpos juveniles.

(1903) de William Jensen, la cual gira en torno a la fantasía de ensoñación nostálgica por Gradiva, elusivo personaje femenino construido a partir del recuerdo reprimido del amor y una estatuilla romana. 5 Grupo de hip-hop puertorriqueño.

BIBLIOGRAFÍA

Indirecta

Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2008). **Una invitación a la sociología reflexiva**. Buenos Aires: Siglo XXI Ed.

Bourdieu, P. (2003). **Capital cultural, escuela y espacio social**. Buenos Aires: Siglo XXI Ed.

Eliade, M. (1998). **Lo sagrado y lo profano**. Barcelona: Paidós Ibérica.

Shleifer, P. (2008). *Campo científico, ciencia y uso político de la ciencia en el pensamiento de Bourdieu*. En: Revista de la Facultad. 14. 227-252.

Directa

Alzuru, P. (2005). **La ilusión erótica**. Mérida: Universidad de Los Andes.

Bajtín, M. (1974). **La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento**. Barcelona: Barral.

Bajtín, M. (1989). **Estética de la creación verbal**. México: Siglo XXI.

Bajtín, M. (1997). **Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos**. Barcelona: Anthropos.

Bauman. Z. (2006). **Amor líquido**. México: Fondo de cultura económica.

Bourdieu, P. (1998). **El conocimiento por cuerpo, en Meditaciones Pascalianas**. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, P. (2007). **El sentido práctico**. Buenos Aires: Siglo XXI Ed.

Canetti, E. (1977). **Masa y Poder**. Muchnik Editores. Barcelona.

Delgado, L. (2007). **Mares y márgenes**. Caracas: El perro y la rana.

Freud, S. (1920). *Más allá del principio del placer*. En: **Obras completas. Tomo 3**. Madrid: Biblioteca Nueva.

Foucault, M. (2002). **Hermenéutica del sujeto**. México: Fondo de cultura económica.

Guattari, F. (1995). *El nuevo paradigma estético*. En: **Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad**. Schnitman, D. (Comp.) Buenos Aires: Paidós.

Jodelet, D. (2009). *Enfoques del cuerpo en las ciencias sociales y humanas. Balance y perspectivas*. En revista **HomoSacer**. Vol 1. N°1.

Lipovetsky, G. (1990). **El imperio de lo efímero**. Barcelona: Anagrama.

Martín-Barbero, J. (1998). *Jóvenes: desorden cultural y palimpsesto de identidades*. En: Humberto Cubiles, María Cristina Laverde y C. Valderrama (Edit.) **Viviendo a toda: jóvenes y territorios culturales y nuevas sensibilidades**. Bogotá. DIUC. Universidad Central: Siglo del hombre.

Platón (1969). **El Banquete. En Obras completas.** Madrid: Aguilar.

Rodríguez, F. (2002). **Comunicación y cultura juvenil.** Barcelona: Ariel.

Roudinesco, E. y Plon, M. (2003). **Diccionario de Psicoanálisis.** Buenos Aires: Paidós.

Urresti, M. (2010). **Adolescentes, consumos culturales y usos de la ciudad.** En: www.oei.org.ar 17/02/2010.

Zambrano, M. (2005). **Séneca.** Siruela. Madrid.

Zavala, I. (2008). *La impudicia y lo obsceno en la cultura contemporánea.* Revista digital **Consecuencias.** Noviembre 2008. No. 2 <http://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/002/template.asp?arts/derivaciones/zavala.html>. Consultado: 23/12/2008.