

Enfermedad, cuerpo y corporeidad: una mirada antropológica

Laura Moreno-Altamirano*

Departamento de Salud Pública, Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., México

Recibido en su versión modificada: 17 de agosto de 2009

— Aceptado: 9 de septiembre de 2009

RESUMEN

El propósito de este trabajo es presentar una reflexión sobre la percepción de la enfermedad a partir del cuerpo y su relación con el mundo. Se presenta una somera revisión de algunas nociones de cuerpo y corporeidad que en distintos momentos de la historia han permitido concebir el cuerpo enfermo, y el cuerpo y el orden simbólico. La aproximación a la distinción entre cuerpo y corporeidad involucra una mirada antropológica. Se resalta el carácter polisémico del cuerpo, que participa, por una parte, en la relación entre naturaleza-cultura y, por otra, en la relación íntima entre mente-cuerpo. Así, la noción de corporeidad involucra la conciencia de nuestro cuerpo, no solo de la experiencia de lo que sentimos a través de él sino del conjunto de significaciones que a partir de él otorgamos al mundo.

Palabras clave:

Cuerpo, corporeidad, enfermedad

SUMMARY

The aim of this article is to present a reflection on the perception of disease, taking the body and its relation to the world as a crucial point of departure. We develop some key notions of body and corporeity that throughout history involve different symbolic conceptions of the diseased body from an anthropological perspective. We highlight the polysemic nature of bodily performance that involves nature and culture as well as the mind-body dual condition. Thus, the notion of embodiment involves our body consciousness, not just the experience of what we feel through it, but the set of meanings from it that we give the world.

Key words:

Body, embodiment, disease

Hitos filosóficos en la construcción de la noción contemporánea de corporeidad

El carácter polisémico del cuerpo, entre naturaleza-cultura y mente-cuerpo, y la noción de corporeidad como la conciencia de nuestro cuerpo, no sólo es la mera experiencia sino el conjunto de significaciones que a partir de él atribuimos al mundo y, en este caso, a la enfermedad.

El cuerpo ha sido abordado desde diversas concepciones y disciplinas a lo largo de la historia. Algunas derivadas de la tradición cartesiana lo han propuesto como un objeto con una calidad propia, contenedor del alma o como su instrumento, pero irreductible a ellos; otras, como una sustancia diferente, un cuerpo que, aunque orgánico, aparece vinculado íntimamente en su desempeño y en su desarrollo potencial y significativo a las capacidades y potencias del alma.

La idea de la unidad entre cuerpo y alma desaparece con Descartes;¹ la independencia del cuerpo respecto al alma lo equipara con una máquina que se mueve por sí misma. Esta concepción dualista marcó un punto de referencia en su ruptura en cuanto a la tradición filosófica medieval y la

formulación de la concepción moderna del hombre. No es improbable encontrar una relación entre la visión cartesiana de cuerpo humano y las exploraciones anatómicas de Vesalio, y una firme correspondencia con las propuestas de Harvey sobre la circulación sanguínea y el corazón como bomba de la sangre, elementos sobre los que se construye la metáfora mecanicista “cuerpo-máquina”.

La distinción cartesiana cuerpo-alma cobra más tarde una relevancia polémica fundamental. Vale la pena señalar que en esa separación, Descartes le asigna al alma las funciones propias de la razón, la voluntad, la palabra, las sensaciones del dominio del pensamiento; y al cuerpo, los afectos y las emociones.¹ A éstos deberá el alma su arraigo en el dominio material del mundo. El cuerpo, privado radicalmente de la facultad de pensar, no obstante es capaz de movilizar el alma en la confirmación del dualismo irreductible que los separa. Sólo la pasión los relacionará sin, por ello, hacer posible su composición unitaria.

Es la dimensión pasional la que hace posible comprender un lazo singular entre ambos. Es un lazo equívoco y perturbador; la pasión, capaz de originarse en el dominio corporal,

*Correspondencia y solicitud de sobretiros: Laura Moreno-Altamirano. Departamento de Salud Pública, Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México, Edificio B, piso 6, México, D.F., México. Tel.: 5616-0146. Correo electrónico: lamorealm@yahoo.com.mx

irrumpe en el alma como una disrupción, un arrebato. Descartes¹ establece una interacción, desplegando un dualismo radical en la metafísica cartesiana que abrió la vía a la liberación de la biología de su sometimiento teológico; ese tránsito fue uno de los giros determinantes que permitió el desarrollo de las ciencias naturales y de la clínica actual.

Ya desde entonces surgió la interrogante de cómo el alma y el cuerpo conjugaban sus potencias dispares para formar al hombre. Hubo numerosas polémicas respecto a esa distinción, entre otras, la señalada por Spinoza, quien consideró al alma y al cuerpo como modos de los dos atributos fundamentales de la única sustancia divina: el pensamiento y la extensión y, en consecuencia, capaces de establecer una relación íntima, una correspondencia al mismo tiempo indisoluble y diferencial. Toda la tradición empirista desde Bacon reposa, de una u otra manera, sobre una recuperación de los “sentidos” y las “sensaciones” como condición al mismo tiempo afortunada y desafortunada, del proceso de conocimiento: garante de las capacidades humanas para el conocimiento objetivo y, no obstante, sometidas al permanente peligro del extravío.

Otra tentativa de respuesta fue considerar al cuerpo como una forma de experiencia o un punto de apertura y condición de la experiencia vivida. En el umbral de la gran revolución de la filosofía contemporánea, con Husserl² se consolidó la idea de que el cuerpo hace posible la experiencia viva, relacionado con posibilidades humanas bien determinadas.

Husserl² señala que el cuerpo es, ante todo, el medio de toda percepción, es el órgano de la percepción, concurre necesariamente en la génesis de ésta, pero permanece ajeno a las condiciones absolutas de la conciencia creadora de sentido. El cuerpo también se concibe como órgano sensorial, condición para la plena inscripción del sujeto en el mundo. Es el punto de orientación del aquí y del ahora, desde el cual se establece el vínculo intencional con los objetos y se les confiere sentido.

El mismo autor menciona que el cuerpo es una realidad bilateral: como referencia de toda experiencia y, a su vez, como objeto en sí mismo, es decir, como cosa o naturaleza física. Se constituye el cuerpo estesiológico en cuanto sensitivo y el cuerpo de voluntad libremente movible. Es el medio en el cual ocurren los fenómenos cinestésicos a través de los cuales se vive y se siente el cuerpo y se hace posible la referencia significativa de la conciencia como identidad de sí.²

El cuerpo es la expresión del comportamiento, pero no entendido como una parte de la dualidad clásica alma-cuerpo sino, desde el punto de vista fenomenológico, producto de un proceso por el cual el sujeto, en un campo intersubjetivo, atribuye sentido al mundo, constituye su experiencia de lo propio.²

Pero en la filosofía contemporánea es quizás en la obra de Merleau-Ponty³ donde el cuerpo asume un papel central: constituye la condición para la inserción de la conciencia en el mundo. Percepción, acto y lenguaje trascienden el sentido meramente instrumental del cuerpo, le confieren un relieve ontológico. Las nociones de cuerpo y lenguaje son entendidas desde la fenomenología de la percepción.

El mismo autor sitúa el cuerpo en el centro de su análisis de la percepción. Para él, el mundo surge como sentido con la conciencia perceptiva, es decir, ésta a su vez revela el lugar que ocupa nuestro cuerpo en el mundo. Merleau-Ponty³ hace hincapié en que la mente involucra el cuerpo y llega a conocer el mundo a través de lo que denomina el “esquema postural o corpóreo”, que capta el espacio externo, las relaciones entre los objetos y nuestra relación con ellos mediante nuestro lugar en el mundo y nuestro paso por él.

Es a raíz del énfasis de Merleau-Ponty³ en la percepción y la experiencia, como los sujetos son reinstaurados como seres temporales y espaciales. En lugar de ser “un objeto en el mundo”, el cuerpo constituye nuestro “punto de vista sobre el mismo”. Según Merleau-Ponty,³ llegamos a entender nuestra relación con el mundo a través de la situación de nuestros cuerpos física e históricamente en el espacio. Lejos de ser meramente un instrumento u objeto en el mundo, nuestros cuerpos son los que nos dan nuestra expresión en el mismo, la forma visible de nuestras intenciones. Es decir, nuestros cuerpos no son solo el lugar desde el cual llegamos a experimentar el mundo, sino que a través de nuestros cuerpos llegamos a ser aprehendidos en él. “La experiencia revela bajo el espacio objetivo, en el que el cuerpo toma finalmente asiento, una espacialidad primordial de la que ella no es más que la envoltura y que se confunde con el ser mismo del cuerpo”.

Por su parte, Mier⁴ concibe al cuerpo como un eje de la memoria y de toda acción simbólica, del vínculo y toda creación de inteligibilidad, eje de percepción fundamental, marca a partir de la cual podemos establecer el antes y el después, el aquí y el ahora, el pasado y el futuro, la presencia y la ausencia.

La naturaleza polisémica del cuerpo determina que las aproximaciones a él no puedan ser unívocas. El proceso de génesis de sentido conlleva una interacción entre sujetos e implica un proceso de reconocimiento a partir del otro.

Cuerpo y corporeidad: una mirada antropológica

La importancia histórica y actual de la noción de cuerpo tiene implicaciones en muy distintos niveles; todos ellos han sido dignos de estudios sistemáticos, categorizados desde la variabilidad, de modo que aluden a los cambios que se producen durante el proceso de desarrollo de los individuos. Es decir, desde las transformaciones sufridas por el individuo a partir del momento de la fecundación hasta que se convierte en un ser completo, y durante la filogenia como parte de la historia de nuestras poblaciones y nuestra especie. Así, los problemas teórico-metodológicos que se enfrentan al abordar la interacción biológica-social han sido motivo de análisis recurrentes.

Una necesidad muy inquietante ha sido comprender la forma en que las condiciones biológicas afectan la forma de vida y el comportamiento, lo que llevó, por un lado, a analizar la interacción entre sistemas orgánicos, marcos culturales y procesos sociales. Por otro lado, la conformación de sentido

del cuerpo a partir de la intersubjetividad y la interacción lleva a concebir el cuerpo como un sistema de símbolos, como una construcción social y cultural y de conocimiento de la sociedad, o como efecto de un discurso social.

Desde una perspectiva antropológica contemporánea, heredera del funcionalismo pero sensible a las concepciones simbólicas contemporáneas, Mary Douglas⁵ advirtió que las propiedades fisiológicas del cuerpo son el punto de partida para la cultura; constituyen una mediación, y su identidad se despliega en símbolos significativos. De hecho, la autora arguye que hay una tendencia natural en todas las sociedades a representar el cuerpo, puesto que el mismo y sus propiedades fisiológicas, tanto como sus productos residuales, alimentan a la cultura con un rico recurso para el trabajo simbólico: "El cuerpo es capaz de alimentar un sistema de símbolos naturales", esto significa que el cuerpo es un medio de expresión al mismo tiempo altamente restringido, ya que está muy mediatizado por la cultura y expresa la presión social que tiene que soportar, pero capaz de acoger la variedad abierta, infinita, de la experiencia.

La situación social se revela en el cuerpo y lo enmarca en patrones de actuación, da forma a su realización concreta; así, el cuerpo se convierte en un símbolo de la situación. Douglas⁵ da el ejemplo de la risa para ilustrar esto. La risa es una función fisiológica: empieza en la cara, pero puede afectar a todo el cuerpo. Ella pregunta: ¿qué es lo que se comunica? La respuesta es, por ejemplo: información sobre el sistema social. La situación social determina el grado en que el cuerpo se puede reír: cuantas menos restricciones, más libre está el cuerpo para reír en voz alta. De este modo, el cuerpo y sus fronteras expresan simbólicamente las preocupaciones del grupo en particular en el que se encuentra y, en realidad, se convierte en un símbolo de la situación.

Por otro lado, buscando una aproximación desde la antropología física, Vera subraya la relevancia de un doble dualismo en la concepción antropológica del cuerpo, confronta la dicotomía naturaleza-cultura y señala "la naturaleza-cultura de tan amplia trascendencia en antropología general, que haya su referente en la antropología física, en la dicotomía mente-cuerpo y en la materia-forma, característica de la tradición hilemórfica. La antropología física reconoce una doble esfera de determinación del fenómeno humano y en ese sentido le asigna una doble naturaleza o significación: biología y cultura en constante interacción".⁶

En el carácter simbólico del cuerpo, aludiendo a lo señalado por Mier,⁴ el sujeto se expresa simbólicamente en su corporeidad; es decir, manifiesta sus pensamientos, emociones, deseos, sentimientos, afecciones, e incluso las vicisitudes de su desarrollo vital, en formas y procesos de significación materializados en expresiones simbólicas.

El cuerpo irrumpió como un tema cardinal en las ciencias sociales hace aproximadamente dos décadas. A partir de entonces, las nociones sobre el cuerpo y la corporeidad se han fundado en el cuestionamiento de las estructuras más arcaicas y conservadoras del pensamiento occidental que fundaron un canon reflexivo en torno de la corporalidad. Esto es porque la interrogación del cuerpo conmueve los dualismos que soportan dicho pensamiento. La diversidad en el

campo de estudios sobre el cuerpo y su integración progresiva en áreas de interés, a su vez se corresponde directa o indirectamente con la definición de una nueva aproximación.

La corporeidad ha sido vista desde diversos presupuestos que han comprendido, desde las presencias y variaciones que el cuerpo adopta en las obras literarias, pasando por las artes plásticas y escénicas, hasta el sentido y la relevancia que las diversas concepciones del cuerpo han tenido en la medicina o la antropología.

La diversidad de la misma se abre a una multiplicidad de sentidos, de categorías y experiencias, y en ocasiones se niega a ser reconocida desde un discurso único. Desde esa pluralidad irreductible, la comprensión contemporánea del cuerpo eclosiona en una pléyade de sentidos fragmentada que procede a reconstruirse una y otra vez, hasta el infinito.

Corporeidad es tener conciencia de nuestro cuerpo. Supone el hecho de encontrarnos y enfrentarnos con el mundo, con el otro, con un régimen de sentido y un modo de construir, a partir de regularidades heredadas y asumida nuestra propia realidad. Tomar conciencia de nuestro cuerpo no es solo la experiencia de lo que sentimos a través de él, sino el conjunto de significaciones que a partir de él atribuimos al mundo, insertos en un juego de reconocimiento recíproco con los otros.

Es, por consiguiente, la experiencia de lo que percibimos a partir de ese cuerpo al tiempo que lo asumimos como realidad eficaz de comunicación. La corporeidad es realidad y referencia constitutivas de la comunicación. A través de la corporeidad se perfila nuestra imagen propia, social e íntima. Así, a partir de ella los demás comprenden y se relacionan con la persona; conlleva tanto una revelación siempre equívoca pero inobjetable de nuestra intimidad como la revelación de nuestra disponibilidad.

Gadamer⁷ mencionó que cuerpo y corporeidad ilustran la absoluta indivisibilidad del cuerpo y de la vida. Para él, conocemos la visión exterior del mundo y, entre todos sus fenómenos, también conocemos nuestra experiencia corporal, enfocada por la ciencia moderna en su metódico avance hacia la objetivación. La ciencia no puede sustraerse de esa investigación y la praxis no puede ignorar sus resultados.

Lo anterior despierta una conciencia hermenéutica que lleva a admitir los límites de la objetivación. Surgen así preguntas: ¿cómo concuerdan las dos cosas, vivencia del cuerpo y ciencia? ¿Ocurre que la experiencia de ser uno mismo terminará por perderse definitivamente?

Cuando la persona reconoce, asume y aprueba su cuerpo es cuando tiene conocimiento de él, toma conciencia de su corporeidad y es capaz de comunicarse a partir de él. No hay una separación tajante entre el cuerpo, capaz de sensibilidad, y el mundo. De esa sensibilidad se constituye un régimen de percepción interior, reflexivo, referente a la experiencia propia, y las personas comienzan a sentirse, a percibirse como una realidad presente: un cuerpo con posibilidad de comunicación.

Sin embargo, el cuerpo humano no es solamente soma, también es función, acción y significado. La acción es historia y socialización, el soma humano vivo no lo es sin entorno, sin vivencia, sin sociedad. El soma no es solo su

materia, sino lo que efectúa esa materia y su interacción con los demás.

El cuerpo humano y la corporeidad no son necesidad sin sentido. Los fenomenólogos afirman que el cuerpo no es de la persona, sino que es la persona, por tanto, merece un trato diferente al que se le da a las cosas. Al respecto, la visión fenomenológica concibe el cuerpo en el proceso de atribución de sentido al mundo, lo concibe también en una relación esencial de reconocimiento con el otro.

El cuerpo humano es expresión, y en la corporeidad descansan las raíces de la individualidad, de la intimidad y del sentido de la moral, que se proyecta en la inviolabilidad de la personalidad, el mundo donde la privacidad, integridad, respeto y confidencialidad se hacen patentes.

La corporalidad es un modo de la existencia humana y por ello el cuerpo toma parte en forma inmediata de la individualidad y particularidad de la persona. El cuerpo no puede ser pensado en la objetividad de la ciencia sin convertirse en algo que no es solamente un organismo biológico o cuerpo científico.

En Merleau-Ponty,³ el cuerpo no es un objeto, una cosa... "se trate del cuerpo del otro o de mi propio cuerpo, no tengo modo de conocer al cuerpo más que vivirlo"... "la experiencia vivida de cuerpo no tiene que ver nada con el pensamiento de cuerpo o idea del cuerpo"...

En las sociedades modernas, el cuerpo adquiere una fisonomía dualista: aparece como cosa y presencia, manifestación de mi ser. Se restaura en él una comprensión dicotómica de cuerpo y alma. Visto de esta manera dual, ser y cuerpo permanecen abiertos a experiencias culturales e históricamente contingentes, en proceso de constitución incesante y no confinado, no circunscrito a entidades, matrices y agentes de procesos de atribución de sentido capaces de sobreponerse a los cambios.

Si como se ha propuesto el cuerpo es un símbolo, creador de símbolos y soporte de múltiples procesos simbólicos de la cultura y de la sociedad en donde nos hallamos inmersos, pensar y entender el cuerpo nos aproxima a la comprensión del mundo que nos circunda, a la realidad simbólica que junto con la carnalidad forma parte de nuestro ser, dándole sentido a la materia.

El cuerpo simbólico considera el uso del cuerpo como metáfora/símbolo capaz de organizar el mundo a nuestro alrededor. En todas las sociedades, el cuerpo ha sido significado de distintas maneras, el proceso de simbolización corporal está relacionado a cada universo particular, por eso la noción de cuerpo sintetiza la comprensión del universo de una cultura.

Esta condición simbólica del cuerpo inherente a todas las culturas fue puesta en relieve por López Austin⁸ en su análisis de la inscripción del cuerpo en el dominio cultural prehispánico. En efecto, en el marco de las reflexiones sobre el mundo náhuatl, señaló que "el cuerpo humano es núcleo y vínculo general de nuestro cosmos, centro de nuestras percepciones, generador de nuestro pensamiento, principio de nuestra acción, y rector, beneficiario y víctima de nuestras pasiones".

En el marco de la antropología simbólica se estudia el simbolismo de cada cultura, el cuerpo como símbolo, como

metáfora, analizando los productos del cuerpo y representando la cultura social. Todas las sociedades organizan un determinado uso/prácticas del cuerpo. Si cambia la sociedad, también lo hace el entendimiento del cuerpo, y viceversa. Así, resulta una descripción del cuerpo como realidad significativa que otorga sentido. La percepción proporciona una experiencia integral de los movimientos corporales y de un esquema corporal.

El cuerpo enfermo

La medicina llamada occidental ha privilegiado la importancia del cuerpo tomando como eje la enfermedad y no la condición vital del enfermo. La medicina está basada en el estudio riguroso del cuerpo, pero de un cuerpo que, en el marco de las tensiones polémicas entre visiones dualistas e integradoras, ha ido conformando el dominio biológico como propio, al margen de la comprensión integral del hombre como conjugación del cuerpo fisiológico y como partícipe de una reinvencción incesante de sí en relación con los otros y en un mundo dotado de sentido. La transformación histórica de los enfoques psiquiátricos expresa nítidamente esta ruta de tensiones entre la primacía de lo biológico y la aprehensión autónoma de las afecciones de la conciencia, hasta el momento contemporáneo, en el que se establece la nítida primacía de los modelos neurofisiológicos en la explicación de las perturbaciones de la conducta y la conciencia.

Michel Foucault, al analizar las metamorfosis de las ciencias del alma a partir de la Ilustración, define con claridad el desenlace de estas tensiones en la consolidación de la psicología experimental y el encuadre psiquiátrico: "el destino de esa psicología que pretendía ser conocimiento positivo fue sustentarse sobre dos postulados filosóficos: que la verdad del hombre se agota en su ser natural y que el camino de todo conocimiento científico del comportamiento debe pasar por la determinación de relaciones cuantitativas, la construcción de hipótesis y la verificación experimental".⁹

No obstante, la tensión entre estas visiones que otorgaban la primacía a las concepciones de corte fisiológico o a la biología experimental y las aproximaciones fenomenológicas no solo no cesó, se ahondó profundamente. La visión de las perturbaciones de cuerpo y espíritu mostró la exigencia irreductible de profundizar en la naturaleza de la anomalía, la enfermedad, la comprensión de lo patológico. La historia contemporánea de estos debates ha involucrado no solo la intervención de múltiples disciplinas sino la confrontación entre posturas epistemológicas a veces irreconciliables.

Acaso un punto de partida fundamental en esta polémica es el surgido de la aprehensión de la anomalía y de la enfermedad en términos fenomenológicos, como procesos de construcción de la identidad, del sentido de lo propio, en el marco de las relaciones intersubjetivas y patrones de institucionalización.

Es importante distinguir entre estar enfermo y sentirse enfermo. Sentirse enfermo o padecer es lo que acontece a la persona, es percibir el cuerpo que, cuando está sano, es un cuerpo "silencioso"; es referir a un malestar o "sentirse mal",

o una molestia como un dolor, amenazas para seguir viviendo en plenitud.

¿Qué es el cuerpo? Ésta es una pregunta que siempre ha sido de interés en medicina. Temas como la percepción, la mirada y el movimiento, el dolor y la experiencia del cuerpo en la enfermedad, han contribuido a una fenomenología del ser corporal. Merleau-Ponty³ señala que “nuestra visión del hombre no dejará de ser superficial mientras no nos remontemos a su origen lingüístico e intersubjetivo, mientras no encontremos debajo del ruido de las palabras, el silencio primordial; mientras no describamos el gesto que rompe este silencio. La palabra es un gesto y su significación un mundo”.

El cuerpo es una construcción simbólica, no una realidad en sí mismo. De ahí la mirada que busca darle un sentido y su carácter heteróclito, insólito, contradictorio, de una sociedad a otra.

La percepción de la enfermedad se realiza en el cuerpo, reclama la resignificación del propio cuerpo y de su relación con el mundo. Es desde el propio cuerpo que se funda el punto de vista que mueve a la construcción de significados y acciones. La enfermedad lo evidencia en cada uno de los actos de la vida.

Somos cuerpo, no tenemos un cuerpo, pero también miramos el cuerpo como algo separado: ante nuestra propia mirada se experimenta la separación mente-cuerpo. La medicina actual tiende a la consideración del cuerpo en forma dualista, la errática interpretación de la teoría de las entidades propuesta por Descartes. La defensa a ultranza de este dualismo, transformado más tarde en preeminencia de lo biológico, llevó a un abismo insalvable entre una medicina corporal sin alma, y concepciones del sujeto como entidad espiritual sin cuerpo. Si bien la perspectiva dualista sobre el cuerpo nos enfrenta con una disociación del cuerpo, genera una crisis profunda de la idea de persona, el cuerpo es situado como “cosa entre las cosas”.

Es elemental distinguir la conciencia que acerca del cuerpo, y la concepción del individuo como persona para centrar la atención en el hombre como sujeto y no solo como objeto de estudio; es decir, en el hombre como sujeto con conciencia y libertad, pero sometido permanente al juego abierto de la interacción y la constitución intersubjetiva.

En el momento contemporáneo de nuestra civilización, la noción de cuerpo como referencia crucial de las identidades individuales asume un nuevo sentido derivado de la conjugación de transformaciones del universo del trabajo, las estructuras de mercado, las estratificaciones sociales y los complejos procesos urbanos. El sujeto aparece sometido a múltiples factores que concurren en la exigencia de identidad personal, que reclama cualidades morales y políticas; la condición contemporánea supone una individualidad radical que ha ido definiendo también formas de vida propias que se distinguen, drásticamente, de otras sociedades tradicionales, ajenas a estas pautas constitutivas de una individuación radical, lo que hace que el individuo sea una persona es su interacción con los demás. Ese conjunto de interacciones es lo que le asigna lugar y función social, haciendo de él una persona. A su vez, la inserción de una persona en el espacio

social de las instituciones determina recíprocamente las funciones o papeles de los demás.

En el marco de la reflexión sobre la enfermedad, esta condición de interacción e intersubjetividad adquiere un papel definitivo. Señala un modo de darse de dependencias entre juegos de identidades: existe un papel de paciente, y esa expresión, “papel de paciente”, solo tiene sentido si alguien ejecuta el “papel de médico”, y ambos se determinan recíprocamente. La persona tiene una existencia corporal, tanto en su acción individual y colectiva como en su simbolismo social y cultural.

Esta relevancia específica de la noción de persona aparece temprano en el siglo XX en el panorama antropológico. Marcel Mauss reconstruye la noción de persona, la *persone morale*, desde las organizaciones sociales más simples, señalando que los romanos crearon la noción de “persona” como algo más que el nombre o el resultado de una organización, es decir, fundamentalmente como un hecho de derecho y de responsabilidad moral, entidad casi sagrada, legal, moral y psicológica, cuyos derechos están limitados solamente por los derechos de los otros individuos igualmente autónomos.¹⁰

Las concepciones de cuerpo y de persona varían en cada sociedad. Incluso en las reflexiones que fundaron la sociología moderna encontramos ya la exigencia de la comprensión de esta faceta fundamental de los procesos sociales. Durkheim¹¹ señala que el cuerpo es la parte indivisible del sujeto, es el factor de individuación.

La medicina contemporánea

La llamada medicina-ciencia, construida a partir del siglo XIX, ha recibido importantes y las más fuertes críticas por su tecnificación, masificación, burocratización, encarecimiento y medicalización, entre otros aspectos. Se puede afirmar que los sistemas de atención médica se encuentran en crisis, independientemente de su grado de tecnificación o del régimen político.

La mayor parte de los estudios sobre medicina y enfermedad realizados desde la perspectiva foucaultiana, se han referido al nacimiento de la clínica, revelan una exploración “arqueológica” sobre el saber acerca de lo psíquico y sus sustratos anatómicos y fisiológicos, pero señalan un vuelco epistemológico: revelan una mutación en la construcción de la mirada moderna del cuerpo. Durante ese mismo periodo, los estudios sobre políticas sanitarias y salud pública se basaron en la problemática del “poder sobre la vida” o “fase genealógica”, es decir, sobre el control de los cuerpos ejercido por la sociedad y el Estado.¹²

La cuestión del biopoder, aparecido en la última fase de la obra de Michel Foucault, ha adquirido un lugar importante en las reflexiones sobre el complejo proceso de instauración de las políticas de gobernabilidad fundadas sobre el cuerpo. Lo conceptualiza como la conjunción de la anatomopolítica, que representa lo que él llama el cuerpo-máquina moldeado por las instituciones que intervienen sobre sus actitudes, tales como la escuela, la cárcel y la médica. La biopolítica impone lo que se designa cuerpo-especie, a través de la regulación de

la natalidad, en términos de conocimiento por medio de la demografía o la epidemiología, y en términos de acción por medio de la planificación familiar o la salud pública.¹³

Sin embargo, para entender lo que ocurre hoy en el campo de la salud en relación con la aplicación de lo político en lo biológico, es posible abordar la cuestión a partir de los procesos de subjetivación.

La concepción de cuerpo más ampliamente difundida en las sociedades occidentales contemporáneas está sustentada en la anatomofisiología, es decir, en los saberes provenientes de la biología y la medicina. Está cimentado en una concepción particular de la persona, lo cual permite decir “mi cuerpo” utilizando como modelo la posesión.

La actual explosión de saberes sobre el cuerpo que convierte a la anatomofisiología en una teoría entre otras, sigue siendo la dominante y se ha constituido como el paradigma de la validez en relación con otras medicinas. Una de las mayores críticas que ha recibido es su visión de hombre y la noción de cuerpo. La experiencia de lo humano constituye una realidad que va mucho más allá de lo físico y lo biológico, cambia a través del tiempo y varía según la cultura.

El cuerpo humano, como un organismo vivo, es indisoluble del despliegue de la imaginación, las fantasías, los rituales y las acciones que conforman una disposición simbólica construida a partir de una forma de vida.

A partir de un énfasis en la construcción de una visión antropológica del cuerpo, Le Bretón¹⁴ subraya que la medicina, en la elaboración de su saber y su saber hacer, dejó de lado al sujeto y su historia, su medio social, su relación con el deseo, con la angustia, con la muerte y con el sentido de la enfermedad, para considerar solamente al mecanismo corporal. “Vivir consiste en reducir continuamente el mundo al cuerpo, a través de lo simbólico que éste encarna”.

El cuerpo tiene, en su modelación, un cuerpo y una historia, resguarda y engendra, asimismo, tiempo, institución, disciplinas e historicidad. Mauss estableció, muy tempranamente en la reflexión antropológica, lineamientos fundamentales para pensar el cuerpo en esta densidad social, simbólica e histórica. Lo señaló partiendo de las técnicas del cuerpo al reconocer que involucran no solo las capacidades físicas sino modos de operar sobre el cuerpo, de constituirlo como un objeto de saber y un recurso de la memoria, como una preservación de la tradición y una expresión de las formas normativas que definen la trama de las relaciones colectivas.¹⁰

Para Mauss, el cuerpo es el sustrato biológico compartido por los seres humanos que resulta susceptible de ser moldeado según unos procesos sociales. A través de ellos, el cuerpo cobra su especificidad humana, configurándose acorde con determinado grupo social.¹⁰

A la luz de esta densidad histórico-social del cuerpo es posible asumir la repercusión de los entornos disciplinarios que enmarcan la experiencia de la enfermedad. Así, un aspecto esencial que lleva a pensar en los enfermos crónicos es que en cuanto se va adquiriendo un dominio técnico del cuerpo, se va configurando y ordenando intencionalmente el mundo exterior y el interior de los deseos, tendencias y acciones posibles. Aprender el cuerpo es aprender el mun-

do; categorizar el cuerpo es categorizar el mundo; y disponer del cuerpo es disponer del mundo.

También la mirada médica deriva de esas técnicas del cuerpo, lo modela. El cuerpo es separado del ser humano por la mirada médica que lo convierte en “objeto”, en un cuerpo impersonal.

Mier afirma que la antropología ha dejado en una zona marginal de su reflexión, el papel complejo del cuerpo como figura surgida de la participación de técnicas, disciplinas, modos de interacción, huellas de la acción simbólica, impulsos expresivos y normas instituidas, proyectadas en patrones históricos de significación, en la génesis compleja de las identidades. “¿Cómo aparece el cuerpo en la construcción de la identidad? es una pregunta mal formulada —el cuerpo no es en sí mismo un objeto, pero puede ser objetivado—. Mirar el cuerpo como objeto es algo en principio monstruoso que lo constituyen una anomalía: despojado de afección y de deseo, constituido al margen de la presencia y el reconocimiento del otro. El cuerpo es condición articulada de identidad en el vínculo, mediada por la capacidad de afección. El cuerpo es lo que nos permite saber que el mundo y el otro nos afectan; la afección no es una sensación meramente fisiológica, un proceso termodinámico o material, es un indicio en sí mismo significativo y determinante en la atribución de sentido”.¹⁵

Una mirada sobre lo que debería ser el pensamiento médico es la visión fenomenológica de Merleau-Ponty, quien con relación a la enfermedad señala: “el problema de la patología antropológica consiste en saber rigurosa y científicamente de qué modo se personaliza el cuerpo, cómo los procesos somáticos se integran a la vida personal del titular, así en estado de salud como en estado de enfermedad: el cuerpo sano y el cuerpo enfermo en tanto que conjunto de instrumentos, fuente de impulsos, causa de sentimientos, carne expresiva. El cuerpo humano es la expresión, y en la corporeidad descansan las raíces de la individualidad, de la intimidad y del sentido de la moral; que se proyecta en la inviolabilidad de la personalidad, el mundo donde la privacidad, integridad, respeto y confidencialidad se hacen patentes”.³

La enfermedad es algo que acontece al cuerpo. Trastoca en lo profundo sus capacidades y sus realizaciones afectivas y simbólicas, surge de una historia y funda, asimismo, una historicidad, involucra plenamente el entorno normativo y asume la densidad de una memoria al mismo tiempo elocuente y opaca. Lo anterior reclama interpretar las sensaciones, las percepciones, la memoria y la experiencia de la enfermedad, tanto en el contexto histórico, externo y lineal, como en el simbólico, interno y subjetivo, que se miden por la intensidad emocional y están íntimamente relacionados. En muchos momentos, los eventos externos se disparan y repercuten en lo más profundo de la corporeidad prolongándose más allá de la enfermedad misma.

La intención de este apartado no es concluir con conceptos acabados sobre cuerpo, corporeidad y enfermedad. Ello no se debe exclusivamente a la inmensa dificultad que representa tal tarea sino, sobre todo, a la convicción de que su construcción solo puede lograrse a partir de la combina-

ción armónica entre el análisis teórico consecuente con la circunstancia y el momento histórico de cada sociedad.

Considerar que el cuerpo, la corporeidad y la enfermedad es un privilegiado punto de encuentro dentro de un sistema de signos, significados y prácticas de salud, entre el ambiente y la organización social, el individuo y la comunidad, lo público y lo privado, es una tarea inaplazable.

Referencias

1. **Descartes R.** Meditations. Great Books of the Western World. Great Britain: Encyclopedia Britannica; 1980. pp. 75-103.
2. **Husserl E.** Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM; 1977.
3. **Merleau-Ponty M.** Fenomenología de la percepción. Barcelona: Península; 2000. pp. 219.
4. **Mier GR.** Seminario Teoría Antropológica. México: ENAH; 2003.
5. **Douglas M.** Símbolos naturales. Madrid: Alianza Editorial; 1984. pp. 89-98.
6. **Vera JL.** Las andanzas del caballero inexistente. México: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales "Vicente Lombardo Toledano"; 2002.
7. **Gadamer HG.** El estado oculto de la salud. España: Gedisa; 1993. pp. 161.
8. **López-Austin A.** Cuerpo humano e ideología. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México; 1996. pp. 7.
9. **Foucault M.** La psychologie de 1850 à 1950, en *Revue Internationale de Philosophie*, 173, Paris: PUF; 1990. p. 159.
10. **Mauss M.** Sociología y antropología. Madrid: Tecnos; 1979.
11. **Durkheim E.** Las reglas del método sociológico. México: Diálogo; 1999.
12. **Foucault M.** El nacimiento de la clínica. México: Fondo de Cultura Económica; 1999.
13. **Foucault M.** Historia de la locura en la época clásica I. México: Fondo de Cultura Económica; 1996.
14. **Le Bretón D.** Antropología del cuerpo y modernidad. Buenos Aires: Nueva Visión; 1995.
15. **Mier GR.** Seminario Teoría del Ritual. México: ENAH; 2002.

Fe de erratas

En el artículo "La epidemia de SIDA en México al 2008", publicado en el Vol. 146, No. 1, enero-febrero 2010, el primer autor es Carlos Magis-Rodríguez y no Marcelo De Luca, como se publicó.