

SEGUNDA PARTE

Pedagogías disciplinarias: El cuerpo metido en cintura

Le corps est le premier lieu où la main de l'adulte marque l'enfant, il est le premier espace où s'imposent les limites sociales et psychologiques données à sa conduite, il est l'emblème où la culture vient inscrire ses signes comme autant de blasons.

*Georges Vigarello.*¹³³

PRELIMINARES

La Bella Durmiente no es sólo un cuento de hadas, es también el título de un breve capítulo de la célebre *Doña Bárbara* de Rómulo Gallegos. Cinco páginas bastan para narrar el intempestivo encuentro entre dos de sus ya míticos personajes literarios: la ingenua Marisela y el apuesto Santos Luzardo. Santos acaba de regresar a la hacienda de su infancia y decide visitar al patético Lorenzo Barquero; abatido por la irremediable decadencia de este último decide marcharse y, en el camino, tropieza con la arisca Marisela. La descripción es parca: Marisela no es más que una masa amorfa de greñas y harapos.

¹³³ Vigarello, Georges, 2001: 9 ("El cuerpo es el primer lugar donde la mano del adulto marca al niño, es el primer espacio donde se imponen los límites sociales y psicológicos dados a su conducta, es el emblema donde la cultura viene a inscribir sus signos como tantos otros blasones". La traducción me pertenece)

Santos se detuvo a contemplarla. Bajo los delgados y grasientos harapos que se le adherían al cuerpo, la curva de la espalda y las líneas de las caderas y de los muslos eran de una belleza estatuaría; pero rompían el encanto los pies anchos y gruesos, de piel endurecida y cuarteada por el andar descalzo, y fue en esta fealdad lamentable donde se detuvieron las miradas compasivas.¹³⁴

Pero Marisela no tiene conciencia de su descuido, tampoco de su belleza; por eso el encuentro de ambos es revelador de al menos una certeza: sólo el enfrentamiento con el otro hace posible la génesis de la conciencia corporal del personaje. Santos la toma de la mano y por las cuencas de las suyas trasiega el agua para lavar el rostro y los brazos de la muchacha. Al mismo tiempo, corrige su desparpajo, condena sus malos modales, desbroza las greñas que cubren su figura. Esto es: la urbaniza. Se trata de un acto fundacional que será definitivo en la vida de Marisela. Un rito de higiene que al mismo tiempo instaaura el pudor en el alma del personaje. Con el aseo de su cuerpo y de su lengua, con esta suerte de bautismo simbólico, Santos no sólo emprende la educación de Marisela sino que modifica o, más acertadamente, consigue que la relación del personaje con su cuerpo sea, a partir de entonces, un problema.

Las manos le lavaron el rostro y las palabras le despertaron el alma dormida. Advierte que las cosas han cambiado de repente. Que ella misma es otra persona.

Siente la limpieza de su piel y oye que dicen: ¡Qué bonita eres, criatura! , y le salta la curiosidad de conocerse: ¿Cómo serán sus ojos y su boca y el modelado de sus facciones? Se pasa las manos por la cara, se palpa las mejillas, se acaricia, se moldea a sí misma, para que las manos le digan cómo es Marisela.

Pero las manos sólo le dicen: _Somos ásperas y no sentimos nada. Las chamizas, las espinas nos han endurecido la piel_. (DB, 165-170)

He aquí las consecuencias de su proceso de urbanidad. Con el bautismo surgen sensaciones desconocidas; el agua purifica el cuerpo y la conciencia del personaje, quien sólo a partir de entonces es capaz de ver lo bello y lo feo dentro y fuera de ella:

¹³⁴ Gallegos, Rómulo, 1990: 165. Todas las citas de la novela pertenecen a esta edición. En lo sucesivo sólo se indicará el número de página precedido de las iniciales de la novela.

La frescura del agua en las mejillas (...) le ha dejado, también, la emoción de unas palabras nunca oídas hasta entonces. Las repite y oye que le resuenan en el fondo del corazón, y se da cuenta, a la vez, de que su corazón era algo negro, hondo, mudo y vacío (...). También fuera de ella ya el mundo no es lo que hasta allí había sido: (...) un palmar solitario donde era posible estar horas y horas, tendida en la arena, inmóvil hasta el fondo del alma, sin emociones ni pensamientos. Ahora los pájaros cantan y da gusto oírlos, ahora el tremedal refleja el paisaje y es bonito aquel palmar invertido... (...) la belleza no está en ella solamente; está en todas partes... (...) ¡Y ella no se había dado cuenta de que todo esto existía, creado para que lo contemplaran los ojos! (DB, 170) (El subrayado me pertenece)

El rito de higiene genera otras metamorfosis: su voz se transforma: "Y era otra voz aquella con que ahora hablaba." (DB, 169). Las respuestas de tipo erótico se cristalizan: "Marisela abandonaba el rostro al frescor del agua, apretados los labios, cerrados los ojos, estremecida la carne virginal bajo el contacto de las manos varoniles." (DB, 169). Así mismo, se produce un inusitado rechazo de sus hábitos cotidianos:

Por primera vez, Marisela no se duerme al tenderse sobre la estera. Extraña el inmundo camastro de ásperas hojas, cual si se hubiese acostado en él con un cuerpo nuevo... (...) sus sentidos todos repudian las habituales sensaciones que, de pronto, se le han vuelto intolerables, como si acabase de nacerle una sensibilidad más fina. (DB, 171) (El subrayado me pertenece)

El episodio entre Santos y Marisela confirma varias certezas. La más evidente de ellas es que con las normas de urbanidad Santos no sólo transforma la higiene del cuerpo y de la lengua de la muchacha, sino que también (y sobre todo) le ofrece un método para la regulación de sus emociones. Con la puesta en marcha de su proceso de civilización, Marisela emprende también el desalojo de su barbarie y, en esta evolución, su cuerpo sufre alteraciones definitivas: el pudor lo hace un problema. A partir de entonces, la retórica corporal sólo expresará males-tares. Por un lado, los concernientes al cuerpo orgánico, pues súbitamente cobran forma la "fealdad lamentable" de unos pies cuya piel "endurecida y cuarteada" rompen el encanto del conjunto corporal; así mismo ocurrirá con los "grasientos

harapos" y el "inmundo camastro" que nunca más ofrecerán el bienestar de antaño. Por el otro, aparecen los temores del cuerpo erótico que produce inusitadas e incontrolables respuestas en la muchacha. El cuerpo se convierte de este modo en un espacio repleto de límites y tentaciones que, en lo sucesivo, marcarán la conducta del personaje.

La urbanidad corrige la postura corporal de Marisela, la obliga a deshacerse de aquellos harapos que, precariamente y hasta entonces, cubrían su cuerpo. Las transformaciones corporales (y conductuales) que sufre el personaje marcan el inicio de una polémica: la que se produce entre su cuerpo y las normas de urbanidad. Sería ingenuo pensar que los alcances de estas normas de urbanidad son sólo retóricos, sin consecuencias directas en la relación y la comunicación entre los géneros. Pero nada menos acertado; y es con relación a la trama de sentidos que se articulan alrededor del discurso sobre la urbanidad que se orientan las reflexiones de los siguientes capítulos. Para ello, describiré las estrategias de conducta corporal diseñadas por Carreño con miras a ordenar la sexualidad de los ciudadanos de la nueva república; es decir, de los destinatarios directos de su *Manual de Urbanidad*.

Ahora bien, ¿cómo hablar de ello, de las prescripciones que intentan dominear la sexualidad de los ciudadanos en un manual cuyo tema es la urbanidad? ¿Cómo decantar la trama de una propuesta de conducta sexual en un texto que jamás menciona la palabra sexo y que, sin embargo, parece elaborar toda una normativa destinada a anular la potencialidad erótica escamoteada en cada palabra o gesto no controlado?

Si el sexo es el gran ausente de los manuales que hemos estado revisando, (y particularmente del *Manual de Urbanidad*) no ocurre igual con el cuerpo. Y es analizando la compleja normativa que sobre él se articula que se podrá desentrañar el perfil de un objetivo oculto, aunque central, en la propuesta pedagógica de Carreño: La domesticación de la sexualidad. Es necesario entonces revisar la normativa del Manual referida a las relaciones con el cuerpo, pues en ella se articula un alambicado sistema de límites y valores que evoca al menos una sospecha: la idea de que un desafuero corporal sin límites supone un desbordamiento peligroso que conviene encorsetar.

Una cosa es cierta: las interacciones cotidianas tales como saludar, despedirse, conversar con amigos o familiares, del modo como quedó demostrado en el encuentro entre Santos y Marisela, no son espontáneas. Ellas participan de un orden ritual, de una simbólica corporal que todos esperan que sea respetada. En el encuentro con el otro nada queda librado al azar de una improvisación susceptible de provocar turbación o rechazo.¹³⁵ Nuestro comportamiento corporal jamás será igual si estamos ante desconocidos, sean éstos superiores o inferiores, o si nos encontramos ante amigos o familiares. La condición de nuestros interlocutores marcará nuestras distancias o acercamientos.

Esta verdad se inscribe en las normas más básicas del sentido común y sería rebuscado imaginar que algo distinto ocurría entre los venezolanos del siglo XIX. Entonces, ¿por qué hacer un manual de conducta para aclarar lo que todos, aparentemente, saben hacer; esto es, establecer distancias entre desconocidos y superiores, frenar las emociones, impedir la familiaridad?¹³⁶ Se podría pensar que con el *Manual de Urbanidad* Carreño no pretende otra cosa que afinar y reajustar los códigos de una conducta social ya altamente asimilada por parte de la mayoría (sino todos) de sus destinatarios. Pero semejante respuesta minimizaría el proyecto pedagógico de su autor. Carreño escribe su Manual en un momento de grandes tensiones sociales, de modo que su propósito no sólo consiste en refinar, sino en educar a los nuevos ciudadanos y para ello elabora un método de consulta fácil y novedosa con el que anula proyectos anteriores.

Es evidente su interés por el perfecto acabado de los modales, sobre todo los concernientes al pueblo bajo, compuesto de esclavos libres, mestizos y una pequeña clase social emergente de pequeños y medianos comerciantes a quienes, en parte, dirige su discurso.¹³⁷ Pero también resulta claro que las precarias condiciones sociales posteriores a las guerras de independencia y las contradicciones inherentes a la abolición de la esclavitud imponen, a su vez, la emergencia de ajustar los modales, no sólo del pueblo llano sino de los descendientes de las grandes familias coloniales que siguen jugando un papel de primer orden en el marco de la construcción de la nueva nación. Orientando las respuestas en dos direcciones podremos descifrar, con mayor precisión, los intereses de Carreño.

¹³⁵ Le Breton, David. 1998.

¹³⁶ No olvidemos que dichas conductas fueron proscritas desde el Sínodo de Caracas y reafirmadas por la Iglesia a todo lo largo del siglo XIX.

¹³⁷ Estos sectores forman parte de los intereses pedagógicos de Carreño a pesar de los altos índices de analfabetismo que, sin duda, orientaron la recepción de su texto para degustación exclusiva de los sectores ilustrados. Pero no debe olvidarse que hay en Carreño un deseo de democratización (y por lo tanto de civilización) del cuerpo social, una apuesta a futuro que solo bajo los auspicios de la educación (del cuerpo y de la lengua) podía llegar a consolidarse.

Es evidente que, por un lado, le interesa subrayar unas jerarquías que, aunque conocidas por todos los miembros de la comunidad a la que se dirige, han sufrido para el momento de la publicación del *Manual de urbanidad*, ciertos desajustes. Al respecto veamos el testimonio de Miguel de Lisboa:

El pueblo bajo de Caracas, que hace pocos años, cuando se declaró la independencia se componía casi exclusivamente de la esclavitud, se resiente en su carácter de las cualidades inherentes a esta condición, más o menos pronunciadas según si los individuos están más o menos cercanos a ella por su origen.¹³⁸ Se observa cierta confusión de ideas y de sentimientos, cierta mezcla de sumisión y altivez, diligencia y presunción, de dedicación y desconfianza, en fin, cierta falta de firmeza de carácter, que es la consecuencia natural de su origen servil, modificado por la influencia de la revolución y de la subsecuente emancipación que lo vuelve incapaz de obrar por sí sólo en ningún caso, y lo convierte en una mera máquina que sólo se mueve a impulso de los ambiciosos que la emplean en provecho propio. En las clases elevadas de la sociedad no es difícil entrever rasgos del carácter tan pronunciado de sus antiguos progenitores españoles, modificados por las circunstancias de climas y de política moderna.¹³⁹

En el marco de estas confusiones aparece la primera publicación del *Manual de Urbanidad*. Carreño tuvo que vérselas con un nuevo conglomerado humano que sencillamente desconocía las nociones más básicas de conducta social y que, más aún, se encontraba en una permanente disputa por obtener su derecho de ciudadanía.¹⁴⁰ En la tarea de otorgarles este derecho, Carreño diseña un texto

138 Observaciones similares ya habían sido apuntadas por Alejandro de Humboldt en su visita a Venezuela: "Entre las razas que integran la población de Venezuela, tiene importancia la negra -mirada a la vez compasivamente por su desgracia y con temor ante la posibilidad de su sublevación violenta-, no por el número de sus individuos, sino por su concentración en espacios reducidos". Cf. Humboldt, Alejandro, 1982: 118. No deja de llamar la atención el hecho de que Humboldt considere al hacinamiento como responsable de la violencia por parte de los negros; en este sentido, sus observaciones develan el mismo desconcierto del Consejero Lisboa, a pesar de que no ofrece los detalles de este último.

139 Lisboa, Miguel María, 1984: 69-70. El Consejero Lisboa fue un diplomático brasileño que visitó dos veces Venezuela durante el siglo XIX. La primera visita se produjo entre el 1843 y 1844; la segunda, entre el 1852 y 1854. En ambas oportunidades se interesó en relatar aspectos relacionados con la vida diaria de los venezolanos de la época y ocupó los cargos respectivos de Ministro Consejero del Gobierno de Brasil (con la misión de concertar tratados de límites y comercio) y de Ministro Plenipotenciario de ese mismo gobierno, función que desempeñó con el éxito que demuestra la firma de tres tratados de amistad, límites, navegación fluvial y extradición de reos. La experiencia de sus viajes por Sudamérica fue recopilada en un libro titulado: *Relação de una Viagem a Venezuela, Nova Granada e Equador*, impreso en Bruselas en 1866.

140 El proceso de abolición legal de la esclavitud se inicia en Venezuela prácticamente con el movimiento independentista, pues la Junta de Gobierno creada el 19 de abril de 1810 prohíbe el 14 de agosto siguiente, la introducción y venta de esclavos en el país. Pero no es sino hasta el 24 de marzo del 1854, y luego de complicados y paulatinos esfuerzos, cuando se decreta formalmente mediante decreto propuesto al Congreso de la República por el Presidente José Gregorio Monagas. Las 23.378 personas que alcanzaron entonces la plena libertad representaba poco menos del 2% de la población total de Venezuela, que se estimaba para la época en 1.350.000 habitantes. La mayoría de estas personas continuaron sus labores en las casas de sus antiguos amos (sobre todo el sector femenino), ya no en calidad de esclavos sino de sirvientes; otros, por el contrario, decidieron marcharse en busca de mejores condiciones de vida. No obstante, sin el conocimiento de un oficio certero que les permitiera obtener estas mejoras y signados por el peso de su condición social de antaño, se vieron obligados a permanecer en la periferia, marginados socialmente y careciendo de los más mínimos derechos de ciudadanía. El lector interesado en este tema podrá revisar la siguiente bibliografía: Landaeta Rosales, Manuel. *La libertad de los esclavos en Venezuela*. Caracas, Imprenta Bollívar, 1895; Lombardi, John V. *Decadencia y abolición de la esclavitud en Venezuela 1820-1854*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1974; Parra Márquez, Hector. *Centenario de la abolición de la esclavitud en Venezuela*. San Juan de los Morros, Tipografía de la Caja de Trabajo Penitenciario, 1954;

de consulta fácil que también fomenta la civilización de estos sectores y, en este sentido, no sólo se conforma con el reajuste de las jerarquías sino que establece las indispensables distancias entre los géneros. En este proceso, el tratamiento y las regulaciones corporales serán su mayor aliado. Al establecer las indispensables distancias, tanto de jerarquía como de género, se eliminan los desórdenes y las posibles connotaciones sexuales del intercambio.

He aquí compendiados los derroteros de su labor pedagógica. Carreño conoce los peligros ocultos tras el irrespeto de las jerarquías, sabe que de no contemplarse las necesarias distancias entre superiores e inferiores se producirá el inevitable relajamiento de las relaciones entre los sexos. De allí que su manual no pretenda otra cosa que contener el desbordamiento de las relaciones sociales, otorgando a cada cual un determinado rol, manteniendo a cada uno de los actores sociales en su lugar, evitando las mezclas y las amenazas de los contactos entre los sexos. Se trata de emprender los ajustes necesarios con miras a eliminar los desafueros conductuales que 10 años más tarde observa el inglés Edward B. Eastwick en visita a Venezuela:

La doctrina de la perfecta igualdad se practica aquí tan ejemplarmente que en una de las principales casas de la ciudad donde me encontraba hospedado, el que me lustraba los zapatos entraba siempre en mi habitación con el sombrero puesto y un tabaco en la boca; y otro sirviente, a quien había contratado para que ayudara a Juan en su trabajo, se marchó al día siguiente porque me negué a confiarle la custodia de mis llaves y de mi dinero, que era la única obligación –según me manifestó ingenuamente- para cuyo desempeño se sentía capacitado. En los bailes, apenas la música rompe a sonar en el salón, los criados se entregan a la danza en pasillos y antesalas; y como estas fiestas se celebran casi siempre en el piso bajo, y por lo general en salas con ventanas hacia la calle, la gente del pueblo mete desenfrenadamente sus brazos desnudos y sus rostros grasientos por entre los barrotes y se dedica a criticar a los danzantes, por cierto que con mucho donaire. En una ocasión vi que uno de esos harapientos espectadores casi rozaba con sus brazos descubiertos los de una señora elegantemente trajeada, mientras su dulcísimo aliento abanicaba los bucles de la dama. En otra oportunidad, durante una fiesta nocturna, hablaba yo con varias damas,

Rodríguez, José Santiago. Acerca de la abolición de la esclavitud en Venezuela. Buenos Aires, Casa de Jacobo Peuser, 1937; Rondón Márquez, Rafael Ángel. La esclavitud en Venezuela: el proceso de su abolición y las personalidades de su decisivos propulsores, José Gregorio Monagas y Simón Planas. Caracas, Tipografía Garrido, 1954.

cuando uno de esos dignos *sans cullotes* introdujo tan bruscamente su cabeza por la ventana para escuchar lo que charlábamos, que yo corté de pronto la conversación, lo que le hizo exclamar: "Caramba con estos aristócratas, que se niegan a hablar con quien no sea de su clase". En otra ocasión me senté a jugar ajedrez con la esposa de un Presidente de Estado, y al punto una media docena de sirvientas, cuyo color iba desde una parda penumbra hasta la noche más oscura, se colocaron en torno a la mesa para observar la partida. ¹⁴¹ (El subrayado me pertenece) ¹⁴²

Saltando los prejuicios del británico, queda claro que son éstos los excesos de conducta que perturban a Carreño. Contra ellos elabora una rigurosísima normativa de conducta corporal con miras a la civilización de sus coetáneos. Parte de esta "promiscuidad" entre pueblo bajo y mantuanos caraqueños en las fiestas de la ciudad es reseñada en su oportunidad por el Consejero Lisboa. Valga la siguiente cita para mostrar la diferencia de criterios entre ambos visitantes:

En medio de tanta elegancia y tanto lujo se observa una circunstancia en los bailes de Caracas que les da un estilo especial y contrasta con las grandes reuniones de Europa. Las ventanas exteriores de las casas se llenan de pueblo, y las terrazas, patios y puertas interiores se apiñan los criados de ambos sexos, vestidos aseadamente, los cuales acompañan a sus señoras al baile y, lógicamente sin mezclarse con la sociedad, muestran el más vivo interés en la diversión, observan y siguen los movimientos de sus señoras jóvenes, y en no raras ocasiones son vistos por los rincones retirados aprovechando la música de los valeses y polcas, y entregándose con *amore* al ejercicio de la danza. No es para censurar que recuerdo esta faceta característica de las reuniones sudamericanas; es para presentar un ejemplo más del carácter suave e indulgente de los habitantes del Nuevo Mundo. ¹⁴³

141 Pino Iturrieta, Elias y Calzadilla, Pedro Enrique, 2002: 148-149. Edward Eastwick visitó Venezuela en calidad de Comisionado del General Credit Company de Londres entre julio y octubre de 1864. Dicha institución había acordado un préstamo a Guzmán Blanco como representante del Gobierno federal. Eastwick aprovechó su corta estadía en el país para recorrer algunas ciudades de la zona central, tales como La Guaira, Caracas, Valencia y Puerto Cabello. Entre 1865 y 1866, la revista *All The Year Round* de Londres publicó varios artículos que relataban las experiencias de su viaje a Venezuela. Posteriormente, en 1868, se compendiaron estos artículos en forma de libro, bajo el título de *Venezuela: or, Sketches of life in a South American Republic: with the History of the Loan of 1864*. En 1959 aparece la primera versión en castellano traducida por Ángel Raúl Villasana.

142 Nótese, por otro lado, que los aspectos que han sido subrayados en la cita de Eastwick corresponden milimétricamente a algunas normas de urbanidad impuesta por Carreño en su manual: Las restricciones en relación con el uso del sombrero y del tabaco, los límites del trato entre superiores e inferiores, las indispensables distancias corporales entre los sexos reunidos en el espacio público de una fiesta y la categórica interdicción de ofrecer el aliento a nuestros interlocutores. Este último aspecto será, para Carreño, una medida de distancia infranqueable entre los cuerpos.

143 En Lisboa, Miguel María, 1984:78. Esta "faceta característica de las reuniones sudamericanas" todavía hoy puede observarse en las fiestas de los sectores populares en Venezuela a pesar de la censura que sobre ella priva desde los tiempos del Manual de Urbanidad de Carreño, quien la combate enérgicamente. La literatura costumbrista llamó "convidados de afuera" a estos mirones de fiestas ajenas. El escritor Daniel Mendoza (1823-1867) nos dejó un elocuente testimonio de esta costumbre: "Si no fuera a detenerme mucho, habría de consagrar algunas pinceladas a los convidados de afuera. Pero ¿quién no ha visto "los bailes por fuera"? ¿Quién no ha contemplado la murmuración, asestando sus emponzonados tiros desde el postigo entreabierto contra el indefenso blanco que brilla en el salón? Cf. Mendoza, Daniel, (1846): 122-123.

Si hemos de creer en las observaciones y malestares de ambos viajeros, tendríamos que concluir que, en materia de alboroto, los venezolanos de la época no escatimaban esfuerzos. Como se irá demostrando en las páginas siguientes los desafueros se producen por doquier: arpa, bandola, cuatro y maraca amenizando posadas y pulperías ; hábiles jinetes de toros coleados exhibiendo sus torsos semidesnudos por las calles de las principales ciudades del país en medio de la algarabía jubilosa ; procesiones religiosas multitudinarias, escenario efectivo para el encuentro amoroso, las riñas y el intercambio social.

Protagonizando este relajo y frente a la mirada escandalosa del otro se encuentra un colectivo que expresa sus alegrías a través de lo lúdico, de la fiesta y del baile y, tras ese colectivo, una elite intentando contener los excesos, ofreciendo un modelo de conducta social que niega el contacto entre los cuerpos, el desbordamiento y la "desvergüenza" con las que el bárbaro solía articularse en lo social.

PRIMER CAPÍTULO. El cuerpo que se construye. Genealogía de lo corporal

El cuerpo no es concebible como hecho objetivo –allí únicamente habría lugar para vegetar- sino, ante todo, como un campo de elaboración discursiva que no cabe interpretar más que a la luz de los temores, los conocimientos, los intereses y la imaginación de cada época.

Sandra Pedraza Gómez.¹⁴⁴

1.1.- Cuerpo e interdicciones preliminares

Con el objetivo de regular las tentaciones y desafueros inherentes a la conducta corporal, Carreño urde una compleja trama de preceptos que parte de una interdicción categórica: bajo ninguna circunstancia se justifica el desnudo del cuerpo, ni ante otros, ni ante nosotros mismos. Lo contrario niega la honestidad de las personas:

Al despojarnos de nuestros vestidos del día para entrar en la cama, hagámoslo con honesto recato, y de manera que en ningún momento aparezcamos descubiertos, ni ante los demás ni ante nuestra propia vista (MU, 67)

La moral, la decencia y la salud misma nos prescriben dormir con algún vestido. Horrible es el espectáculo que presenta una persona que, por haber perdido en algún movimiento su cobertor, ó por cualquiera otro accidente ocurrido en medio de la noche, aparece enteramente descubierta. (MU, 67)

Ni siquiera en privado y a solas con nuestro cuerpo es lícito permitirse cualquier desahogo que ponga en duda la honestidad y la decencia de las personas:

La severidad de estas reglas se atenúa naturalmente cuando permanecemos en nuestro dormitorio, donde podemos atender mas bien á la comodidad que á la compostura; bien que jamas hasta el punto de

144 Pedraza Gómez, Sandra, 1999: 15

permitirnos ningun desahogo contrario á la honestidad y á la decencia, que serán siempre el atavío del hombre en todos los momentos en que solo tiene á Dios por testigo de sus acciones. (MU, 73)

Como veremos de inmediato, los escrúpulos en relación con el desnudo forman parte de una transformación en la sensibilidad occidental que pasa de la aceptación total del mismo durante la Edad Media a su negación total en la época moderna. Esta transformación se corresponde con un cambio en las disposiciones espaciales de la casa y con el crecimiento paulatino de la concepción burguesa de la vida: la creación de espacios para recibir visitas (sala, comedor, salones, entrada) y su división de otros que son privados y no se exponen, como la habitación y el baño. Pero ella también responde a una transformación en la sensibilidad de los hombres y a un cambio en la concepción de lo privado y lo público inédito hasta entonces en Venezuela y del que Carreño es, en gran medida, responsable.

Basta comparar sus disposiciones con las del Sínodo para observar las distancias que, no obstante, también pueden observarse en relación con los antecesores más inmediatos de Carreño, como Feliciano Montenegro Colón o Santiago Delgado. Para Carreño, las fronteras entre lo público y lo privado son nítidas y para uno y otro espacio diseña las conductas respectivas que, no obstante, siempre estarán sometidas a la mirada del otro, pues le corresponde a la familia velar por la inviolabilidad y decencia de la vida privada de sus miembros sabiendo que Dios es testigo de sus acciones cotidianas. Contrario a Carreño, sus predecesores no dudan en interferir lo privado con juicios de valor sobre las conductas indeseadas, expresiones irónicas y condenas categóricas. Carreño, en cambio, diseña las conductas a seguir y condena las indeseadas sin describirlas detalladamente; en su lugar, elige una etiqueta que permite su clasificación. Así, expresiones al estilo de "es repugnante" o "incivil" o "propio de gente mal educada" son suficientes para enderezar las costumbres de sus destinatarios.

Ahora bien, el elemento que articula las diferencias entre lo público y lo privado en el *Manual de Urbanidad* es la familia, ella ocupa el papel de regulador de aquellas conductas que el Sínodo consideraba de su competencia, a ella le corresponde el delicado rol de ordenar la vida privada de sus miembros. Para ello, el texto impone rituales de conducta: restringe el acceso de los niños,

criados y enfermos en los espacios públicos de la casa. Desde luego, también otorga funciones a cada uno de los miembros que conforman la familia: la mujer administrando la hacienda familiar y velando por el cabal cumplimiento de las tareas cotidianas, el hombre manteniendo y ejecutando la ley del hogar y los niños y criados acatando.

A todos, de acuerdo con el libreto que les ha sido asignado, les corresponde vigilar y escarmentar los desajustes afectivos que se producen en el seno de la familia e imponer un cerco a las válvulas del desagüe de lo privado: ventanas, horarios de exhibición, puertas, intercambios sociales. Lo privado debe quedar tras bastidores: los secretos, dramas y conflictos familiares deben silenciarse de la misma manera en que se silencian las funciones orgánicas del cuerpo, el aseo y el cambio de ropas que, en lo sucesivo, serán recludos a la habitación, el espacio más íntimo de lo privado.¹⁴⁵ Los manuales de urbanidad europeos muestran la aparición paulatina de estas diferencias entre lo público y lo privado e, incluso, también en ellos es recurrente (como en Carreño) la advertencia de que aún a solas con nosotros mismos tenemos en Dios al testigo que frena el desbordamiento de nuestras intimidades más secretas. Semejante exhortación, unida al rol de guardián de lo privado que ejerce la familia, nos conduce a la cima de un proceso de represión característico de la sociedad occidental que, con el auspicio de una moral de viejo cuño, promueve la auto coacción en la conciencia de los individuos.

En el marco de estas coerciones se elaboran los límites en relación con los usos del cuerpo, cuyas restricciones también atañen a la pareja legítimamente constituida:

Por eso las personas delicadas, cuando habitan con otras en un mismo aposento, procuran siempre quedarse á solas para asear su cuerpo ó cambiar sus vestidos; y siendo un compañero el que se ocupa en esto, no entran en el aposento sino por una necesidad urgente y del momento, previo el permiso correspondiente, que jamas dejan de solicitar. Cuando son dos esposos los que habitan juntos, el aposento en estos casos es todavía mas inviolable para cualquiera de los dos; y solo un raro y grave accidente puede justificar el hecho de penetrar en él. (MU, 74)

¹⁴⁵ Al respecto, revisar el esclarecedor ensayo sobre los nuevos actores de la vida privada decimonónica en Perrot, Michelle et Martín-Fugier, Anne, 1987.

Pero así como el cuerpo no se expone, no debe tampoco preferirse y sólo podrán mencionarse aquellas de sus partes que permanecen expuestas:

No está admitido el nombrar en sociedad los diferentes miembros ó lugares del cuerpo, con excepción de aquellos que nunca están cubiertos, Podemos, no obstante, nombrar los piés, aunque de ninguna manera una parte de ellos, como los talones, los dedos, las uñas, &a. (MU, 145)

En el marco de estas prescripciones, el cuerpo es un vehículo de la comunicación y en modo alguno debe convertirse en un instrumento con autonomía propia. No sólo deberán alargarse las distancias entre los cuerpos e impedirse las mezclas; del mismo modo, durante la conversación se prohibirán los contactos corporales:

Son actos vulgares é inciviles, el remedar en la conversación á otras personas, imitar la voz de los animales ó cualesquiera otros ruidos, hablar bostezando, ponerse de pié en medio del discurso, hablar en voz baja con otra persona en una conversación general, y sobre todo, tocar los vestidos ó el cuerpo de aquellos á quienes se dirige la palabra. La mujer que tocase á un hombre, no solo cometería una falta de civilidad, sino que aparecería inmodesta y desenvuelta; pero aún sería mucho mas grave y mas grosera la falta en que incurriera el hombre que se permitiese tocar á una mujer. (MU, 142)

Sobre este craso sistema de interdicciones se construye un objetivo pedagógico crucial para Carreño que consiste en silenciar el cuerpo de orificios y atenuar los peligros del cuerpo erótico. Según una clasificación topográfica de viejo cuño, el cuerpo posee partes nobles y partes nimias. Las topologías de lo alto y lo bajo, expuestas por Bakhtine, establecen una clara limitación entre la parte superior del cuerpo, inscrita en el ámbito de las ideas, del mundo intelectual y valorizadas positivamente; y las partes bajas, cuyas funciones orgánicas (coito y excrementos) condenan a este cuerpo al ostracismo. La propuesta corporal de

Carreño impone el silenciamiento de este cuerpo de orificios aunque los valores no son exclusivamente topográficos.¹⁴⁶

Carreño ve al cuerpo como un órgano de orificios en permanente erupción: suda, excreta, come, bebe, produce lagañas, esputos, saliva y mucosidades. Paralelamente, el cuerpo es también una entidad en sí misma, cuyo eje no debe ser alterado. Ser educado supone aparentar la clausura de las válvulas del desagüe corporal, preservar al cuerpo alejado de los reclamos de sus necesidades eróticas y mantener los límites espaciales de su configuración. Esto es: meter el cuerpo a distancia. El modelo es, sin lugar a dudas, un ideal imposible de cuerpo cerrado, no sólo en relación con sus orificios y con los límites de su eje longitudinal sino en función de su aislamiento tanto de otros cuerpos como del cuerpo propio. En la empresa de exponer este cerrado sistema de valores Carreño no escatima esfuerzos y, ya sea recurriendo al auxilio de fórmulas simples como la cortesía y el pudor, la repugnancia y la vergüenza, ya sea ensayando elaboraciones más complejas de corte higiénico, las respuestas serán siempre directamente proporcionales al objetivo de privatizar las funciones del cuerpo, hacer de éste un sucedáneo del individuo, un instrumento al servicio de sus intereses.

1.1.1. La prudencia de Gracián

Al elaborar esta normativa de comportamiento corporal, Carreño y sus contemporáneos se inscriben en una tradición de larga data que abrevia de dos fuentes: Una que hunde sus raíces en el medioevo europeo y otra que mira hacia el barroco español o, más precisamente, al arte de la prudencia diseñado por Baltasar Gracián. Son evidentes las deudas de los manuales de urbanidad de tradición hispánica con el *Oráculo Manual o arte de la prudencia* (1647) de este autor. Así, aunque en relación con el comportamiento corporal y con las normas de cortesía en la mesa las fuentes, como en seguidas veremos, son otras, es evidente la presencia de Gracián en el tono general de estos textos. *El Oráculo Manual o*

¹⁴⁶ No ocurre así con el cuerpo grotesco de la carnavalesación expuesto por Bakhtine: "Le corps grotesque n'est pas démarqué du reste du monde, n'est pas enfermé, achevé, ni tout prêt, mais il se dépasse lui-même, franchit ses propres limites: L'accent est mis sur les parties du corps ou celui-ci est, soit ouvert au monde extérieur, soit lui-même dans le monde, c'est-à-dire aux orifices, aux protubérances, à toutes les ramifications et excroissances: bouches bées, organes génitaux, seins, phallus, gros ventres, nez". Cf Bakhtine, Mikhail 1971: 35. ("El cuerpo grotesco no está separado del resto del mundo, no está encerrado, acabado, ni del todo listo, pero se sobrepasa a sí mismo, atraviesa sus propios límites: El acento está puesto sobre las partes del cuerpo en el que éste está, o abierto al mundo exterior, o el mismo en el mundo, es decir, a los orificios, protuberancias, ramificaciones y excrecencias: bocas abiertas, órganos genitales, senos, falos, vientres grandes, nariz". La traducción me pertenece)

Arte de Prudencia, es una colección de aforismos, recopilados manualmente por su amigo y mecenas Juan Vicencio Lastanosa (1607-1684).¹⁴⁷ Esta obra muestra una evidente relación con el tema renacentista de la dignidad del hombre, a quien Gracián ata a sus circunstancias, haciéndole descender a lo real y lo concreto. A lo largo de trescientos aforismos (de los que setenta y dos pertenecen a obras anteriores) se va trenzando un manual de avisos que se centra en la virtud de la prudencia, y en un aparente pesimismo que le permite criticar, con gran realismo, gran parte de los hábitos de convivencia y conducta de la sociedad.

Una pequeña selección de los citados aforismos bastará para demostrar las deudas de los pedagogos venezolanos, particularmente de Carreño, con el filósofo español. Veamos sus empatías al considerar la forma (los modales) como indisociable(s) del tacto social:

No basta la sustancia, también se necesita la circunstancia. Los malos modos todo lo corrompen, hasta la justicia y la razón. Los buenos todo lo remedian: doran el no, endulzan la verdad y hermocean la misma vejez. En las cosas tiene gran parte el cómo.¹⁴⁸ (14, “*El fondo y la forma*”).

La urbanidad es una emanación de los deberes morales, y como tal, sus prescripciones tienden todas a la conservación del orden y de la buena armonía que deben reinar entre los hombres, y a estrechar los lazos que los unen, por medio de impresiones agradables que produzcan los unos sobre los otros. (MU, 31)

Pero no sólo se trata de embellecer las maneras, sino también de controlar sus manifestaciones excesivas y demás desvaríos tan sólo propios de las almas vulgares:

No hace sagrada la imagen el que la pinta y adorna, sino el que la adora. El sagaz prefiere los que le necesitan a los que dan las gracias. La esperanza cortés tiene buena memoria, pero el agradecimiento vulgar es olvidadizo y es un error confiar en él. (5, “*Hacerse indispensable*”).

¹⁴⁷ Juan Vicencio Lastanosa se esmeró al escribir diversas dedicatorias y prólogos a las obras de su gran amigo Baltasar Gracián, a quien llegó a prestar su nombre para eludir los problemas de censura. También fue traductor (vertió al español los Elementos Químicos de Jean Béguin) y en cuanto a las obras salidas de su mano, destacan aquellas dedicadas a su pasión por la numismática: Museo de las medallas desconocidas españolas (1645, Huesca), Tratado de la moneda jaquesa y de otras de oro y plata del Reino de Aragón (1681, Huesca).

¹⁴⁸ Toda la selección ha sido tomada de Baltasar Gracián. Oráculo Manual o arte de la prudencia. Madrid, Anaya, 1968. En lo sucesivo se incluirá, al final de la cita, el número del aforismo y su título entre comillas.

Por eso Carreño no tolera "...los desmanes del hombre incivil, y las indiscreciones y desaciertos del que (...) nos fastidia á cada paso con actos de extemporánea y ridícula familiaridad". (MU, 34). Por eso, insiste en que "todo exceso de confianza es abusivo y propio de almas vulgares." (MU, 34)

Gracián también sirve de modelo para definir las características de una buena conversación. Siguiendo su influjo, Carreño no sólo perfila las condiciones físicas y morales de la conversación, sino el carácter de sus componentes: las inflexiones de la voz, la armonía de los gestos y movimientos del cuerpo, la coherencia y, como Gracián, la elección de la frase ingeniosa, ajustada y pertinente.

La munición de los discretos es la galante y gustosa erudición, es decir, un saber práctico de todas las cosas corrientes, más inclinado a lo gustoso y elevado que a lo vulgar. Es conveniente tener una buena reserva de frases ingeniosas y comportamientos galantes y saberlos emplear en el momento recuadro. Más le valió a algunos la sabiduría que se comunica en el trato social que todos los conocimientos académicos. (22, "*Ser hombre agradable y de jugosa conversación*")

La propuesta de Gracián también arremete contra el desbordamiento de las pasiones humanas. Recordemos cómo este aspecto representa para Carreño uno de los pilares que sostiene su propuesta de conducta social:

La finalidad principal de la prudencia es no perder nunca la compostura. Cualquier exceso de pasiones perjudica a la prudencia. Uno debe ser tan dueño de sí que ni en la mayor prosperidad ni en la mayor adversidad nadie pueda criticarle por haber perdido la compostura. (52, "*Nunca perder la compostura*")

Tengamos especial cuidado de no perder jamas en sociedad la tranquilidad del ánimo, pues nada desluce tanto en ella á una persona, como una palabra, un movimiento cualquiera que indique exaltación o enojo. (MU, 133)

Carreño, siguiendo a Gracián, impone la seriedad en el tono general de la conversación, la gravedad de sus formas y contenidos que considera reglas inviolables en su *Manual de Urbanidad*. Las deudas con Gracián son evidentes:

La prudencia se conoce en la seriedad, que está más acreditada que el ingenio. El que siempre está de burlas no es hombre de veras. A éstos los igualamos con los mentirosos al no creerlos; a los unos por recelo de la mentira, a los otros de su burla. Nunca se sabe cuándo hablan con juicio, lo que es tanto como no tenerlo. No hay mayor desaire que el continuo donaire. Otros ganan fama de chistosos y pierden el crédito de prudentes. Lo jovial debe tener su momento, y la seriedad todos los demás. (76, "No estar siempre de broma")

Es intolerable la costumbre que llegan á contraer algunos de hablar siempre en términos chistosos y de burla; y mas intolerable todavía la conducta de aquellos que se esfuerzan en aparecer como graciosos. El chiste en sociedad necesita de gran pulso para que no se convierta en una necia y ridícula impertinencia; y no es, á la verdad, el que se afana en hacer reir, el que generalmente lo consigue. (MU, 134)

Son incontables los nexos y, en consecuencia, las deudas entre los aforismos de Gracián y el manual de conducta de Carreño. Sus evidentes conexiones pasan por la definición del arte de la prudencia como el valor más representativo de la civilidad, de la cultura y del refinamiento (87, "Cultura y refinamiento"), para terminar en la negación de todos los vicios de la carne y del espíritu (90, "El arte para vivir mucho: vivir bien") que, para ambos, no sólo es fuente tácita de pecado, sino un boleto sin regreso para una vida corta y decadente.

Los nuevos tiempos republicanos parecen reclamar esta sabiduría de vida, de allí la presencia de las recomendaciones de Gracián en este proceso, indispensables para sortear las vicisitudes de un entorno social no siempre armónico, que a veces es necesario *combatir*, y que si se consigue conquistar puede utilizarse en provecho propio. Se trata de una *sabiduría práctica* que proporciona la prudencia y cautela necesarias para resolver con éxito cada uno de los retos que se presentan al nuevo ciudadano. En este sentido, las estrategias de conducta propuestas por Gracián encajan perfectamente con los nuevos intereses republicanos.

Ahora bien, los manuales de urbanidad publicados en Venezuela durante el siglo XIX, no sólo fueron escritos según el interés pedagógico de conseguir adeptos y pulir las maneras de los menos favorecidos, sino para crear y fortalecer

a la burguesía; sus autores formaban, con frecuencia, parte de ella y escribieron sus obras en un periodo de intensas tensiones políticas signado por la construcción de la nación y por la necesidad de forjar la indispensable civilización que echara a andar la república. En sus fundamentos generales, estos manuales se asemejan al modelo que acabamos de desbrozar, pero en su médula se articulan otros intereses: los principios de distinción y progreso material característicos del orden burgués. En este orden de ideas se elabora la retórica de los nuevos valores republicanos, ser burgués supone no sólo la acumulación del capital, sino la preservación de la salud, la coherencia, el orden y el método que harán posible el incremento de la riqueza individual, tanto material como espiritual.

1.1.2.- Hacia la *civilité*

Pero el vocablo clave de toda esta retórica no es otro que la búsqueda de la civilización con la que el país, de acuerdo con lo que piensan sus forjadores, abordará definitivamente el tren con destino al progreso. Este proceso parte de la edificación de un concepto que será decisivo para la posterior sociedad occidental: la noción de *civilité*. Y aquí volvemos a la otra fuente de alimentación de los manuales que nos ocupan. Este concepto de *civilité* conocerá un crecimiento progresivo e irreversible al articularse con las fórmulas discursivas de los manuales de urbanidad. Según las investigaciones de Norbert Elias,¹⁴⁹ el término de *civilité* alcanzó su significado para la sociedad occidental después de producirse la fractura entre la sociedad caballeresca y la iglesia católica. A pesar de tratarse de un vocablo conocido desde la antigüedad, él alcanza su verdadera configuración con la publicación de una obra de Erasmo de Rotterdam titulada *De civilitate morum puerilium* de 1530. Erasmo condensa en ella los consejos que escribe para el adoctrinamiento de un joven de origen noble. Debido a que se trata de una obra sobre la conducta de las personas en sociedad y, sobre todo (aunque no exclusivamente), del decoro externo del cuerpo, ella condensa las transformaciones emotivas que se producen en la sociedad de su época.

149 Elias, Norbert, 1997.

Parte de estas transformaciones se observan a través del estudio de los modales en la mesa, de las formas de lenguaje y las manifestaciones orgánicas y eróticas del cuerpo. A través del estudio del comportamiento del cuerpo en la mesa, Elias desentraña una forma de conducta regida por la noción de cortesía que, en sus fundamentos básicos, no es más que una puesta en escena destinada a los otros.¹⁵⁰ Así lo advierte este autor mediante el análisis de ciertas funciones orgánicas del cuerpo que, originalmente, no sufrían las mismas exclusiones de hoy día. Para ilustrar este aspecto, tomaré como ejemplo el acto de escupir, tan sólo sancionado parcialmente durante la Edad Media:

Nec ultra mensam spueris nec desuper unquam nec cernem propriam verres digito neque scalpes. Si sapis extra vas expues quando lavas.¹⁵¹

Ne craiche par dessus la table. Car c'est chose desconvenable. Cellui qui courtoisie a chier ne doit pas ou bacin crachier. Fors quant sa bouche et ses mains leve, ains mettre hors, quaucun ne greve.¹⁵²

Ambas prevenciones establecen relaciones con los buenos modales y la cortesía; así mismo, ellas anuncian los cambios que habrán de producirse. Para Elias, éstos se operan en 1530 con la citada publicación de Erasmo de Rotterdam. De esta última ofrece la siguiente cita:

Aversus expuito, ne quem conspuas aspergasve. Si quid purulentius in terram reiectum erit, pede, ut dixi, proteratur, ne cui nauseam moveat. Id si non licet, linteolo sputum excipito. Resorbere salivam, inurbanum est, quemadmodum et illud quod quosdam videmus non ex necessitate, sed ex usu, ad tertium quodque verbum expuere.¹⁵³

150 "Esta quintaesencia (...) del comportamiento "socialmente aceptable" se llamó en francés courtoisie, en inglés courtesy, en italiano cortezia... (...) Lo que éstos dicen es: éste es el modo de comportarse en la corte. (...) Por medio de estos conceptos, los grupos mencionados señalan lo que, a su juicio, es privativo suyo, los mandatos y prohibiciones específicos que, en principio, se han desarrollado en las grandes cortes feudales y que luego se han difundido entre los sectores sociales más amplios." Cf. Elias, Norbert, 1997:108

151 "No escupas jamás por encima de la mesa ni en la mesa. No toques el cuerpo ni te rasques. Cuando estés lavándote, escupe fuera de la palangana". Selección de un libro en latín sobre modales en la mesa de finales de la Edad Media. Cf. Elias, Norbert, 1997:193.

152 Selección de una Contenance de table francesa de las postrimerías de la Edad media. Cf. Elias, Norbert, 1997: 193.

153 "Escupe haciéndote a un lado, para no ensuciar o rociar a nadie. Si cayese al suelo algo purulento, hay que eliminarlo con el pie, como se ha dicho para que nadie sienta repugnancia. Si ello no fuera posible, strvete de un pañuelo. Es una falta de educación reabsorber la saliva, así como lo que vemos hacer a algunos, que escupen cada tres palabras, no por necesidad sino por costumbre." Cf. Elias, Norbert, 1997:194.

Dos siglos más tarde, continúa la misma permisividad relativa al acto de escupir. Así lo confirma en 1729, De la Salle en *Les Règles de la Bienséance et de la civilité Chrétienne*. Elias advierte cómo este autor considera que no hay que abstenerse de escupir y que es una indecencia tragarse la saliva o esputos que se producen en la boca, puesto que ello puede parecer repugnante a los demás. Sin embargo, las cosas han cambiado en el siglo XIX, para ilustrarlo Elias ofrece un fragmento tomado de *The Habits of Godd Society*, un libro inglés de buenos modales editado en 1859, en el que se sostiene otro tipo de alegatos. Afirma el texto que escupir es siempre una costumbre desagradable en la que jamás debe incurrirse, pues amén de ser ordinaria y horrible, es muy perjudicial para la salud.

La selección que ofrece Elias, permite apreciar el hecho de que el acto de escupir no era, hace unos siglos objeto de sanción alguna, bastaba con pulir sus formas para que no fuera percibido peyorativamente. Más tarde, razones de cortesía, después de repugnancia y buena educación y, finalmente, motivos higiénicos, ya en el siglo XIX, han terminado por reprimirlo.¹⁵⁴ Algo similar ocurre con otras funciones del cuerpo como las flatulencias, que Erasmo aconseja no reprimir,¹⁵⁵ o el vómito para el que se imponen restricciones similares a la saliva. Pero la selección que ofrece Elias también muestra que la negación de escupir, la vergüenza y desagrado que, comúnmente, se le asocia, no sólo obedece a fundamentos higiénicos pues, aunque permitido, el acto de escupir siempre fue regulado en razón de la repugnancia que produce en los otros.¹⁵⁶

La evolución del proceso (así como su interdicción), se produce de un modo paulatino. Originalmente las costumbres se enjuician, mayoritariamente, en función de las relaciones interpersonales y se prohíben (o se limitan y se regulan) cuando ellas resultan desagradables y repugnantes a los ojos de los otros (esto es,

154 La interdicción de escupir genera algunos desusos: por ejemplo, la condición de objeto decorativo que adquieren las escupideras en manos de muchos de los venezolanos nacidos después de la década del treinta del siglo XX, para quienes este curioso objeto, que en la centuria inmediatamente precedente era motivo de ostentación de las capas sociales más altas, logra una revalorización estética. Despojada de las funciones para las que fue creado y en manos de celosos coleccionistas adquiere una nueva dimensión estética que lo capacita para formar parte del patrimonio de curiosidades de los museos de costumbres.

155 "Sunt qui praecipiant ut puer compressis natibus ventris flatum retineat. Atqui civile non est, dum urbanus videri studes morbum accersere. Si licet cedere, solus id faciat. Sin minus, luxia vetustissimum proverbium: Tussi crepitum dissimulet. Alioqui cur non eadem opera praecipiant ne alium deliciant, quum remforari flatum periculosus sit, quam alium stringere". (Algunos recomiendan a los niños que retengan los ruidos apretando las nalgas. Pues bien, está mal coger una enfermedad por querer ser educado. Si se puede salir, hágase aparte: si no, sigase el viejo proverbio: disimúlese el ruido con una tos. Por lo demás, por qué los mismos libros no aconsejan que no se defeque, puesto que es más peligroso retener un viento que los excrementos). La cita pertenece a *De civilitate morum pueriliium*. Cf. Elias, Norbert, 1997: 171.

156 "Conviene dejar sentado de una vez que algo que, según sabemos, es perjudicial para la salud, no tiene por qué despertar necesariamente sentimientos de desagrado o de vergüenza: y, por el contrario, algo que produce sentimientos de desagrado y de vergüenza no tiene por qué ser necesariamente perjudicial para la salud. Por otro lado, la idea de alguien leyendo con poca luz o la de gases venenosos, no despierta en absoluto sentimientos de desagrado o vergüenza, aunque, evidentemente, de ambas cosas se derivan consecuencias malas para la salud. Así también se fortalecen los sentimientos de desagrado y de repugnancia que suscita la expulsión del esputo, al igual que los tabúes que los rodean, incluso antes de que se tenga una idea clara de la transmisión de los gérmenes patógenos por medio del esputo. Lo que suscita e intensifica los sentimientos de desagrado y, por lo tanto, las restricciones es una transformación de las relaciones e interdependencias humanas. "Antaño se podía bostezar, siempre que no se hablara al mismo tiempo. Hoy día, una persona educada encontraría sorprendente esta práctica" [la cita pertenece a su selección de textos]. Este es el tipo de justificación que comienzan por dar los hombres con el fin de exigir una mayor represión. La motivación por razones sociales es muy anterior a la motivación fundamentada en los conocimientos científico-naturales." Cf. Elias, Norbert, 1997: 199.

por motivos estéticos). Posteriormente, las costumbres se condenan por sí mismas y no solamente por el desagrado que producen en los demás. Con esta condena del acto en sí mismo, se reprimen más eficazmente los impulsos e inclinaciones socialmente indeseables que, a partir de ahora, serán asociados con sentimientos de desagrado, vergüenza y culpabilidad. Esta transformación de las costumbres alcanza su punto culminante bajo los auspicios del discurso higiénico. La transformación de los individuos por medio de este mecanismo termina automatizando el comportamiento socialmente deseado, que así será percibido en la conciencia de las personas, quienes en lo sucesivo asumirán la norma como un impulso propio indispensable para preservar su salud y su dignidad humana.

La transmisión de estas convenciones sociales se produce en el seno de la familia mediante el cotidiano enfado que experimentamos ante aquellas conductas indeseables de los niños, las mismas que (pensamos) deben ser disciplinadas con el auxilio de las buenas costumbres y el ejemplo de los adultos. Estas prescripciones arraigan en el niño los sentimientos de placer, repugnancia o vergüenza indispensables para modelar su conducta cívica; esto es, para urbanizar las funciones orgánicas y eróticas de su cuerpo. En este nivel del proceso de civilización, los manuales de urbanidad anuncian la privatización de estas funciones, aunque sólo después de un lento proceso de gestación que termina confinándolas a la trastienda del trato social. Así, todas las intimidades del cuerpo serán relegadas a la habitación, que es el espacio más privado de la casa, la fortaleza donde se resguardan los aspectos más íntimos de la vida humana. De allí la rigurosa normativa para preservar la inviolabilidad de este espacio en los manuales que nos ocupan.¹⁵⁷

La privatización de las funciones corporales es otra señal del cambio en las costumbres y la sensibilidad de las sociedades. Gracias a este proceso de privatización se salvaguardan las zonas de peligro del cuerpo, ahora protegidas de la mirada del otro tras los muros de la habitación. Privatizar es también imponer una disciplina al cuerpo para protegerlo de posibles desbordamientos; con la privatización se cristalizan las distancias afectivas entre los cuerpos y se anuncia uno de los rasgos más distintivos del individualismo moderno: el anatema del silencio que pesa sobre lo sexual.

¹⁵⁷ En su momento, se analizará la normativa que rige la conducta corporal en el espacio privado de la casa y, fundamentalmente de la habitación, en los manuales de Montenegro y Carreño. Por ahora solo se trata de resaltar el hecho de que el cordón de protección que sujeta a este espacio obedece a la necesidad de preservar la intimidad más peligrosa de los ciudadanos: la desnudez y demás secretos de su cuerpo.

La negación del contacto que proponen los manuales de urbanidad en la Venezuela del siglo XIX se inscribe en este proceso. Esta negación no siempre responde a justificaciones lógicas; contrario a lo que se cree, se trata de convenciones sociales elaboradas con el propósito de proteger los límites de pudor que las personas educadas deben guardar celosamente. Cualquier otro tipo de comportamiento, cualquier quebrantamiento de estas prohibiciones o de la represión en la propia sociedad, implica una amenaza contra las convenciones a las que el mismo individuo se somete. Como se demostrará más adelante, al analizar los manuales que nos ocupan, el acento emotivo que, con frecuencia, acompaña las prescripciones que regulan el contacto entre los sexos son un reflejo más del peligro que entraña el quebrantamiento de estas prohibiciones, son el síntoma más distintivo del miedo a todo cuanto supone una amenaza para la estructura del orden social. El movimiento hacia la civilización que diseña occidente relega progresivamente a la sexualidad de la esfera social y la constriñe a un enclave seguro: el de la familia. Fuera de este espacio la sexualidad no tiene cabida y su representación está constreñida por los sentimientos de pudor y vergüenza que la sociedad impone y, paulatinamente, transcribe bajo la fórmula de manuales de urbanidad.

Los manuales de urbanidad escritos en Venezuela durante el siglo XIX, condensan la evolución de este proceso. Es bastante frecuente, en los textos de Montenegro y Carreño, el uso de expresiones pertenecientes a diversos estadios de la evolución cultural del concepto de urbanidad, tal y como esta noción ha sido reseñada por Norbert Elias. Tanto en las *Lecciones de buena crianza moral y mundo*, como en el *Manual de Urbanidad*, se aprecia esta polifonía; así, junto a la noción de cortesía aparece la de civilidad mezclada con la repugnancia y el tópico de la preservación de la salud. Si se considera el hecho de que ambos autores son transcritores de un proceso cuya evolución ha sido foránea, no resulta extraño la mezcla de conceptos cronológicamente disímiles. El empleo de esta retórica conduce la carga emotiva necesaria para excluir de la conducta los comportamientos no deseados. Así para las funciones corporales del cuerpo, sean biológicas o emotivas, ambos autores se servirán de estas formas retóricas, pues ellas conducen la emotividad por los canales necesarios: al cuerpo de órganos

lo feo, asqueroso y malsano; al cuerpo erótico, lo ridículo, incivil e impropio de la dignidad humana.

En este orden de ideas, tampoco debe extrañar el uso que ambos autores hacen del término civilización. En la Europa del siglo XIX, este vocablo expresa la culminación de un proceso o, al menos, de una etapa de ese proceso. Entre las clases altas y medias de esta sociedad, la palabra civilización supone una conquista que nadie discute: en ella todos se consideran civilizados. La tarea consiste ahora en conquistar otros pueblos e, incluso, en recuperar los estratos más bajos de la sociedad. En este nivel del proceso se inscriben los textos de los pedagogos venezolanos que he venimos citando. El texto de Carreño es especialmente significativo en este aspecto, ya que en él la pauta de civilización se presenta como un bien adquirido. El grupo social que dibuja Carreño dispone de salones para recibir visitas y ofrecer fiestas y banquetes, de criados para satisfacer y garantizar las necesidades de los invitados. No cabe duda de que estas personas han alcanzado un nivel de civilización aceptable, pues contra sus buenas maneras se contraponen ahora, como cosa de bárbaros, los modos y maneras de las épocas anteriores. Al respecto observemos un uso que pierde vigencia en los trece años que transcurren entre el texto de Montenegro y el de Carreño, me refiero a la indicación de escupir en el pañuelo, que Carreño niega categóricamente en abierto ataque con su antecesor:

Es imponderablemente asqueroso y contrario á la buena educacion el escupir en el pañuelo; y no se concibe cómo es que algunos autores de urbanidad hayan podido recomendar uso tan sucio y tan chocante. (MU, 47)

Por su parte Montenegro ya había precisado los usos que son decentes y sus contrarios; entre estos últimos figuran:

Hurgarse las narices y oídos; rascarse la cabeza como un piojoso, ó con tiña; llenar el piso de salivas, ó alguna cosa peor, en lugar de recogerlas disimuladamente en un pañuelo; morderse las uñas; esperezarse y fastidiar con bostezos; usar risitas burlescas; dar de codos para llamar la atención manosear los vestidos del que los oye... (LBC, 19) (El subrayado me pertenece)

El cambio de comportamiento es ilustrativo de una transformación de los niveles de sensibilidad de las personas. La pauta es otra, las personas civilizadas no escupen en el pañuelo ni siquiera disimuladamente, lo contrario es repugnante e inverso a la buena educación. Aquí no sólo se produce una transformación del grado de repugnancia social, sino un cambio de tono que confirma el nivel de civilización alcanzado por los destinatarios de Carreño. El lugar que ocupa el autor cuando no concibe la recomendación de semejante norma, es el que le corresponde a las personas civilizadas. No quiere esto decir que Carreño considera como tal a todos sus destinatarios, pues ello invalidaría gran parte de sus intereses pedagógicos, lo que sí es cierto es que su perspectiva supone la posesión de un *savoir faire* que es privativo de las personas civilizadas. O, en todo caso e, incluso, si Carreño tiene en cuenta la variedad social de sus posibles receptores, es evidente que su texto está dirigido a una clase social que él mismo considera parcialmente urbanizada o que, en el peor de los casos, apenas necesita pulir los modales que ya posee.

El caso de Montenegro es otro, a juzgar por su tono general y por la descripción de las conductas que desea anular, sus *Lecciones de buena crianza moral i mundo o educación popular* estaban pensadas para consumo de las capas urbanas populares de la sociedad tal y como se desprende del propio título de su obra. Al mismo tiempo, la descripción de usos, costumbres y conductas que desea anular ponen al descubierto el origen social de sus destinatarios. Con lujo de detalles Montenegro dibuja el cotidiano de sus viviendas; irónicamente describe las suciedades, desórdenes e inmundicias de quienes observa bajo la óptica de la barbarie. El ojo que aquí ve no es el mismo: Mientras Montenegro se pone frente a la barbarie para civilizarla; Carreño lo hace desde la civilización, la única posesión segura de sus destinatarios ideales: aquellos para quienes la barbarie es una condición superada, al menos hipotéticamente.

Pero, independientemente, de las diferentes perspectivas de ambos textos, lo que ellos demuestran es una relación distinta entre el individuo y su cuerpo, así como la privatización de unas funciones corporales que, como hemos visto, son las responsables de las distancias afectivas entre los cuerpos, de los secretos y silencios que gravitan en torno a lo sexual y a las funciones del cuerpo. Como en seguida veremos, estas transformaciones no sólo obedecen a un cambio de las

nociones del pudor o la vergüenza, magistralmente reseñadas en los manuales de urbanidad, sino a procesos históricos de alta significación para la historia de las mentalidades en occidente.

1.2.- El cuerpo como construcción simbólica

En las entrañas de esta disyunción entre individuo y cuerpo habitan otros fantasmas: los relativos al individualismo del mundo moderno. Todas las sociedades de todos los tiempos asignan al cuerpo una posición determinada en el seno del simbolismo general de la sociedad. Al mismo tiempo, ellas asumen la responsabilidad de nombrar las diferentes partes que lo componen y las funciones que éstas cumplen, explicitan las relaciones y tensiones que se articulan entre las partes y la integridad del cuerpo mismo, también las que se tejen entre los cuerpos y su entorno más inmediato.

La aplicación de este saber es cultural e, incluso, cuando (sólo en apariencia) es reinterpretado de una manera rudimentaria por el sujeto, él dará siempre sentido a la constitución corporal de quien lo ejerce. Él sabrá clasificar cuáles son los aspectos que la componen y comprender los avatares y las soluciones que la misma sociedad le ofrece para exorcizarlos. Finalmente, se trata de un saber inscrito en un cerrado sistema de valores que, transmitidos culturalmente, permiten al individuo conocer su posición frente a la naturaleza, a sus congéneres y frente a sí mismo. Las representaciones del cuerpo y las maneras que le son inherentes son subsidiarias de lo social, son apéndices de una visión determinada del mundo y, en el seno de esta última, de una visión de la persona. El cuerpo es una construcción simbólica y de ninguna manera una realidad en sí misma.¹⁵⁸

¹⁵⁸ Cf. Le Breton, David, 2001 y Vigarello, Georges, 2001.

1.3.- El cuerpo entre las culturas comunitarias

Similar a lo que ocurre en el seno de las culturas comunitarias, durante el medioevo, la relación entre el hombre y su cuerpo es indisociable. En el interior de estas culturas, la palabra individuo está desprovista de su sentido contemporáneo: Persona y comunidad forman una cerrada urdimbre en la que nadie se siente aislado. El hombre no afirma su legitimidad en razón de su sola existencia, sino en razón de sus relaciones con el otro. Pero a partir del Renacimiento y, fundamentalmente, a partir del desarrollo del individualismo moderno, una nueva concepción del cuerpo hace acto de presencia: aquella que habla del cuerpo sobre el modelo de la posesión.

La formulación de la palabra cuerpo como fragmento independiente del individuo que lo posee no es una constante en todas las comunidades humanas. En las sociedades tradicionales de corte holista¹⁵⁹ y comunitario donde los nexos entre el individuo y su comunidad son mucho más estrechos, el cuerpo no es objeto de escisión alguna, el hombre está íntimamente ligado al cosmos, a la naturaleza y a la comunidad a la que pertenece.¹⁶⁰ Con el advenimiento del individualismo moderno, se opera una ruptura entre el hombre y su entorno y, en consecuencia, entre el hombre y su cuerpo: el individuo no es un cuerpo sino que posee un cuerpo y las distancias entre ese objeto de la posesión llamado cuerpo, que es su atributo, y su racionalidad son infranqueables.

Nada más extraño al comportamiento corporal de los individuos durante la fiesta popular en la Edad Media y el Renacimiento. Durante estas festividades, el cuerpo, tal y como ha sido descrito por Bakhtine, vive plenamente su desbordamiento hacia fuera: la cópula, el embarazo, la muerte, la comida, la bebida y la satisfacción de las necesidades fisiológicas más vitales. Hombre y cuerpo operan la institución de un mundo al revés que no acepta distancias: todos participan del

¹⁵⁹ Hemos adoptado aquí la definición de sociedad holista (y la noción de comunidad que, en su sentido estructural, también se le asimila) ofrecida por Louis Dumont: "une idéologie qui valorise la totalité sociale et néglige ou subordonne l'individu humain", Cf. Dumont, Louis, 1983: 263.

¹⁶⁰ En este sentido, los estudios de Maurice Lévi-Strauss sobre la sociedad tradicional Canaque ofrecen ejemplos interesantes (Cf. Lévi-Strauss, Maurice, 1947. *Do Kamo*, Paris, Gallimard. Pgs. 54-70). Entre los Canaques, la terminología corporal está plagada de caracteres tomados del reino vegetal: El cuerpo obedece a fórmulas vegetales: así, la palabra Kara designa al mismo tiempo la piel del hombre y la corteza del árbol; el esqueleto recibe el mismo nombre que el corazón de la madera y en cuanto a los huesos cóncavos del cráneo, por ejemplo, éstos se llaman igual a los caracoles terrestres o marinos. Los riñones y otros órganos al interior del cuerpo llevan el nombre de una fruta cuya apariencia es similar. Los pulmones, cuya envoltura recuerda el árbol totémico de los Canaques: "Kuni", son identificados bajo este mismo nombre. En cuanto a los intestinos, ellos serán nombrados como el tejido de las lianas que se entrelazan en la selva. Para los Canaques el cuerpo no se concibe como una entidad aislada del mundo, por el contrario, el cuerpo es un subsidiario de la naturaleza que, a su vez, lo asimila y lo envuelve. Ejemplos para ilustrar la simbiosis de esta semántica se suceden sin cesar en la cultura Canaque: De un niño que crece raquítico, se dice que "pouse jeune". Para liberar a su hijo de los duros trabajos asignados por un blanco, un anciano muestra los brazos de su hijo al policía diciendo: "Vois ces bras, c'est de l'eau", el niño es idéntico a "une opuse d'arbre, d'abord aqueuse, puis avec le temps, ligneuse et dure" (p. 63). En la cosmogonía Canaque, todos los hombres saben de cual árbol de la selva han salido cada uno de sus ancestros, el árbol simboliza la pertenencia al grupo y "siembra" al hombre a la tierra, atribuyéndole un lugar especial en el interior de la naturaleza. Cuando nace un niño, allí donde se enterrará su cordón umbilical, se sembrará también un nuevo árbol que irá creciendo en la medida en que lo haga el niño.

desbordamiento de la comunidad a la que pertenece. En el fervor de la calle y de la plaza pública el cuerpo colectivo medieval es una mezcla confusa en permanente ridiculización de lo instituido, sobre todo religioso. Los principios más sagrados son puestos de cabeza por bufones, locos y reyes del carnaval en parodias y risas cuya única norma se llama trasgresión.

El cuerpo de la sociedad medieval o, más puntualmente, el cuerpo grotesco de la carnavalización, no plantea rupturas entre los individuos. En franca oposición al cuerpo cerrado de la modernidad, el cuerpo medieval no constituye un factor de individualización de sus "usuarios". Aquello que está negado de plano en las representaciones corporales de la fiesta medieval es, justamente, este principio de individualización, la separación entre el hombre y su entorno, entre el hombre y su cuerpo. Ahora bien, a partir del siglo XVI, las fiestas oficiales comienzan a tomar el lugar de la fiesta popular. Instituida por las clases dirigentes, estas fiestas se fundan sobre la base de la separación: una marcada estratificación social reafirma valores de tipo religioso y sociales, así como el carácter individual y el rol de los hombres en el espacio de la fiesta. La ausencia progresiva de la risa y de las tradiciones de la plaza pública marca la asunción del cuerpo moderno como instancia de separación entre los hombres.¹⁶¹

1.4.- El cuerpo moderno. De los orígenes del individualismo

1.4.1.- Arte y artistas

Para finales de la Edad Media, las antiguas relaciones sociales se han debilitado considerablemente y se encuentran en proceso de transición. A partir de entonces se establecen relaciones entre individuos de distintas extracciones sociales y la circulación social, con sus procesos ascendentes y descendentes, es más dinámica.¹⁶² Al respecto contribuyen otros factores que abonarán definitivamente el terreno para el desarrollo del individualismo moderno. A partir del Renacimiento aparece en escena un nuevo prototipo social compuesto por mercaderes y banqueros pudientes cuyas aspiraciones cosmopolitas desbordan con

¹⁶¹ Le Breton ofrece una síntesis de esta metamorfosis: "Deja au XVI^e siècle, dans les couches savantes de la société s'amorce le corps rationnel qui préfigure nos représentations actuelles, celui qui marque la frontière d'un individu à un autre, la clôture du sujet. C'est un corps lisse, moral, sans aspérités, limité, réticent à toute transformation éventuelle. Un corps isolé, séparé des autres en position d'extériorité avec le monde, fermé sur lui-même. Les organes et les fonctions carnavalesques seront plus ordonnés, fondés davantage sur la séparation que sur la confusion". (Cf. Le Breton, David, 2001:32) Sobre la represión de las fiestas populares en manos de la Iglesia y el Estado a partir del siglo XVII revisar: Muchembled, R., 1978. Culture Populaire et Culture des Elites, Paris, Flammarion.

¹⁶² Cf. Elias, Norbert, 1997.

creces los niveles hasta el momento imaginados; este grupo monopolizará, casi de inmediato, la escena económica de las principales ciudades italianas de entonces. Dos arquetipos condensan a este nuevo individuo moderno: el comerciante y el aventurero. Para ambos, viajeros cosmopolitas por excelencia, nada que no proporcione satisfacciones directamente proporcionales a sus más inmediatas necesidades. Este nuevo ser social (y sólo él) representa para sí mismo la medida de sus propios intereses, elecciones y valores y, en el seno de su grupo, pocos o ningún nexo se plantea con la pequeña comunidad a la que pertenece. En otras palabras, se ha ampliado el radio de acción del individuo, quien ya no se identifica con el respeto a las tradiciones porque, en cierta medida, las tradiciones, como las fronteras, se han expandido.

Paralelo a la aparición de este nuevo individuo moderno se fortalece la figura del artista, otro de los grandes actores del individualismo naciente. El sentimiento de pertenecer al mundo, y no ya a una pequeña comunidad, se intensifica en el exilio de centenares de artistas que abandonan sus estancias de origen para dirigirse a los importantes focos culturales situados en las más grandes ciudades italianas del momento y producir sus obras bajo la égida de soberanos locales. Alejados de sus ciudades originarias y sometidos a los avatares de los grandes centros urbanos de su elección, estos artistas desarrollan la idea de pertenecer a un mundo más amplio. El espacio comunitario se ha vuelto pequeño para estos hombres del Renacimiento cuya única frontera aceptable no parece otra que aquella del mundo y de su arte.

El desarrollo de la figura del artista cobra visos inusitados al combinarse a una nueva situación de las artes inédita hasta entonces: su condición de hecho autónomo. Como el hombre, que a partir de ahora no será sólo parte de una ciudad o de una región sino ciudadano del mundo, el arte ya no servirá a los intereses de una comunidad religiosa sino que, ampliando sus fronteras, se forja en función de sí mismo. Pero la autonomía de las artes no supone el divorcio definitivo entre el arte y su contexto; más bien expresa, desde otra perspectiva, los acuerdos y tensiones que se producen con este contexto. Le debemos a Peter Bürger un revelador análisis acerca de la condición autónoma de las artes y de la oposición que contra ello ejercen las vanguardias a principios del siglo XX.¹⁶³ Bürger elige como punto de partida el concepto de autonomía relativa propuesto por Teodoro

¹⁶³ Bürger, Peter, 1987.

Adorno en su célebre *Teoría Estética*.¹⁶⁴ Al adoptar esta perspectiva, Bürger se aleja, deliberadamente, de la postura Kantiana del arte por el arte por ser una aproximación que anula toda posibilidad de interpretación y correlación social de la obra de arte.¹⁶⁵

Para Bürger, la autonomía del arte es una categoría de la sociedad burguesa mediante la cual es posible desvincular el arte de la vida práctica. Sin embargo, esta categoría no permite captar el hecho de que la separación del arte de sus conexiones con la vida práctica es un proceso histórico que está, por lo tanto, socialmente condicionado. La deformación se opera al olvidar que todas las ideologías están siempre al servicio de alguien. Por eso Bürger ve la autonomía como un hecho relativo: las obras culturales son autónomas en tanto que se rigen por leyes propias, pero esto no niega su condición de hijas del tiempo que las produce y están, en virtud de ello, relacionadas con su entorno social.¹⁶⁶

Desde el punto de vista social, la condición autónoma del arte y la voluntad estética que le es inherente consolidan el fortalecimiento del individualismo moderno. Desprovisto de búsquedas de corte proselitista, el hombre no hará otra cosa que replegarse en sí mismo y así, sin el auxilio de las vías oscuras de la providencia, forjará el destino de su producción intelectual, de su devenir y de la sociedad a la que pertenece. La condición autónoma de las artes genera una ampliación de las fronteras del individuo semejante a la que promueven banqueros y mercaderes, aunque de consecuencias mucho más definitivas para el ámbito estético, pues la autonomía niega la dependencia de quien la ejerce a otra entidad que no sea la de su arte y en este acto amplía la perspectiva de la escisión individualista.

Desde el punto de vista de la producción y recepción de la obra de arte, también se operan transformaciones que serán decisivas para la consolidación del individualismo naciente. Sabemos que antes de la total emancipación de lo

¹⁶⁴ Adorno, Teodoro, 1983. Según Adorno, la autonomía del arte presenta una ambivalente contradicción: por una parte, el arte logra su independencia mediante proposiciones estéticas inusitadas, pero esta independencia es relativa, ya que no puede liberarse del entorno social que la circunda. El objeto artístico es el resultado de un productor que la genera y quien, de manera ineludible, cargará a la obra de elementos vivenciales bien específicos: así mismo el objeto artístico también forma parte de un entorno social al que muchas veces renuncia, a pesar de tomar de éste su contenido. Para Adorno, la relación entre el arte y la sociedad se da en el plano de la forma, ya que ésta no puede evadir los constrinamientos propios de la realidad, de allí que asuma como frágil la frontera entre la autonomía y la dependencia.: "El doble carácter del arte como autónomo y como fait social está en comunicación sin abandonar la zona de su autonomía." (Adorno, Teodoro, 1983: 15)

¹⁶⁵ En su *Crítica del Juicio* (1790), Kant pone de manifiesto el aspecto subjetivo de la separación del arte de sus conexiones con la praxis vital. El objeto que ocupa su investigación no es la obra de arte, sino el juicio estético (juicio del gusto). Kant explica, de este modo, lo estético por su independencia no sólo del ámbito de los sentidos y de la ética (lo bello no es lo deseable ni lo bueno, moral) sino también del ámbito de lo teórico. El aspecto más interesante de los juicios de gusto radica en que éstos exigen validez general, pero no una suerte de universalidad lógica según previos conceptos, pues de ser así, se restringiría la subjetividad de estos juicios. Con esto, Kant concede a lo estético un puesto privilegiado entre la razón y los sentidos, definiendo al juicio del gusto como libre y desinteresado al tiempo que dibuja la carencia de función social del arte.

¹⁶⁶ "La separación de la obra de arte respecto a la praxis vital, relacionada con la sociedad burguesa, se transforma así en la (falsa) idea de la total independencia de la obra de arte respecto a la sociedad. La autonomía es una categoría ideológica en el sentido riguroso del término y combina un momento de verdad (la desvinculación del arte respecto a la praxis vital) con un momento de falsedad (la hipostatización de este hecho histórico a una "esencia" del arte)" Cf. Bürger, 1987: 99-100.

estético, el arte estaba completamente incorporado a la praxis vital. Una observación de las producciones sacras de la Alta Edad Media, por general que ella sea, pone en evidencia su afiliación a la institución religiosa: su producción es artesano-colectiva, como colectiva es la manera en que la obra es recibida. Frente a estas producciones no se encuentra un receptor ávido de percepciones estéticas sino de trasfondos religiosos. Incluso a sabiendas de que una mínima percepción estética es necesaria para engrandecer el cometido narrativo, lo que priva es la recepción temática, el trasfondo religioso.

Claro que en medio de la masa creadora destacan algunas individualidades de decidida voluntad artística como lo refleja, por ejemplo, la producción del florentino Cimabue (1240-1302?), cuya obra inicia el movimiento hacia un mayor realismo que alcanzará su punto más álgido durante el Renacimiento. Es también el caso de otra figura descolante de la Alta Edad Media, la del pintor y arquitecto florentino Giotto di Bondone (1267-1337), discípulo del anterior y considerado fundador de la tradición más importante de la pintura occidental por su ruptura con las estilizaciones del arte bizantino, asunto que logra introduciendo nuevos elementos naturalistas, así como dando una expresión más realista a sus personajes y planteando la creación de una sensación convincente del espacio pictórico.¹⁶⁷ Pero la propuesta estética de ambos artistas no es suficiente para hablar de una definitiva autonomía estética. La masa artesanal que produce anónimamente y por encargo para Iglesias y monasterios indica la inexistencia de un cuerpo: el del artista. También, la supeditación de su arte a una escala semántica que lo obsede: la del discurso religioso.

La laicización de los temas no sólo coincide con el fin del anonimato sino también con el inicio de una voluntad individualista. Tras la firma del artista se esconde una intención particular, un cuerpo que dice: "soy yo quien interpreta". Desaparece la anécdota religiosa y en su lugar aparece el retrato que logrará rápidamente sepultar la tendencia, hasta entonces bien común, de representar al ser humano como un apéndice de la figuración religiosa. Pero esta tendencia no se concretiza sino hasta bien entrado en siglo XV cuando el retrato, escindido de toda referencia religiosa, toma un impulso inusitado hasta entonces. Con el auge del retrato se sepulta un temor de viejo cuño: la concepción, típicamente cristiana,

¹⁶⁷ De Giotto se dice que es el primer pintor occidental en firmar sus trabajos, aunque la crítica especializada es unánime al considerar que muchas de las tablas que contienen su nombre (especialmente el retablo Stefanesci que se encuentra en el Vaticano) no deben interpretarse como una indicación de su exclusiva y personal ejecución, sino como una marca que muestra que las obras provienen del taller del artista.

de que la imagen del hombre es insuficiente para representar su esencia, en un contexto en que la representación corporal (aunque sólo sea de un fragmento de éste) no es percibida como un signo o una mirada sino como una entidad que contiene la sustancia de la persona retratada. Durante la Alta Edad Media sólo los rostros de reyes o altos dignatarios de la Iglesia podían figurar en las pinturas de la época, aunque siempre protegidos de maleficios gracias a la confluencia, en el mismo espacio pictórico, de figuras religiosas.

Si se entiende que el rostro es el signo más característico del ser humano, la marca más distintiva de su diferencia con respecto al otro, se estará en posición de comprender el papel que juega el retrato en la construcción de la autonomía naciente; también, su inserción en una sociedad en la que el ser humano comienza lentamente su afirmación individualista. La promoción histórica del individuo marca paralelamente la de su cuerpo y, sobre todo, la de su rostro.¹⁶⁸ Pero el desarrollo del retrato también modifica la geografía de este último: la boca pierde su antigua hegemonía como foco de atención del cuerpo y su lugar es ocupado por la mirada. La boca, sentido mayor para el hombre medieval y órgano de la avidez, del contacto con los otros a través de la palabra, del grito y de la algarabía en la plaza pública, ha perdido su fuerza de antaño como comunicadora entre los miembros de la comunidad. Su lugar ha sido ocupado por la mirada que, no sin distancias, autoriza la comunicación al tiempo que deja a los interlocutores bajo su reserva. La mirada escruta, observa y, sobre todo, establece distancias con el otro. Es el refugio ideal del individualismo naciente.¹⁶⁹

Esta nueva inquietud por las particularidades del individuo genera cambios inusitados con respecto a los siglos precedentes, pues bajo sus auspicios se desarrolla un arte cada vez más interesado por la persona y por el refinamiento de sus trazos y signos más característicos. El individualismo supone la existencia de un hombre encerrado en su propio cuerpo, también la diferenciación del cuerpo como el signo más distintivo de su diferencia con respecto a otros y, en este proceso, la representación del rostro es su manifestación más categórica.

¹⁶⁸ David Le Breton ha puntualizado las relaciones entre el rostro y la noción de identidad como marca más distintiva del individualismo moderno. Cf. Le Breton, David, 2003.

¹⁶⁹ Más adelante, veremos cómo la mirada se convierte en el Manual de Urbanidad de Carreño en reguladora de la comunicación y en la parte más representativa del cuerpo de cada persona por ser de las pocas que se exponen. En consecuencia, sobre el rostro se aplicarán severas normas de higiene y de conducta.

1.4.2.- Anatomistas

Pero, como veremos, a la representación del rostro se unen otros aportes de significativa envergadura, contribuciones que ofrecen un conocimiento puntual sobre el cuerpo fundado en la noción de verdad característica del discurso médico científico. Me refiero a la elaboración del saber anatómico que conoce un desarrollo vertiginoso en las universidades italianas del siglo XV. A partir de entonces, desde las ciudades de Padua, Venecia o Florencia, fundamentalmente, surge una ciencia de inspección oficial del cuerpo que producirá transformaciones definitivas en la historia de las mentalidades de occidente. El cuerpo como objeto de estudio supone un observador desde afuera, implica una ruptura entre éste que también posee un cuerpo y el cuerpo de su observación. Supone la distancia de quien olvida metodológicamente al hombre para sólo mirar el cuerpo. Con los aportes del saber anatómico se consolida una nueva faceta del individualismo naciente: aquella que partiendo de la ruptura simbólica entre hombre y cuerpo termina transformando al cuerpo en una máquina cuya eficacia depende de la contención de su naturaleza emotiva.¹⁷⁰

Mientras, en el plano estético, el retrato promueve el despliegue de un saber corporal epidérmico, la anatomía amplía, desde el campo científico, la visión del calidoscopio corporal. Para lograrlo desdeña la superficie, atraviesa la epidermis y excava en profundidad: hasta las entrañas del cuerpo mismo. Con las primeras disecciones oficiales a inicios del s. XV y tras la desacralización relativa de esta práctica en los dos siglos siguientes, se produce uno de los momentos más singulares del individualismo occidental: la génesis de la escisión definitiva entre el hombre y su cuerpo y la consolidación del cuerpo como el objeto de estudio sin alma del saber científico.¹⁷¹

170 Son aportes de capital importancia en este terreno, los trabajos del anatomista flamenco André Vésale (1514-1564), pionero en la práctica de las disecciones del cuerpo humano y opositor de las ideas anatómicas del médico griego Claude Galien. Aunque, seguramente, Galien ya había hecho disecciones del cuerpo humano, Vésale insiste en que muchas de sus afirmaciones no pueden ser el producto de la observación anatómica; sin embargo, es indudable la influencia de Galien con relación a la anatomía humana, sobre todo, su noción del cuerpo fundada en la existencia hipotética de "humores". En 1543, Vésale escribe una obra que rápidamente se convertirá en referencia obligada del tema: *De Corporis Humani Fabrica*. Un poco antes que Vésale, Leonardo Da Vinci (1452-1519) se había aventurado en la disección de unas tres decenas de cadáveres, dejando innumerables notas y dibujos de la anatomía humana. Pero los trabajos de Leonardo gozan de una influencia restringida entre sus contemporáneos, pues en manos de su heredero, Francisco Meffi, permanecieron guardados durante cincuenta años cuando el mismo Meffi publica solo algunos fragmentos del manuscrito dedicados a la pintura. La verdadera difusión del trabajo anatómico de Leonardo comienza en 1796 cuando Chamberlaine publica una parte de estos diseños en un volumen. Pero no es sino hasta su publicación facsimilar, a finales del s. XIX, cuando se conoce la genialidad de Leonardo en materia de anatomía. Es casi una certeza que Vésale murió sin conocer los trabajos de Leonardo, aunque esto en nada afectó su condición de pionero de los estudios sobre la anatomía humana. El lector interesado encontrará una interesante historia de la disección del cuerpo humano y de sus consecuencias antropológicas en: Le Breton, David, 1993. *La chair à vif*. Usages Medicaux et Mondains du Corps Humain. Paris, Métailié.

171 En Venezuela el estudio de la anatomía fue introducido por el Dr. José María Vargas en la Universidad Central de Venezuela en 1838. (Ver Ilustración N° 3)

Durante toda la Edad Media las disecciones no sólo estarán prohibidas sino que son impensables, pues el cuerpo forma una entidad indisociable del hombre mismo. En este sentido, la Iglesia siempre fue categórica a la hora de condenar las disecciones del cuerpo humano y el auge y consagración del culto a las reliquias, no debe verse como una contradicción de este fundamento. En el fragmento del cuerpo santificado que es la reliquia se opera una suerte de metonimia de la gloria de Dios. Como representaciones de Dios en la tierra, las reliquias contienen una promesa de felicidad: vencen las enfermedades, favorecen la agricultura, previenen de las epidemias y protegen al hombre y a sus empresas. Bajo la óptica religiosa, la reliquia no representa un pedazo de cuerpo y su poder de intervención y capacidad para mejorar el curso de las cosas sólo obedece a su condición de receptáculo de la imagen y presencia de Dios en la tierra. Esta visión del cuerpo fragmentado como síntesis de la persona del santo y, en consecuencia, como representación de la Gloria de Dios en la tierra, inscribe a la reliquia en un registro diametralmente opuesto a las disecciones del anatomista, para quien el cuerpo es sólo un objeto de estudio desprovisto de toda relación con el sujeto. Con la práctica de los primeros anatomistas se afianza el dualismo contemporáneo y la desconexión entre el hombre y su cuerpo. A partir de entonces, el cuerpo individual sólo podrá expresarse a través del modelo de la posesión y, sin el auxilio de ninguna referencia religiosa, gozará del privilegio de ser interrogado científicamente y de manera específica sobre su constitución anatómica.

La perspectiva científica pone en marcha una concepción mecanicista del cuerpo como motor de arranque de la máquina humana, como un engranaje mecánico de alta precisión al servicio del hombre, del progreso y del bienestar de la sociedad. En el marco de esta ruptura ontológica que suspende la relación entre el hombre y la (su) naturaleza, el cuerpo se convierte en una máquina, en un instrumento al servicio de la razón, en la parte tal vez menos humana del hombre. El camino iniciado por los anatomistas es ampliado con otros aportes del campo científico; en este sentido destacan figuras como Copernico, Bruno, Kepler y, sobre todo, Galileo, cuyos trabajos muestran el pasaje, casi siempre tumultuoso entre el mundo cerrado de la escolástica y el universo infinito de la filosofía mecanicista. La reflexión sobre la naturaleza emprendida en el siglo XVII por esta corriente filosófica excluye del circuito epistemológico las causas transcendent-

les que tanto motorizaron al pensamiento religioso, para situarse en un nivel más acorde con el individualismo moderno: la escala humana.

Pero el hombre sólo podrá convertirse en medida del mundo a condición de su racionalización y alejado de su percepción sensorial que, en lo sucesivo, deberá permanecer confinada al espacio de la ilusión. La acción humana está determinada por la conciencia y la razón del individuo que la realiza quien, en adelante, permanecerá articulado en un sistema de intereses que lo sobrepasa, en unas "fórmulas generales de dominación" que asumen la tarea de definir sus estrategias, sus niveles de compromiso y de participación. Se trata de una "tecnología política del cuerpo", según la célebre frase de Michel Foucault, que prolonga la metáfora mecánica hasta los movimientos del cuerpo mismo, racionalizando la fuerza de trabajo del individuo, coordinando (desde las fábricas, escuelas, prisiones u hospitales) una noción calculada de cuerpo capaz de producir individuos dóciles y empresas eficaces.¹⁷²

En este contexto, el cuerpo no es más que un objeto de estudio entre otros y, apenas un poco diferente por su carácter subjetivo, se hace acreedor de un ordenamiento analítico generalizado que, en lo concerniente a su constitución y a su capacidad de maniobra, no omite ningún detalle. Entre los siglos XVII y XVIII, las diferentes disciplinas conjugan sus esfuerzos en la elaboración de eso que Foucault ha denominado fórmulas generales de dominación sobre el cuerpo. Desde su perspectiva, son dos los registros que han contribuido a la construcción histórica del cuerpo en tanto máquina: uno anatómico metafísico que iniciado por Descartes ve su continuación en manos de la medicina y de la filosofía mecanicista¹⁷³ y otro técnico político que es el resultado de la confluencia de reglas militares, escolares y hospitalarias con procedimientos empíricos destinados a controlar y corregir las operaciones del cuerpo.¹⁷⁴

Las normas que rigen la conducta humana destinada a los otros, mejor conocidas como normas de urbanidad, son subsidiarias de este último registro, ellas diseñan las formas y los niveles de la participación, los intereses, características y los alcances del intercambio entre los hombres. Ellas ofrecen un conjunto de

¹⁷² Foucault, Michel, 1975.

¹⁷³ Veamos las dimensiones que adquiere la metáfora mecánica del cuerpo en Descartes para quien el cuerpo no es sólo una máquina sino un cadáver. Con Descartes, la escisión que, por razones metodológicas debe producirse entre cuerpo e individuo, alcanza niveles paroxísticos: "Je me considèrai premièrement comme ayant un visage, des mains, des bras, et toute cette machine composée d'os et de chair, telle qu'elle parait en un cadavre laquelle je désignai du nom de corps. (...) Je considèrai autre cela, que je me nourrissais, que je marchais, que je sentais et que je pensais, et je rapportai toutes ces actions à l'âme." Cf. Descartes, René, 1970:118-119. *Méditations métaphysiques*. Paris, PUF.

¹⁷⁴ Con relación a la existencia de una política general de enderezamiento del cuerpo articulada alrededor de una noción de docilidad mediante la cual el cuerpo no sólo es analizable, sino manipulable revisar: Vigarello, Georges, 2001.

procedimientos para dividir en zonas, controlar, medir, encauzar a los individuos y hacerlos a la vez "dóciles y útiles". Ellas proponen métodos: Vigilancia, ejercicios, maniobras, calificaciones, rangos y lugares, clasificaciones, exámenes, registros, una manera de someter los cuerpos, de dominar las multiplicidades humanas y de manipular sus fuerzas. A ellas se unen otros valores de origen burgués que promueven la elaboración de etiquetas corporales rigurosas amparados en la certeza de que la urbanidad es equivalente a la civilización. En las bases de este pensamiento subyace la idea de que el comportamiento sólo puede clasificarse en bárbaro, vulgar o repugnante y, estableciendo oposiciones, en civilizado, de buen tono o de buena educación. Tal y como hemos apuntado anteriormente, esto supone la elaboración de una jerarquía social para juzgar con relación a las culturas civilizadas, es decir, europeas. En este sentido, los manuales traducen la percepción social que se tiene de las elites civilizadas.

Los manuales de urbanidad desempeñan un papel de primer orden en la construcción de la normativa de funcionamiento corporal. Ellos compendian la polifonía de prescripciones que, en relación con los intercambios corporales, elaboran otros discursos no siempre inscritos en el mismo registro.¹⁷⁵ Mediante la elaboración de una rigurosa clasificación corporal que actúa en tres niveles: metiendo el cuerpo a distancia, instaurando la fobia del contacto entre los cuerpos y elaborando toda una normativa de conducta calcada del comportamiento de las clases privilegiadas. El dispositivo de nuestra diferencia con respecto a los otros está en marcha: las normas de urbanidad nos diferencian del resto que, a partir de ahora, se inscribirá en el registro de lo vulgar.

¹⁷⁵ Nos referimos a la normativa militar, escolar y hospitalaria tan acertadamente descrita por Foucault y que junto a un modelo de comportamiento social de origen burgués elabora mecanismos de control y de vigilancia que fundan su legitimidad desde la escuela corrigiendo y aplicando castigos hasta enderezar la conducta social de los individuos. Cf. Foucault, Michel, 1975.

