

Pensar/sentir históricamente. El cuerpo en la teoría de Juan Carlos Rodríguez

Thinking/Feeling Historically. Body in the Theory of Juan Carlos Rodríguez

Irene Valle Corpas

Universidad de Valencia

ORCID: 0000-0001-5153-5994

Date of reception: 10/07/2023. **Date of acceptance:** 22/12/2023.

Citation: Valle Corpas, Irene. "Pensar/sentir históricamente. El cuerpo en la teoría de Juan Carlos Rodríguez". *Revista Letral*, n.º 33, 2024, pp.202-229. ISSN 1989-3302.

DOI: <http://doi.org/10.30827/RL.voi33.28695>

Funding data: The publication of this article has not received any public or private finance.

License: This content is under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

RESUMEN

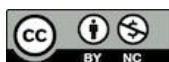
Una clave conceptual relevante para comprender la trayectoria intelectual de Juan Carlos Rodríguez, que abarca desde los años setenta hasta las primeras décadas del siglo XXI, es la del cuerpo y su historicidad. La preocupación por el cuerpo inaugura sus primeras investigaciones acerca de la literatura del siglo XVI y se hace ubicua en lo sucesivo. Rodríguez se embarcó en la empresa de trazar una historia de la subjetividad detallando qué nociones de cuerpo brotaron en cada una de sus formulaciones, al tiempo que reivindicaba la dimensión material de la ideología. Vistos en perspectiva, sus ensayos arrojan un relato de las lógicas que han ido conformando los cuerpos, que este artículo rastrea.

Palabras clave: Juan Carlos Rodríguez; historia del cuerpo; marxismo; literatura.

ABSTRACT

A relevant conceptual key to understanding Juan Carlos Rodríguez's intellectual trajectory, which spans from the 1970s to the first decades of the 21st century, is that of the body and its historicity. Concern for the body inaugurated his early research into the literature of sixteenth century and became ubiquitous thereafter. Rodriguez embarked on the enterprise of tracing a history of subjectivity by detailing the notions of the body that emerged in each of its formulations, while claiming the material dimension of ideology. Seen in perspective, his essays provide an account of the logics that have been shaping bodies, which this article explores.

Keywords: Juan Carlos Rodríguez; history of the body; Marxism; literature.



Introducción. En el principio fue el cuerpo

A nadie se le oculta que una de las conmociones que depararon las revueltas de 1968 y su larga onda fue el despertar del cuerpo. Al calor de las protestas y del desenfreno teórico que las acompañó, el cuerpo y el sexo se revistieron en los setenta de un poder de simbolización inaudito. Era la década de plenitud del feminismo de Segunda Ola, de los escritos de Michel Foucault sobre sexualidad, de la revitalización del psicoanálisis, cuando el cuerpo se reveló como campo de batalla —también cultural— por derecho propio, materia primigenia donde consumir metáforas políticas¹. Los textos más celebrados de esta hornada nueva de teóricos se abrían entonces con reproches dirigidos a toda suerte de historicismos aún hegemónicos y contra la izquierda oficial, pues consideraban que habían pecado de una ceguera histórica cuyas consecuencias, en el mejor de los casos, era que el cuerpo había quedado en manos de algunas corrientes filosóficas más o menos idealistas y, en el peor, enteramente desterrado de las luchas sociales. Georges Duby celebraba así esta victoria frente a la vieja historiografía: “se han levantado las prohibiciones. Los cuerpos se han desnudado. Nos hemos acostumbrado a no sonrojarnos más ante ciertas proposiciones” (Duby 8).

Ahora bien, tanto fue así, tantos esfuerzos se sumaron a este ejercicio de desagravio, que el cuerpo pasó pronto a ser una de las claves —si no la principal— del debate posmoderno. En opinión de algunos, quizá los más lúcidos, paradójicamente se perdía más de lo que se ganaba si el cuerpo se erigía en nuevo gran relato, objeto de fetichismo autónomo y aislado de otras categorías ideológicas —el tiempo, el espacio, el lenguaje—, y si no se adjetivaban todas ellas por su contenido histórico. Hubo quien dio la voz de alarma: existía el peligro de convertir el cuerpo en otro trascendental más que añadir a las supuestas libertades de un sujeto que permanecía incuestionado. Así, por tomar un ejemplo, en fecha tan temprana como 1974, Henri Lefebvre atisbó las trampas que podía contener esta nueva mitología del yo, ahora más carnoso, pero incólume en su esencia². La cuestión del

¹ Señalemos que durante los 20 y 30, el freudomarxismo ya apuntó en esta dirección.

² Contra la adscripción acrítica al cuerpo en la academia a finales de siglo se pronunciaron: (Eagleton, *Las ilusiones del posmodernismo* 109-141),

cuerpo era lo bastante obvia como para que indagáramos en sus equívocos:

Como punto de origen y de destino está el cuerpo. [...] ¿Pero qué cuerpo? [...] ¿El cuerpo objeto de Descartes o el cuerpo-sujeto de la fenomenología y el existencialismo? ¿El cuerpo fragmentado, representado por las imágenes, por las palabras, negociado al detalle? [...] ¿Habría que partir quizás del “cuerpo social”, un cuerpo herido, quebrado por una práctica agobiante —la división del trabajo—. [...] Merleau-Ponty permanece ligado a las categorías filosóficas del sujeto y del objeto, sin relación con la práctica social (Lefebvre 240-241).

Desde entonces, algunos autores han recogido su testigo, haciéndose cargo de esta tarea de desplegar una reflexión sobre el cuerpo y sus prácticas, afectos o atributos, como producto histórico arraigado en unas relaciones sociales concretas y no entendido como posesión última del hombre. Las voces más críticas no se han cansado de señalar que el cuerpo tiene una historia entrelazada con aquella otra de los modos de trabajo, que ningún pensamiento pretendidamente radical ha de desatender. Han razonado, además, que exigir un marxismo corpóreo no sería, en puridad, sino una tautología. Para alguien como David Harvey, “la prisa actual por la vuelta al cuerpo como base irreducible de todo argumento es, por lo tanto, una prisa por volver al punto de partida de Marx” (142). A renglón seguido, advierte que este retorno no ha de implicar el último paso en la reconstrucción “del ideal liberal del individuo” sino justamente su trasgresión (143). Por su parte, en fecha tan tardía como 2008, Terry Eagleton recordaba que el cuerpo no es otro más de los tantos giros que ha dado la academia al que, a su manera, hubiere de sumarse la izquierda —o lo que, melancólicamente, quede de ella—, sino punto clave para su análisis holístico de la realidad:

El cuerpo humano, con lo que todo empieza y termina. El marxismo narra un relato que sigue al cuerpo desde la oposición del pulgar hasta el complejo industrial militar. Cuerpos de un tipo

(Anderson) o Fredric Jameson, quien, en 1993, pensando en los estudios culturales imploraba: “por higiene filosófica, durante aproximadamente diez años no se usen más las palabras 'poder' y 'cuerpo'. Nada resulta más incorpóreo que esas referencias al cuerpo” (Jameson 44).

determinado —nacidos prematuramente, comunicativos, necesitados de trabajar— deben generar inevitablemente, a diferencia de otros cuerpos animales, una historia y, para el marxismo, esa historia trata del modo en el que este cuerpo se extiende hacia la naturaleza sólo para descubrir que ha sido desprovisto de su riqueza sensorial (Eagleton, *Prefacio* 14).

De modo que esta sería, al menos en su fase presente, una historia de usurpación, como ha subrayado, en una línea similar, Silvia Federici, por cuanto el capital hace del cuerpo el “lugar de alienación fundamental” (28), usándolo, viviendo a través de él, sellándolo simbólicamente con valores hasta convertir el cuerpo en mapa social donde leer la historia³. Estos autores hicieron frente común en la defensa ante las acusaciones que imputaban al marxismo una incapacidad final de sustraerse de la pauta cartesiana, embarcado como estuvo en una crítica de la ideología que, para sus detractores, se limita a ser una falsa conciencia, cúmulo de ideas etéreas y distorsionadas que nada tienen que ver con la carne o sus emociones. En los diagnósticos citados, empero, la ideología se concibe como fenómeno encarnado pues, al fin y al cabo, se fragua y transmite en los cuerpos, en la misma medida en que el cuerpo está enteramente atravesado por lo ideológico. En definitiva, en este horizonte de pensamiento, el cuerpo habría sufrido un doble robo. De una parte, se negaba el interés que pudiera tener esta perspectiva para subvertir el todo social al mirar los cuerpos —pasados o presentes, de uno u otro género—, esto es, para hablar de la historia reparando en la piel, mientras, de fondo, persistiría la expropiación diaria de sus energías.

El cuerpo en la teoría de Juan Carlos Rodríguez. Tres maniobras para otra historia

Entre la nómina de autores que se han acercado a esta problemática, hubo un pensador cuya obra es particularmente relevante al respecto, aun cuando sus aportaciones hayan quedado orilladas.

³ Recogemos la intención de Federici pero algunos autores como Moreno Pestaña analizan cómo el cuerpo no es previo a las relaciones sociales, sino que *se convierte* en capital, y no solo es *usado*. Para el cuerpo como capital véase (Moreno, *La cara oscura* 9-44).

Nos referimos a la obra de Juan Carlos Rodríguez. En su trayectoria coincidió en esta pertinencia de reivindicar el cuerpo para una historiografía de corte marxista renovada, intensificando esa dimensión ampliada y corporal que tiene la ideología. En un sentido complementario aunque practicando un materialismo distinto al de los arriba citados, anotó el enorme significado político que tiene atender a los pesares, los anhelos y todo aquello que se siente, primero, en la piel:

El marxismo no ha dado ni una sola alternativa, las tiene todas para poderlo hacer, [...] desde la felicidad del sexo a la felicidad del cuerpo, no hemos hablado de las mujeres ni del miedo a la muerte, los sueños, las angustias personales, todas esas cosas que son la vida de cada persona y no tenemos más que la vida. [...] Al llegar a tu casa luego te encuentras solo y la soledad duele; y el sexo se cuele en tu sueño y en tu piel; de eso, ni una palabra, incluso despectivamente se ha tratado ese tema, y no digamos el problema de la mujer o de las relaciones cotidianas “no competitivas” (Rodríguez, *De qué hablamos cuando hablamos de marxismo* 156).

Pero, de manera más profunda, Rodríguez no se limitó a señalar esta necesidad de mirar el cuerpo—que no para todos fue tan obvia— sino que se embarcó en la empresa de trazar una historia de la subjetividad detallando qué nociones de cuerpo brotaron en cada una de sus formaciones. La preocupación por el cuerpo —digámoslo mejor en plural, los cuerpos, porque la primera tesis es que no se trata de un universal— inaugura sus primeras investigaciones acerca de los discursos literarios del siglo XVI, para hacerse ubicua en lo sucesivo. Visto en perspectiva, el conjunto de sus ensayos arroja un relato de las lógicas que han conformado los cuerpos en cada coyuntura, que aquí trataremos de rastrear.

A pesar de ello, entre los no muy abundantes trabajos historiográficos dedicados a revisar su labor teórica, aún más escasos son aquellos que han sopesado la enorme relevancia que en ella tiene lo corporal⁴. A buen seguro, entre las razones que

⁴ Aun a riesgo de esquematizar, apuntemos que lo frecuente es indagar en los vínculos de Rodríguez con el movimiento poético “La otra sentimentalidad” o con la filosofía de Louis Althusser. En lo referente al cuerpo se distinguen los textos de Moreno Pestaña aquí citados.

motivan esta falta se halla el hecho de que fue el propio Rodríguez quien fundamentó su reflexión sobre el cuerpo a espaldas de la fenomenología, terreno de referencia habitual —casi diríamos tomado por único—, a la hora de hablar del tema, pero de la que él tenía una visión restrictiva porque le parecía insuficiente, des-acreditándola en no pocos textos. Con una orientación similar a las sospechas arriba citadas, Rodríguez estima que la fenomenología no haría sino reforzar la autonomía del individuo, al depositar el sentido de la existencia en sus actos físicos y expresiones voluntaristas, al caer en una ontología —que no una historia— del yo, aun cuando éste se antoje más denso, más sensible, por estar dotado de una fisicidad (unas manos, ojos, dorso, sexo o las membranas entre ellos, es decir, esos *espacios* del cuerpo que privilegia la fenomenología)⁵. Separar el cuerpo de una crítica de la subjetividad produciría, paradójicamente, magros beneficios para una valoración de la relevancia histórica del cuerpo. La suya es, en cambio, una narración sobre los cuerpos que cuenta con el inconsciente, los liga a la producción —de todo y de cualquier cosa, vale decir, también de palabras, imágenes, gestos, sueños o pesadillas o, precisamente, de entes como el propio sujeto— y a las relaciones sociales, ideológicas y libidinales que esta determina. Sin olvidar las grietas que se abren en cada tiempo. Como se ha señalado:

Rodríguez propone una lectura detallada del cuerpo, de los efectos de sociedad en el cuerpo, a un nivel más profundo: ia nivel del modo de producción! Lo cual le lleva a apostar por explicar cómo se singularizan los cuerpos en la experiencia

⁵ Rodríguez firmó numerosos escritos para arremeter contra estas corrientes filosóficas clásicas o contemporáneas (positivismo, fenomenología, lingüística), que son pasadas a revista en sus páginas en virtud de su negativa o incapacidad para deshacerse del *hombre*, el *espíritu* o el *ser* (con o sin organismo), como agente de la historia. En lo que aquí importa, señalemos que *Para una teoría de la literatura* dedica un capítulo a examinar los engranajes que están detrás de las valoraciones corporales en Hegel, Heidegger, Husserl, Blanchot, Bataille, Foucault, Derrida o Merleau-Ponty, de quien asegura que llega al punto de pretender una “metafísica del cuerpo” (231-283). Aunque no debemos pensar que en sus censuras se queda teóricamente huérfano. Cuenta, empero, con algunos aliados: Spinoza —“La única excepción clara fue Spinoza, para el que no había afección mental que no proviniera de las afecciones corporales” (Rodríguez, *Tras la muerte* 307)—, en cierto sentido Freud y Bachelard (de quien toma varios términos que acabará por invertir) y, por supuesto, la literatura.

concreta de una formación social y de los sujetos que viven en ella (Moreno, *El afuera de la filosofía* 54).

En efecto, para Rodríguez se trataría primero de advertir que somos animales ideológicos, pero que “tales ideas [...] hay que trasladarlas al cuerpo y al inconsciente. Quiero decir no se trata de algo que 'se piensa' sino algo a través de lo cual se 'piensa' y se 'vive'” (Rodríguez, *Pensar/leer* 67). Es decir, que la ideología se siente en la lengua, que los textos son historia y piel, término éste último recurrente en su ensayística, pues con él alude a cómo estamos íntegramente empapados en nuestro tiempo, no pudiendo escapar de él, porque lo llevamos registrado en cada poro.

Así, lo que se vive evade nuestro verdadero control: “somos extranjeros y extraños [...] en cualquier cuerpo” [...] “lo que realmente te pide el cuerpo no te lo pide a través del cuerpo, sino a través de un jeroglífico casi inexplicable: *el inconsciente*”—⁶. Sirviéndose del psicoanálisis, Rodríguez marca primero esta “inevitable otredad del cuerpo, de cualquier cuerpo, incluida la propia mano” (Rodríguez, *Freud* 38, 56, 45). Es decir, reitera ese hecho indigesto para el individualismo clásico según el cual, finalmente, casi nada nos pertenece completamente, ni tan siquiera los dedos con los que tocamos las cosas.

Detengámonos un instante en este elemento, pues resulta revelador apreciar cómo este motivo de la mano permite entender las distancias de Rodríguez con la fenomenología o el existencialismo y, con ello, la singularidad de su propuesta. En las especulaciones filosóficas de estos últimos, la mano y una de sus funciones, tocar, ocupa una posición predominante: junto al ojo es quizá el órgano más humano, nuestra facción más activa, ya que tiene el poder de acercarnos a las cosas y a los otros, posee un lenguaje propio y propicia el puente entre el intelecto y la materia, el cerebro y el cuerpo, suturando esa falla entre cultura y naturaleza que es el hombre para los fenomenólogos. Son numerosas, por ello, las alabanzas a lo háptico y las manos, no exentas de tintes religiosos, entre las figuras de esta tendencia⁷.

⁶ Sobre la ideología y el inconsciente ideológico en Rodríguez véase (Giordano).

⁷ Si citamos solo aquellos del siglo xx, tenemos la erótica de lo tangible en la intersubjetividad de Merleau-Ponty, el tocar hospitalario de Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy, las caricias que nos aproximan a la alteridad de Émmanuel Levinas o las manos espirituales de Jean Brun. Véase (Parret).

Por supuesto, no es que a Rodríguez no le conciernan el cuerpo y sus fragmentos, en este caso, las manos, pero los aprecia dentro de la lógica interna de cada análisis histórico. Es contrario a la idea de que son, una vez más, elementos dados. En la ensayística de Rodríguez, las manos aparecen, justamente, para decirnos que no siempre fueron las mismas ni tampoco nuestras. No es equiparable la mano de Dios que escribe el mundo, con las que esculpiera Auguste Rodin o con “la mano que toca, no para acariciar, sino la mano de la autopsia que abre un cuerpo. Tuvieron que pasar siglos, hasta el positivismo final, para que esta mano fuera legitimada, autorizada en tanto que valor científico” (Rodríguez, *Freud* 43). Parafraseando a Lefebvre, Rodríguez espetaría: sí, las manos, ¿pero qué manos? Para él, las manos suelen, en efecto, destacarse por su función de productoras de la realidad y no tanto como frontera entre el yo y lo que queda fuera. Por ejemplo, al hablar de unos versos de Federico García Lorca, comenta: “Como una manera de construir el sentido *con las manos*, como se construye la materialidad de una palabra o el placer de un cuerpo” (Rodríguez, *Lorca* 10). Quizá como hacían aquellas manos de un Cervantes que se sabe viejo y manco al final de sus días, que acepta la contingencia de la vida, cuyo sustento se “gana por la mano” (Rodríguez, *El escritor* 447)⁸.

Finalmente, también podemos decir que las manos se traen a colación justamente para negar la reconstrucción de los lazos del sujeto y el mundo que suelen encontrarse en los textos fenomenológicos. A la manera del psicoanálisis, Rodríguez habla, más bien, de un cuerpo y unos vínculos rotos:

¿Por qué un brazo —el brazo de la histérica— se quedaba quieto sin ninguna lesión orgánica? [...] Construir significa así la reconstrucción de un puzle donde jamás encajan las piezas. [...] Desde el inconsciente de Freud y Lacan, la mano sólo tantea — y al azar— la realidad inevitable de cada hueco del puzle. [...] Sólo que para la mano, obviamente, hierro, madera, cristal o cera no son evidentemente lo otro. Lo otro quizá sea la misma mano que moldea esas formas [...] Hemos hablado de las manos del hombre que construye la vida. Está claro que la construcción

⁸ Mucho antes, aun dentro del orden feudal, Jorge Manrique utilizó las manos en las *Coplas a la muerte de su padre* para mostrar diferencias de clase: “allí los ríos caudales, /allí los otros medianos e más chicos/allegados, son iguales/los que viven por sus manos/e los ricos”.

de la vida a través de la mano del hombre sólo puede nombrarse como la historia humana. La historia de nuestro suceder diario, personal y colectivo [que, a la vez que] la hacemos nos hace (Rodríguez, *Freud* 44, 8).

O sea, ya no es que estén sucias como las manos de Jean-Paul Sartre sino que, una vez más, nos son extrañas, están más hechas por la historia que en nuestras propias manos. Nuestras manos se nos escapan de las manos, por más que el positivismo, el empirismo y otras filosofías del sujeto se empeñasen en glorificar la “mano útil [...] [como] principio fundacional de todo. Y por eso la literatura se tuvo que convertir también en una mano útil” (Rodríguez, *De qué hablamos cuando hablamos de literatura* 158). Pero no, el cuerpo no es un útil más en nuestro poder.

El cuerpo también se sella en el inconsciente, se nos escapa. De ahí que la siguiente maniobra sea interrogarse por aquello que articula, mueve y fabrica ese régimen involuntario pero real que hace los cuerpos en el curso del tiempo:

Así pues, desde un punto de vista “radicalmente histórico” la trampa tenía que hallarse en la *producción de los cuerpos*. [...] ¿Por qué, cómo y para qué? ¿Cómo se articulan los deseos con el yo-soy-cuerpo? Parece claro que si todo se sustenta en la explotación, las formas históricas de la sexualidad no podrían ser sino las formas históricas de la explotación del cuerpo (Rodríguez, *Literatura, moda y erotismo* 37).

El último paso, aquel que hace descollar su razonamiento por encima del resto, es indagar, efectivamente, en esas formas de la explotación, narrar cómo ese yo-soy-cuerpo se ha ido constituyendo desde su origen. Para ello, Rodríguez cuenta con la literatura, quizá porque “la Literatura (como la Filosofía en otro aspecto) es una escritura que se ha atrevido a decir yo con una impunidad casi insultante” (Rodríguez *Freud* 4). Es decir que emerge cuando nace el sujeto, por lo que es posible desentrañar en ella, historiar en ella, el emerger de esa subjetividad:

¿Cómo se produce un texto o un cuerpo? Al menos si partimos de la base de que nuestra palabra [...] es el modo de construir nuestro cuerpo, que la literatura es un modo, pues, de construir un cuerpo —quiero decir, ideológicamente, en tanto que inconsciente— y de que, por tanto, nuestra forma de producir un

cuerpo es nuestra forma de producir nuestra literatura (Rodríguez, *Lorca y el sentido* 40).

Al apreciar su ensayística rara vez se ha reparado en esta ligazón, que estamos tentados a tildar de estructural, entre cuerpo, literatura e historia. En este artículo quisiéramos contribuir a salvar esta carencia. Rastreadremos en su proyecto intelectual las señales sobre el cuerpo, esbozando un recorrido cronológico por las distintas concepciones que le reconoce para cada gran etapa.

Animismo u organicismo, ojos o sangre. Las primeras literaturas del cuerpo

Si hubo un pasaje de la historia que atrajo especialmente la atención de nuestro autor —quien por lo demás, abarcó un vasto arco cronológico—, fue sin duda el enfrentamiento entre dos modos de producción, que son también dos inconscientes ideológicos, el feudal y el capitalista (ya fuere este último en su fase animista o neoplatónica, a lo largo del siglo XV-XVI, o mecanicista, desde el XVII en adelante). Al choque entre estas dos formaciones, que toma razón de ser en la literatura y se prolonga durante varios siglos, hasta el definitivo triunfo del mundo burgués con la Ilustración, dedicó el grueso de su proyecto de pensamiento: desde su primer libro, en el que se ocupa de estas literaturas de transición, hasta diversos trabajos en los que aborda la obra de Cervantes, la picaresca o “literatura del pobre”, la del siglo de Oro y un largo etcétera. En ellos despliega un abanico de categorías analíticas nacidas del par antagónico organicismo/animismo que, de fondo, emergen para definir las concepciones corporales contrapuestas de estos dos horizontes en liza. Tan es así que Moreno Pestaña tilda de “estratégica” esta preponderancia del cuerpo a la hora de comprender ese tiempo de mudanzas y, en mayor medida, el funcionamiento de todo sistema ideológico:

Rodríguez ofrecía un estudio concreto de cómo Aristóteles y Platón servían para ofrecer dos visiones del cuerpo, la una burguesa, feudal la otra. Esta cuestión resulta estratégica en la argumentación de la obra [...] en la que se señala que, sin el cuerpo que proporciona el inconsciente ideológico, el

inconsciente psíquico no podría presentarse ante el mundo (Moreno, *Umbral* XIV).

No en vano, Rodríguez destina un capítulo de su *Teoría e historia*, titulado “Cuerpo platónico y cuerpo escolástico”, a desentrañar estas diferencias radicales, aunque lo cierto es que el cuerpo, los cuerpos, los específicos de la matriz feudal o de la burguesa, son una cuestión absolutamente central, esparcida por todo el texto. ¿Cuáles serían entonces estas visiones contendientes? Para el feudalismo, que se sustenta sobre relaciones de servidumbre y que Rodríguez nombra como *organicismo* o *sustancialismo*, la sociedad es un todo o cuerpo orgánico (en algunas variantes, cuerpo místico), perfectamente estructurado en función de la sangre, esto es, del nacimiento designado e inscrito en el mundo por Dios y, por ende, inamovible, en reposo o movido solo según una circulación perfecta, esférica:

A esa imagen de la sustancia divina impresa en todas las cosas la llamé sustancialismo (también siguiendo a Bachelard) pero también la llamé organicismo porque ahí todo se basa en el cuerpo orgánico, es decir, el cuerpo de la Iglesia, el cuerpo de la Naturaleza, el cuerpo Social o el cuerpo Humano corrupto desde la caída original (Rodríguez, *De qué hablamos cuando hablamos de marxismo* 101).

La *matriz feudal* podemos decir que se detecta en primer lugar por su específica visión de la sociedad como *cuerpo orgánico* (Rodríguez, *Teoría e historia* 59)⁹.

Porque en este cuerpo social cada elemento ocupa únicamente su posición natural en virtud de la sangre y a ella vuelve. Esta disposición espeja en la tierra la jerarquía celeste, de modo que el rey y la nobleza serían el reflejo de del Señor, a los que la Iglesia y el resto de estamentos o “corporaciones”, sirven. Si a los reyes y nobles se les decapitaba era porque eran la cabeza —*caput*— de ese cuerpo social, a los pobres se los ahorcaba porque no significaban nada:

⁹ Estos planteamientos de Rodríguez sobre el cuerpo organicista podrían relacionarse con (Fumagalli).

La metáfora corporativa y organicista se extiende a todos los estratos y aspectos del nivel aparential [...] desde la “sociedad” (concebida como cuerpo-organismo con sus “lugares naturales” jerarquizados y sacralizados) hasta la Naturaleza.

Porque la noción clave de esa sistemática es la noción de cuerpo orgánico [...] y dentro de ella, como verdadero eje determinante aparecía la noción de “sangre”, noción que abarca en sí tanto la categoría de vida orgánica como la categoría de sustancia viva (Rodríguez, *Teoría e historia* 99, 117).

Este tema de la sangre se convertiría en el nudo fundamental de todo el substancialismo, y es la cuestión que late en *El médico de su honra* de Calderón o lo que empapa toda la escena barroca, plagada de sangrías y expulsiones de esos cuerpos extraños al cuerpo orgánico, como los moriscos o judíos como “malos humores” sociales. La sangre aparece obsesivamente, desde su utilización como sustento del linaje (la legitimidad de la nobleza) hasta su utilización en la práctica médica. Por tanto, en el organicismo el cuerpo se impone como forma sustancial, pesadamente, por cuanto la realidad se compone de signos orgánicos que poseen en su interior una sustancia marcada por voluntad divina, una esencia escrita por Dios. El mundo es entonces un libro que hubiera que descifrarse, en el que todo adquiere una apariencia alegórica, simbólica, pero esencial. Las apariencias, lo sensible, se antojan, por tanto, un “mal menor”, la única puerta posible para atisbar una sustancia que se nos hurta. Pero no hemos de olvidar que, al fin y al cabo, son vanas, mero paso intermedio entre la vida terrenal (no verdadera) y la vida celeste (verdadera) a que se llega por la muerte. Para el organicismo, la vida en el aquí y ahora, mundanal y percedera, lo tangible, no existen en sí, son ese hueco, “paréntesis, entre el origen y el fin” (Rodríguez *De qué hablamos* 101). Así, afirmará tajante que en el feudalismo medieval y en la resacralización posterior, la vida no existe. La muerte tiene mayor entidad:

Para el organicismo la muerte es una realidad tangible, un *cuerpo* (recuérdense las calaveras, los esqueletos, etc.) con el que es hasta posible el *abrazo* (abrazar a la muerte, amarla, poseerla) y un “cuerpo” al que asimismo es posible *derrotar* (en tanto que los “huesos” señalan sólo el fin de las apariencias; o mejor, aquello en lo que las apariencias terrenas se convierten

una vez despojadas del espíritu) (Rodríguez, *Teoría e historia* 228).

El organicismo supone la mezcla inextricable entre espíritu y materia, el alma encarnada, la corrupción, el peso de lo orgánico, el cuerpo que contamina al alma y la pudre, la mortificación a través del cilicio, la no existencia de la libertad; es la verdad hacia la muerte, es la jerarquía de sangres y la calavera en vez del rostro: no existimos sino como aviso de la muerte. No hay posibilidad alguna de igualdad ni de transparencias o metamorfosis. No hay erotismo sino servidumbre (Rodríguez, *La literatura del pobre* 45).

El cuerpo vive entonces una existencia vicaria: es una necesidad irremediable, simple contingencia pero a la vez imprescindible, algo que hay que asumir aun a sabiendas de su imperfección. O, como en Santo Tomás, no es más que “una excrecencia del pecado y de la felonía hacia Dios y hacia cualquier señor” (Rodríguez, *Dichos y escritos* 45). De entre todos los cuerpos, el humano es la cima de la escala corruptible. En él actúa la Causa divina pero, a su vez, no es sino el vasallo del alma, lo más aparente, despreciable y pecaminoso. El cuerpo es aquello que nos une a Cristo y, por ello, hay que contar con él, pero solo con la intención de “mortificarlo, lacerarlo, para que no llegue a creerse una realidad en sí misma” (Rodríguez, *La literatura del pobre* 45).

Según esta concepción, el cuerpo no solo no está nunca verdaderamente desnudo sino que además no se puede tocar. El tocar también es histórico: “el cuerpo orgánico no se podía tocar porque eso significaba admitir la libertad de las almas bellas y significaba atacar al cuerpo de la Iglesia y al cuerpo de la nobleza” (Rodríguez, *Las formaciones* 166). El pensamiento sacralizado supone, por tanto, el triunfo de los signos sociales, de esas apariencias, vestidos, imágenes, que hay que “admitir/desechar”, implica un “desprecio/fijación continua en el *cuerpo*” (Rodríguez, *Freud* 182), para, finalmente, negarlo. Despojada de efectos, la carne no es posible:

Incluso la “desnudez” exclusiva de Cristo es asimismo una vestidura social; el signo sustancial de su miseria. [...] Y (como las imágenes) las “verdades” desnudas resultan ineficaces en este mundo aparential: de ahí el efectismo y el recargamiento. [...]

Para el organicismo el “desnudo” es un “vestido”: un vestido “social” (signo de la miseria, de la bajeza); un vestido “sexual” (signo de la impudicia y del pecado). Lo que llamamos “desnudo” es así para el organicismo el vestido mismo de la “carne” (en toda su arrogante presencia “enemiga” del alma), dado que, por su propia lógica de las “apariencias” terrenales, el organicismo no puede concebir la “desnudez” de algo (como lo hace el animismo), sino sólo la “mezcla” aparential (Rodríguez, *Teoría e historia* 153).

Frente a este cuerpo que, como la Eucaristía, es un misterio, que no se puede tocar o mirar, quedo, sin rostro, podrido desde el momento de la caída y del que importa su sangre, frente a esa verdad adornada, recubierta, deformada, jamás desnuda, pues como tal, reside solo en las alturas, se alza, a lo largo del siglo XVI y XVII una producción literaria que Rodríguez denomina *animismo* y que, fruto del empuje de las nuevas relaciones mercantiles que, para su sostenimiento, necesitan acabar con la servidumbre y generar una imagen de sujeto libre, cree en cuerpos diametralmente distintos. Cuerpos bellos en su desnudez porque transparentan el alma, agitados, esto es, ocupando lugares no naturales (a la manera del actor de teatro), que cuentan con algo más que la sangre, con sus propios méritos y su objetividad literal, para existir, que miran y son mirados y cuyos signos visibles no son umbrales de entrada a otro cosmos sino elementos que viven por sí mismos y se relacionan —también eróticamente—, despertando pasiones entre ellos, afectándose, dialogando. Se trataría, por tanto, del “cuerpo hecho templo (verdad) vs. templo hecho cuerpo (corrupción)” (Rodríguez, *Teoría e historia* 248). Cuerpos que ahora viven, aquí abajo, expresivos, dotados de ojos para ver cuanto les rodea —que no solo para leer el murmullo divino—, con caras —que no solo calaveras— en las que reconocerse y pies con los que moverse, desafiando el orden esencial. Nuestro pensador los localiza

en la poesía de Petrarca y Garcilaso, en las obras de Miguel Ángel o Leonardo, incluso en los llamados poetas metafísicos ingleses del XVII. Como diría John Donne: “El amor nace en el alma/ pero un cuerpo es el libro en que se lee”. Es el furor erótico o magnético, o es la fuerza misma de la expresión, lo que anima todas las cosas y las hace vivir en sí y entre sí: son los espíritus de Garcilaso que revientan por salir “do no hay salida”,

cuando la dama está ausente, una ausencia que a Garcilaso le impide salir de su propio interior abrir las puertas de su propio cuerpo (Rodríguez, *Las formaciones ideológicas* 168).

Pero también en Fray Luis, Herrera, San Juan de la Cruz o en El Greco, cuyos “cuerpos no expresan otra cosa que esta metamorfosis por la luz, por el fuego (o, a veces, el proceso mismo de tal transformación), nos hablan así como cuerpos espiritualizados” (Rodríguez *Teoría e historia* 286). Los cuerpos son aquí la medida del mundo, “límite, pero precisamente por eso delimitan, fijan, permiten la presencia concreta” (Rodríguez, *Teoría e historia* 403). Concreta quiere decir aquí y ahora, sin referencia alguna a otro sentido ulterior, esto es, tal como se arroja a la vista. Ahora “el ojo del sujeto será igualmente fuente y base de cualquier lectura o de cualquier conocimiento: el ‘ojo’, esto es, la visión sin más” (Rodríguez, *Teoría e historia* 176). En definitiva, el *animismo* supone el nacimiento del ojo y de la mirada. Porque, de entre los atributos del cuerpo, el humanismo privilegia ese órgano con el que reconocer la realidad de las cosas en su mera y autónoma disposición, en su sencillez o pobreza. A diferencia del feudalismo donde no existe el ‘ojo’; y por tanto no existe ‘la cosa’ [...] Por eso el primer ojo es un pobre ojo (fuera quien fuera su dueño) que sólo puede ver al pobre” (Rodríguez, *La literatura del pobre* 122).

Emulando este experiencialismo insólito, Rodríguez destaca la presencia del cuerpo en numerosísimos poetas del siglo XV y XVI y en las grandes obras de la naciente “novela” o escritura del “yo”: en *El Lazarillo de Tormes*, *La Celestina*, *La Lozana*, cuyas tramas nos hablan de nuevos vínculos basados ahora en la lealtad, la amistad, el interés o el amor entre iguales. Especialmente, este último afecto será recurrente, promoviendo el contacto entre almas y cuerpos semejantes. Es el erotismo que da lugar al *Cancionero* de Petrarca, a *El desigs* de Ausias March, los sonetos de Garcilaso, o los amantes de Ronsard (Rodríguez, *Tras la muerte* 11). En la espesura de estos textos advierte los efectos de la aparición de una mirada directa, que se posa sobre cualquier cosa, individuo o fenómeno sin distinción, sobre los asuntos más cotidianos, como el paso de las horas, los cuartos o enseres de la casa, la comida y, por supuesto, en los cuerpos de los protagonistas. Así, si Melibea despierta una pasión en Calixto

lo hace como “mujer real y concreta, como cuerpo literal” (Rodríguez, *La literatura del pobre* 75). Por su parte, las piernas de Lázaro “flaquean” de hambre en sus andanzas, hasta el punto de retrasar sus huidas. Para él, el tiempo, como todo, se ha vuelto preciso: “como ruina biológica, como usura, como literalidad desesperante: nada más literal que las arrugas, que el cuerpo deshojándose, que la enfermedad o la vejez” (Rodríguez, *La literatura del pobre* 136). Los cuerpos y sus ojos, que no habían existido siempre, son ya omnipresentes.

Pies, labios o despojos. A vueltas con el cuerpo en el Siglo de Oro

Claro que, “las cosas siguieron siendo muy complejas. Pienso que a lo que se le suele llamar Barroco es en efecto a la lucha extrema entre [...] la aceptación o no aceptación de la relación expresiva entre alma y cuerpo” (Rodríguez, *De qué hablamos* 104). Porque, en efecto, la pugna que hizo emerger a ese sujeto, dotado de una vida y de un cuerpo inmanente, fue tenaz, dilatándose a todo lo ancho de los siglos XVII-XVIII, en eso que la crítica ha llamado Barroco. Rodríguez volverá entonces a analizar al detalle las creaciones de sus nombres principales —de Góngora a Quevedo, Cervantes, Calderón, Lope de Vega o Gracián—, ponderando, una vez más, qué nociones de cuerpo se despliegan y de qué posibilidades y sentidos se le dotan en las poéticas del siglo de Oro.

Esta es, de entrada, una época de desorden: por una parte la burguesía ha impuesto sin tregua sus nuevas relaciones de mercado que han dado, igualmente, con el nacimiento del estado y sus aparatos, pero, por otra, la situación económica es de absoluta quiebra —colmado de pobres las calles— mientras la nobleza y la Iglesia tratan de imponer su dominio en el nivel político, pretenden volver a sacralizar la vida. Sobre el fondo de esta sociedad en transición, un animismo y un organicismo en lucha retomarán su enfrentamiento en torno al cuerpo. Estas dos perspectivas quedan resumidas en la discrepancia insalvable entre las actitudes de Góngora o Cervantes, que sí creen en la materia y su sensualidad, a la que cantan sus obras, y la de Quevedo, que solo honra la muerte y las inmundicias de la carne:

El magnífico Quevedo es un poeta de la muerte que desprecia absolutamente el cuerpo y las cosas. Góngora es el gran poeta de la vida para el que todas las cosas y todos los cuerpos son bellos y libres, igual que todas las almas. He dicho que para Góngora las almas eran materiales [...] en el sentido de que para él no estaban corrompidas por estar encarnadas en el cuerpo. Para Quevedo, por el contrario, todo es corrupción y podredumbre. Para Quevedo sus pies y sus pasos son perezosos porque no tienen prisa por morir. [...] Incluso pienso que el “polvo enamorado”, las cenizas que tienen sentido en el soneto magistral de Quevedo, es prácticamente el único caso en que se matiza que el cuerpo no es del todo despreciable (Rodríguez, *Las formaciones* 169-170).

Quevedo, portavoz de la sacralización en esa España post-tridentina, a quien “la vida no le responde”, no entiende el cuerpo más que como despojo. De ahí, “los excrementos (los pedos o los mocos), la cojera, la ceguera, la joroba, las enfermedades, las mujeres (los judíos, los moros, los conversos ‘marranos’ [...] las calaveras, los huesos, los gusanos...” (Rodríguez, *El escritor* 353). Por no hablar de las *gracias y desgracias del ojo del culo* o los pañales y la mortaja. El cuerpo es alegoría de la muerte. De entre todas estas “presentes sucesiones de difunto”, estos cuerpos que habría que purgar obsesivamente, los de los pobres son los más degradados, blanco de su humorística escatológica:

[En *El Buscón*] no aparecerá un solo *cuerpo* que no tenga algo de despreciable [...] La fascinación por las apariencias vuelve a surgir al describirnos los dientes, que se los habían desterrado por vagabundos y holgazanes, sólo que hasta las barbas huían de aquella boca desdentada por miedo de que se las comiera (Rodríguez, *La literatura del pobre* 289-290).

En esta boca se unen la visión del cuerpo como casquería humana con la comida y el sexo en una misma simbólica:

Toda esa tradición ritual de la comida se condensa precisamente en el hecho de que todas las religiones del *Libro* se hayan fijado tanto en el cuerpo (en la comida y en el sexo como lugares del pecado), precisamente porque desprecian al cuerpo (y por eso tiene que configurarlo según su imagen: desde establecer el cuerpo del día santo —viernes, sábado o domingo— hasta el

desprecio/temor hacia el cuerpo de los animales inmundos o hacia el cuerpo de la mujer) (Rodríguez, *El escritor* 82).

Frente a tanta repulsión, Góngora o Cervantes “tienen otro inconsciente: ni la vida ni el cuerpo son despreciables o corruptos. No mueven a risa [...] y curiosamente con una escritura que llamamos tremendamente corporal” (Rodríguez, *El escritor* 353). En ambos, destaca el granadino, puede sentirse una preferencia por personajes desarraigados, solitarios o pobretones que, provistos únicamente de unas vidas cuya historia se escribe mientras caminan *a la aventura*, van describiéndonos con todo pormenor cuanto sienten: cada cosa, “cada labio”, “cabello”, “frente” o “cuello”, cada textura de los seres que rodean a Don Quijote, cuyo rocín “es flaco en el cuerpo y afilado en la mente”, como su galgo, o como él mismo, quien consume en comida las tres partes de su hacienda y pasa tantas fatigas en sus primeras salidas que tiene el cuerpo molido —pero no podrido—. Don Quijote o el peregrino de *Las Soledades* marchan sin destino fijo pero tienen “pies que andan por la vida, para admirarla y para contar-nos su multiplicidad significativa, su potencialidad de sentidos” (Rodríguez, *Las formaciones* 170). Rodríguez llega al punto de asegurar que estos escritores de la vida literal ponen en verso lo que especulará, años más tarde, alguien como Spinoza: “Spinoza acepta el desafío inmanente y establece la paridad, la igualdad de las pasiones del alma con las del cuerpo y la paridad de las acciones o afecciones del cuerpo con las del alma” (Rodríguez, *De qué hablamos* 105).

Queda señalar que de este panteísmo expresivo o potencia vital se deduce una aceptación de la vibración de los cuerpos —visible, especialmente en el amor, que seguirá siendo, hasta nuestros días, sinécdoque para hablar de relaciones “libres” ya sea a través del sentimentalismo o del familiarismo burgués—. Pues, después de todo, esta literatura en la que todo ser tiene un cuerpo que palpita por sí mismo, por diminuto que sea, en la que la materia está dispuesta a la vista y no es más que eso —como los molinos de viento—, lo que late es un mundo en perpetua mudanza, una apreciación de la fugacidad del presente.

Sostener el cuerpo: descripción, explotación e impureza

Lo que ha ido narrando Rodríguez al mirar este periodo de transición es el alumbramiento del cuerpo, de sus ademanes y tiempos, de sus espacios cotidianos y de “la propia vida como generadora de textos. Y que ese miserable yo que es la vida cotidiana legitimara un texto, lo sostuviera con sus manos” (Rodríguez, *La literatura del pobre* 25). Que el pobre tiene un cuerpo y una existencia que vive por sí misma fue una realidad que ahora pareciera irrefutable pero que, ciertamente, necesitó siglos para imponerse, no sin dejar impresos en nuestro imaginario residuos de esta lucha sin tregua, apreciables desde el XVIII al XX e incluso hoy.

Rodríguez reconoce algunas pervivencias del organicismo. Por ejemplo, en la fascinación por el cuerpo, el mal y lo diabólico en la literatura romántica, desde *Frankenstein* de Mary Shelly a *Drácula* de Bram Stoker, en la que se invierten las reglas del organicismo: Drácula es ese Cristo trastocado que le ofrece al mundo lo más terreno, la sangre de su cuerpo *pero como tal carne sensual, sexual*, para ser devorada y no como signatura. Drácula, entre otras figuras de la literatura gótica, se presenta como ser a medio camino entre un dios y un animal, que le hace ver a los hombres su fascinación por “los cuerpos, [...] El poder del maligno consiste en hacerles creer que efectivamente los cuerpos —y las cosas— son solamente eso: cuerpos y cosas” (Rodríguez, *Tras la muerte* 79). Otro ejemplo de la resistencia a desaparecer del organicismo aun cuando se halle invertido se encuentra en el moralismo de León Tolstói. Temeroso de su “propio cuerpo orgánico (digamos sus propios apetitos carnales pero también la relación orgánica con sus siervos)”, sus contradicciones estallan al contrastar estos impulsos con su conciencia: “La dicotomía Cuerpo/Alma (o Espíritu/Materia) obsesionará siempre a Tolstói y para él no habrá Razón (o racionalidad alguna) que pueda hacer de mediadora, que pueda hacer de enlace entre cuerpo y espíritu” (Rodríguez, *Tras la muerte* 121).

Pero, aun con resabios, es innegable que desde el XVIII en adelante, “la vida ‘es’ y ‘existe’: este valor de la contingencia se va a convertir enseguida en el punto de arranque de la transformación histórica” (Rodríguez, *Brecht* 41). También para el cuerpo. Rodríguez distinguirá diversas versiones del cuerpo dentro las

formaciones sociales capitalistas —empirista, kantiana o hegeliana— pero en todas ellas la vida ya es, y el sujeto ya no solo vive sino que *reina*. De ahí el triunfo del sensualismo desde la Ilustración en adelante, en el que se valora la piel de cada cosa. En la modernidad del XVIII, no es que el espíritu tuviera que tantear por los ojos para salir, sino que el cuerpo adquirió tal papel en la expresión del alma que con lágrimas o palpitos era suficiente para reconocer la naturaleza humana, algo visible ante todo en el drama burgués (Diderot, Moratín, Garrick):

El lenguaje de la sensibilidad sobre la escena nos lleva directamente a la corriente del naturismo, pues lo que las lágrimas, los suspiros o los desmayos nos indican es, ni más ni menos, que por medio de éstas se está revelando la verdad del corazón humano [...] que no necesita de intermedio de las palabras (Rodríguez, *Estado árbitro* 70).

En el siglo XIX, el cuerpo del hombre se erige ahora en su primera fuente de saber (esos ojos y manos con los que diseccionar los datos en el empirismo y positivismo), es encumbrado por su fuerza (porque el cuerpo no deja de ser máquina de construcción del mundo, hacendosa), y punto central desde el que dominar todo el resto de entes (controlar la naturaleza, el medio al completo, medirlo con el cuerpo y convertirlo todo en objeto al alcance de la mano, incluidos los cuerpos ajenos):

Ahora ya se pueden posar las manos sobre el cuerpo. [...] [Esta es] una escritura que, decimos, se basa en primer lugar en la relación entre el cuerpo y el medio (por ejemplo *El beso* de Rodin, ese pleno contacto entre pieles) [...] La piel como acabamiento del espacio, como cerrazón de su distancia, pero también como cierre entre lo interior y lo exterior de cada cuerpo. [...] El valor de la mano que construye cuerpos o cosas. [...] La minuciosidad carnal de las descripciones no es otra cosa que el recorrido de las manos por un espacio, esas manos que tratan de palpar un cuerpo. [...] Si la física y la química habían podido establecer *cómo funciona* en los cuerpos brutos, la fisiología lo podía establecer en los cuerpos “verdaderamente” vivos (Rodríguez, *De qué hablamos cuando hablamos de literatura* 162, 166-167, 162, 172).

Este roce con el mundo dará lugar a las filosofías del individuo y a la escritura de la experiencia y el sentimiento: “ni Schopenhauer ni Baroja se olvidan nunca del cuerpo”, como tampoco lo hace Nietzsche y su “música encarnada en el cuerpo”. Las diversas variantes del naturalismo y el realismo, más o menos deterministas (Dickens, Balzac, Flaubert, Zola, Bernard, Clarín, Galdós, Pardo Bazán e incluso los casos complejos de Chejov o Dostoievski) despliegan una descripción detallada de lo sensible, empezando por el cuerpo. Poco a poco, tal simbiosis entre sujeto y medio (entre naturaleza humana y Naturaleza) empapará el siglo hasta llegar a esa fascinación por el lenguaje empírico-técnico y la disección psicofisiológica de cuerpos, cráneos, razas y sangres que conduce directamente al racismo de Gobineau, de Arana o el nazismo. Pero el cientificismo también se hallaba detrás de la generación del 98 o del 14 y su concepción del país como un órgano cuyo cuerpo ha de ser regenerado —Costa, Ortega, Unamuno, Baroja e incluso Valle-Inclán, aun con sus contradicciones y claroscuros, con su esperpento sarcástico (esos “cráneos privilegiados” de los que reírse)—.

Solo que además de señalar la existencia de esta literatura de un sujeto observador, experimentador, que produce con sus manos el medio que le rodea y del biologicismo a ultranza, llegado a este vértice de la centuria, Rodríguez se entrega a estudiar la otra cara de esta realidad: la del cuerpo explotado. En sus textos se analiza la producción de una subjetividad que, dado un sistema gobernado plenamente por el capital produce “la imagen de un cuerpo a vender” (Rodríguez, *Entre el bolero y el tango* 65). Nuestro autor inaugura así otra línea que desentraña las poéticas del cuerpo explotado en las pasadas centurias, a través del tango, la moda, el teatro o el cine.

Sin hacer conjeturas, podría decirse que hay un libro en el que Rodríguez sigue teorizando esas presencias humildes, “vulgares”, que solo tienen sus pies o su sexo, que ya había desbrozado al analizar el animismo, pero trasladado ahora a este triunfo incontestado de las relaciones de intercambio. Nos referimos al texto en torno al tango y la literatura popular argentina y, de modo general, latinoamericana de los siglos XIX y XX —aun cuando sus observaciones sobre el cuerpo se hicieron extensivas a otros autores y latitudes—. Consagrado al cuerpo cabalmente, en este ensayo sigue los pasos y versos de aquellos tanguistas que

expresaron, no sin ironía o tristeza, la miseria de los arrabales, donde subsistía esa “oscura gente que no tenía otra cosa a la que aferrarse que a la esperanza de su vida subjetiva, a la pervivencia a través del cuerpo de cada día” (Rodríguez, *Entre el bolero y el tango* 134). Este es, por tanto, un cuerpo proletarizado, que baila en las horas que araña al trabajo, vive un tiempo ya no sólo fugaz —como en los albores del mercantilismo— sino del todo incierto; cuerpo en absoluto movimiento, en uso, inserto en un espacio determinado, tremendamente pegajoso como aquel de los barrios populares de las ciudades industriales al que llegaban tantos peregrinos errantes, migrantes que partían de Europa en busca de un lugar donde arraigarse —o sea, esas mismas selvas urbanas en las que también bailarían, sobreviviendo, los exiliados de Brecht—. Es decir, un cuerpo configurado por una vida que lo exprime y a la que sin embargo se *agarra*. Y es también un cuerpo, nos lo dicen los tangos, que se deja llevar por ese *furor* erótico, trocado ahora en sexualidad sin tapujos o en amor, que sigue siendo el modelo afectivo hegemónico y no solo porque este es “un signo más de la ideología burguesa”, sino acaso también porque “un cuerpo casi solo habla en el amor y en la peste, como diría Artaud” (Rodríguez, *Entre el bolero y el tango* 65):

Un ritmo que *a la vez* es letra, que *a la vez* es un cuerpo, que *a la vez* es un barrio, [...] que *a la vez* es una clase, que *a la vez* en suma es el resultado de una situación de explotación.

El cuerpo y la música fundidos en la más imposible de las esperanzas: la de los plenamente conscientes, desesperanzados ante el amor y ante la vida. [...] Ahora no se trata de religión sino de sexos; no de espíritus sino de cuerpos; no de filósofos, sino de barriobajeros ambiguos y de sueños de prostitutas ingenuas [...] la realidad desgarrada de las primeras formas trágicas de nuestro tiempo (Rodríguez, *Entre el bolero y el tango* 66, 69).

Converge aquí un propósito doble: ligar la lectura de los cuerpos a la de otros elementos históricos —tiempo o espacio— y deshacer falsas dicotomías: la que separa lo corporal de lo espiritual, la razón del sentimiento, la letra de la imagen, lo privado de lo público, lo popular de lo elitista. El cuerpo es ese elemento impuro difícil de asimilar por otras perspectivas teóricas —el formalismo, el lingüisticismo, el idealismo—, más aún los cuerpos

explotados con los que Rodríguez se alía para clamar por una historia materialista. De ahí su complicidad con otra poesía manchada en la experiencia, aquella de “La otra sentimentalidad” a la que definió como una “escritura del cuerpo” (Rodríguez, *Dichos* 43). Pero todo ello con un matiz: no se trata de romanticismo de lo oprimido porque la intención final es arribar a una cultura del yo en su dimensión más carnal, más impura, pero en la que no se permita el expolio diario (o sea, un cuerpo y un yo no nacido para la explotación)¹⁰.

Neoliberalismo y piel. ¿Cómo decir yo soy?

Quizá por ello Rodríguez refuerza sus diagnósticos sobre el cuerpo al adentrarse en épocas recientes. Si mirando los tangos pretendía apuntar a esas “primeras formas trágicas de nuestro tiempo”, en algunos de sus escritos finales seguirá dando pistas para atisbar las trampas que han de afrontar los cuerpos hoy. El cuerpo no solo es importante para el análisis de la subjetividad en la actualidad, al amoldarse a las exigencias de un mercado cada vez más competitivo de trabajo/consumo que se ceba especialmente con quienes más sufren la explotación —mujeres, obreros, ancianos, niños— sino, ante todo, porque se hace evidente el hecho de que el cuerpo-para-el-mercado, la fusión absoluta del sujeto con un cuerpo-producto-productor, se ha convertido en un mecanismo de dominación poderoso.

Indudablemente ello se asienta gracias al aparato cultural, mediático e ideológico que obra en favor de los discursos del individualismo que nos hacen vivir con el espejo a cuestas. Si la literatura ejerció su función, ahora habría que contar, en este esplendor del cuerpo rey, con la cultura popular, la moda o el cine. Convertido en nuestra filosofía cotidiana, el cine habría fabricado nuestro inconsciente libidinal: “si el cine es mercancía real y simbólica, nuestros cuerpos y nuestras vidas no son más que mercancías reales y simbólicas” (Rodríguez, *Pensar/ver históricamente* 97). Por esta y otras vías —hoy sin duda mucho más poderosas que el cine, como la red—, en la segunda mitad del

¹⁰ El fetichismo del cuerpo marginal lo aleja, por ejemplo, de Pasolini o Foucault prefiriendo, de entonces, la “voz femenina del cuerpo” de Lessing, Duras o Lispector (Rodríguez, *Literatura, moda y erotismo* 14).

siglo y especialmente desde los ochenta, momento en el que se impone el paradigma económico y vital que llamamos neoliberalismo, hemos sido testigos de un destape visual y discursivo en torno al cuerpo sin parangón. Claro que, el problema no estaría en *la imagen en sí*¹¹, señala Rodríguez, sino en la repetición machacona del mantra del sujeto como condición de sentido, cuya imaginada libertad residiría ahora en la productividad de su cuerpo y su sexo y, con ello, en la construcción de *su imagen*:

¿Cómo se construye y se reafirma la imagen del sujeto libre plenamente realizado y por tanto plenamente competitivo? Indudablemente a través de tres procesos en la escalera libidinal y/o ideológica. El primer paso, como decíamos, es la imagen del propio cuerpo la que necesita construirse. Ello implica obviamente la necesidad del culto al cuerpo, del aura del cuerpo, como primer escenario (y siempre diferenciando entre el funcionamiento del cuerpo del hombre y de la mujer) (Rodríguez, *Literatura, moda y erotismo* 15).

La explotación recae ahora directamente, y de forma singular, en el uno a uno o el una a una. Y con ello aparecen las tres grandes marcas ideológicas de nuestro tiempo: la soledad, la competitividad y la imagen del cuerpo. Los tres signos claves de la producción de subjetividades en estos días (Rodríguez, *Tras la muerte* 19).

De ahí que haya hablado del erotismo como figura de explotación. La obsesión por el culto al cuerpo y por la competencia erótica nos puede convertir en neuróticos (Rodríguez, *Literatura, moda y erotismo* 19).

Por tanto, la clave seguiría residiendo en el mismo punto: la producción de la subjetividad, que hoy lo convierte todo en trabajo, consumo y competición, incluidos los movimientos del cuerpo, las pulsiones eróticas o las mismas ideas. Ahora, el capital logra extraer beneficio de “mi piel, mi sexo, mis comidas, mi trabajo o mi paro [...] El capitalismo se ha permeabilizado con ello en nuestro inconsciente y en nuestra piel [...] y nos corroe a

¹¹ Porque las imágenes están enredadas en el análisis ideológico y no presentan diferencia con respecto a otros signos: “Nuestra vivencia de esas escrituras (la imagen que deseamos ver, escribir o leer) está siempre aferrada a la imagen mental o corporal del objeto que pretendemos construir [...] No puedes plantear una contradicción entre imagen y palabra. [...] porque es la significación de un inconsciente y un inconsciente es siempre ideológico” (Rodríguez, *Pensar la literatura* 35).

todos por las venas” (Rodríguez, *De qué hablamos cuando hablamos de marxismo* 8). Para esta nueva servidumbre en la que somos nosotros mismos, todo nuestro cuerpo y sus latencias, trabajo, y no solo nuestras manos que faenan, para esta fusión casi ontológica del yo con el cuerpo explotado, Rodríguez acuña el término “refeudalización del yo”, que vuelve a hacer del cuerpo jaula:

Se trata, sencillamente, de que el sistema nos ha re-esclavizado, refeudalizado (al convertirnos en medios de producción en lugar de fuerzas libres de trabajo).

Hoy no se puede hablar del yo precisamente porque solo existe un yo sin yo y sin yo soy. Quiero decir que nos han convertido en medios de producción en sí mismos. El capitalismo no solo te produce el yo sino que destruye cualquier posibilidad de decir yo soy. ¿Hay alguna solución a esta alienación total? (Rodríguez, *El yo* 59).

Si la hay, implica destapar ese enredo que fetichiza el cuerpo, considerándolo mera posesión del individuo, que le niega una historia y le aplasta sus vidas posibles. Si la hay, habrá de tener en cuenta, como él mismo sostuviera al alabar la perspicacia de Brecht, que “la inteligencia crítica tenía que pasar obligatoriamente a través del placer del cuerpo —porque se piensa con el cuerpo— [...], eso es una verdadera revolución” (Rodríguez, *Brecht* 19). Después de todo, lo que se esconde detrás de esta tarea de escritura histórica es liberar *radicalmente* los cuerpos de los imperativos que los producen y constriñen y celebrarlos en su plenitud. ¿No significaría esto pensar/sentir históricamente?

Bibliografía

Anderson, Perry. “El mundo se hizo carne”. *New Left Review*, 39, 2006, pp. 125-132.

Duby, Georges. “Introduction”. *Amour et sexualité en Occident*, París, Seul, 1991, pp. 7-12.

Eagleton, Terry. *Las ilusiones del posmodernismo*. Barcelona, Paidós, 1997.

Eagleton, Terry. "Prefacio". *El surgimiento del espacio social. Rimbaud y la Comuna de París*, Kristin Ross, Madrid, Akal, 2018, pp. 5-19.

Federici, Silvia. *El Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004.

Fumagalli, Vito. *Solitud Carnes. El cuerpo en la Edad Media*. Madrid, Nerea, 1990.

Giordano, Chiara. "La teoría del inconsciente ideológico de Juan Carlos Rodríguez. Una línea de fuga entre marxismo, psicoanálisis y estudios literarios". *Románica Olomucensia*, 1, 2018, pp. 111-124.

Harvey, David. *Espacios de esperanza*. Madrid, Akal, 2015.

Jameson, Fredric. "On Cultural Studies". *Social Text*, 34, 1993, pp. 17-52.

Lefebvre, Henry. *La producción del espacio*. Madrid, Capitán Swing, 2013.

Moreno Pestaña, José-Luis. *La cara oscura del capital erótico. Capitalización del cuerpo y trastornos alimentarios*. Madrid, Akal, 2016.

Moreno Pestaña, José-Luis. "Umbral y crepúsculo del sujeto burgués. Juan Carlos Rodríguez y el inconsciente ideológico del capitalismo". *Freud: la escritura, la literatura (inconsciente ideológico e inconsciente libidinal)*. Juan Carlos Rodríguez, Madrid, Akal, 2021, pp. v-xxxI.

Moreno Pestaña, José-Luis. "El afuera de la filosofía". *La transformación de la filosofía. Conferencia de Granada*, Louis Althusser, Granada, EUG, 2021, pp. 11-14.

Parret, Herman. *La main et la matière. Jalons d'une haptologie de l'oeuvre d'art*. París, Hermann, 2018.

Rodríguez, Juan-Carlos. *Estado árbitro, escena árbitro. Notas sobre el desarrollo del teatro desde el siglo XVIII a nuestros días*, Málaga, Diputación provincial, 1975.

Rodríguez, Juan-Carlos. *Teoría e historia de la producción ideológica. Las primeras literaturas burguesas*. Madrid, Akal, 1991.

Rodríguez, Juan-Carlos. *Lorca y el sentido. Un inconsciente para una historia*. Madrid, Akal, 1991.

Rodríguez, Juan-Carlos. *Brecht siglo XX*. Granada, Comares, 1998.

Rodríguez, Juan-Carlos. *Dichos y escritos (sobre “La otra sentimentalidad” y otros textos fechados de poética)*. Madrid, Hiperión, 1999.

Rodríguez, Juan-Carlos. *La literatura del pobre*. Granada, Comares, 2001.

Rodríguez, Juan-Carlos. *De qué hablamos cuando hablamos de literatura*. Granada, Comares, 2002.

Rodríguez, Juan-Carlos. *El escritor que compró su propio libro. Para leer el Quijote*. Madrid, Debate, 2003.

Rodríguez, Juan-Carlos. *Literatura, moda y erotismo: el deseo*. Granada, Icile, 2003.

Rodríguez, Juan-Carlos. “La explotación del yo: una pesadilla histórica”. *Revista Laberinto*, 15, 2004, pp. 53-59.

Rodríguez, Juan-Carlos. *Pensar/Leer históricamente [entre el cine y la literatura]*. Granada, Icile, 2005.

Rodríguez, Juan-Carlos. “Las formaciones ideológicas del Barroco andaluz”. *Congreso Internacional Andalucía Barroca*, Alfredo Morales (ed.), Sevilla, Junta de Andalucía, 2007, pp. 161-170.

Rodríguez, Juan-Carlos. *Tras la muerte del aura (En contra y a favor de la Ilustración)*. Granada, EUG, 2011.

Rodríguez, Juan-Carlos. *De qué hablamos cuando hablamos de marxismo*. Madrid, Akal, 2013.

Rodríguez, Juan-Carlos. *Entre el bolero y el tango (o cuando los cuerpos hablan)*. Granada, Icile, 2015.

Rodríguez, Juan-Carlos. *Para una teoría de la literatura (40 años de historia)*. Madrid, Marcial Pons, 2015.

Rodríguez, Juan-Carlos. *Pensar la literatura. Entrevistas y bibliografía (1961-2016)*. Granada, Icile, 2016.

Rodríguez, Juan-Carlos. *Freud: la escritura, la literatura (inconsciente ideológico e inconsciente libidinal)*. Madrid, Akal, 2022.