

# Breve revisión del concepto cuerpo-territorio a través de la fenomenología de Michel Henry\*

Mariano López Rasch\*\*

## RESUMEN

Con el advenimiento del capitalismo global, el territorio es reformulado como una categoría político-analítica de carácter contrahegemónico y relevante en los discursos de los movimientos campesino-indígena, feminista y ambientalista, entre otros. Ello queda sintetizado en uno de los conceptos geográficos más utilizados en investigaciones impulsadas por esta concepción de la corporeidad como objeto de ejercicio del poder y medio de resistencia: el cuerpo-territorio. Frente a ese panorama, el presente artículo tiene el objetivo prioritario de revisar de manera constructiva las posibilidades, inconsistencias y riesgos epistemológicos subyacentes a este concepto tan vigente en la retórica política y académica actual. Ello se lleva a cabo a partir de un análisis centrado en los aportes que, desde la filosofía fenomenológica, realiza Michel Henry. De esta manera, en una primera instancia se describe la postura teórico-conceptual que, en calidad de exponente protagónico del cuerpo-territorio, condensa Rogério Haesbaert. Seguidamente, se profundiza sobre la perspectiva que Michel Henry propone en torno a este complejo tema. Cabe mencionar que, en ambos casos, los autores desarrollan y sustentan sus respectivas tesis a través de la interlocución teórica con otros/as referentes. Finalmente, se recuperan reflexiones personales alcanzadas a lo largo de la labor analítica.

PALABRAS CLAVE: cuerpo-territorio, geografía, Michel Henry, fenomenología.

---

## Brief review of the concept of body-territory through Michel Henry's phenomenology

### ABSTRACT

With the advent of global capitalism, territory is reformulated as a political-analytical category of a counter-hegemonic nature and relevant in the discourses of the peasant-indigenous, feminist and environmentalist movements, among others. This is synthesized in one of the most used geographical concepts in research driven by this conception of corporeality as an object of exercise of power and a means of resistance: the body-territory. Faced with this panorama, the main objective of this article is to constructively review the possibilities, inconsistencies and epistemological risks underlying this concept so current in current political and academic rhetoric. This is carried out from an analysis focused

---

\* Agradezco al Dr. Carlos Daniel Belvedere y a la Dra. María Eugenia Comerci por compartir desinteresadamente sus conocimientos y recomendaciones.

\*\* Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas; Doctorando en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de General Sarmiento; Profesor de Geografía por la Universidad Nacional de La Pampa (Argentina). marianolopezrasch@gmail.com

on the contributions made by Michel Henry from phenomenological philosophy. In this way, in the first instance, the theoretical-conceptual position that, as a leading exponent of the body-territory, Rogério Haesbaert condenses is described. Next, the perspective that Michel Henry proposes regarding this complex subject is explored in depth. It is worth mentioning that, in both cases, the authors develop and support their respective theses through theoretical dialogue with other experts. Finally, personal reflections obtained through analytical work are recovered.

KEYWORDS: body-territory, geography, Michel Henry, phenomenology.

---

## Introducción

Desde la década de 1970, el capitalismo globalizado implicó profundas transformaciones en cada uno de los aspectos de la(s) sociedad(es) de la interconexión planetaria. Ante ello, conceptos como posfordismo, neoliberalismo, posmodernidad, liquidez, unipolaridad, multipolaridad, nuevo orden mundial, homogeneización cultural, posverdad, tras/multi/supra - nacionalización, cambio climático, entre tantos otros, surgieron para explicar procesos cada vez más dinámicos e intensos con respecto al espacio-tiempo de ocurrencia. Conjuntamente, asistimos a construcciones hegemónicas de alcance mundial sumamente sutiles, seductoras y, por lo tanto, invisibilizadas. En ese sentido, surgieron estrategias de acumulación basadas en, por ejemplo, la operativización de sistemas productivos transnacionales, la diseminación del modelo neoliberal y la promoción planetaria de homogéneos patrones de consumo. De forma asociada, las innovaciones en las TIC potenciaron la teatralización de la política en todos sus niveles de incumbencia (corroborable con tan solo observar el accionar público del actual gobierno nacional de Argentina).

Entre ese turbio mar de sucesos emergentes, el territorio fue reformulado como una categoría político-analítica de carácter contrahegemónico y relevante en los discursos de los movimientos campesino-indígena, feminista y ambientalista, entre otros. La geografía no fue ajena a esos debates y, desde una perspectiva decolonial (que adquirió mayor predominio desde la década de 1990), surgieron aportes referidos a la (conflictiva y desigual) articulación entre el cuerpo y las dimensiones de género, etnia, edad y clase social. Ello quedó sintetizado en uno de los conceptos más utilizados para investigaciones impulsadas por esta concepción de la corporeidad como objeto de ejercicio del poder y medio de resistencia: el cuerpo-territorio.

Frente a ese panorama, en el presente trabajo tuve el objetivo prioritario de advertir sobre las posibilidades, inconsistencias y riesgos epistemológicos subyacentes a este concepto tan vigente en la retórica política y académica actual. Ello lo llevé a cabo a partir de un análisis centrado en los aportes que, desde la filosofía fenomenológica, realizó Michel Henry. De esta manera, en una primera instancia describí la postura teórico-conceptual que, en calidad de uno de los principales exponentes del cuerpo-territorio, condensó Rogério Haesbaert. Seguidamente, profundicé sobre la perspectiva que Michel Henry propuso en torno a este complejo tema. Cabe mencionar que, en ambos casos, los autores desarrollaron y sustentaron sus respectivas tesis a través de la interlocución teórica con otros/as

referentes. El último apartado correspondió a la recuperación de las reflexiones personales alcanzadas a lo largo de esa labor analítica.

## **El cuerpo-territorio**

En las últimas décadas, Rogério Haesbaert pasó a ser considerado como uno de los referentes mundiales de la ciencia geográfica. Sus contribuciones (teóricas y empíricas) en los análisis territoriales y el evidente compromiso político mantenido con numerosos movimientos sociales resultaron en ese justificado reconocimiento. Este autor, oriundo de Brasil, realizó la mayor parte de sus desarrollos teóricos posicionado desde el paradigma crítico de la Geografía (aunque no fue el único que adoptó a lo largo de su carrera). Ello implicó una postura contrahegemónica ante la producción y reproducción de la desigualdad (en sus múltiples dimensiones), la creciente degradación ambiental y las tensiones entre las escalas global y local. Pero, a su vez, supuso la generación de conocimientos orientados hacia la transformación social (Ortega Valcárcel, 2004).

Cabe mencionar que esta corriente fuertemente influenciada por el marxismo surgió a fines de la década de 1960 en un contexto de crisis del sistema capitalista, estallido social y pérdida de legitimidad del enfoque neopositivista (que, en nombre de una presunta objetividad, pretendió marginar de la academia a la explicitación del compromiso político-científico ante las injusticias sociales). Posteriormente, a principios de la década de 1980, se dio paso a un análisis más amplio de la sociedad con la incorporación de teorías posestructuralistas y, con ellas, de dimensiones subjetivas y culturales en los análisis geográficos (Unwin, 1992; Zenobi, 2009). Con respecto a ello, Joan Nogué y Abel Albet (2007, p. 194) afirmaron que:

La lógica posmoderna ha propiciado que la cultura deje de ser vista como un conjunto relativamente uniforme y normativo de creencias, valores, actitudes, comportamientos y productos. Minorías y grupos subalternos cuyas voces habían sido anteriormente excluidas, reclaman ahora atención como partes esenciales del sistema social: las variables de género, de clase, de etnia, edad, condición corporal, delimitan las singularidades culturales de grupos específicos, cada cual con unas estructuras sociales y unas espacialidades concretas que obligan a replantear las geografías de la cultura y de la sociedad y las relaciones entre cultura y espacio.

Dentro de esta perspectiva, a partir de la década de 1990, el territorio adquirió un creciente protagonismo como categoría analítica y, sobre todo, en los estudios espaciales centrados en América Latina. Allí, desde la geografía crítica se lo definió como un espacio que, mediante relaciones de poder, fue delimitado, dominado, controlado y apropiado, material y simbólicamente, por agentes (individuales o colectivos) durante un determinado momento histórico. Se pudo manifestar de forma continua o fragmentada y en él se produjeron y reprodujeron, a distintas escalas, representaciones y materialidades que legitimaron las relaciones sociales y afianzaron las identidades. Pero, también, pudieron existir conflictos por el control y la delimitación de ciertas áreas de influencia. En consecuencia, ello supuso la conformación de territorialidades (o formas específicas de pensar, concebir, producir y

reproducir el territorio) que entraron en tensión (Maçano Fernandes, 2005; Haesbaert, 2013; Porto Gonçalves, 2001 en Arzeno, 2018; Radonich, 2004 en Arzeno, 2018).

En otras palabras, el territorio implicó un espacio delimitado que funcionó como un campo de fuerzas (Lopes de Souza, 1995 en Arzeno, 2018) donde los sectores hegemónicos buscaron reproducir sus concepciones espacio-temporales con el fin de imponer su dominio sobre los grupos subalternos. No obstante, estos últimos contaron con sus propias representaciones y, por ende, resistieron de diversas formas (materiales y simbólicas) a esta desigualdad. Así, reconstruyeron sus territorialidades con distintos niveles de visibilidad (Haesbaert, 2013). Por ello, persistieron conflictos entre fuerzas políticas que buscaron hacer prevalecer su especificidad territorial en tanto construcción social contextualizada (Maçano Fernandes, 2005).

En esa sintonía, para Milton Santos (2000) el territorio constituyó una herramienta analítica integral ya que reveló la estructura global de la sociedad y, al mismo tiempo, la complejidad de los usos espaciales específicos. Además, según Arzeno (2018) comprendió un concepto “militante” que permitió dar cuenta de las construcciones sociales de los sectores subordinados que se enfrentaron ante procesos sociales injustos, propiciados desde la hegemonía político-económica. Así, fue posible exponer las injusticias del sistema vigente (el capitalismo global) y posibles formas de superarlas (mediante conflictos, resistencias, reivindicaciones, etc.). Con este abordaje, también se buscó vislumbrar asimetrías en las relaciones de poder tanto al interior de cada grupo social como en los vínculos con otros. Ello sin dejar de lado la consideración de dimensiones sociales como el género, clase, etnia y edad.

Últimamente, Haesbaert se dedicó a reunir, revisar y aportar definiciones sobre el concepto del cuerpo como territorio. Con la intención de dotarlo de rigor analítico, estableció interlocuciones entre teorías decoloniales (referenciadas por Aníbal Quijano, Rita Segato y Frantz Fanon, por solo mencionar algunos/as), posestructuralistas (como las de Jacques Derrida, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari y Judith Butler, entre otros/as) y marxistas (José Carlos Mariátegui, Henri Lefebvre, David Harvey y Milton Santos, por ejemplo). Con similar importancia, sumó las convicciones ideológicas procedentes de los movimientos campesino-indígena, ecologista/ambientalista y feminista.

De este modo, el concepto de territorio comprendió desde la escala planetaria hasta el cuerpo humano. Ello permitió comprender las relaciones contextualizadas entre procesos geopolíticos y prácticas cotidianas –atravesadas por una compleja interseccionalidad de desigualdades, pero también contenedoras de estrategias de empoderamiento identitario–. Al respecto, Haesbaert (2020, pp. 295-296) sostuvo que “no hay cómo ignorar la fuerza de estas concepciones como categorías de la práctica y como herramientas de lucha, especialmente en lo que atañe a los movimientos feministas y/o de los pueblos originarios”. Es decir, que su conceptualización:

Va mucho más allá de la clásica asociación a la escala y/o a la lógica estatal y se expande, transitando por diversas escalas, pero con un eje en la cuestión de la defensa de la propia vida, de la existencia o de una ontología terrena/territorial, vinculada a la herencia de un modelo capitalista extractivista, moderno-colonial de devastación y genocidio que, hasta hoy, pone en jaque la existencia de los grupos subalternos, especialmente, los pueblos originarios. (Haesbaert, 2020, p. 268)

Esta articulación entre cuerpo y territorio, recuperada de la labor de disidencias y mujeres indígenas, permitió abordar al cuerpo como la escala más íntima e irreductible en la que han transcurrido luchas, opresiones, reivindicaciones, resistencias y re-existencias (es decir, prácticas organizadas tendientes a la visibilidad y al empoderamiento colectivo). Todo ello, sin perder la interconexión con otros niveles espaciales (Cruz Hernández, 2017 en Haesbaert, 2020). En otros términos, el cuerpo fue concebido como un territorio poseído (auto)productor y, mutuamente, producido socialmente (Lefebvre, 1974 en Haesbaert, 2020). Entonces, lejos de la neutralidad y de la universalidad, el cuerpo contuvo etnia, sexualidad, género, edad y clase socioeconómica. Con estos, entre tantos otros atributos, quedó inserto y posicionado en el discriminador sistema capitalista, colonial y patriarcal. En base a ello, se pudieron advertir las restricciones materiales y simbólicas que portaron, por ejemplo, las corporeidades femeninas (cosificadas, subordinadas y vinculadas a la esfera doméstico-reproductiva). Al respecto, Haesbaert (2020, p. 277) dijo que: “Espacialmente, es indudable el confinamiento (cuando no enclaustramiento) de la mujer en su propio cuerpo (ver, en algunas culturas más conservadoras, la interdicción/invisibilización casi completa del cuerpo femenino) o, lo que es más común, en el espacio doméstico”.

Conjuntamente, influenciado por Foucault, Deleuze y Guattari, comprendió que el control social sobre cuerpos y mentes fue el resultado de procesos de territorialización que implicaron el establecimiento de relaciones de poder ancladas espacialmente. Entonces, mediante estrategias hegemónicas, se moldearon corporeidades y conciencias. Y, en una sociedad cada vez más individualista, el cuerpo, en cuanto unidad espacial expresiva, funcional y relacional, constituyó al individuo-territorio (Haesbaert, 2013).

Sin embargo, en base a teorizaciones sobre interpretaciones filosóficas y enunciados políticos de comunidades indígenas y organizaciones feministas, el autor compartió la posibilidad de desdoblar aún más tal concepto. De esa manera, vislumbró el análisis de territorios y territorialidades en cada órgano del “cuerpo íntimo” de la persona (por ejemplo, en el útero o en el vientre materno que, a su vez, fue territorio de otro ser). Estos, a su vez, quedaron inexorablemente unidos a otras escalas definidas por los mencionados grupos sociales (como los territorios mundo, el pluriverso cultural-natural o la comunidad). Así, sostuvo que “aunque se mantenga el mismo término, cada cambio de escala implica una serie de transformaciones en términos de poder decisorio/autonomía y, así, más ampliamente, de maneras de afectar otros territorios/territorialidades o, si queremos, otros cuerpos (¿órganos?) y/o conciencias trans-escalarmente imbricados” (Haesbaert, 2020, p. 280). Si bien Haesbaert advirtió la osadía que significó segmentar al cuerpo en territorios, no rechazó tal propuesta con la condición de “mantener la “condición territorializadora” en el cuerpo o en el órgano corporal como perteneciente y bajo el poder decisorio de una persona (o grupo, en el caso de una iniciativa tomada por el conjunto de una etnia indígena, por ejemplo)” (Haesbaert, 2020, p. 281).

De hecho, fundamentó tal postura con aseveraciones (retomadas de Ailton Krenak, Arturo Escobar, Zaragocin, Cruz Hernández y Cabnal) que consideraron al cuerpo-territorio como totalidad ontológica. Esta perspectiva, según el autor, resultó de utilidad para la recuperación, defensa, empoderamiento, autonomía decisoria y emancipación del propio cuerpo-territorio que supo ser expropiado/sometido en el marco del sistema capitalista-patriarcal-colonial. Ello, junto a la defensa de un espacio propio de tierra destinado a promover la existencia en plenitud, constituyeron la alianza triangular territorio-cuerpo

(de la Tierra). Asimismo, esa extrapolación o continuidad interescalar de la corporeidad, sirvió para advertir los estrechos vínculos entre ciertos grupos sociales, principalmente indígenas, y el territorio. En consecuencia, territorio, cuerpo (ya no solo humano, sino extensible a todos los seres vivos) y tierra (o naturaleza) se conformaron, recíprocamente, como un mismo espacio de vida en el que la protección o vulnerabilidad de cada aspecto repercutió directamente en los otros. Conjuntamente, el territorio se construyó, a su vez, como cuerpo que interactúa, de manera armoniosa o conflictiva, con terceros semejantes. Como argumento se sostuvo que:

Esta visión decolonial predominantemente ecofeminista y/o indígena del territorio se expande, como vimos, del cuerpo individual al cuerpo de la propia tierra –o de la tierra vista como cuerpo–. En una posición aún más amplia de esta lectura “corpórea” y vivida del territorio, de la territorialidad y de la territorialización, tenemos el abordaje más abarcador, aquel que interpreta como territorio el propio mundo vivido por determinado grupo o cultura en su conjunto –o también, en el extremo, el conjunto de mundos (o “pluriverso”) que garantiza nuestra existencia en el planeta–. Con toda la polémica involucrada en esta perspectiva, la misma Tierra puede ser vista como un organismo vivo, como en la famosa hipótesis de Gaia –la diosa griega de la Tierra y madre de todos los seres vivos– una Tierra-madre en la lectura de diversos pueblos originarios. (Haesbaert, 2020, p. 288)

En síntesis, para Haesbaert la posesión de un cuerpo implicó el establecimiento de relaciones de poder que, emanadas de la propia reflexividad y/o de lógicas ajenas, condicionaron su existencia espacial. No obstante, Michel Henry elaboró una interesante teoría sobre este tema, pero que, en lo expuesto hasta aquí, fue totalmente desatendida.

## El cuerpo subjetivo

Michel Henry contribuyó enormemente a este debate mediante teorizaciones incrustadas en la fenomenología. Esta perspectiva analítica, corriente filosófica y metodología fue estructurada por Edmund Husserl (1859-1938) con la pretensión de investigar los vínculos entre los fenómenos, la conciencia y la experiencia subjetiva. En ese marco, el autor francés realizó una meticulosa interpretación de las obras de Maine de Biran que le permitió formular una crítica superadora del empirismo y del intelectualismo. Por ello:

La filosofía de Michel Henry, en su conjunto, ha sido definida como una “fenomenología de la vida”. Hablar de un “mundo de la vida” no significa aquí simplemente referir lo trascendente a las intencionalidades del sujeto, sino, con mucha mayor radicalidad, afirmar que la verdadera realidad acontece dentro del *pathos* propio de la corporeidad, regido por unas leyes irreducibles a las del medio trascendente. (Gallo Reyzábal, 2007, p. 13)

De este modo, atendió “al problema de la unión del alma y el cuerpo, cuya formulación moderna nos es dada en el cartesianismo, pero no así en cambio una solución satisfactoria” (Gallo Reyzábal, 2007, p. 11). Ello se debió a que la aseveración *cogito ergo sum* (que, implícitamente, sustentó al concepto del cuerpo-territorio) contuvo una concepción estática y cerrada sobre sí del pensamiento. Este último, quedó posicionado

como el causante-determinante de la acción, el movimiento, las ideas, la conciencia y los deseos. Entonces, implicó una reducción del *yo* a puro pensamiento (sintetizada como *yo pienso*) y supuso la relegación ontológica de la existencia corporal (en tanto mero producto). Además, los desarrollos de Descartes y Haesbaert se basaron en el inmovilismo de la sustancia-pensamiento, en la separación entre el pensar y el hacer y, más específicamente, en la diferenciación dicotómica entre la existencia corporal y la conciencia (Henry, 2007).

Ante ese problema, según Juan Gallo Reyzábal (2007, p. 11), Henry argumentó que:

Sólo la experiencia interna trascendental, tal como nos es dada en el interior de la esfera de inmanencia absoluta, puede responder a esta exigencia: en ella, ser y aparecer se confunden, ambos son uno solo, se trata de una “subjetividad absoluta”. El reconocimiento sucesivo de sus diferentes caracteres ontológicos, en último extremo, nos revelará que su ser es idéntico al ser del ego y, a la par, irreducible al ser trascendente, esto es, al mundo [...] La subjetividad no sólo coincide en su ser con el ego, ¡sino también con el cuerpo! El ego es el cuerpo, o más exactamente, la subjetividad absoluta coincide en su ser con el cuerpo, entendido éste como un saber, una memoria y un hábito absolutos.

A diferencia de la posesión de un cuerpo-territorio, aquí se sostuvo que *soy cuerpo*. En los propios términos de Henry (2007, p. 269): “A la afirmación “yo tengo un cuerpo” conviene, pues, oponerle esta otra afirmación más originaria: “yo soy mi cuerpo””. Entonces, experiencia subjetiva y cuerpo orgánico, existencia corporal y existencia subjetiva, constituyeron un sistema cerrado en el que no hubo distancia ontológica entre las partes. Así, el *cogito* fue despojado de la distinción jerárquica entre pensamiento y cuerpo y se comprendió a la existencia como a la continuidad de la experiencia del ser. Con ello, la acción, mediante la que ininterrumpidamente se modificó al mundo, fue interpretada como indivisible del conocimiento. Es decir, que “el “yo pienso” y el “yo puedo” tienen un mismo estatuto ontológico, que es el de la subjetividad y el de las experiencias internas trascendentales de las que esta subjetividad es el medio” (Henry, 2007, p. 92). Por ello, la originalidad y profundidad de esta teoría ontológica de la acción, de raíces biranianas, consistió “en la afirmación de que el ser de este movimiento, esta acción y este poder, es precisamente el ser de un *cogito*” (Henry, 2007, p. 89).

Sumado a ello, se afirmó que el movimiento del ser humano siempre fue conocido de una forma inmediata, absolutamente cierta, por sí mismo y sin necesidad de mediar un pensamiento temático, reflexión o intencionalidad. Más aún:

La dificultad existente a la hora de comprender cómo podemos disponer de nuestros poderes sobre el mundo, cómo podemos no sólo efectuar nuestros movimientos, sino previamente ser susceptibles de estar unidos a ellos, queda ahora aclarada. Estamos unidos a nuestros movimientos, no nos separamos de ellos en ningún momento mientras los efectuamos, estamos constantemente informados acerca de los mismos con un conocimiento del que hemos mostrado su originalidad y carácter excepcionales, a causa de que nosotros y tales movimientos somos uno, a causa de que el ser de estos movimientos –fenomenológicamente determinado según el modo de su aparecer, que es el de la experiencia interna trascendental– es el ser mismo de la subjetividad. Al mismo

tiempo, comprendemos el carácter concreto de esta subjetividad comprendemos que no tiene nada de abstracta, nada de intelectual, que no piensa el mundo a la manera de un filósofo que lo observara “desde lo alto” con su pensamiento, sino que esta subjetividad transforma el mundo, es una producción. (Henry, 2007, p. 90)

En estrecha relación, la ontología de la subjetividad de Henry permitió explicar cómo el movimiento subjetivo es al mismo tiempo un saber, un conocimiento inmediato del mundo gracias al cuerpo subjetivo. En otras palabras “yo no actúo porque juzgue que actúo, sino que yo juzgo que actúo porque efectivamente actúo” (Henry, 2007, p. 109). Además de este conocimiento del ego identificado con el sentimiento íntimo del esfuerzo, la experiencia del movimiento proporciona un conocimiento correlativo del mundo en tanto que “continuo resistente” opuesto a ese esfuerzo que es el movimiento subjetivo del cuerpo. Así, permite la experiencia subjetiva al mismo tiempo que actúa como el límite que dicho esfuerzo encuentra en la realidad, en todos y cada uno de los mundos sensoriales (y, cabe agregar, condicionamientos socio-culturales) (Henry, 2007). Entonces, la realidad no puede ser objetiva ya que, como toda experiencia real, consiste en la *praxis* subjetiva de los individuos. Conjuntamente, en cuanto a las acciones emancipatorias, su ejecución y la voluntad invertida han sido más importantes que el entendimiento y la contemplación (Henry, 2010).

Es decir que, en contraposición a la recurrente cosificación humana, Henry refutó la concepción del cuerpo como instrumento, medio o vehículo del poder utilizado por el ser para actuar en el mundo a conveniencia. Por el contrario, consideró la inexistencia de intermediación, distancia o separación entre el alma y el movimiento. Así, la ejecución de movimientos sin pensar no fue el resultado de la mecanicidad o la inconsciencia. Se correspondió a la íntegra pertenencia del ser a la esfera de transparencia absoluta de la subjetividad. Entonces, el ego actuó directamente sobre el mundo, sin mediación de un cuerpo para la realización de sus movimientos, porque “él mismo es ese cuerpo, ese movimiento, ese medio (...). Es un ser, y ese ser es el de todo lo que nos es dado en una experiencia interna trascendental, es el ser mismo del ego” (Henry, 2007, p. 98).

En consecuencia, el ser entendido como un todo indivisible y extrapolable a cuerpo-alma, pensamiento-acción, conciencia-experiencia, naturaleza-cultura, individuo-sociedad, agencia-estructura, divinidad-encarnación, entre otras posibilidades, se tornó más asociable a ciertas filosofías holísticas indígenas que la perspectiva condensada en Haesbaert. Ser, ego, existencia, subjetividad, conocimiento y cuerpo fueron plasmados como experiencias fenomenológicas desplegadas sin mediar distancia ontológica alguna: “El ser fenomenológico (es decir, originario, real y absoluto) del cuerpo es, pues, un ser subjetivo” (Henry, 2007, p. 95).

Aclarado esto, cabe advertir sobre el peligro de cosificación humana que representó el entendimiento del cuerpo como un territorio. Tal afirmación, implicó una concepción del cuerpo como instrumento, conformado por una masa de nervios y músculos, al servicio de alguna otra cosa, del pensamiento propio, de un poder sistemático intangible o de otra persona que lo utiliza. Por lo tanto, esta conceptualización significó un arma de doble filo a pesar de su explícita pretensión de empoderar a los grupos oprimidos por el sistema capitalista, patriarcal y colonial. El riesgo quedó latente ante la astucia de sectores hegemónicos que, fácilmente, pudieron utilizar tal noción para sus intereses particulares

y legitimar la mercantilización de las personas (con los evidentes ejemplos que otorgaron los discursos vinculados a promover la precarización laboral, la gestación subrogada, la explotación sexual y la trata de personas).

La inconsistencia de esa propuesta conceptual se debió a que en la afirmación de que *el cuerpo es un territorio* subyació la premisa de que *es un objeto*. Por lo tanto, se acercó a su posible mercantilización, compra o conquista. Mientras, se alejó de la noción de que es, efectivamente y sin ambivalencias, un ser. En otras palabras, para Haesbaert (entre otros/as autores/as en esta línea), *tengo cuerpo*. Es decir que: *pienso, luego tengo cuerpo y, eventualmente, lo territorializo*. De este modo, al *cogito ergo sum*, se sumó una instancia más vinculada al empoderamiento o el poder de decisión sobre el cuerpo propio. Ello, de tal modo de ejercer su control y dotarlo de autonomía y dignidad como parte de un acto contrahegemónico ante el mencionado sistema.

De hecho, este autor utilizó teorías decoloniales como las de Anibal Quijano (1992) y las desarrolladas por determinadas comunidades indígenas para justificar su postura y sostener que, a partir del establecimiento de relaciones de poder, el cuerpo ha sido explotado, oprimido, vulnerado, sometido y/o violentado por motivos imbricados de género, etnia y clase social. Asimismo, propuso que el empoderamiento, resistencia y reivindicación de las personas oprimidas provino de una territorialización sobre el propio cuerpo, una especie de recuperación de la conciencia sobre la carne para actuar a conveniencia y en base a la reflexividad. A su vez, desde esta postura, ello significó una mayor conexión con otros territorios (el de la comunidad, de otros seres vivos –humanos, animales, plantas, divinidades, etcétera–, del mundo, etcétera) en el marco de una *praxis* subalterna de defensa de la existencia, de la vida. Esta supuesta necesidad de valerse de cuerpos-territorios ajenos para garantizar la reproducción social se basó en relaciones de conflicto o complementariedad mantenidas con otros agentes (no solo humanos) desde el inicio mismo de la vida (o incluso antes, ya que se hallaron citas referidas a cómo un feto territorializa el vientre materno y, supuestamente, ejerce poder) (Haesbaert, 2020).

No obstante, hablar de cuerpo-territorio fue aniquilar al ser porque si una persona no es cuerpo ¿Qué es? O, si el cuerpo es propiedad ¿Dónde está el ser? Si el cuerpo quedó desprovisto de su humana sensibilidad, si pudo ser objetivado, entonces ya quedó poco del ser: se redujo a un ficticio plano inmaterial (es decir, a mero pensamiento). Además, con esta persistencia de la separación entre cuerpo y alma, aquello que se intentó reivindicar quedó fácilmente expuesto a su cosificación. Por ejemplo, el vientre materno o el útero contuvo una figuración inhumana e incompleta de la mujer, expuesta a la territorialización propia y en clave de empoderamiento, pero, también, en manos de múltiples agentes opresores. Sumado a ello, la afirmación de que cuerpo-territorio-tierra constituyeron una unidad inseparable, si bien tuvo la intención de contribuir a la defensa territorial de los grupos subalternos, opacó el análisis de experiencias como la movilidad espacial (como las migraciones voluntarias) y la resiliencia de las personas ante el cambio de entorno.

Por añadidura, la crítica que Henry realizó a Merleau-Ponty, y con un Husserl en disputa, fue extensible a la línea representada por Rogério Haesbaert. Si bien Michel Henry reconoció al cuerpo subjetivo en la teoría merleaupontiana (de *Lo visible y lo invisible*), rechazó rotundamente el posicionamiento subordinado de este con respecto a la intencionalidad. Por ello, concluyó que hubo una recaída en el dualismo cartesiano por no lograr

superar la oposición entre el cuerpo sintiente y el cuerpo sentido. Cabe agregar, que, tal como lo demostró Carlos Belvedere (2014), ello tuvo lugar a pesar de la cercanía teórica que existió en relación a este tema entre los mencionados filósofos franceses.

Por consiguiente, la vida del cuerpo (simultáneamente subjetivo, orgánico y trascendente objetivo) fue la vida misma del ego, la vida absoluta de la subjetividad. Su movimiento subjetivo fue la llave de acceso a la realidad del mundo, a la verdad originaria y fundamentó al pensamiento (incluidas las categorías analíticas). Por ello, esta teoría significó una filosofía de la responsabilidad, basada en la acción en primera persona. Así, confrontó con la negación o relegación teórica de la subjetividad corpórea, pues, ello implicó una tendencia peligrosa para la humanidad (Henry, 2007; Henry, 2009).

## **Meditaciones finales**

Sin ningún tipo de ambigüedades, la posición aquí adoptada se asoció más a la de Michel Henry con su *soy cuerpo* y su *yo puedo*, que a la de Rogério Haesbaert, quien implícitamente sostuvo *tengo cuerpo* y *yo pienso*. Esta última perspectiva, referida al cuerpo como un territorio subordinado al pensamiento, presentó una advertible y preocupante ambivalencia. Ello debido a que tal conceptualización fue utilizada por movimientos sociales y organizaciones progresistas para la reivindicación colectiva de derechos y la resistencia subalterna. Pero, en contrapartida, la actual realidad política evidenció su factible instrumentalización para fomentar fines opuestos, reaccionarios y vinculados al lado más nocivo e inhumano de la hegemonía capitalista (que, entre sus principales consecuencias, propició la mercantilización de las personas-patente en discursos tendientes a, por ejemplo, la legitimación de la compra-venta de órganos, la trata y la explotación laboral o sexual y el comercio existente en torno a la gestación subrogada).

En estrecha relación, las ciencias sociales han sido víctimas recurrentes de modas teórico-conceptuales. Ello derivó en una utilización acrítica de ciertas categorías analíticas. Por tal motivo, muchas veces, los conceptos tergiversaron a la realidad social más que viabilizar su comprensión integral, humanista y crítica. Para este específico caso, se pudo visibilizar que la construcción teórica del cuerpo como un territorio representó una recaída en el cartesianismo. Así, en los consecuentes estudios sociales, el ser fue despojado de su corpórea subjetividad ya que fue reducido a, simplemente, pensamiento.

Para finalizar, se vislumbró la posibilidad de establecer en futuros análisis geográficos puentes teóricos-conceptuales entre Michel Henry, Maurice Merleau-Ponty, Judith Butler (1998) y Sarah Ahmed (2024). Ello con el objetivo de estudiar la intersección entre múltiples desigualdades desde una postura crítica y contrahegemónica, pero siempre humanista. Es decir, sin escindir del ser humano al cuerpo cosificado, por un lado, y a la mente titiritera, por el otro.

Así, la revisión conceptual propuesta puede aportar viabilidad al necesario empoderamiento político-gnoseológico de los grupos oprimidos. Al mismo tiempo, la integridad del cuerpo subjetivo posiblemente repela su apropiación estratégica por parte de los sectores hegemónicos (neoliberales-conservadores). Esto porque la superación del planteo dicotómico entre la conciencia y la existencia corporal permite revalorizar una subjetividad absoluta e impugnar la concepción objetivada e instrumental del cuerpo. De esta manera, con el sustento de la fenomenología de Michel Henry, se espera contribuir

a la reivindicación de que lo personal (ahora de manera íntegra) es un asunto político (en donde se debe proteger y promover la dignidad del indivisible ser).

## Referencias bibliográficas

- Amed, S. (2024) "Introducción: Encuentra tu camino". En Amed, S.: *Fenomenología queer. Orientaciones, objetos, otros*. Buenos Aires: Caja Negra, 2024 (pp. 11-51).
- Arzeno, M. (2018). "El concepto de territorio y sus usos en los estudios agrarios". En Castro, H. y Arzeno, M. (Coord.). *Lo rural en redefinición. Aportes y estrategias desde la Geografía*. Buenos Aires: Biblos.
- Belvedere, C.D. (2014). "La construcción del cuerpo propio y la descripción de la carne en la crítica henriana a Merleau-Ponty". *Universitas Philosophica*, 31(63), pp. 119-142, ISSN 0120-5323, ISSN en línea 2346-2426, doi: 10.11144/Javeriana.uph31-63.ccdc
- Butler, J. (1998). "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista". *Debate feminista*, N°18, 1998, pp. 296-314.
- Gallo Reyzábal, J. (2007). "Presentación. La teoría del cuerpo subjetivo en la filosofía de Michel Henry". En Henry, M. (2007). *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*. Salamanca: Sígueme.
- Haesbaert, R. (2013). "Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad". *Revista Cultura y Representaciones Sociales*. Vol.8-n°15. Ciudad de México.
- Haesbaert, R. (2020). "Del cuerpo-territorio al territorio-cuerpo (de la Tierra): contribuciones decoloniales". *Cultura Y Representaciones Sociales*, 15(29), 267-301. Recuperado a partir de <https://www.culturayrs.unam.mx/index.php/CRS/article/view/811>
- Henry, M (2009). "III. Pathos-con". En Henry, M.: *Fenomenología material*. Madrid: Encuentro (pp. 183-233).
- Henry, M. (2007). *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*. Salamanca: Sígueme. (Trabajo original publicado en 1965).
- Henry, M. (2010). *Fenomenología de la vida*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento/Prometeo.
- Mançano Fernandes, B. (2005). "Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais: Contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais". *OSAL*, N° 6(16), pp. 275-283.
- Nogué, J. y Albet, A. (2007) "Cap. 5: Cartografía de los cambios sociales y culturales". En Romero, Juan (coord.) *Geografía Humana*. Barcelona: Ariel.
- Ortega Valcárcel, J. (2007). "Cap. 2: La geografía para el siglo XXI". En Romero, J. (coord.). *Geografía Humana*. Barcelona: Ariel.
- Quijano, A. (1992). "Colonialidad del poder y modernidad/racionalidad". *Revista Perú Indígena*, N°13(29): 11-20.

Santos, M. (2000). *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo, razón y emoción*. Barcelona: Ariel.

Unwin, T. (1992). *El lugar de la Geografía*. Madrid: Cátedra.

Zenobi, V. (2009). “Las tradiciones de la geografía y su relación con la enseñanza. Tradiciones disciplinares y geografía escolar”. En Insaurralde, M. (comp. ). *Ciencias Sociales. Líneas de acción didáctica y perspectivas epistemológicas*. Buenos Aires: Noveduc.