



# otros logos

---

## REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e  
Interculturalidad, Universidad Nacional del Comahue  
ISSN 1853-4457

**Ars nascendi**  
**La danza *butoh* como praxis ontológica**

Jonathan Martineau\*

**Resumen:**

En este artículo, se presenta un enfoque de la ontología contemporánea bajo el concepto de filosofía natalicia. En un primer momento, recurriendo a Jean-Luc Nancy y a Peter Sloterdijk principalmente, según los cuales ser y nacer se confunden, se describen las principales características de una concepción naciente del ser. De estas lecturas emergerá la necesidad de un pensamiento práctico y de una vivencia del *nosotros* en estado surgiente que integre la oscuridad en su movimiento. En un segundo momento, se pasa a discutir la posibilidad de una praxis ontológica en la danza *butoh*. Una breve contextualización de la danza *butoh* abre el espacio para una discusión con las filosofías posmodernas del cuerpo y de la carne. En este artículo, se promueve una consciencia esquelética como anclaje corporal del pensamiento. El movimiento del esqueleto trasciende la diferencia entre vida y muerte, entre individuo y colectividad, entre cuerpo y espacio, entre nosotros y subconsciente. Estableciendo un diálogo con la gravedad, el cuerpo se pone a la escucha de sus tinieblas y empieza a resonar con el campo de fuerzas que nos es común. El viaje hacia los huesos es un viaje hacia el *nosotros* en estado naciente.

---

\* Universidad de Granada, candidato al doctorado en el programa *Herencia de la modernidad en la época de la globalización*. Se licencia en criminología en la universidad de Ottawa en 2004. Para completar su tesis doctoral, titulada *Sombras de justicia. Consecuencias políticas de una concepción naciente del ser*, pasó un año en 2011 en el *subbody butoh institute* del Himalaya indio. Desde hace más de una década, realiza una investigación experiencial sobre la pertenencia del cuerpo y la mente al espacio. Ha trabajado como malabarista, payaso, improvisador danzístico y *performer*. Se interesa en la intrincación del pensamiento y del movimiento. En la actualidad vive y trabaja en Madrid, donde organiza *El brillo de lo oscuro*, un ciclo de actuaciones *butoh*, guía *El arte de nacer*, una serie de talleres inspirados en el *butoh* y el contact-improvisación, y baila en las compañías OmosUno y Coracor además de realizar sus propias creaciones en solo donde entretiene filosofía y movimiento.

**Palabras claves:**

Ontología, nacimiento, cuerpo, espacio, danza *butoh*

**Abstract:**

In this article, we present an approach within contemporary philosophy that we call philosophy of birth. In the first part, reading mainly Jean-Luc Nancy and Peter Sloterdijk, for who birth and being are synonyms, we describe the characteristics of a philosophy of birth. From this readings will emerge the necessity of practical thought and the experience of the *we* in an emerging state that integrates the darkness in its movement. In the second part, we will discuss the possibility of an ontological practice within *butoh* dance. A short contextualización of the *butoh* dance opens up the space for a discussion with posmodern philosophies of body and flesh. In this article, we will promote a skeletal consciousness as a body anchor for thought process. The skeleton's movement transcends the difference between life and death, between individual and collectivity, between body and space, between *we* and subconscious. Establishing a dialogue with gravity, the body listens to its own darkness and starts to resonate within the common field of forces. The travel towards the bones is a travel towards the *we* understood as birth process.

**Keywords:**

Ontology, birth, body, space, *butoh* dance

**I. Apertura(s)**

El seis de agosto de 1945 a las ocho horas dieciséis minutos y dos segundos, a seiscientos metros de altitud, un artefacto llamado *Little boy* explotó encima de la ciudad nipona de Hiroshima. Se estima que alrededor de 75. 000 personas murieron en el acto. Paul Tibbets, que pilotaba el avión desde el cual la bomba atómica fue lanzada, confirmó a sus superiores el buen desarrollo de la operación con el código secreto: *the baby was born*. Con *El bebé ha nacido*, Paul Tibbets, al mando de un avión que llevaba el nombre de su madre, Enola Gay, ratificó que sobre Hiroshima había brotado un champiñón atómico. En tanto sigue habiendo personas que hoy en día mueren por las secuelas de esta explosión, se puede decir que todos vivimos en la onda de choque del nacimiento de *Little boy*. No se han terminado de medir las interferencias de esta explosión con el pensamiento humano. Aquella mañana en la que se perfiló el final de la Segunda Guerra Mundial, lo que explotó fue mucho más que un artefacto. Con el nacimiento de *Little boy*, toda una manera edificante de pensar estalló en mil pedazos.

Las exigencias del pensamiento contemporáneo se formulan de diversos modos pero apuntan hacia una misma dirección: la puesta en cuestión del dualismo y los modos binarios. En la

*Dialéctica de la Ilustración*, publicada por primera vez en 1944, Adorno y Horkheimer constataban el hecho de encontrarse en el umbral de un modo de pensar. El avance de la razón mediante oposiciones no va necesariamente a la par del progreso de la justicia y la felicidad. El desarrollo de la razón no se dirige naturalmente y por sí sólo hacia fines creativos. *Little boy* ofreció, para este diagnóstico, una brutal confirmación. Hoy en día, el hastío del pensamiento hacia los dualismos se traduce por la multiplicación de las exigencias de nuevos territorios y de otros logos. Ya no nos basta calcular, inferir, deducir o imaginar elegantes silogismos para convencernos de que estamos pensando. En busca de un pensamiento contemporáneo, recurrimos cada vez más a una terminología del salto, del riesgo, de la apuesta, de la locura y, en suma, de la apertura. Incardinado a la apertura, el pensamiento se dirige más hacia una filosofía natalicia que hacia la vida o hacia la muerte. El concepto experiencial de nacimiento permite al pensamiento entretejer la dirección clara y el sentido con el desconocimiento absoluto; en el nacimiento se entrelazan la razón y su otro.

Pensar hoy en día pretende aunar en un solo gesto cordura y sinrazón, lucidez y locura, finito e infinito (Nancy, 2010: 11), apertura y cierre (Sloterdijk y Heinrichs, 2004: 188). No se trata de integrar dos opuestos sino de tomar en cuenta que la oposición era desde el origen una ilusión. La luz de la razón permite entonces inaugurar ya no la guerra contra las tinieblas de la ignorancia sino, en palabras de Jean-Luc Nancy (2010: 25), la adoración de la ausencia de sentido del sentido. La adoración se dirige a la apertura sin otorgarle ni origen ni razón. "El *alogon* en tanto tal como dimensión extrema, excesiva y necesaria del logos: nunca se trata seriamente de otra cosa cuando hablamos de cosas serias (la muerte, el mundo, el ser-juntos, el ser-sí, la verdad)."<sup>1</sup> (Nancy, 2005: 18) La razón introduce consigo un *alogon* como condición de su nacimiento mismo, *alogon* con relación al cual se debe abandonar la confrontación bélica. La razón vuelve al lugar desde el cual brota, no para ordenarlo sino para adorarlo. Esta adoración no es una postura intelectual sino una praxis. El nombre de esta praxis es, según Nancy (2010: 23): "el pensamiento." El autor añade enseguida una indicación hacia este pensamiento entendido como una praxis: "el pensamiento es un movimiento de los cuerpos: comienza en este pliegue nervioso del cuerpo que lo expone al infinito de un *sentido*, es decir de una afectación por los otros cuerpos." (Nancy, 2010: 23) El sentido del mundo acontece en el lugar donde se abre la posibilidad de una afectación entre los cuerpos. El pensamiento relacionado con este sentido acaece a partir de la apercepción de esta afectación. Nancy llama a este territorio del pensamiento el *mundus corpus*, el mundo de los cuerpos. (Nancy, 2000: 36)

El pensamiento que nos interesa indagar en este artículo es tributario del cuerpo entendido, como consideraba Nietzsche, como la gran razón, como el lugar desde el cual toda razón y todo pensamiento emergen. Los análisis nietzscheanos que contemplaban a los sistemas filosóficos

---

<sup>1</sup> Todas las citas que tienen a un libro escrito en francés como referencia son traducción nuestra.

como síntomas de organizaciones fisiológicas han tenido numerosos herederos y discípulos. Sin embargo, cabe la sospecha de que en la estela de Nietzsche, si bien se ha modificado el contenido de los pensamientos, no se ha alterado en profundidad la forma de experimentar el pensamiento. Éste sigue en mayor medida limitado a la cultura libresca y a la esfera lingüística; de la afectación de los cuerpos hemos experimentado más bien poco. La exigencia contemporánea nos reta a devolver el pensamiento a la gran razón del cuerpo.

El sentido del que habla Nancy no es el sentido discursivo que viene a ratificar un acontecimiento o una acción sino el sentido del sentir nervioso, de la percepción carnal y de la afectación sensorial por los otros cuerpos. En este escenario filosófico, la pluralidad de los cuerpos es nuestro punto de partida y el objeto de nuestro pensamiento es el lugar abierto donde estos cuerpos se afectan mutuamente. Este lugar es el objeto no de un razonamiento sino de una escucha. En primer lugar, prestaremos atención a la configuración de este nuevo territorio del pensamiento y veremos que se trata de un espacio naciente. En segundo lugar, nos preguntaremos por la manera de habitar este espacio, esta apertura. ¿Cómo adentrarnos en una praxis que pone en relación el logos con su otro, la luz con las tinieblas? Este artículo pretende presentar la danza *butoh* como una praxis ontológica radical, como un *ars nascendi*, y profundizar la ontología de un ser a la vez singular y plural gracias a unas prácticas experimentales. Pretendemos presentar la danza *buto(s)*<sup>2</sup> en el marco del *mundus corpus* de Jean-Luc Nancy y del mundo espumoso de Peter Sloterdijk y, al mismo tiempo, dinamizar la ontología naciente que este ser singular plural necesita.

## II. Hacia una filosofía natalicia

Previos a nuestros primeros pasos en la danza, conviene contemplar la configuración del espacio que se presenta ante nosotros. No se trata de hacer un estudio exhaustivo de las implicaciones filosóficas de una comprensión naciente del ser y el espacio sino más bien de lanzar una mirada furtiva hacia el espacio a donde nos vemos arrojados. Un movimiento inmemorial nos precede y nos empuja. Como escribe Luis Sáez Rueda (2009: 59): "nacemos ya iniciados". En cierto modo algo nos urge a pensar. Proponemos contemplar la configuración del espacio naciente a través de una concisa lectura de las obras de Jean-Luc Nancy y Peter Sloterdijk. Estos dos filósofos contemporáneos asumen ambos una concepción natalicia del ser. No son los únicos, obviamente, y podemos señalar de antemano, ya que recurriremos a ellos de manera puntual, a Roberto Esposito, a Pascal Quignard y al ya citado Luis Sáez Rueda como figuras de la filosofía natalicia en ciernes en el siglo XXI.

---

<sup>2</sup> Odette Aslan y Béatrice Picon-Vallin titularon su estudio de 2002 *Butô(s)* para resaltar la pluralidad intrínseca de las prácticas de esta danza. La 's' entre paréntesis indica la proximidad del *butoh* con el ser singular plural de Jean-Luc Nancy. Existe una sola cosa y su nombre es *pluralidad*.

La primera característica de una filosofía natalicia es, utilizando la expresión de Alain Badiou, la multiplicidad-sin-Uno. (Badiou, 2003: 43) Este punto es esencial: una multiplicidad se dispone sin que sea necesario postular un recipiente común unitario. El espacio se abre en ningún lugar. La esencia del ser se encuentra, afirma Nancy, en el *con* de la expresión ser-los-unos-con-los-otros. (Nancy, 1996: 60) Ni el Uno ni el otro (o los otros) son primeros. La posibilidad misma del encuentro entre uno y otro exige *a priori* el espacio que posibilita este encuentro. En este sentido la afectación por los otros cuerpos transita por el origen del mundo, lo reactiva y, en cierto modo, lo origina de nuevo. Sloterdijk (2003b: 325) indaga en la misma dirección en la esferología: "El con es lo primero que existe y que permite existir." No obstante, la existencia que brota del espacio-con no lo hace dentro de otro lugar que se podría pensar sino dentro del vacío, del *alagon*. Este espacio-con no se sostiene en ningún receptáculo físico racionalmente asequible.

La segunda característica del espacio naciente es que consiste en un espacio anímico y relacional antes que físico y estable. Este espacio no puede entenderse como un lugar físico desplegado en tres dimensiones que preexista a la vida que lo invade. El *con* es un espacio anímico donde se disponen los cuerpos en sus múltiples relaciones. Hasta "puede abordarse el ser-en-relación como lugar absoluto." (Sloterdijk, 2003: 541) Llamamos a este lugar *nosotros*, no el *nosotros* en tanto sujeto sino en tanto espacio, en tanto exposición y disposición. Para Nancy, el sentido es ser-los-unos-con-los-otros "sin otro sentido que 'nosotros'". (Nancy, 1996: 19) Cabe resaltar de nuevo que ese *nosotros* no es un razonamiento sino una praxis:

No tenemos que identificarnos en tanto que 'nosotros', en tanto que un 'nosotros'. Tenemos más bien que des-identificarnos *de* toda especie de 'nosotros' que sería el sujeto de su propia representación, y tenemos que hacerlo *en tanto que* nosotros comparecemos: el pensamiento del 'nosotros', anterior a todo pensamiento – y, en verdad, su condición misma –, no es un pensamiento representativo (no es una idea, una noción, un concepto), sino una praxis y un *ethos*: la puesta en escena de la comparecencia, esta puesta en escena que la comparecencia es." (Nancy, 1996: 94)

El *nosotros* en tanto *praxis*, precisa Nancy, destruye el *nosotros* simbólico. La *praxis* del *nosotros* consiste en una desidentificación de todo tipo de sujeto vinculado a una representación. La cartografía del *nosotros* nos invita a una filosofía natalicia ya que el *nosotros* que no es sujeto a una representación es un *nosotros* en estado emergente. La comprensión de la dinámica del *nosotros* en tanto espacio desvela la naturaleza surgiente de dicho espacio. Pues el espacio anímico plural es autógeno. (Sloterdijk, 2003a: 37, 62, 541, 543) En consonancia con Sloterdijk, Nancy escribe (2006: 47):

El pensamiento es el levantamiento de la cosa. Y por ende del corazón de las cosas. El corazón de las cosas no sirve de objeto. No es una referencia para el conocimiento, es un espacio de nacimiento. Sin embargo el nacimiento es la apertura de un espacio,

inventa el espaciamento que es él mismo y mediante el cual un lugar nuevo toma lugar.

Para penetrar en el espacio surgiente, resulta necesario hacer hincapié, es la tercera característica de una filosofía natalicia, en la corporalidad del pensamiento. Al menos desde Nietzsche, se conoce la exigencia de comprender a la razón en relación al cuerpo. Según el filósofo del martillo, el pensamiento o la filosofía de una persona no serían sino síntomas de su organización fisiológica. Lo que conocemos como razón emana de una razón mayor. El cuerpo es la gran razón. Esta aserción nietzscheana lleva más de un siglo fascinando a numerosos académicos y sin embargo el pensamiento corporal no es embrionario en las facultades de letras, aún hoy. Sobre el cuerpo se ha dicho mucho y se ha incorporizado más bien poco. Mientras pululan los catedráticos expertos en los discursos acerca del cuerpo, éste sigue huérfano de todo tipo de pensamiento. Por desgracia, la consciencia corporal se abandonó a movimientos *new age* y *pop* psicologías que pretenden acercar la gente a su ser íntimo durante carísimos talleres de fin de semana en casas rurales. Por su lado, el pensamiento académico del cuerpo importó la costumbre soporífera de pelearse por el sentido exacto de las palabras. ¿Se debe afirmar el cuerpo o desplegar la carne? ¿Basta con recurrir a una palabra latina para otorgarle sentido al discurso? Examinar estas cuestiones nos encaminará hacia una filosofía natalicia, siempre y cuando nacer signifique, entre otras cosas, penetrar en un mundo que no sabemos nombrar. El nacimiento se encamina siempre hacia el *alogon*. El pensamiento corporal constituye la piedra de toque de la filosofía natalicia. "Por tal no cabe comprender un modo de pensamiento que se centra *en* el cuerpo, ni tampoco una manera de utilizar lo corporal *contra* lo espiritual, sino una espiritualidad corporal, en la que aparece el drama de la inteligencia post-metafísica." (Sloterdijk, 2000: 135) Necesitamos detenernos aquí, en el cuerpo que piensa, para poder realizar el salto que nos permitirá presentar la danza *butoh* como inteligencia post-metafísica, como praxis ontológica.

La filosofía de Jean-Luc Nancy es paradigmática de una tensión entre pensamiento y cuerpo, tensión propia de nuestra época. Con la posmodernidad, la superioridad de la mente sobre el cuerpo, antaño aseverada, quedó resquebrajada. Nancy sabe que el modo de pensar del cual emerge está marchito, que ya no puede ofrecer camino a la necesidad de pensamiento y, al mismo tiempo, el filósofo francés falla en superar el discurso libresco. Nancy consigue afirmar humildemente en *El olvido de la filosofía* que el pensamiento genuino, o sea el pensamiento en tanto apertura al sentido en lugar del pensamiento como lugar de cierre del sentido, ha sido evacuado de la filosofía durante siglos, si no milenios. (Nancy, 1986: 36) Pero por mucho entusiasmo que genere en el lector la obra *Corpus*, no conseguimos desprendernos de la desoladora sensación de no estar manejando más que palabras. Debemos de cuidar que en nuestro modo de presentar un discurso ordenado no estemos sujetando a los cuerpos.

Necesitamos una ontología no *de* los cuerpos sino *para* los cuerpos. Contemplemos el recorrido de Nancy al respecto.

El olvido de la filosofía coincide con la emergencia del antropocentrismo del pensamiento. Desde el geocentrismo hasta la doctrina de los derechos humanos, asistimos a distintos modos de postular la centralidad humana. (Nancy, 1986: 35) El pensamiento ordenado a esta postulación se condena a desarrollar un pensamiento que no podrá nunca dejar de ser un proyecto. Tomar como punto de partida la centralidad del ser humano no permite, al tratarse de un dogma o una fantasía inconsciente, que el pensamiento resuene con la realidad del acontecimiento del ser. Sin resonancia en el *mundus corpus*, eso es, sin mutua afectación del pensamiento y del mundo que lo acoge, la filosofía sólo explora una franja muy fina de sus posibilidades: el razonamiento. El postulado de la centralidad del ser humano o del sujeto secuestra el pensamiento para forzarle a ordenar el mundo hasta que la premisa se haga real. Desde el punto de vista de Nancy, el ser humano es un proyecto condenado al fracaso.

Pensar ontológicamente implica por consecuencia que se tome en consideración la totalidad de los cuerpos. Nancy impugna una ontología para todos los cuerpos. Esta ontología a su vez no funcionará al modo de las ontologías del proyecto, esta ontología para todos los cuerpos no fundará su objeto ni lo significará. La imposibilidad de definir la expresión *todos los cuerpos* no imposibilita en absoluto tal ontología. No buscamos un pensamiento primario sobre el cual construir una nueva torre de Babel. La ontología para todos los cuerpos debe ser una ontología abierta, capaz de acoger en su seno sin definir ni apropiarse. Nancy afirma que la esencia del ser se encuentra en el *co-* de la coexistencia. La partición es primaria. No hay unificación posible ni deseable. La ontología para todos los cuerpos es *intotalizable*. El *nosotros* es una aproximación a la apertura que constituye lo real.

Antes de examinar las consecuencias políticas de tal ontología, conviene enfatizar su vertiente materialista. La filosofía natalicia que se perfila tiene otro gran teórico en la figura de Peter Sloterdijk. Un breve recorrido por la obra del filósofo alemán nos permitirá concretar la ontología del *nosotros*. Desde sus inicios con *La crítica de la razón cínica*, la obra de Sloterdijk es un alegato en contra de las cabezas divididas de sus cuerpos. En 1982 escribió que en un futuro próximo un filósofo que no mienta tendrá que ser fisonomista. (Sloterdijk, 2003a: 21) En sus esfuerzos por elaborar una filosofía materialista y a la vez dionisiaca, genera, según sus propias palabras, una mística racional. (Sloterdijk, 2003a: 118) Sloterdijk estudió el desarrollo de la psique humana en relación al desarrollo de su cuerpo, los cuales arrancan desde antes del nacimiento.

Sloterdijk (2003b: 317) llama a la placenta el órgano *con*. La placenta encarna la prueba material de la imposibilidad de existir por sí sólo. La placenta encarna la organicidad sin sujeto. Como subraya el filósofo alemán (2003b: 574), no es posible hoy en día determinar si la placenta es un órgano de la madre o del feto. Es más bien símbolo de la imposibilidad de subsistir por sí solo. Una vez más resaltamos que la pluralidad es originaria. La pareja compuesta por el feto y la

placenta dará lugar a la pareja del bebé y su madre, luego al hijo y su padre, y de ahí en adelante la vida anímica del ser humano nunca abandonará la complementariedad. En la cumbre del desarrollo psíquico, se ha querido ubicar al místico en relación con dios. Los ángeles guardianes y los amigos imaginarios, los santos a quienes se reza y los autores que se invocan, sostiene Sloterdijk, nunca ha podido existir una mente sola y autónoma. El abandono de esta hipótesis, central en la filosofía moderna y los sistemas jurídicos contemporáneos, para dirigirnos hacia una concepción plural del ser, abre un paisaje totalmente diferente para el pensamiento. El cuerpo no tiene una existencia individual.

El espacio político ya no se compone de unidades individuales sino de fuerzas en pugna y de procesos de diferenciación y partición aislables sólo en parte. El pensamiento del cuerpo queda modificado en su totalidad si se comprende la profundidad de la inexistencia del individuo. Gracias a lo que llama una esferología, Sloterdijk describe el mundo contemporáneo con la imagen de la espuma. La muerte de dios no es sino el estallido de la esfera omnienglobante. El cosmos todo-uno estalló en mil pedazos. Sin embargo, la necesidad para los seres humanos de generar espacios donde sentirse en casa tiene larga vida. La espuma ofrece el decorado conceptual para un mundo descentralizado, efímero, compuesto de pequeñas intimidades sin solidez.

La comprensión de este espacio plural espumoso, que llamamos *nosotros*, exige un salto en la vivencia del espacio y, por ende, del cuerpo. Tanto Sloterdijk como Nancy plantean una ontología naciente. Nancy lo afirma sin ambages al escribir: "Nacer: el nombre del ser." (Nancy, 2006: 115) La posibilidad de una filosofía natalicia surge en el seno de los escombros de la razón. No hace falta subscribir a la aserción de Nancy según la cual la filosofía ha sido olvidada durante los últimos milenios, basta con reconocer que nos encontramos en el umbral de cierta manera de pensar. Nacer aparece como tercera vía entre el positivismo y el nihilismo. Conocemos, por un lado, la imposibilidad de fundamentar el ser en la razón humana y, por otro lado, las filosofías del no-ser demasiado a menudo se limitan a silogismos poéticos que pretenden desmontar la razón sin proporcionar una seria vía de salida. Entre ser y no ser, nacer se alza como una necesidad vital e intelectual.

Las filosofías del no ser suelen hacer hincapié en la muerte como destino de la vida humana. En cierto modo, la gran incógnita pone entre comillas todas nuestras certezas. Sin embargo, la dureza del mundo fenomenológico resulta convincente y la certeza racional de nuestra futura muerte no mengua el ímpetu que invertimos en lidiar con el mundo de los fenómenos ni apacigua las voluntades en competición para la apropiación del ente. La operación intelectual que consiste en inferir que cada cosa, cada poder, cada estado y cada ser son transitorios e impermanentes no ha logrado suficiente fuerza como para dignificar la existencia sobre la tierra. El dominio y la razón instrumental prosiguen su despliegue, amplificando su sumisión y expropiación del ente y de los recursos humanos y naturales. La reflexión acerca del no ser o de la vacuidad del ser no ha



generado una praxis extendida susceptible de competir con la apropiación del ente derivada de las filosofías del ser fundamentado.

Poner el énfasis filosófico sobre la muerte como destino ha tenido un efecto más bien limitado. Se organizan congresos sobre ello y las grandes letras del nombre del autor en portada de los libros traicionan que la ilusión de la inmortalidad conseguida gracias a la obra sigue más poderosa que la certera muerte que le sirve de objeto de estudio. Al fin y al cabo, la muerte en el discurso humano es sólo una hipótesis. Nadie que la haya experimentado directamente puede hablar sobre ella. La certeza mental de morir, conseguida gracias a las inferencias, rara vez alcanza profundidad en el cuerpo humano. Una certeza racional flota en la superficie de la gran razón corporal sin poder penetrar las profundidades del mundo sensorial. El dominio de la razón individual sobre el cuerpo es limitado a efectos de superficie. Sloterdijk sostiene frente a Heidegger que la muerte es una verdad de segundo rango. Heidegger, al decir que los seres humanos son ante todo mortales,

(...) da con la ineludibilidad más débil, por lo menos comparada con la primera y más fuerte ineludibilidad, la de que los seres humanos son, ante todo, nacidos, venidos al mundo. Lo que más son es lo que menos se sienten. Intimidados y fascinados por su mortalidad, ven el hecho de haber nacido como algo secundario. El *cogito* de la muerte ha sofocado incluso el más tímido inicio de un *cogito* del nacimiento. (Sloterdijk, 2001: 147)

Somos seres mortales sólo en la medida en que antes somos seres natales.

Todos los muertos y todos los que pueden pensar en la muerte tanto para morir como para reflexionar acerca de la muerte han de haber nacido. El nacimiento es nuestra verdad primera. La ética y la política que necesitan los seres natales difieren totalmente de las necesidades de los seres mortales. Tanto la muerte como el nacimiento fallan en proporcionarle al pensamiento datos claros acerca de su naturaleza. Ambos abandonan el pensamiento a sus propias tinieblas. El nacimiento no deja de ser misterioso, aunque sea una verdad experimentada. Ahí donde la muerte estimula una especulación, el nacimiento genera una rememoración. Sloterdijk enfatiza en este punto que, al contrario de la teoría platónica, el trabajo de rememoración de los seres natales no se dirige hacia ideas-formas ideales sino a un estado de mente libre de ideas, conceptos y juicios acerca del mundo que se descubre. (Sloterdijk, 2006: 88) La fetalización de la mente tiene como objetivo devolver el cuerpo al medio al cual pertenece. La percepción sensorial del espacio vuelve entonces a primar sobre las ideas mundanas acerca de dicho espacio. Este pensamiento que no reflexiona *sobre* el mundo sino que se las ingenia *en* el espacio llama más a una praxis que a una axiomática. Este pensamiento/cuerpo naciente toma las tinieblas como axioma.

A grandes rasgos, hemos contemplado el territorio hacia el cual nos vemos arrojados tras la derrota de los grandes sistemas de pensamiento y organización política. Este espacio consiste en una multiplicidad intotalizable. No se trata de un espacio físico que acogería individualidades sino

de un espacio autógeno de resonancia, donde los cuerpos se afectan mutuamente. Esta afectación es posible porque los cuerpos transitan de un espacio hacia otro. Este tránsito es el nacimiento. Hemos puesto el énfasis sobre el hecho de que pensar en este espacio sólo puede ser una praxis. Ha llegado el momento de detallar, entre otras, una posible praxis presentando la danza *butoh* en relación con las filosofías del cuerpo naciente.

### III. Danza *butoh*: cuerpo y tinieblas

El origen del *butoh* es oscuro. El *butoh* toma la oscuridad como origen. Se intentó varias veces ponerle un nombre, clasificarlo y ordenarlo en el esquema de las artes escénicas contemporáneas pero ninguna tentativa resultó satisfactoria. Cual ciervo en el monte, el *butoh* rehúye de los aparatos de captura del lenguaje. Un maestro *butoh* afincado en el Himalaya indio, Rhizome Lee, afirma que el *butoh* es aquello que escapa del *quid* de la cosa.<sup>3</sup> La expresión *danza de las tinieblas* tuvo éxito durante un tiempo, aunque en realidad sólo fue el nombre del primer colectivo: *Ankoku butoh*. (Quignard, 2005: 291) El vocablo *danza de la vida* suele usarse pero genera confusión y malentendidos, debido al importante papel que se le da a la muerte en el *butoh*, que evoluciona en “la permeabilidad de la frontera entre muerte y vida.” (Aslan, 2004: 22) En la cultura anglosajona, se ha promovido la apelación *dark dance*, o sea danza oscura o danza negra. (Aslan, 2004: 18) En este artículo, se promueve la voz *danza del nacimiento*. Nuestro propósito es poner en relación la filosofía natalicia tal y como está emergiendo en el pensamiento contemporáneo, con el *butoh* como praxis estética y ontológica.

No es nuestro objetivo en este artículo realizar un panorama de las diversas tendencias del *butoh* ni escribir la genealogía, sin embargo necesaria, de su aparición. Tampoco se estudiará la extensión de su influencia en las artes escénicas y performativas del tercer milenio. Nos interesa contemplar la danza *butoh* como praxis ontológica, como pensamiento vivencial en acto. Hasta ahora hemos descrito desde nuestro punto de vista la situación en la cual se encuentra la filosofía contemporánea. Una breve contextualización de la danza *butoh* nos permitirá comprender cómo ésta puede contemplarse en tanto pensamiento experimental.

En un primer momento, cabe presentar a grandes rasgos la trayectoria de Tatsumi Hijikata, instigador del *butoh*. La danza *butoh* nace en el Japón de posguerra a finales de los '50. Durante la década de los '60 se ramifica en diversas prácticas subversivas y grotescas. (Kazuko, 2004: 118-120) El impulso primario fue encarnar lo prohibido. El performer *butoh* ponía su cuerpo en las zonas oscuras del discurso social. La apelación *danza de las tinieblas* remite a esta composición

---

<sup>3</sup> Rhizome Lee comparte su investigación en la página web: [www.subbody.net](http://www.subbody.net). El año pasado varios artículos fueron recogidos conformando finalmente el libro *Behind the mirror*. Las citas de Rhizome Lee fueron recogidas durante una estancia de nueve meses del autor en 2011.

con/para/desde la sombra. El ejemplo de *Kinjiki*, para muchos la primera obra *butoh*, permite ilustrar la comprensión del arte y la política subyacente al modo de actuar de Hijikata. Cuando se dio a conocer la censura gubernamental de la novela de Yukio Mishima por causa de material homosexual, Tatsumi Hijikata y Yoshito Ohno imaginaron la pieza *Kinjiki*, o sea *Colores prohibidos*. Desde esta obra, mostrada en 1959, hasta la *Rebelión de la carne* performada en la Universidad de Tokyo en 1968, pasando por la creación del colectivo *Ankoku butoh* en 1961, el *butoh* ha sido una manera de denominar a aquellos cuyo arte consiste en la encarnación de lo prohibido y lo transgresivo. A partir de los '70 hasta *The quiet house* en 1973, después de un eclipse de dos años, la obra de Hijikata abandona la referencia al discurso social para adentrarse en la lógica inasible del subconsciente. La composición ya no tanto con la sombra del discurso social, sino con el subconsciente corporal, autoriza la comprensión del *butoh* como arte ontológico. Kazuko (2004: 117) describe en estos términos la relación del cuerpo con su sombra en la danza de Hijikata:

Hijikata quería una suerte de cara a cara directo entre la danza como técnica de expresión y lo que es la historia o la temporalidad de un ser, lo que se inscribe en el fondo del cuerpo. Lo que el coreógrafo proclamó entonces como su parte la más propia, era esa zona de lo *oscuro*. Qué puede significar eso sino una nueva toma de consciencia del lenguaje corporal específico del cual la razón no podría dar cuenta, y del tiempo que se inscribe en ese cuerpo, tiempo de la sombra que sería como lo negativo de las claridades de la lógica. [...] Quería mostrar que 'exponiéndose', el cuerpo descubre su parte oscura; a través las 'figuras' rígidas y el juego de contrastes violentos, incitaba con obstinación el cuerpo para que encare las crisis que habitan en él.

La referencia al periodo de los '60 y a las performances políticas, sexualmente explícitas y deliberadamente violentas es un paso necesario a la comprensión del *butoh* de los '70, el *butoh* del *cuerpo debilitado* según la denominación de Rhizome Lee. A esta segunda etapa nos referimos cuando sugerimos que el *butoh* sea una práctica ontológica. Antes de desarrollarse como un arte del nacimiento, el *butoh* ha debido desplegarse en contra de todo, rompiendo mediante la encarnación cualquier anatema o valor que los poderes políticos han querido imponer a la vida humana. La exploración de la sombra del discurso político y social desembocó, para Hijikata, en la indagación del subconsciente.

Consideremos un momento la expresión *Colores prohibidos* y la introyección de los cuerpos en la sombra del discurso social. Esta consideración nos llevará a la sombra ya no del discurso social sino al *alogon* de todo logos. En el espíritu del *gran rechazo* de Maurice Blanchot, la actuación de Hijikata y Ohno arranca del rechazo a la complicidad, a cierto tipo de razón y apariencia de sabiduría horrenda. Los artistas (Hijikata prefería la apelación *butoístas*) no imaginaron una refutación argumentativa sino que rechazaron el terreno de batalla impuesto por el orden y la razón establecidos. Ahí los dados están trucados y el combate perdido de antemano. Adoptaron

más bien el método que Sloterdijk describe como químico<sup>4</sup> y expusieron sus cuerpos en la franja prohibida de la realidad. Su comportamiento reza así: aquello de lo cual se dice que no existe, eso soy yo. A raíz de la constatación de que el discurso y el arte reivindicativo ya no podían esperar interferir racionalmente en el despliegue del dominio imperialista en el Japón ocupado, el *butoh* nace como performance experimental, llevando a los cuerpos a las zonas prohibidas por el discurso social.

Los horrores de las guerras mundiales, Hiroshima y Nagasaki, la extensión de los parques carcelarios, la inflación de la producción militar, la resignación a una vida consumista y divertida sin otro valor que su valor de uso en un presente que corre de prisa, en suma, el reino de la desdicha se extiende a la sombra del progreso. Como lo diagnosticaron Horkheimer y Adorno en *La dialéctica de la ilustración*, la luz de la razón ya no puede engañarse creyendo que a golpe de argumentos se influirá de manera decisiva sobre la marcha del mundo. La alternativa a las opciones de colaboración, resignación y combate en un terreno trucado consiste en la exploración de lo desconocido de una manera experimental, eso es una exploración vivencial de la sombra. No se apunta hacia un análisis intelectual de lo no dicho del discurso social sino a una encarnación de la sombra. En la década de los '60, los butoístas se dedicaron a indagar en la sombra colectiva y, sobre todo, a explorar los efectos de dicha exploración en sus cuerpos. El *butoh* es una suerte de *Genealogía de la moral* aplicada al propio cuerpo. "Cada uno es para sí mismo lo más lejano." (Nietzsche, 2002: 3) En su primera época, el *butoh* se materializa como una investigación performática de los límites de la moral donde el artista experimenta en su cuerpo la consistencia de los juicios morales. La época del *butoh* transgresor culmina con la presentación de *La rebelión de la carne* en 1968 en el campus de la universidad de Tokyo.

Hijikata desaparece de la escena pública en la primavera del 68, cuando el mundo entero entra en ebullición. Muchos de sus seguidores y alumnos aprovechan este momento para viajar a América y Europa, llevando en sus cuerpos la danza *butoh* que empezarán a enseñar. Hoy en día la comprensión del *butoh* como arte transgresor sigue vigente. Hunde sus raíces en esta década de investigación artística en contra del orden establecido y su posterior difusión por los alumnos de Hijikata. Sin embargo, el proceso creativo de Hijikata no se detuvo en aquella primavera florecida del 68. Incluso se podría decir, si consideramos que la creación no sucede en oposición a nada, sino de manera inmanente, que su proceso creativo empezó después de haber roto con todo. ¿Qué queda del cuerpo cuando todas las ataduras de los discursos sociales han sido rotas? El *butoh* del *cuerpo debilitado*, desarrollado desde el año 1970 hasta 1973 (año en el cual Hijikata dejará definitivamente la performance para limitarse a la coreografía y la tutoría), ya no es una

---

<sup>4</sup> Sloterdijk opone el quinismo, la encarnación de lo prohibido por el poder, al cinismo, la manipulación de la verdad y del discurso al servicio del poder establecido. (Sloterdijk, 2003a, 175-179) Quinismo: nobleza del no poderoso; cínico: infamia del poderoso. (Sloterdijk, 2000: 122)

danza que sucede en contra de cualquier orden establecido sino una danza donde el cuerpo se disuelve en el espacio donde evoluciona. A esa disolución creativa queremos llamar praxis ontológica. En esta práctica las fronteras entre el cuerpo y el espacio se desdibujan y la consciencia, poco a poco, se percata de su pluralidad, dejando atrás la ilusión de la individualidad separada del espacio. Queda por describir el modo en que acontece dicha disolución.

La disolución en el espacio pasa por la asunción corporal de la multiplicidad abierta, eso es, la asunción del conflicto como constituyente de la realidad. La sombra colectiva no es sino la suma de las sombras de los cuerpos reales. El territorio de la lucha consiste en el cuerpo de cada uno. No hablamos aquí del cuerpo como entidad que, mediante sus decisiones, posee cierto grado de libertad en su relación con el mundo. En esta comprensión liberal el cuerpo se entiende como un arma pero el territorio del ser sigue siendo el mundo exterior. La revolución nietzscheana fue afirmar que es en el cuerpo mismo donde el conflicto se genera y desarrolla. En la concepción liberal, llevado a cabo en el espacio físico tridimensional que los cuerpos habitan, el conflicto está condenado a componer con el lenguaje y su sistema binario. Cuando se proyecta en el escenario del mundo convencional, el conflicto se degrada en guerra. Entendido desde un espacio que preexiste a la vida que lo invade, el conflicto se ve secuestrado por los sistemas lingüísticos y la pluralidad *nosotros* recibe un nombre y, como tal, también su otro, su enemigo. La lógica de la guerra pervierte el conflicto en una dinámica enfocada a la erradicación del enemigo. La realización de un *nosotros* lleno y afirmado lingüísticamente necesita la eliminación del otro.<sup>5</sup> En el umbral de un nuevo pensamiento, estas lógicas deben abrirse y disolverse. Mientras permanezca anclado en los cuerpos que nacen, el conflicto ofrecerá siempre una riqueza mayor de la que su comprensión lingüística proyecta en el espacio exterior. Esta riqueza permite que el sentido del conflicto no esté supeditado a ninguna promesa de futuro ni de victoria. La relación con el *alógon* originario no necesita de un metadiscurso. Constitutivo del cuerpo y del pensamiento mismo, el conflicto no se entiende como la relación que opone bandos sino como mezcla de tendencias, fuerzas, intensidades y posibilidades. Conflicto es una mezcla de fuerzas. Al reflexionar a partir de la relación conflictual entre el feto y la mujer en el seno de la cual éste evoluciona, Roberto Esposito (2005: 243-244) expresa esta productividad del conflicto cuando éste se entiende como un asunto interno:

La madre se opone al hijo y el hijo a la madre, empero el fruto de semejante conflicto es el detonante de la vida. Contra el andamiaje metafórico de la batalla a muerte, en el vientre materno se combate 'a vida' [...]. Nada queda - desde esta perspectiva - de la incompatibilidad entre el sí mismo y lo otro. Lo otro es la forma que adquiere el sí mismo allí donde lo interior se cruza con lo exterior, lo propio con lo ajeno, lo inmuno con lo común.

---

<sup>5</sup> Cfr. (Badiou, 2003).

La realización corporal del *nosotros* naciente exige el cruce entre lo interno y lo externo, exige, en suma, la porosidad de la frontera entre el cuerpo y el espacio. Kazuko (2004: 123-125) describe a su modo esta contaminación entre lo propio y lo ajeno sin el rodeo del contrato social, sin el espacio convencional:

En esta parte oscura, siempre presente en su memoria íntima (física), [Hijikata] descubrió una fuerza misteriosa, capaz de disolver las relaciones humanas convenidas gracias a su carácter profundamente asocial – flirteando con el acto criminal – y por el erotismo que la habita. Confrontados a un estado crítico, los cuerpos de los bailarines buscaban instintivamente perderse, disolverse en las tinieblas, lugar donde la relación con el otro se hace ambigua, se invierte, donde cada uno se desliza fuera de su identidad, para que se opera una identificación con la alteridad.

¿Cómo romper el cascarón que aísla el cuerpo del mundo mediante el concepto individuo?

La propuesta del *butoh* reside en tomar al pie de la letra el cuerpo entendido como la gran razón, como la madre de todas las razones. El pensamiento en movimiento no se interesa tanto en las razones como en su generación, en su gestación y su liberación. Nos queda ahora describir en qué modo se puede viajar en la gran razón del cuerpo y así descubrir que, como sostiene Nancy (1996: 30), "el afuera del origen está dentro". El *con* nos constituye. El pensamiento no es ni trascendente ni inmanente, no viene desde arriba ni tampoco desde abajo: nace desde detrás del ombligo.

En primer lugar conviene ubicar esta exposición en el marco de la discusión posmoderna acerca del cuerpo. Necesitamos una manera de entender el cuerpo que vivifique el espacio. Como enfatiza Sloterdijk, no vivimos en el espacio tridimensional que propone la física sino en un espacio anímico tejido de relaciones. Estas relaciones a su vez no deben comprenderse como relaciones interindividuales, pues no preexiste una unidad individual que entraría a posteriori en relación. La relación es la materia prima del espacio que somos. La individualidad, intrínsecamente unida al lenguaje que adquirimos posteriormente a nuestro nacimiento, viene sobreañadida a este espacio de relaciones. En la *Crítica de la razón cínica*, Sloterdijk (2003a: 136) señala con fuerza la dirección en la cual nuestra atención debe dirigirse:

Nuestra verdadera autoexperiencia en el 'nadie' originario sigue estando enterrada en este mundo bajo el tabú y el pánico. Pero en el fondo ninguna vida tiene nombre. El nadie autoconsciente en nosotros - que sólo con su 'nacimiento social' recibe nombre e identidad - sigue siendo el hontanar vivo de la libertad. El nadie viviente es el que, a pesar del horror de la socialización, se acuerda de los paraísos energéticos bajo las personalidades. Su base vital es el cuerpo animado, que no debemos llamar *nobody*, sino *yesbody*, y que puede desarrollarse, en el proceso de individuación, desde el 'narcisismo' arreflexivo al 'autodescubrimiento reflejo en el conjunto cósmico'.

En dirección a este cuerpo compuesto de fuerzas e intensidades, la filosofía posmoderna ha efectuado innumerables esfuerzos, con un éxito relativo. Desde Nietzsche, se han propuesto diferentes modelos de lectura del cuerpo pero muy pocos de su experiencia.

Tomemos por ejemplo el concepto *cuerpo-sin-órganos* de Deleuze y Guattari, concepto que gozó de un éxito de envergadura poco frecuente, incluso triunfó fuera del ámbito filosófico. Sabemos de mano de los autores mismos que el cuerpo-sin-órganos poco sino nada tiene que ver con los órganos. El enemigo del cuerpo-sin-órganos no son los órganos sino la organización de éstos y del cuerpo en general. "Nos damos cuenta poco a poco que el CsO no es en absoluto el contrario de los órganos. Sus enemigos no son los órganos. El enemigo, es el organismo." (Deleuze y Guattari, 1980: 196) El concepto de cuerpo-sin-órganos se construye en nombre de una vivencia múltiple e intotalizable del cuerpo, un cuerpo involucrado en un constante intercambio absolutamente necesario con un espacio vivo, un espacio inextenso compuesto de intensidades. (Deleuze y Guattari, 1980: 189) Sin embargo, nacido de un análisis intelectual e inspirado en lectura, la de Artaud por lo que concierne al nombre del concepto, el cuerpo-sin-órganos no consigue materializarse en praxis susceptible de superar la lógica binaria del mundo preso de la guerra. El cuerpo-sin-órganos necesita lo que sin embargo rechaza. La organización es su amor secreto y su rebelión, siendo determinada por el contra y el anti, está condenada a ser parcial. En última estancia, el cuerpo-sin-órganos toma partido por el mundo que repudia. (Deleuze y Guattari, 1980: 199) Los esfuerzos de Deleuze y Guattari no han penetrado profundamente sus propios cuerpos. La pobreza del capítulo de *Mil mesetas* titulado *¿Cómo hacerse un cuerpo-sin-órganos?* da testimonio de ello, pues en él, a pesar de su título, no se encuentra la mínima indicación práctica hacia el cuerpo-sin-órganos.

Por otra parte, el debate que entabla Roberto Esposito con la filosofía francesa del cuerpo, aunque rico en indicaciones conceptuales, no consigue desterritorializar los cuerpos ni las carnes hacia otra vivencia del espacio. Para el filósofo napolitano, la tradición en el pensamiento francés de abandonar la palabra *carne* a la teología hace que los filósofos se priven de un rico concepto sin embargo más afín a su modo de pensar. Ahí donde el cuerpo incorpora, transforma la multitud en una unidad, la carne multiplica, divide lo uno en un espectro de posibilidades y direcciones. La raíz griega de la carne, *sarx*, sólo existía en plural. Estableciendo una distancia con la encarnación del espíritu, modelo que da aliento al modo dualista de comprensión de la vida corporal, la carne, según Esposito, proporciona más consistencia conceptual a la hora de presentar una multiplicidad-sin-Uno. (Esposito, 2006: 252-271) Consciente de las limitaciones del concepto *cuerpo* y, sin embargo, determinado en devolverle la responsabilidad del pensamiento, Jean-Luc Nancy piensa por su lado desde el prisma del *corpus*. "Cada pensamiento es un cuerpo." (Nancy, 2000: 98) ¿En qué consiste la praxis de este pensamiento? ¿Qué vida desemboca de la adoración cuando el sentido del pensamiento que adora el *alagon* significa desgarro?

En el horizonte de un pensamiento natalicio, queremos invocar un nuevo anclaje corporal para el pensamiento: el esqueleto. Pensamos en el esqueleto de una manera a la vez material y metafórica. La razón esquelética permite al pensamiento evolucionar al margen de los dualismos

más resistentes, especialmente la oposición vida y muerte, hunde sus raíces en el mundo invisible y derrumba desde sus cimientos el individualismo del pensamiento; cosa que ni el mundo de los cuerpos, ni el cuerpo-sin-órganos, ni las carnes consiguen hacer de manera concreta. La razón esquelética es realmente una praxis del pensamiento. La argumentación al apoyo de esta aserción se ilustrará con ejemplos de la danza *butoh* y el concepto de *tensegridad*.

En nuestra tradición, el esqueleto ha sido relegado al imaginario de la muerte. El cuerpo, la carne, las vísceras y la sangre han sido símbolos de la vida mientras que los huesos parecen remitir directamente a lo muerto. La razón esquelética trasciende la diferencia entre vida y muerte, no apuesta ni a favor de la vida, ni en contra de la muerte sino por el movimiento del ser. En una ontología naciente, el ser está en movimiento *sui generis*. Ser y movimiento brotan simultáneamente, nunca nada ha sido estático. El esqueleto permite referir a un movimiento que sucede más allá (o más acá) de la diferencia entre vida y muerte. Al menos unas horas después de la muerte del cuerpo individual, el movimiento del esqueleto sigue activo. El sentido de la razón esquelética toma como axioma a este movimiento.

Los huesos son obviamente una parte esencial del sistema vivo humano. Según la filosofía natalicia en ciernes, están a punto de convertirse también en una parte esencial del pensamiento humano. Si, como afirma con fuerza Nancy (2003: 231), "el sentido se siente" entonces habrá que componer con el sistema óseo y los nervios que abriga a la hora de filosofar. "Sentirse hace sentido, y más aún, sentirse en tanto el engendramiento del sentido, tal es sin dudas la apuesta final de la filosofía." (Nancy, 2003: 232) Además de dejar caduca la dicotomía vida / muerte, el esqueleto permite también liberarse de manera materialista de la oposición entre creación y destrucción. Los huesos son el escenario de la obra de autodestrucción de los osteoclastos y de regeneración de los osteoblastos. La fragilidad de los huesos que aparece en la vejez se debe a su rigidez ocasionada por la disminución de la acción de los osteoclastos. Empezamos a envejecer cuando dejamos de autodestruirnos constantemente. Para la razón esquelética, destrucción y creación se entretajan de tal manera que su comprensión por separado queda imposibilitada. Para el *butoh*, la disolución en el espacio es creación.

Hasta ahora hemos presentado el encanto conceptual del esqueleto. Deja obsoletos testarudos dualismos y aparece como una condición *sine qua non* de una filosofía que se dirige hacia el sentir del sentido. Nos queda ahora efectuar el salto hacia otra comprensión del espacio y empezar a dialogar con la gravedad para tomar el tiempo de generar realmente una consciencia esquelética.

Según Nancy, el mundo es nuestro subconsciente. (Nancy, 2010: 123) El empuje de la *pulsio* es lo que da a luz al mundo, el mundo no es sino esta *pulsio*. El yo es un lugar de tránsito, una ilusión de óptica con efectos reales. La propuesta del *butoh* es superar el último dualismo que opone cuerpo (subconsciente) y espacio (nosotros). En mayo 2013, Rhizome Lee escribió en su sitio web: subcuerpo=cocuerpo. Entablando lo que Ushio Amagatsu llamó un *diálogo con la gravedad*,



el pensamiento empieza a deparar el espacio que compartimos, ese espacio que nosotros somos, por un lado, y las resistencias del yo, por otro. Cuando presta atención a su cuerpo, un *butoísta* escucha cuatro mil millones de años de memorias terrestres. No se trata de una metáfora sino de una realidad. ¿Quién de nosotros podría pretender haber inventado la bipedestación? ¿Quién sostendría haber creado la respiración atmosférica? ¿Quién presumiría haber forjado la forma de su mandíbula o de sus omóplatos, o haber diseñado la movilidad del pulgar? El *butoh* es un estudio vivencial del modo en que nuestro cuerpo pertenece al espacio y una exploración de la dimensión subconsciente de este espacio.

La danza *butoh* recoge todos los movimientos que no nacen de la expresión del sujeto. La danza *butoh* ocurre cuando el yo deja de sujetar el cuerpo. La danza *butoh* se vuelca hacia el movimiento del ser antes del dominio de la subjetividad. En su diálogo con la gravedad, empieza la disolución del sistema individual que se apoderó del cuerpo. El pensamiento se pone a la escucha de lo que nace, a la escucha no tanto de hipotéticos acontecimientos a nivel macrológicos, como a la escucha del acontecimiento perpetuo del ser a nivel molecular. La respiración constituye una fácil puerta de entrada para la comprensión de la propuesta *butoh*. La respiración hace el puente entre consciencia y subconsciente. La manipulación consciente del ritmo respiratorio es asequible a cualquiera. Se puede cortar por breves momentos la respiración, se la puede alargar y profundizar, se la puede acelerar, etc. Sin embargo, cuando no se le presta la mínima atención, la respiración sigue igualmente en movimiento. Cuando la atención se vuelca hacia la respiración sin el propósito de interferir con su ritmo natural, se empieza a observar el subconsciente. Con paciencia y escucha, una multitud de fenómenos corporales empezarán a manifestarse en el cuerpo y el nadie autoconsciente presencia la presentación del sentido. El diálogo con la gravedad y por ende la vivencia del subconsciente queda iniciado.

En la bipedestación, la quietud no es más que una forma de hablar. Rápidamente se evidencia que aunque el yo no se mueva, el cuerpo sí que lo hace. La consciencia se dirige hacia la estructura ósea y en su camino encuentra la información subjetiva almacenada en los tejidos más superficiales. Para ilustrar la relación entre los huesos y el espacio subconsciente, resulta de gran ayuda el concepto *tensegridad*. El espacio-con, el *nosotros*, es un lugar en tensión y al mismo tiempo un lugar surgiente, es un espaciamiento. (Nancy, 2000: 73-74, 94) El vocablo *tensegridad* nace de la unión de *tensional integrity*. La paternidad del concepto está disputada entre el arquitecto Buckminster Fuller y el artista escultor Kenneth Snelson. En lo personal, nos gusta pensar que la tensegridad nació tensegríticamente, o sea por un juego de presión-tensión. La tensegridad permite concebir sistemas compuestos de un juego de compresión discontinua (empuje) y tensión continua. Fuller la describió con la siguiente imagen: islas de compresión en un mar de tensión. La tensegridad surgió de este modo. Snelson, por entonces estudiante de bellas artes, entregó un trabajo en un curso que impartía el arquitecto Fuller. Éste vio en el trabajo de su estudiante la materialización de lo que buscaba desde hacía décadas. Podríamos decir que la

investigación de Fuller consistía en un mar de tensión y el empuje (presión) de Snelson facilitó la emergencia de la tensegridad propiamente entendida. En un sistema tensegrítico, cualquier modificación de fuerza en una parte del sistema se distribuye en el total de la estructura. Tradicionalmente, por ejemplo en arquitectura, se trabajaba sólo con la fuerza de presión, apilando ladrillo sobre ladrillo, creando así estructuras estables pero inamovibles. Cuando la modificación de las fuerzas supera el umbral de estabilidad de la estructura, ésta se derrumba. Una estructura tensegrítica se mueve al mínimo cambio pero resulta de mayor estabilidad. Cualquier movimiento la afecta. Hoy en día la tensegridad se extiende en el urbanismo y la arquitectura (Gómez Jáuregui, 2007), Sloterdijk quiso importarla a la ontología (Sloterdijk, 2006a: 358-362) y se aplica también al estudio del cuerpo humano. Comprendido desde el prisma de la tensegridad, el cuerpo humano se compone de fuerzas que empujan contenidas en tejidos en tensión. Según Thomas W. Myers, los huesos empujan hacia afuera y los tejidos miofaciales y musculares contienen la fuerza de empuje. (Myers, 2010: 44-61)

En su diálogo con la gravedad, en este mar de tensión que compone el campo gravitatorio terrestre, la consciencia del cuerpo busca apoyarse en los huesos, en la fuerza que empuja, en lo que nace, en el subconsciente que brota. Dialogando con el campo de fuerza que lo contiene, aflora en la superficie de la consciencia la información subjetiva que sus músculos, tejidos y órganos albergan. La simple bipedestación permite a uno descubrir un dolor en las lumbares, a otro una tensión en las piernas, a otro una migraña, unas palpitaciones en los pies, un adormecimiento en las manos, la sequedad en la boca. Un abanico infinito de sensaciones corporales se manifiesta cuando la consciencia se deja guiar por la gravedad. Estas sensaciones, reales y al mismo tiempo imposibles de comunicar totalmente, son manifestaciones del subconsciente, manifestaciones del patrón organizacional del cuerpo y por ende del pensamiento. Estas sensaciones reales tienen su raíz en el subconsciente de cada uno, hunden sus raíces en lo que Arnold Mindell llamó el cuerposueño. (Mindell, 1982) Lo que una consciencia percibe de su cuerpo rara vez coincide con un manual de anatomía. Según Mindell, la indagación en las sensaciones permite abrir las puertas del subconsciente y liberar la información retenida. Cambiando el patrón corporal se modifica la relación con el mundo. Encontrar la manera de desanudar la información almacenada en los tejidos modifica el pensamiento, haciendo que éste pierda la frontera entre el cuerpo y el espacio. Cada uno es para sí mismo lo más lejano. La consciencia se encamina hacia los huesos, hacia lo más profundo y en su exploración descubre el movimiento liberado del dominio del yo. En dirección hacia los huesos, hacia el más profundo de su ser, la consciencia dialoga con la gravedad y así percibe el campo de fuerzas que comparte con los otros cuerpos. "El otro lugar está dentro." (Nancy, 2010: 145) Este trabajo de exploración no recibe un sello de validez desde un metadiscurso sino que consiste él mismo en el acto de pensar. Leamos a Nancy (2010: 27) acerca de la apercepción de la tensión espacial que nos contiene:

hacernos cargo de esta tensión sin intención, este resorte de existencia sin esencia. [...] Del cristal a la lógica, hay una ordenación y una organización de las cuales ningún diseño da cuenta pero que su tensión misma - cristalina, orgánica, viva, pensante - ofrece a nuestra atención: no para resolverla sino para venir a su encuentro, para sentirla. Esto es lo que se llama 'pensar'.

Atento a las fuerzas que desde su seno empujan, el cuerpo encuentra una manera de seguir naciendo. Observando la danza de Hijikata, Yutaka Haniya la describía como una “meditación intrauterina”. (Kazuko, 2004: 116) La danza *butoh* es el arte de transformar los nudos en nidos, un *ars nascendi*.

Al escuchar el suelo con sus pies, cualquier persona tarda menos de media hora en darse cuenta de lo que quiere decir Sloterdijk cuando afirma que vamos del allí (la barriga de la madre) hacia el aquí pero que pocos sino nadie aun ha llegado al lugar. Escuchamos la gravedad y nos percatamos de que no tocamos el suelo. La ontología que propone Nancy está clara al respecto: "el cuerpo *debe* tocar tierra". (Nancy, 2000: 11) Una vez agrietadas las corazas y los cascarones, la consciencia empieza a perder la frontera entre cuerpo y espacio. El límite entre dentro y fuera se desdibuja poco a poco y la consciencia penetra el *nosotros*, se percata de su pertenencia interna al espacio. "El mundo de los cuerpos es el mundo no-impenetrable [...] donde los cuerpos articulan en primer lugar el espacio. Cuando los cuerpos no están en el espacio sino el espacio en los cuerpos, entonces éste es espaciamiento, tensión del lugar." (Nancy, 2000: 27) La apercepción pertenece al espacio y ya no a un cuerpo individual. En *Corpus*, Nancy (2000: 82) asegura: "un cuerpo no tiene peso, incluso para la medicina el cuerpo es ese peso." Aslan (2004: 20) utiliza una fórmula similar a la hora de describir el *butoh*: "En lugar de 'tener' un cuerpo, 'somos' ese cuerpo." El butoísta dirigiéndose hacia sus huesos llega tarde o temprano a este espacio que compartimos y que llamamos mundo.

#### **IV. El brillo de lo oscuro**

La praxis ontológica exige de nosotros que sigamos naciendo, esto es saliendo de lo oscuro hacia una luz que nos ciega, o sea hacia otra oscuridad. Nuestra labor es estar atento al lugar hacia donde nos dirigimos, ese lugar *siendo* por debajo de los pies. Este movimiento del nacer genera vidas que se transforman perpetuamente. Esta transformación deshace el sistema de tensión del individuo, siempre preso de sus juicios. La estética de la danza *butoh* no acepta las valoraciones. Rhizome Lee explica a su alumnado que el *butoh* es "una guerra a muerte contra el juicio humano librada en el propio cuerpo". Los movimientos del *butoh* no anhelan una elegancia ni pretenden seducir a sus espectadores. Su pretensión es mostrar la realidad y la riqueza onírica de ésta. En una performance inspirada en los cuerpos que sufrieron la bomba atómica de Hiroshima, al público que abandonaba el teatro indignado, los butoístas opusieron la pregunta siguiente: ¿por

qué deberíamos crear belleza para el gusto de quienes destruyen el mundo, nosotros sólo mostramos lo que habéis creado? Mostrar lo que hay sin intervención del juicio, de las preferencias y deseos propios. Por ello, la danza *butoh* exige que se replantee la cuestión de la belleza. Tanizaki, famoso escritor japonés, puede ofrecernos una pista de reflexión en su *Elogio de la sombra*: "la belleza pierde su existencia si se le suprimen los efectos de la sombra." (Tanizaki, 2004: 69) No hay más belleza en el *butoh* que en un bebé que nace. Pura necesidad, puro espacio surgiente, maravilloso, fascinante, sin preocupación de seducción, sin ansias de proteger imagen alguna del sí.

La libertad total del arte *butoh* entiende la libertad como necesidad más que como capricho. La necesidad de dejar respirar la oscuridad, el no-yo del cuerpo, mostrándolo. Esta exposición genera el espacio en el cual transitamos. La exposición es, llega a afirmar Nancy (2010: 32), el ser mismo. Esta necesidad del *butoh* resuena con lo que Nancy cree una exigencia de la razón:

De todos estos modos, y de algunos otros, se indica con insistencia la misma necesidad, la misma exigencia de la razón: la de esclarecer su propia oscuridad, no tanto bañándola de luz, sino adquiriendo el arte, la disciplina y la fuerza de dejar el oscuro emitir su propia claridad. (Nancy, 2005: 15)

Siendo extranjeros para nosotros mismos, el diálogo con la gravedad permite superar la vivencia bélica del mundo y penetrar una danza de lo clarooscuro donde el yo se disuelve en el mundo.

La danza *butoh* nos enseña mucho más que una manera de ocupar el escenario teatral. En su escucha del espacio, el cuerpo afloja sus resistencias y percibe el juego de fuerzas que su estancia sobre la tierra implica. En la escucha íntima del cuerpo, el oído percibe el *nosotros*. Con su atención volcada hacia sus huesos, el cuerpo percibe el espacio común y su movimiento y exposición hacen ver que lo invisible, cuya materialización podrían ser los huesos, obra en el mundo. Para terminar, proponemos la lectura de un pasaje del *Diálogo con la gravedad* del coreógrafo Ushio Amagatsu (2000: 43-44):

La oscuridad es la matriz de la luz. Es ella la que hace visible la luz, aunque sea la más mínima. [...] Inmovilidad y movimiento, ausencia o presencia del sonido, tinieblas y luces; incesantes variaciones, perpetuas oscilaciones del tiempo y del espacio que se reciben en la frontalidad. Entre los dos lados, entre él que mira y él que está siendo mirado, algo debe ocurrir, hacia donde el cuerpo tiende en su diálogo con la gravedad; y es porque encara ahí sólo la ausencia, que el cuerpo está ahí como lo que hace presente el mundo.

### **Referencias bibliográficas:**

Amagatsu, Ushio (2000), *Dialogue avec la gravité*, Arles, Actes Sud.

- Aslan, Odette (2004), "Introduction" en Aslan, Odette y Picon-Vallin, Béatrice (2004), *Butô(s)*, Paris, CNRS Éditions, pp. 16-24.
- Badiou, Alain (2003), *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, Caen, NOUS.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1980), *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Éditions de minuit.
- Esposito, Roberto (2005), *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu.
- , (2006), *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Gómez Jáuregui, Valen (2007), *Tensegridad. Estructuras tensegríticas en ciencia y arte*, Santander, Servicio de Publicaciones de la universidad de Cantabria.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. (2005), *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta.
- Kazuko Kuniyoshi (2004), "Repenser la danse des ténèbres. Retour sur les années soixante", en Aslan, Odette y Picon-Vallin, Béatrice (2004), *Butô(s)*, Paris, CNRS Éditions, pp. 109-134.
- Lee, Rhizome. Página web: *Subbody Resonance Butoh Himalaya*: [www.subbody.net](http://www.subbody.net), página consultada: 27 de mayo de 2013.
- Mindell, Arnold (1982), *Dreambody. The Body's Role In Revealing the Self*, Boston, Sigo Press.
- Myers, Thomas W. (2010), *Vías anatómicas. Meridianos miofasciales para terapeutas manuales y del movimiento*, Barcelona, Elsevier.
- Nancy, Jean-Luc (1986), *L'oubli de la philosophie*, Paris, Galilée.
- , (1996), *L'être singulier pluriel*, Paris, Galilée.
- , (2000), *Corpus*, Paris, Métailié.
- , (2003), *El sentido del mundo*, Buenos Aires, La marca.
- , (2005), *La Déclosion. Déconstruction du christianisme 1*, Paris, Galilée.
- , (2006), *La naissance des seins suivi de Péan pour Aphrodite*, Paris, Galilée.
- , (2010), *L'Adoration. Déconstruction du christianisme 2*, Paris, Galilée.
- Nietzsche, Friedrich (2002), *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Madrid, Alianza.
- Quignard, Pascal (2005), "Les maîtres des ténèbres" en *Écrits de l'éphémère*, Paris, Galilée, pp. 283-291
- Sáez Rueda, Luis (2009), *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta.
- Sloterdijk, Peter y Heinrichs, Hans-Jürgen (2004), *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*, Madrid, Siruela.
- Sloterdijk, Peter (2000), *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Valencia, Pre-textos.
- , (2001), *Eurotaoísmo. Aportaciones a la crítica de la cinética política*, Barcelona, Seix Barral.
- , (2003a), *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela.

———, (2003b), *Esferas I. Burbujas. Microsferología*, Madrid, Siruela.

———, (2006a), *Esferas III. Espumas. Esferología plural*, Madrid, Siruela.

———, (2006b), *Venir al mundo, venir al lenguaje. Lecciones de Frankfurt*, Valencia, Pre-Textos.

Tanizaki, Junichirô (2004), *El elogio de la sombra*, Madrid, Siruela.