



Boletín Antropológico

ISSN: 1325-2610

info@saber.ula.ve

Universidad de los Andes  
Venezuela

Acuña Delgado, Angel  
El cuerpo en la interpretación de las culturas  
Boletín Antropológico, vol. 1, núm. 51, enero-abril, 2001, pp. 31-52  
Universidad de los Andes  
Mérida, Venezuela

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=71212121003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica  
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# El cuerpo en la interpretación de las culturas

Angel Acuña Delgado<sup>1</sup>  
Universidad de Granada

## Resumen

En este artículo se aborda el cuerpo en el análisis comparado de las culturas partiendo del relativismo cultural y de la pertinente contextualización que se requiere para interpretar adecuadamente la simbología corporal, cuya naturaleza es cambiante y evolutiva.

Se centra luego la atención en la actual sociedad moderna, ofreciendo algunas visiones del cuerpo que se sostienen en el mercado, en la comunicación masiva y en la tecnología. Se destacan, finalmente, otras visiones que, aun siendo coetáneas de nuestra época, difieren de las anteriores al ser propias de pueblos o gentes que participan de otra lógica de ideas.

Todo esto invita a reflexionar el cuerpo como un territorio cargado de representaciones, en donde se construyen y deconstruyen imágenes culturales, en donde se deja notar el espacio y el tiempo y en donde se proyectan señas de identidad y alteridad.

**Palabras claves:** cuerpo, movimiento humano, cultura, sociedad, símbolos.

## Abstract

This article treat the body through the comparative analysis of the cultures starting with the cultural relativism and the correspondent contextualization, that can not be put aside to get the correct interpretation of the corporal symbology, which nature is dynamic and exclusive.

Later on, focus the attention on the present modern society offering some visions of the body from the market, the massive communication system and the technology. Also detach other visions, coetaneons with no but in open contrast with those seen above, because it comes ont from people who share another logic of ideas.

The entire article suggest an acute reflection about the body as a terrain charged with representations, where we build up and build down cultural images, where we can find space and time, where we project identity and alterity signs.

**Key Words:** Body, human movement, culture, society, symbole.

## 1. En torno al concepto de cultura

Si a cualquier persona que camine por la calle de un pueblo o de una ciudad, tal día como hoy la abordamos para preguntarle qué entiende por “cultura”, salvo las ausencias de respuesta por parte de aquellas que no lo hicieran, bien por desconfianza, por vergüenza, o por temor a equivocarse; nos encontraríamos muy probablemente con un enorme abanico de versiones, que apuntarían como denominador común hacia una manera concreta de expresar lo que la gente hace. La manera como un albañil coloca un muro de ladrillos en una obra, la escena de un profesor exponiendo o discutiendo argumentos con los alumnos universitarios en el aula, la forma de sentarse a la mesa para almorzar, o la de hacer un guiso de carne con patatas, un gazpacho o una fabada, serían posibles respuestas a la pregunta, y sin duda que se estaría en lo cierto.

De un modo más académico, autores como E. Tylor (1891), H. Hoebel (1961), Kroeber (1958), o R. Linton (1942) ofrecen definiciones de la cultura que coinciden en considerarla como un producto contingente, palpable, percible, como el modo por el que los individuos producen o crean en sociedad. M. Herkovits (1964:79) dice sucintamente que la cultura es “la parte del ambiente hecha por el hombre”.

No obstante, si pretendemos un mayor grado de abstracción, encontramos otros autores que satisfacen ese deseo, definiendo la cultura como un proceso proyectivo de formas y significados, como la expresión simbólica de la experiencia que compartimos, como la capacidad que los humanos tenemos de simbolizar y abstraer, de asignar significados al mundo exterior e interior, de situarse en definitiva en torno al sentido. C. Geertz (1987), V. Turner (1988), L. Mair (1970) o M. Douglas (1978), se hallarían dentro de esta otra perspectiva.

La cultura, entendida de manera concreta o abstracta se puede entender como el principal atributo de la especie humana. Todos tenemos cultura, y por tanto en esencia somos cultos; aunque haya diferencias de grados en cuanto al bagaje y tipo de conocimientos que unas y otras personas, unos y otros pueblos puedan albergar.

Haciendo uso de una definición de M. Harris (1981: 134), de un modo sintético podríamos convenir que la cultura constituye los “modos socialmente adquiridos, transmitidos y compartidos de pensar, sentir y actuar por parte de los miembros de un grupo humano”.

Como mecanismo adaptativo que es, el cambio se halla implícito en su desarrollo, dado que nada permanece inmutable para siempre. Desde este punto de vista, la diversidad cultural se puede observar tanto a través de una óptica espacial como temporal. Podemos considerar las semejanzas y diferencias en los comportamientos que distintos pueblos coetáneos manifiestan para satisfacer sus respectivas necesidades; así como las existentes en pueblos que residiendo en un mismo territorio lo han hecho en distintos momentos históricos.

Alguien dijo en cierta ocasión que: “nadie es más inconsciente de la existencia del agua que el propio pez”, queriéndose indicar que se da cuenta de su valor cuando se le saca de ella. La frase supone una metáfora para significar que de manera análoga el acervo cultural que envuelve y penetra la vida de las personas cobra especial valor cuando se toma distancia de él, cuando se pierde el contacto con el grupo que ha servido de referente.

A la vista de la importancia que la especificidad cultural posee para la realización de las personas y de los pueblos; así como de la enorme diversidad de formas existentes, sin sentirnos influenciados por el discurso populista, e hipócrita en muchos casos, de algunos Estados multiétnicos<sup>2</sup> o plurinacionales; no resulta exagerado afirmar que la gran riqueza de la Humanidad radica en la diversidad de formas que se han generado para imaginar, satisfacer necesidades y solucionar problemas, o lo que es lo mismo en la diversidad cultural.

## **2. La construcción social y cultural del cuerpo**

Si partimos por asumir la gran influencia que la cultura posee como elemento orientador y configurador del comportamiento humano, entrando ya en el motivo principal de este trabajo nos podemos interrogar preguntándonos si es acertado o no pensar en la “construcción social y cultural del cuerpo”.

Para dar respuesta a esta cuestión se hace preciso superar la influencia que el pensamiento occidental ha tenido con respecto a las dicotomías cuerpo-alma y naturaleza-cultura; ya que nos enfrentamos con un hecho en el que confluyen internamente la carne (la naturaleza, la materia) y el sentido (la cultura, el espíritu) (García Selgas 1994:60). Hecho en donde el ser y el tener forma parte de la misma unidad.

El cuerpo humano es receptor de los acontecimientos sociales y culturales que suceden a su alrededor, y además constituye una unidad biológicamente cambiante que en contacto con su entorno se halla sujeto a significados diversos, importantes para la comunicación social (Salinas 1994:87). En ese sentido, las diferencias sexuales entre hombre y mujer no solo obedecerían a factores biológicos predeterminados, sino también a la influencia de factores sociales y culturales. Si la biología explica las singularidades de sexo, la realidad social y cultural explica la construcción de una identidad diferencial de género.

Como viene a afirmar B. Vazquez (1987), aún hoy persisten ciertas desigualdades en lo que respecta a la consideración corporal en razón de género; si para los varones el cuerpo es “potencial de acción”, orientado hacia sí mismo y hacia el exterior; la mujer “vive su cuerpo en función de los demás”, para la seducción del varón, y para la maternidad de los hijos, poseyendo así un carácter de “bien social”.

El comportamiento sexual posee un significado simbólico (intencionado y programado), que no es necesariamente reproductivo (en ciertas culturas, la mística alrededor de la virginidad femenina, los tabúes en torno a la masturbación, etc. posee una lectura cultural) (Salinas 1994:92).

Es lícito, pues, plantear la cuestión de la sociabilidad de nuestro cuerpo puesto que la educación tiende en cierta medida a modelarlo, a formarlo; más exactamente a dar a nuestro cuerpo una determinada hechura de conformidad con las exigencias normativas de la sociedad en que vivimos. El juicio social y, por consiguiente, los valores que éste supone no solo condicionan nuestro comportamiento por obra de la censura que ejercen y por los sentimientos de culpabilidad que suscitan (y conjuntamente por los ideales sublimados que proyectan y promueven), sino que además estructuran indirectamente nuestro cuerpo mismo en la medida en que gobiernan su crecimiento (con normas de peso o estatura, por ejemplo), su conservación (con prácticas higiénicas y culinarias), su presentación (con cuidados estéticos, vestimentas, etc.) y su expresión afectiva (con signos emocionales).

Esta estructuración social del cuerpo, por una parte afecta a toda nuestra actividad más inmediata y aparentemente más natural (nuestras posturas, actitudes, o movimientos más espontáneos) y, por otra parte, es el resultado no solo de la educación propiamente dicha sino también de la simple imitación o adaptación.

M. Mauss (1971), indicaba al hablar de las “técnicas corporales” que antes de toda técnica propiamente dicha, considerada como “acción tradicional y eficaz” que tiende a transformar el medio con la ayuda de un instrumento (martillo, pala, lima, etc.), está el conjunto de las técnicas que utiliza el cuerpo en las actitudes y en los movimientos vitales de todos los días, como la actitud de descansar o los movimientos de andar, correr, nadar, etc.; siendo “el primero y más natural instrumento del hombre” (p. 352).

El movimiento inteligente en el ser humano, desde el más simple al más complejo se aprende culturalmente como ocurre con el sencillo andar cotidiano. Pero la manera de caminar no es fija ni definitiva en una misma sociedad, sino que puede cambiar y evolucionar según el estilo de vida y los modelos culturales (frecuencia y modos de transporte, modas de la indumentaria, determinados tipos de calzado, etc.).

Para estudiar mejor las técnicas corporales M. Mauss propuso una taxonomía ordenada de acuerdo a la biografía o estadíos evolutivos de la vida de una persona: nacimiento, infancia, adolescencia, y edad adulta.

Las técnicas corporales relativas al nacimiento serían las distintas maneras de dar a luz (de pie, acostada, a gatas, en cuclillas), el modo de tomar al recién nacido, de cortar y ligar el cordón umbilical, los cuidados posteriores al nacimiento.

Las técnicas de la infancia abarcan por su parte todas las técnicas de nutrición, de transporte del niño, de crianza, de destete, de aprender a caminar, etc.

Las de la adolescencia son técnicas corporales en muchos casos de iniciación a un posterior desempeño de papeles sociales: en nuestra sociedad actual cabría citar las maneras y posturas adquiridas a través de la enseñanza escolar, por el aprendizaje de un oficio, o por el servicio militar, en el caso del varón. En otros modelos de sociedades la iniciación del adolescente asume formas rituales complejas que consagran su metamorfosis corporal y su “paso” al mundo de los adultos; además de la circuncisión que es frecuente en muchos pueblos, el adolescente es sometido también a determinadas pruebas de oración y escarificación asociadas a actos mágico-religiosos que dejarán su huella en el cuerpo.

Si en ciertos contextos el reconocimiento social del paso de niña a mujer se sustantiva en actos diversos ligados al primer periodo menstrual; el paso de joven a hombre se reconoce con la demostración de determinadas destrezas como saltar por

encima de una considerable altura vertical (caso masai de Kenia), subir a un gran árbol, o acarrear un buen fardo de leña (caso yu'pa de Venezuela).

En cuanto a la edad adulta, la clasificación mencionada incluye diversas técnicas funcionalmente diferentes: técnicas de reposo, de actividad, de cuidados higiénicos, de consumo, de cópula sexual, de cuidados terapéuticos.

Así, para descansar, los miembros de algunas sociedades, como nosotros mismos, se sientan; pero los miembros de otras sociedades, como los nómadas del Sahara, descansan poniéndose en cuclillas. En cuanto a la actividad habría que analizar las diferentes maneras culturales de caminar, correr, danzar, saltar, trepar, nadar, empujar, tirar, etc. Los cuidados higiénicos presentan también diversidad de técnicas de lavar, jabonar, frotar el cuerpo, de limpieza bucal, posturas para defecar o para orinar. Igualmente conocida es la variedad de posiciones sexuales, considerablemente divulgadas en los últimos tiempos. Las técnicas terapéuticas ofrecen toda una amplia gama de posibilidades desde la medicina científica con las prácticas quirúrgicas y la aplicación farmacéutica; hasta la medicina popular y tradicional con el empleo de plantas, masajes, imposición de manos, ensalmos, rezos, etc.

Como se puede comprobar esta clasificación y la definición misma de “técnica del cuerpo” reposan en el postulado de que todas las actitudes y actos corporales son utilitarios e instrumentales y de que el cuerpo es el instrumento primero y más natural de esa eficacia.

M. Mauss (1971) revela el carácter social y cultural de la corporeidad, poniendo de relieve “las maneras en que los hombres, en cada sociedad, de un modo tradicional, saben servirse de su cuerpo” (p. 343).

En la misma línea J. Le Boulch (1985) considera que la manera de descansar, trabajar, caminar o estar de pie difieren de una sociedad a otra; añadiendo que “el carácter expresivo del movimiento que remite a la persona ya que traduce la emoción y la afectividad, no es nunca una expresión pura, sino expresión en presencia de los demás, por ende, expresión para los demás. Los movimientos expresivos del cuerpo, sus reacciones tónicas, adquieren una dimensión social en la medida en que se revisten de un sentido pragmático o simbólico para los demás” (p. 60).

La transmisión de gestos socializados con diferenciación de estatus, orientados a conseguir un mayor grado de eficacia, apuntan hacia la especialización e incluso profesionalización del gesto.

De acuerdo con A. Buñuel (1994) podemos agrupar las aportaciones teóricas más relevantes sobre la producción social del cuerpo en tres grandes bloques (p. 101-106):

1. En primer lugar se presenta una visión del “cuerpo como signo y mercancía en la sociedad de consumo”.

Para Baudrillard (1974) el cuerpo aparece dentro de la lógica del consumo narcisista de signos. A través del ejercicio físico no solo se busca, estar sano y en forma, sino también buena apariencia, ya que esta es un signo que habla de su propietario y puede ayudarlo a obtener un mayor prestigio, como bien saben utilizar los medios de comunicación masivos amparados en la imagen.

P. Bourdieu (1998) profundiza en las correspondencias existentes entre el cuerpo y los estratos sociales, observando cómo la percepción del esquema corporal y los hábitos corporales funcionan como valores a través de los cuales se deduce un enclasmamiento social.

2. En segundo lugar existe un discurso que trata “el cuerpo como lenguaje”, como un sistema semiológico, productor de sentido.

R. M. Birdwistell (1952) concibió la idea de interpretar todos los hechos gestuales con la ayuda de la lingüística, dando lugar a la kinésica (kinesics), o ciencia del movimiento, donde el cuerpo se estudia como elemento de comunicación.

E. Goffman (1987) mediante el llamado “método del dramaturgo” interpreta la realidad interactiva existente entre las personas dentro de la vida cotidiana, mostrando la semejanza que hay entre la acción real y la acción teatral; y la utilización del cuerpo como fachada, como envoltura para conseguir credibilidad en la comunicación.

E. T. Hall (1973) por su parte estudió el uso y percepción del espacio social y personal como estrategia comunicativa dando lugar a la proxémica, que define la existencia de distintas distancias interactivas que cada cultura asume como adecuadas.

3. Un tercer bloque teórico habla del “cuerpo como lugar de control y de poder”.

M. Foucault (1984) se refiere a la “política del cuerpo”, a la disciplina corporal que se impone desde distintas instituciones: militares, médicas, escolares, o industriales, al objeto de conseguir un mayor dominio sobre los individuos.



J. M. Brohm (1982) apunta desde el materialismo histórico que la lógica del cuerpo es la del rendimiento, observando en el deporte y en las tendencias expresivas de la actualidad renovadas formas de alienación.

El Movimiento Feminista ha reflexionado sobre el carácter represivo y explotador que el cuerpo femenino ha tenido en los distintos momentos históricos, reivindicando un nuevo lenguaje corporal no discriminador en razón de sexo.

De estas tres orientaciones generales en que se reparten los marcos teóricos desarrollados en torno al simbolismo corporal, es decir: la económica o mercantil, la comunicativa o semiológica, y la política; la segunda de ellas es la que posiblemente ha acaparado una mayor atención, sirviendo a su vez de trampolín para llegar a los dos restantes.

En términos generales la evolución del tiempo y con él de las culturas deja apreciar una transición del cuerpo prohibido, al cuerpo instrumental y por último al cuerpo relacional.

Como nos señala M. L. Knapp (1980:186) sabemos que la apariencia física del cuerpo es parte de los estímulos no verbales que influye en las respuestas interpersonales, y que en ciertas condiciones son los determinantes principales de tales respuestas. El atractivo físico puede condicionar el hecho de ser visto o no, puede hacer que aumente la capacidad de persuasión personal a la hora de encontrar trabajo, o encontrar pareja.

Sin duda alguna que existen otros factores ligados a la personalidad y a las circunstancias del momento, que influyen en el juicio que los demás tengan de uno; no obstante, en ese sentido los rasgos corporales (porte, estatura, peso, color y olor de la piel, forma y color del cabello, de los ojos, etc.) ocupan un lugar privilegiado.

Por otro lado, es preciso apuntar también que la percepción de la “buena imagen”, el “buen tipo”, el “ser guapo”, son del todo relativas en la comparación intercultural, dado que lo que para unos puede entenderse como buen maquillaje, para otros puede ser tan solo un rostro pintado sin mayor atractivo; y lo que para otros denota belleza y distinción puede ser entendido por unos como brutales mutilaciones corporales.

Unido a la imagen corporal se halla el movimiento cinésico, la conducta táctil, las expresiones faciales, o la conducta visual que constituyen todos ellos factores

comunicativos no verbales a través de los cuales se transmiten mensajes cuyos códigos interpretativos se dan en clave cultural, teniendo igualmente un carácter relativo.

Las culturas anglosajonas son menos dadas al contacto físico durante la comunicación que las latinas o mediterráneas que tocan más, a la vez que dialogan también más en corto, disminuyendo la distancia de conversación. De ese modo la espontánea muestra de afecto y confianza que un español pudiera ofrecer a un inglés mediante el acercamiento y el continuado contacto físico, pudiera ser descifrado por el segundo como un síntoma de mala educación, o bien con desconfianza y recelo por estar en presencia de un comportamiento no habitual que se sale de sus cánones.

La forma de estrechar la mano en el saludo es distinta de un marroquí (que lo hace con suave roce) a un español (que la aprieta con mayor o menor fuerza), o a un venezolano (que lo hace en tres fases: palma-pulgar-palma). Los varones bantúes de todas las edades suelen pasear entre ellos con la mano cogida; y los varones rusos se saludan besándose en los labios.

Por todo ello, se hace preciso matizar el lema de “trata al prójimo como te gustaría ser tratado” con el de “sobre gustos no hay nada escrito”, o demasiado, según se entienda.

El contexto en un amplio sentido (social, cultural, histórico, ambiental, circunstancial incluso) constituye el telón de fondo o plataforma interpretativa del simbolismo corporal y motriz. Los gustos, las tendencias, las maneras de ver y entender son diversas, es una cuestión de perspectiva.

### **3.El cuerpo en el análisis comparado de las culturas**

Son muchos los datos que se podrían aportar para apoyar la idea de que la cultura se halla presente en la estructura social y en las funciones mismas del cuerpo. La antropóloga británica M. Douglas (1978) impulsó su búsqueda hacia la relación existente entre la experiencia de lo físico y lo social, estableciendo consecuencias que afectaban a la lógica de pensamiento. De ese modo “a un control social fuerte corresponde un control corporal igualmente estricto” (p. 96). El trato social exige ocultar los procesos orgánicos involuntarios o improcedentes: orinar, defecar, vomitar, poseen en el discurso formal de la sociedad occidental una etiqueta peyorativa; de igual modo

el estornudo, el aspirar ruidosamente o la tos, descontrolada son signos que pueden ser privados de su significado natural para asociarlos con la buena o mala educación.

Por regla general, a mayor refinamiento mayor descorporeización: menos ruidos al comer, al masticar, más suave la respiración y los pasos, más modulada la risa, más controlada las muestras de enfado.

La oposición aseo/descuido expresa la dicotomía formal/informal. El descuido del cabello o su arreglo de manera novedosa y anormal constituye en muchos casos una expresión de protesta contra el sistema.

Al disminuir la estructuración social, lo hace también el grado de formalismo, aumentando la tendencia a dejarse arrastrar por las modas, y al abandono corporal. Como afirma M. Douglas (1978): "... la desarticulación de la organización social adquiere su expresión simbólica en la disociación corporal" (p. 100), concibiendo pues, el cuerpo como un microcosmos de la sociedad.

Los orificios corporales se han hecho corresponder a veces con el establecimiento de relaciones de alianza. Como expresa Edmundo Magaña (1998), analizando los mitos Wayana, Tareno y Kaliña, habitantes de Surinam, Brasil y Guayana Francesa respectivamente: "Por el mismo mecanismo que supone a los hombres en estado de naturaleza la carencia de ano, ..., los mitos atribuyen a las mujeres en estado de naturaleza la carencia de vagina y, por consiguiente, el desconocimiento de las relaciones de alianza" (p. 135). En estos casos, si la carencia de orificios corporales se asocia al estado más puro de naturaleza, el exceso de orificios entraña un estado sobrenatural. Con los orificios normales, los mitos discurren en torno a su uso correcto o incorrecto, entrando en escena las prescripciones y tabúes sobre la alimentación, y sobre todos los productos que pueden entrar o salir del cuerpo.

M. Douglas (1978), al interpretar los ritos coorgos, una de las castas del sistema indú, consideraba que toda excreción corporal (recorte de uñas, cabellos cortados, piel, sudor, lágrimas, saliva, semen, orina, o excrementos) no podía entrar de nuevo en el propio cuerpo por considerarse un acto impuro y peligroso. Los miembros de esta casta, según M. Douglas (1978) "consideran el cuerpo como si fuera una ciudad sitiada; todas las entradas y salidas están vigiladas, pues se teme la presencia de espías y traidores. Lo que ha salido del cuerpo ya nunca debe entrar en él y ha de evitarse a toda costa. Cualquier cosa que, una vez salida del cuerpo, vuelve a introducirse

en él, está contaminada en el más alto grado” (p. 131). De este modo el sistema de entradas y salidas de los orificios corporales puede simbolizar el miedo de un grupo a una sociedad mayor y como tal amenazadora.

En otra dimensión, aunque siguiendo con la idea de que el cuerpo es un símbolo de la sociedad y reproduce en pequeña escala las potencialidades y los peligros que acechan al sistema, se pueden interpretar las numerosas versiones del personaje cinematográfico “Rocky”, el cual constituye un mito ritualizado bajo la forma deportiva del boxeo, que expresa la realidad y el ideal al que aspira la sociedad estadounidense de donde surge. La asociación que se hace de Rocky, sustantivado en lo corporal con la idea de dureza, indolencia, valentía, perseverancia, puritanismo moral, honestidad, sinceridad, sencillez, humildad, e inocencia, entre otras, las cuales se pueden resumir en dos: bondad y poder (curiosamente los atributos esenciales de la idea de Dios); reproduce la imagen que la sociedad de la Unión de Estados Americanos (USA) desea ofrecer al mundo; dejando también claro que realizar el sueño americano que tantos anhelan, es decir “llegar y triunfar”, solo está al alcance de los mejores dotados como le ocurrió a este inmigrante italiano abriéndose paso a golpe de puños.

Abriendo algo más la perspectiva, si bien el simbolismo corporal pone de manifiesto la expresión de la experiencia colectiva, de la cultura en la que se halle involucrado; también puede expresar su naturaleza individual, sus peculiaridades innatas, reflejando no ya a la sociedad sino a su más profunda y singular personalidad, ligada en buena medida a la experiencia sexual del cuerpo, como apunta la corriente psicoanalítica encabezada por Freud.

En definitiva nos encontramos aquí con un doble simbolismo corporal: uno centrípeto o psicológico y otro centrífugo o sociológico; pudiéndose leer el simbolismo del cuerpo en dos direcciones: hacia la universalidad del instinto sexual (libido) o hacia la particularidad de la cultura. Direcciones que lejos de oponerse se complementan y ofrecen la clave de la compleja y a veces paradójica realidad del cuerpo situado entre la naturaleza y la cultura.

M. Merleau-Ponty (1966) decía que nuestro cuerpo no solo recapitula en todas sus partes las significaciones de las cosas y de los seres que percibe y sobre los cuales obra, sino que además está en el origen de todos los otros símbolos, siendo el cuerpo punto de referencia permanente de ellos. Por eso, solo se puede hablar del cuerpo a través de la

diversidad de los discursos simbólicos formulados por cada cultura en los innumerables mitos que éstas forjaron para expresar sus fantasmas, su lógica de ideas encubierta.

Los mitos del cuerpo asumen tantas formas como ideas y fines se forjan en las diversas culturas. Por un lado, existen los mitos teológicos del cuerpo, pues éste permite a la religión definir su poder sobre la muerte, ya reduciendo el cuerpo a una ilusión, a una pantalla o a una envoltura transitoria e inesencial, como en las religiones hinduistas, ya, por el contrario, encerrando en el cuerpo un germen de eternidad como en el cristianismo. Diferencias que reflejan la distinción entre las religiones que se sostienen sobre la idea de la reencarnación, y consecuente purificación y perfección progresiva del ser; de las que lo hacen sobre la idea de la resurrección, marcadas por la doctrina de no pecar y el anhelo de la salvación.

Desde el punto de vista del Derecho, la lógica de las sociedades esclavistas en cuanto al reconocimiento de la propiedad sobre el cuerpo del otro, de otro ser humano no considerado como igual; se diferencia de manera sideral del pensamiento humanista que pone especial énfasis en la libertad como atributo esencial de la persona para su pleno desarrollo. En un amplio sentido, dentro del humanismo no obstante, se inscribe también el discurso que matiza la libertad humana con la idea de la predestinación por obra del Creador Universal.

Dentro de las sociedades libres, hay que señalar igualmente que la privación de libertad en centros penitenciarios forma parte de los medios represivos para mantener el orden, y como caso extremo, en algunos lugares se acaba legalmente con la vida, con el cuerpo, de otra persona considerada indeseable. La libertad no es por tanto absoluta sino que se define socialmente, de modo que por regla general la de uno comienza donde acaba la del otro; condición compleja en cualquier caso.

También hay mitos del cuerpo que responden a las diferentes medicinas y sistemas médicos practicados en el transcurso de las épocas. Así encontramos primero, como señala M. Foucault, la imagen de un cuerpo que responde a la medicina hipocrática (siglo IV a. C.), es decir, un cuerpo concebido como microcosmos compuesto de cuatro materias fundamentales: tierra, agua, aire y fuego. Luego a esta imagen hipocrática del cuerpo se agrega la representación cartesiana del siglo XVII de un cuerpo-máquina, movido por el alma como motor. Lo cual suscita una reacción contraria en el siglo XVIII en los médicos influidos por Leibniz, quienes afirmaban que el cuerpo no

es otra cosa que un sistema organizado “democráticamente como una federación” y no monárquicamente bajo el poder de un alma. El modelo médico actual, según Foucault (1984) por perfeccionado que parezca, cambia perpetuamente según los descubrimientos que se hacen sobre el funcionamiento celular: la célula se ha convertido en el microcosmos de nuestro cuerpo, después de haber sido el cuerpo el microcosmos del universo. Con todo eso, el modelo occidental del cuerpo continúa apoyándose en la explicación mecanicista de Descartes, circunstancia que lo opone al modelo corporal orgánico de la medicina oriental y especialmente al de la medicina china regida por la ley del equilibrio (el ying y el yang); o a los modelos indígenas de sanación que poseen un carácter psico-socio-somático.

Hay también mitos elaborados por las filosofías, de las cuales la medicina continúa siendo en parte tributaria. Por ejemplo, al cuerpo-máquina de Descartes o al cuerpo como sistema dinámico de Leibniz puede agregársele la mitología del cuerpo como instrumento de acción, ya en su forma espiritualista, puesto al servicio de la conciencia del sujeto (de un modo místico, dado a la contemplación y meditación, o de modo ascético, apoyado en la idea de sacrificio y dominio frente al mundo); ya en su forma materialista, como cuerpo movido por la dialéctica de la necesidad y del trabajo. Esta mitología de la acción encontró también en el deporte (en la forma organizada que se ha dado en las sociedades industriales contemporáneas) una expresión nueva y en cierto modo engañosa porque, al pretender liberar el cuerpo por el movimiento, el deporte o al menos los factores añadidos a él (políticos, económicos) a menudo lo enajenan.

El cuerpo deportivo es la última forma de las mitologías corporales, la del “cuerpo sano, hermoso y fuerte”, producto de una civilización del ocio y del esparcimiento, de la imagen y del consumo. El cuerpo deportivo, desarrollado con mesura, es indudablemente algo saludable, pero asociado a éste se “vende” además una idea de liberación y bienestar a través del cuerpo, que cuanto menos debe hacer pensar en si lo que se busca es o no su introducción en el mercado; si no, ¿qué significa tener un “cuerpo danone”?

Por otro lado, con el libre mercado uno se debe interrogar hasta qué punto nos movemos apoyados en la dinámica de la necesidad o del deseo; de un deseo mediatizado por otro al que emulamos, también en lo corporal.

Los viejos mitos del pasado son desplazados o solapados por los nuevos mitos en torno al cuerpo que la cultura genera y modifica a su antojo. El hombre contemporáneo proyecta en su cuerpo y busca en él no solo los paraísos perdidos de su infancia, sino también los espejismos suscitados por las innumerables mutaciones de su cultura.

Lo que somos se lo debemos a nuestros pasados; y en lo que respecta a los españoles, que ya de por sí constituimos un crisol de culturas, podemos destacar algunos datos que pueden servir para comprender la enorme cantidad de cambios que se han producido en muy poco tiempo, sobre todo en las tres últimas décadas, en relación a la concepción y uso del cuerpo.

Echando una mirada al pasado de hace unas tres generaciones atrás y colocándonos a principios del siglo XX, de la mano de Amando de Miguel (1995) podemos observar cómo nuestros bisabuelos para unos y tatarabuelos para otros vivían su cuerpo. Como nos indica este autor esa época estaba penetrada por la creencia en la fisiognomía, es decir en el estudio (poco científico, pero sí práctico) del carácter de las personas a través de su apariencia física. El vicio o la virtud se deducían del rostro, del porte, de la mirada. La elevada estatura era considerada signo de distinción y podía constituir un problema para ciertas personas al no ser aceptadas dentro de la servidumbre; ir encorvado para parecer más bajo solucionaba de momento el problema, adaptándose en este caso el cuerpo al carácter (fisiognomía inversa).

El defecto físico, así como la grave enfermedad se vivía como castigo de Dios, como un estigma.

En cuanto al cuerpo femenino, en un primer momento y hasta bien entrado el siglo XX, se impuso la palidez como signo de distinción y de decencia, a fin de diferenciarse de los colores morenos del campesinado, para lo cual se embadurnaban de cremas y polvos blancos las caras, escotes y brazos. También se impuso el pelo rubio en las clases altas, tiñéndose con agua oxigenada quien no lo tuviera.

Progresivamente y como consecuencia de la irrupción del deporte, el veraneo y el ocio al aire libre, la moda de la palidez fue perdiendo terreno por la de la piel bronceada.

Asimismo el cuerpo femenino fue enseñando con el paso del tiempo una porción de piel cada vez más generosa que empezó por el escote y los brazos; los cuales había que cuidar y acicalar.

El ideal de belleza atravesó posiblemente en esa época por un período de contraste y transición; si en el hombre se mantuvo constante el modelo de delgadez, en la mujer se conjugaba la tipología lustrosa y gruesa, más propia del campesinado, con la delgadez y finas cinturas encorsetadas de las clases altas.

La falta de higiene y de atención médica no ayudaban a remediar las enfermedades más normales de la época como fueron la tuberculosis y el tifus, junto con la desnutrición.

Desde primeros años del siglo XX el cuerpo se empezó a redescubrir y a secularizar progresivamente a medida que se fue desprendiendo de los discursos pecaminosos y a introducirse en una nueva moral más orientada a vivir placenteramente el presente. No obstante, el culto a la apariencia manifestado sobre todo hasta los años 50 hacía que las personas no se mostraran públicamente con naturalidad, condicionando su aspecto físico y el comportamiento a las expectativas sociales por temor al qué dirán.

#### **4. Visiones del cuerpo en la modernidad tardía**

Si bien en la comparación entre culturas la visión del mundo adquiere un valor relativo, el cambio generacional en una misma sociedad ofrece un panorama contrastante de formas y sentidos que invita a adoptar una posición flexible para entender adecuadamente las distintas racionalidades.

Como expresara M. Mead (1977): “Hasta hace muy poco tiempo, los mayores podían decir: ¿Sabes una cosa? Yo he sido joven y tú nunca has sido viejo”, pero los jóvenes de hoy pueden responder: “Tú nunca has sido joven en el mundo que yo lo soy, y jamás podrás serlo” (p. 92). Lo cual pone de relieve la inconmensurabilidad de la experiencia, y de los contextos en donde ésta se desarrolla. Evidentemente los tiempos cambian al igual que los valores, y como manifiesta N. Elias (1982:123) la mutabilidad natural del hombre constituye una constante social.

Dentro del contexto “occidental” de la sociedad capitalista y a cierta distancia ya de la Revolución Industrial, nos hallamos posiblemente en un momento especial de transición, en un tiempo eje o bisagra que deja entrever un futuro incierto. La modernidad tardía en donde nos encontramos posee una serie de valores que la definen,



entre los que se encuentran: el rechazo a las cosmovisiones totalizantes, la vivencia del momento presente, las actitudes eclécticas, la ruptura con los viejos mitos, la aparición de una nueva estética que combina lo tradicional con lo nuevo, la incertidumbre en los modos de vida, la coexistencia de lo local y lo global, la emergencia de valores femeninos, la importancia de la información mediática, la hiperindividualización y el rechazo a las instituciones, el escepticismo, el consumismo matizado por la aparición de una nueva conciencia ecológica, la moda *newage* y los productos *light* la democratización del hedonismo, del esteticismo, del narcisismo, del culto al cuerpo.

De acuerdo con A. Buñuel (1994:97-98), en nuestra sociedad el cuerpo ocupa un valor central, se utiliza como signo de estatus, y como vehículo mediático para vender las más variadas mercancías. Convertido en objeto de consumo, no son pocas las personas que invierten su tiempo y dinero en imagen y salud; así como también en divertimento y emoción, vivenciando con el cuerpo situaciones de cierto riesgo, y aventuras que en muchos casos no pasan de ser imaginarias.

Las “gimnasias de la forma”<sup>3</sup> como el aeróbic, yoga, jin-jaz, mantenimiento, etc.; tienen en las mujeres su mejor clientela configurando un doble modelo corporal: “el instrumental” que persigue la eficacia en la acción y el éxito personal, correspondiéndose con un cuerpo energético, fuerte, bello y sano; y el “relacional” que busca diversión y contacto social, siendo el cuerpo un medio expresivo y comunicativo.

El modelo estético que se va imponiendo en el hombre se basa en la apariencia juvenil, fuerte, viril, bronceado, musculoso, y galán; a la mujer por su parte se la presenta joven, atractiva, alta, delgada, sin grasa ni arrugas, bien peinada y seductora.

Alcanzar los modelos ideales de belleza corporal entraña paradójicamente no pocos sacrificios. Los productos *light* se imponen; la obesidad es una condición estigmatizada, asociada a la pobreza y al mal gusto que puede incluso acarrear serios problemas en la formación de la personalidad, sobre todo de los adolescentes. Además, la obsesión por la obesidad imaginaria trae frecuentemente como consecuencia la anorexia con finales muchas veces fatídicos. Todo lo cual debe hacer reflexionar acerca del poder proyectivo que la sociedad tiene sobre cada uno de sus integrantes.

Los avances científicos hacen que las nuevas tecnologías ya hayan comenzado a influir en la configuración corporal: la cirugía plástica, la silicona, la administración

hormonal, hacen posible el cambio deliberado de imagen: eliminar arrugas, aumentar o disminuir senos, modificar los órganos genitales, e incluso cambiar el color de la piel, ya es una realidad al alcance de quien la pueda pagar.

El trasplante de órganos hace posible que se prolongue la vida en personas que la tienen muy difícil.

Por otro lado, la reproducción asistida con lo que supone la inseminación artificial, la fecundación “in vitro”, y la transferencia de embriones pone de manifiesto el papel de la medicina científica como instrumento de control social. Sin embargo, es la investigación, aún incipiente, sobre el genoma humano el más alto exponente de hasta qué punto el cuerpo puede ser objeto de control tecnológico. Alterar tecnológicamente no solo el desarrollo natural del cuerpo sino incluso su propia génesis, está pidiendo ya una redefinición del mismo que, en sintonía con los tiempos, aclare de qué va a depender su origen y su evolución.

De hecho, ya se ha empezado a hacer con la filiación. Diferente es ser un padre o madre biológico/a que legal, según se haya participado depositando semen en un banco, o aportando el óvulo (con o sin alquiler de útero); o bien lo que exista sea el compromiso expreso de cuidar y proteger a la criatura.

El cuerpo está cobrando cada vez más valor tecnológico en la medida que se trata de evitar el dolor, alargar la vida, gestionar la descendencia; y como no, dentro de una sociedad de mercados también cobra valor mercantil tanto por su interés simbólico en lo que respecta a la utilización mediática para la venta de otras mercancías, como por su interés material como lo demuestra la existencia legal de madres de alquiler, y en otra dimensión el perseguido comercio y tráfico de órganos, que tienen como víctimas (y no donantes) a las personas (niños en muchos casos) marginadas de la sociedad.

Por otro lado, aún con todo el desarrollo científico y técnico, la pandemia del SIDA, aunque sea un azote que afecta globalmente al planeta, en el contexto de las sociedades modernas avanzadas aparece destrozando la apropiación del cuerpo, obligando a repensar las maneras de cuidarlo y conservarlo. El atributo de “incurable” hace temblar a todos, convirtiéndose por un lado en un nuevo reto científico para ganar la batalla contra la enfermedad; y configurando por otro lado nuevas estrategias de relación sexual, orientadas hacia el sexo seguro, así como la desconfianza y el rechazo social hacia sectores considerados de mayor riesgo como homosexuales (gais y lesbianas) y drogodependientes.

## 5. Consideraciones finales

El uso y percepción que tenemos de nuestros cuerpos amparados en el mercado, en la comunicación masiva y en una buena dosis de tecnología, y que para algunas miradas, miopes de perspectiva, pudiera ser el único, contrasta realmente con otras visiones, como consecuencia de no participar de un mismo modo de vida, de una misma manera de entender el mundo exterior e interior.

El cuerpo y sus implicaciones con el juego, el deporte, la danza, la gestualidad, o el trabajo en sus múltiples formas, adquiere sentidos diversos al comparar tradición y modernidad en distintas sociedades, o sociedades que estén más de un lado o de otro.

Si buscamos una constante en la historia de la Humanidad que permita analizar la evolución en la percepción y uso del cuerpo frente a un acontecimiento concreto, ésta sería la enfermedad y por extensión la muerte.

La concepción holística e integral de la enfermedad y la salud prevaleciente en el pasado, ha evolucionado hacia una percepción anatómica del sistema médico en el cual crece la intervención quirúrgica con técnicas cada vez más elaboradas, así como la aplicación farmacéutica; despersonalizando la enfermedad, haciéndola anónima para actuar mejor sobre ella.

La “cultura de la culpa”, en la que la enfermedad sería percibida como un castigo, es desplazada por la “cultura de la vergüenza”, en donde la enfermedad se asocia con la debilidad y el abandono de uno mismo.

El sistema médico oficial en la sociedad moderna individualiza y somatiza la enfermedad, interviniendo y manipulando el cuerpo de múltiples formas para lograr la sanación; mientras que en las sociedades tradicionales el cuerpo de las personas se concibe como una prolongación del cuerpo social, buscándose la enfermedad en las redes sociales sobre las que se opera simbólicamente para obtener eficacia sanadora.

El mal de ojo, el golpe de aire, el meigallo, la relajadura, o la añoranza, son términos empleados en diversos puntos de España para definir enfermedades que el saber tradicional señala como “no de médicos”, y sólo confiables al “curandero”, al experto socialmente reconocido que a través del ritual funde lo físico con lo mítico, la cura con la fe y la creencia en el milagro, con la eficacia de la acción simbólica.

La curación en las sociedades tradicionales, condicionadas por una fuerte personalidad colectiva, suele consistir en un procedimiento que pretende restituir al cuerpo una energía perdida o en exorcizar un factor exógeno que lo debilita.

M. Mauss (1971) afirmaba que en ciertos contextos culturales un hechizo puede causar la muerte, y más aún, como indica J. Sanchez-Parga (1997), en las sociedades andinas la humillación y ridiculización de una persona podría acarrear graves consecuencias para la salud, al extremo de producir la muerte. La agresión moral que a un niño de cultura occidental le puede afectar psicológicamente, a un niño indígena le puede afectar somáticamente.

Si existe interdependencia entre lo material y lo simbólico, el cuerpo está en la mente y la mente en el cuerpo, señalando los límites de la propia corporeidad, los límites del propio mundo (García Selgas 1994:82).

El cuerpo para cada sociedad, además de un hecho biológico, es un territorio cargado de representaciones en donde permanentemente se construye y deconstruye imágenes culturales, en donde se deja notar el espacio y el tiempo, y en donde se proyectan señas de identidad y de alteridad.

Si como se ha sugerido el cuerpo es un símbolo de la cultura y de la sociedad en donde nos hallamos inmersos, pensar y entender el cuerpo nos aproxima a la comprensión del mundo que nos envuelve, a la realidad simbólica que junto con la pura carnalidad forma parte de nuestro ser, dándole a la materia sentido.

#### Notas:

<sup>1</sup> Profesor Titular de Antropología Social en la Universidad de Granada (España). Responsable del Grupo de Investigación Antropología Social de la Motricidad. E-mail: **yulqas@yahoo.com** Este artículo se finalizó de escribir en Granada, en noviembre de 1999. Fue revisado por esta revista en febrero de 2000 y aceptado para su publicación en septiembre de 2000 [Nota del Comité Editorial].

<sup>2</sup> En estos Estados, del que pueden ser ejemplo la mayoría de los países sudamericanos: Venezuela, Perú, Brasil, etc., existe una recurrente frase en el discurso político que viene a decir:

“la riqueza de nuestro pueblo se halla en sus gentes”. La realidad, no obstante, demuestra que, lejos de expresarse un sentimiento y pensamiento sincero, encubre una estrategia claramente electoralista.

<sup>3</sup> Término acuñado por A. Buñuel, 1992

## Bibliografía

BAUDRILLARD, J.

1974. *La société de consommation. Ses mythes, ses structures* París: Gallimard.

BOURDIEU, Pierre.

1998. La distinción. *Criterio y bases sociales del gusto* Madrid: Taurus.

BIRDWISTELL, R.M.

1952. *Kinesics and context: essays on body motion communication*. New York: Ballantine.

BROHM, J. M.

1982. *Sociología política del deporte* México: F.C.E.

BUÑUEL, A.

1992. *La construcción social del cuerpo: prácticas gimnásticas y nuevos modelos culturales*

Madrid: Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid.

1994. “La construcción social del cuerpo de la mujer en el deporte.” En *REIS*, 68: 97-116.

DE MIGUEL, A.

1995. *La España de nuestros abuelos* Madrid: Espasa Calpe.

DOUGLAS, M.

1978. *Símbolos naturales* Madrid: Alianza Universidad.

FOUCAULT, M.

1984. *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.

GARCÍA SELGAS, F.

1994. El cuerpo como base del sentido de la acción social. En **RES** 68: 41-84.

GEERTZ, C.

1987. **La interpretación de las culturas** México: Gedisa.

GOFFMAN, E.

1987. **La presentación de la persona en la vida cotidiana.** Buenos Aires: Amorrortu.

HALL, E. T.

1973. **La dimensión oculta. Enfoque antropológico del uso del espacio** Madrid: IEAL.

HARRIS, M.

1981. **Introducción a la antropología general** Madrid: Alianza Universidad.

HERKOVITS, M.

1964. **El hombre y sus obras** México: F.C.E.

HOEBEL, H.

1961. **El hombre en el mundo primitivo. Introducción a la antropología.** Barcelona: Labor.

KNAPP, K. L.

1980. **La comunicación no verbal. El cuerpo y el entorno.** Barcelona: Paidós.

KROEBER y PARSONS.

1958. The concepts of culture and social sistem. En **American Sociological Review**. Octubre

LE BOULCH, J.

1985. **Hacia una ciencia del movimiento humano. Introducción a la psicomotricidad.** Buenos Aires: Paidós.

LINTON, R.

1942. **Estudio del hombre** México: F.C.E.

MAGAÑA, E.

1988. El cuerpo y la cocina en la mitología wayana, tareno y kaliña. En M. Gutiérrez Estévez (comp.). *Alimentación iberoamericana. Símbolos y significados* pp. 111-144.

MAIR, L.

1970. *Introducción a la antropología social*. Madrid: Alianza Universidad.

MAUSS, M.

1971. *Sociología y antropología*. Madrid: Ténos.

MEAD, M.

1977. *Cultura y compromiso*. Barcelona: Gedisa.

MERLEAU-PONTY, M.

1966. *Signos*. Barcelona: Seix Barral.

SALINAS, L.

1994. "La construcción social del cuerpo." En *REES*, 68: 85-96.

SANCHEZ-PARGA,

1997. *Antropo-lógicas andinas*. Quito: Abya-Yala.

TURNER, V.

1988. *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.

TYLOR, E.

1891. *Primitive culture*. Londres: John Murray.

VAZQUEZ, B.

1987. "Educación Física para la mujer: mitos, tradiciones y doctrina actual." En *Mujer y Deporte*. Madrid: Instituto de la mujer.