

# Sobre la antropología del cuerpo

Lossada, Fernando

## Resumen

El presente texto surge como consecuencia de haber oteado algunos conceptos en torno a la antropología del cuerpo, ámbito de estudio en el que comenzamos a transitar de la mano de David Le Breton. Incursión a partir de la cual hemos establecido relaciones y comparaciones con otros autores, permitiéndonos plantearnos preguntas y posibles líneas de investigación, siendo algunas de ellas las que otorgan sentido a este trabajo.

Oportunidad para organizarnos alguna idea coherente sobre el tema de la antropología del cuerpo, al tiempo que hemos podido devolver nuestros pasos sobre el acontecimiento de la muerte, un tema sobre el que habíamos trabajado con anterioridad desde otra óptica. Ámbito que aquí, desde Le Breton, Buadrillard y Morin entre otros hemos podido retomar en la medida que continuamos preguntándonos sobre las maneras que como grupos enfrentamos el acontecimiento de la muerte.

**Palabras clave:** antropología del cuerpo, etnología

## Abstract

### ***On the body anthropology***

*From side to side in this paper we have wanted to look out some theories correlated with the called anthropology of the body, scope of learning where we have found useful utensils in order to continued our investigation in ethnology. Another space of study where the conception of death associated with de body has steered our investigation in the last years. Work focused on comprehends the way in which we think and we built ours worlds.*

**Keywords:** body anthropology, ethnology

Le Breton, nos dibuja el cuerpo como una representación que obedece a un contexto social y cultural de la historia personal, especie de construcción social, imposible de confundirse con la realidad de la que depende. "...el simbolismo social es la meditación por medio de la cual el mundo se humaniza, se nutre de sentido y de valores y se vuelve sensible a la acción colectiva." (Le Breton: 2002. 182). Además ubica su concepción del cuerpo en un mundo, entendido como un compendio de muestras aprehendidas a través de lo visual, especie de relato inagotable siempre igual y eternamente cambiante. Un mundo en el cual los cuerpos no cesan en su intento por acceder hasta lo invisible, motivados por una mirada que relativiza las distancias, desarraigando los objetos, sumergiéndolos en la atemporalidad de quien mira, pudiendo en consecuencia solo reaccionar ante ellos, a partir de la significación que se les atribuye.

Por otro lado esos cuerpos conforman una sociedad que hace paradigma de un cuerpo sano, siempre joven, limpio y distante, elemento propiedad de cada persona, es decir el hombre como propietario del cuerpo, pertenencia que paradójicamente es la única receptora de las enfermedades. En conclusión la sociedad europea y quizás hasta la totalidad del denominado mundo occidental, estaría plagado por la idea de un cuerpo disociado del sujeto, posesión reducida al rango de lo manipulable, sometida a proyectos de dominio que convierten a la biología humana en un conjunto de datos mecánicos. Espacio de conocimiento que como la medicina se orientan "...a dar más años a la vida y no más vida a los años." (Ídem: 224), una sociedad donde no se aprehende a morir, donde la muerte ha sido desvinculada de la condición

humana, transformándola en una obsesión entendida como fracaso. Así, con el tiempo la muerte debería ser revertida o, pospuesta eternamente.

Pero no nos adelantemos, y retomemos la idea del cuerpo como producto de una elaboración realizada en lo social implicando un condicionamiento cultural supeditado además a un tiempo y un lugar, planteamiento que debería prevenirnos en contra de la idea de tomar el cuerpo como algo meramente tangible y abundante. En Breton estas ideas están referidas a una Europa en transición desde el S.XV hacia el S.XVI, caracterizando al primero como determinado por la idea de una especie de continuidad medieval, cuyo exponente característico sería el carnaval. Manifestación concebida no como algo a lo que se asiste, no como un espectáculo al que se va a mirar, sino por el contrario, como un espacio en el cual se borra lo individual, tiempo para fundirse y perderse en la multitud con la cual es posible identificarse completamente. Sería el espacio donde los sujetos se conciben con una gota del combustible a ser quemado en la festividad, siempre desplegada en un tiempo diferente del cotidiano, instaurado solo por la festividad, donde la trasgresión es requerida, donde las necesidades naturales exigen no solo ser satisfechas, sino exaltadas, asimiladas bajo el signo de una boca que devora disfrutando y satisfaciendo con los otros, en un ejercicio de virtual aniquilamiento, quizás en espera o fomentando un nuevo renacimiento. Anhele solo posible en una época cuando los sujetos se asumían como parte de la vitalidad de un mundo en el que no solo se habitaba, sino del cual se formaba parte. Planteamientos posible de relacionar con la argumentación de (Duvignaud 1966) en torno a los espacios de la fiesta gratuita, cuando se desequilibran los roles que hemos individualizado, abriendo la posibilidad de encarar la imagen de nuestra propia esencia, al tiempo que nos abrimos a la metamorfosis, posibilitando la transformación en lo que no es, o lo que no se debería ser, alterando por un momento las disposiciones habituales, recreando el mundo, estableciendo relaciones nunca antes descubiertas, en fin algo posible de resumir como una práctica de lo imaginario, ese tiempo donde “la identificación ya no reside... en un sujeto, sino en un tejido relacional de atributos que constituyen el sujeto o, mejor dicho el objeto.” (Durand. 2004:101). Especie de correspondencia simbólica a la cual, todos los elementos de la vida se subordinaban en una comunidad, donde era posible no ser responsable de cantidad de sucesos, ya que estos solo

pasaban, concepción que enmarcaba una existencia determinada por alguna idea de destino, como contingencia que solo era posible aceptar.

A continuación Le Breton nos refiere S.XVI, catalogado como renacentista, imbuido fundamentalmente de alguna racionalidad, siendo el tiempo cuando se comienza a gestar alguna toma de conciencia por parte de los sujetos, momento cuando empiezan a imaginarse como individuos inmersos en sus cuerpos, obteniendo en consecuencia, cognición sobre su ubicación y sus límites, además de concebirlos como algo posible de conocer y controlar, acciones que serán llevadas adelante desde una individualidad, una soledad desde donde enfrentar la totalidad de los acontecimientos que como burdos mortales toca encarar. Cambio de aptitud que llevará hasta considerar a la misma muerte ya no como una consecuencia inevitable y natural de la condición humana, sino como una inquietante interrupción de las ilusiones de dominio sobre el cuerpo.

Por otro lado, esta soledad permite individualizar las propias elaboraciones sobre los cuerpos, realizadas ahora a distancia de las contingencias culturales. Conciencia de separación, solo posible a partir de sentirse diferente de aquello de lo se toma distancia. Alejamiento que permite a los individuos concebir lo cultural, como una especie de despensa siempre cambiante e inagotable, lugar donde encontrar insumos para esa continua reelaboración del propio cuerpo, construcción que paradójicamente pasaría por un lado de la noción de identidad, al tiempo que permite ir acercándose a la idea en torno a la responsabilidad de los actos, y de la posibilidad de dirigir, producir y quizás controlar los acontecimientos.

A partir del S.XVI se privilegiara el propio aislamiento, especie de retiro desde donde reflexionar sobre ese nuevo ser en capacidad de decidir, de orientar su vida. Un retiro que requiere de la separación, de una distancia de los otros, espacio desde donde la mirada dirige las relaciones, un mirar ubicado en el rostro donde la boca deja de ser salvaje y se transforma en signo de una expresión, conformando ese nuevo modelo que dará como resultado el cultivo del retrato. Contribuyendo con una pintura que atiende al individuo, a su singularidad, concebido como diferente del tumulto, separado de lo comunal. Así, el cuerpo ya no designa una parte de una comunidad, ha dejado de ser campo de

fuerza en resonancia con lo cercano para fundamentalmente evidenciar los límites de la propia individualidad, toma de conciencia que a su vez ira transformando la relación con el entorno, que paulatinamente irá perdiendo su carácter sagrado, al igual que el cuerpo que como realidad aparte es un simple objeto de estudio.

Decíamos que en estos planeamientos el rostro ya no habla de la persona, ahora es algo que la persona lleva consigo, siendo ella misma concebida como una especie de collage, disociada del mismo cuerpo, transformado en un accesorio de dudosa efectividad. La persona ahora adquirirá sentido en la medida que su alma piensa, encarnación de lo racional, diferente del cuerpo, ese agregado que además es poco confiable para la aprehensión de la realidad, agregado destinado a generar datos posibles de ser analizados, implicando entonces que la información recibida a través de los sentidos caiga en desgracia, que sea sospechosa, es un cumulo de información necesario de ser depurado, es decir se fractura la relación entre los sentidos y la realidad.

Ahora se concebirá un mundo inteligible, puramente conceptual, solo posible a través de la inteligencia, que ejerce una continua vigilancia sobre la impronta de la cuestionable sensibilidad, Inteligencia que irá construyendo un nuevo conocimiento detentado por los especialistas, los nuevos escribas del mundo racional, que se alejan de los saberes ancestrales, esos extraños conocimientos de un relegado tipo de antigua comunidad que extrañamente se pensaba en estrecha relación con su entorno.

Se construye una imagen del propio cuerpo como determinado por diversidad de zonas en relieve, unas más asequibles que otras, todas envueltas en una especie de inteligible oscuridad, plena de variedad de espacios a los que se accede a través de conocimientos diferentes, los cuales es posible de asimilar simultáneamente, grupo de conocimientos desde donde se concibe al cuerpo como un compendio de piezas posible de ser intercambiadas.

Es un cuerpo marcado por la cotidianidad y su tendencia a repetirse, propensión que lo hace desaparecer, haciéndolo transparente para quien lo posee, volviéndolo ausente de la conciencia, determinando relaciones marcadas por el distanciamiento a través de “ritos de evitamiento”

(ídem: 122) que estipulan cuando es posible o necesario tocar al otro, que y cuanto es posible mostrar del mismo cuerpo, relegando además el contacto a la intimidad.

La mirada sustituye al tacto, orientada al nuevo rostro depositario de la identidad, es la que dirige el caminar por espacios definidos fundamentalmente por su utilidad, lugares que solo se transitan a un ritmo marcado por la practicidad de un tiempo exclusivamente rápido. Un recorrido por lugares en los que se habita pero a lo que no se pertenece, determinando en consecuencia comportamientos a lo que es necesario ajustarse, donde los sonidos son percibidos como la intrusión, la invasión del otro, del extraño.

Resumiendo aún más diríamos que en una idea posible sobre la edad media europea el hombre y el cuerpo son concebidos como una misma entidad, negando en consecuencia cualquier posibilidad de profanación como lo podría ser la disección. En consecuencia era imposible pensar en un cuerpo aislado del hombre o del mundo, con el que se conformaba una unidad, simplemente como persona se era parte de la naturaleza. Esta visión iría cambiando hasta conformar otra idea sobre el cuerpo, ahora pensado como una posesión de cada persona, y como tal algo ajeno, disociada, transformado en objeto posible de ser estudiado, aislado de la naturaleza y del propio ser humano. Manera de concebirse que en lo occidental es una idea rastreable desde la Europa del S.XVI y que al parecer continúa de alguna manera coadyuvando en la forma que gran parte de la población mundial se estaría pensando en la actualidad. De la particularidad de los planteamientos antes esbozados, focalizaremos nuestra atención en dos aspectos, uno el referido a lo olfativo, sentido relegado y en minusvalía en comparación con el de la visión. A este respecto Le Breton nos habla de un espectro limitado de maneras para referirse a las sensaciones olfativas, las cuales además es posible de agrupar mayoritariamente bajo lo despreciativo. En segundo lugar atendamos a la relación que ese cuerpo disociado presenta con la idea de muerte, momento cuando los individuos se enfrentan no solo con lo desconocido, sino fundamentalmente con la terminación de la condición de individuo. Acontecimiento que ese occidente racional habría tratado de relegar a un oscuro y aparentemente lejano espacio casi olvidado de la memoria.

Para abordar esta escamosa relación entre cuerpo y muerte regresemos a la Europa determinada por la denominada Modernidad. Tiempo cuando en relación al estudio de la muerte resaltaba el trabajo Vincent-Thomas (1975), quien presentaba a la muerte bajo la mirada de la ciencia, catalogándola y diseccionándola objetiva y racionalmente. Una objetividad frente a la muerte contrastante con la mirada ejercida por otro europeo (Buadrillard: 1980), en cuyo trabajo encontramos una mirada sobre la muerte realizada comparando la propia racionalidad con la maneras de los denominados otros pueblos, esos grupos que habitan aquellas regiones diferentes y alejadas de lo europeo. Otredad, representada en Buadrillard bajo la figura del “salvaje”, frente a la cual la Europa occidental quedaría mal parada, en una condición de minusvalía producto de una condición derivada de la fractura entre la vida y la muerte. Disyunción que entre otras cosas genera la idea de “lo real” en el pensamiento occidental, resaltando el aislamiento de lo vivo, condenado a permanecer siempre bajo la inquebrantable vigilancia de la objetividad científica, para la cual la muerte simplemente se ha transformado en un desafío incompresible, “ruptura de esa discontinuidad individual a la que nos encadena la angustia” (Baudrillard:1980.181). Condición de aislamiento frente a la cual la muerte es padecida cargada de mayor realidad que la misma vida, asumida además como un tránsito inquebrantable, del cual y como consecuencia de la dualidad alma/persona, solamente resta como abyecto remanente, un cuerpo como transitoria impronta de un sujeto individual. En tal sentido se reitera lo planteado en relación a la muerte, en la medida que se la concibe como una maldición en capacidad de subvertir el orden de la objetividad, algo que la ciencia debería eliminar como a cualquier enfermedad, de tal forma “no hay muerte buena sino vencida, y sometida a la Ley: tal es el ideal de la muerte natural” (idem: 190)

En contraposición, los grupos a quienes Buadrillard delimita como salvajes, participan de un intercambio continuo y no de una fractura en lo referente a la relación entre el mundo de los vivos y de los muertos. Una concomitancia descrita en términos de dos momentos separados por una línea por ambos compartida, implicando así una mutua definición, de tal manera “los muertos están ahí, diferentes pero vivos y compañeros de los vivos en múltiples intercambios” (Buadrillard. 1980:147) ejerciendo una continua negociación de donde se excluye toda noción

de inmortalidad. Esta condición denominada a su vez como simbólica, es sentida por nuestro autor como marcada entre otras cosas por un arreglo inmediato de cualquier cuenta al mismo momento de la muerte.

Lo anterior excluiría, en esos “salvajes”, la necesidad de esperar la materialización de un más allá benéfico, una expectación que lo único seguro que propicia es quedar atrapado en una sempiterna e infructuosa espera por la siempre ausente eternidad, haciendo evidente la separación entre la vida y la muerte. Otra dislocación característica del pensamiento y racionalidad occidental, en este caso concebida como expresión de un ejercicio de poder, en la medida que un grupo, el clero, se transforma en intermediario hacia ese otro estado, determinando los requerimientos para la transición, una intermediación traducida en términos de una barrera que fractura el intercambio natural entre la vida y la muerte.

Así, lo simbólico según Buadrillard estaría definido en términos de un catalizador, auspiciando el contacto entre la idea de vida y la muerte, evitando oposiciones entre ellos, una idea desde donde el morir solo otorga una condición diferente, en relación a lo cual los vivos simplemente ejercen rituales, desde la certeza de una fluida interconexión donde lo “visible e invisible no se excluyen, son dos estados posibles de la persona” (Buadrillard. 1980:153).

En ese ámbito de lo simbólico, la fiesta es la figura que describe la relación antes expuesta, de donde además se excluye la melancolía occidental. Lo muertos se transforman en “los parientes iniciáticos” una idea colectiva de los parientes que pasan o conforman una comunidad social en relación con los vivos, más allá de la idea del muerto que simplemente no está. Desde la muerte se busca integrarlo al orden de lo simbólico, ganar un antepasado para el grupo, haciendo destacar lo social del acontecimiento de la muerte sobre lo meramente biológico. En tal sentido, como consecuencia de la referida transformación en antepasado, se obtendría un ente con el cual dialogar, establecer o continuar relaciones, un paso adelante en el proceso descrito como de reabsorción a través de la fiesta. Fundamento de la idea de muerte en el ámbito de lo simbólico, donde es asumida como un reaprovechamiento, posición que difiere de la entrega del alma a un no se sabe quién ni

donde, una incertidumbre consecuencia de la idea de muerte concebida como meramente biológica.

Por ahora quedémonos con la idea de lo simbólico antes expuesta, y revisemos brevemente trabajos, que parafraseando a Buadrillard indagan en lo salvaje, investigaciones pertinentes en la medida que revisan culturas precolombinas y otras de regiones del África negra. Trabajos donde se aborda la idea del cuerpo como portador de alguna especie de energía universal, posible y necesaria de ser aprovechada, incidiendo en la idea de la muerte. En la investigación referida a los pueblos africanos, veremos como la conexión con lo sagrado se hace presente en un cuerpo en específico determinando una conflictiva relación entre lo sagrado y lo profano. Este par de ejemplos nos permiten evidenciar alguna contraposición a los planteamientos iniciales donde nos quedamos con la idea de los individuos, marcados por variedad de formas y grados de disociación con respecto a su cuerpo y a la idea de la muerte.

Comencemos con el trabajo de Yolotl (1992), donde la muerte en el sacrificio ritual es necesaria para establecer un intercambio con lo sobrenatural, preservando el orden terrenal, es decir el de aquellos que detentan el poder y sacrifican a los súbditos y cualquier guerrero enemigo. En el intercambio esbozado por Yolotl, se trafica con una particular energía aportada por el cuerpo sacrificado. En consecuencia dicho ritual, ejecutado y controlado por especialistas dentro de la comunidad quienes detentan las maneras y los tiempos de ejecución, sería un mecanismo regulador, orientado a coadyuvar a mantener o re-establecer el orden natural.

Para (Duverger en Feher: 1992), coincidiendo con el anterior investigador, los mexicas también concebían el cuerpo como portador de energía, una fuerza vital que en el caso de la muerte natural de cualquier persona, simplemente sería reabsorbida al ciclo natural del universo. Un proceso que esa cultura asimilaba al mito de un inframundo, en relación a lo subterráneo a lo oscuro, que el fallecido debería recorrer en determinado tiempo, enfrentando variedad de vicisitudes, hasta enfrentar una extinción total.

Pero en oposición, si el cuerpo era sacrificado, moría en batalla o en el momento del parto, esa misma energía detentaba otros usos, siempre en relación con el bienestar de la comunidad y del universo, del cual se sentían una parte integral. Así el guerrero muerto en batalla, tendría como destino ayudar al sol a realizar su diario recorrido por los cielos, espacio reservado igualmente a las mujeres que sucumbían en el trabajo de parto. En relación a la idea del sacrificio, desde niños hasta guerreros capturados, pasado por cualquier ciudadano, tenían el derecho de ser seleccionados como protagonistas de tan magno evento. Por otro lado, la ceremonia era regida por una clase sacerdotal que detentaba la autoridad y el conocimiento necesario para llevarla adelante. El sacrificio definido como un ritual público, estaba orientado al aprovechamiento de la energía vital contenida en los cuerpos, de donde era extraída y reorientada hacia el bienestar de la comunidad y del universo.

Así los sacrificios humanos en los mexicas lejos de ser una fiesta gratuita de horror y salvajismo, representaban un uso racional de una fuente de energía. En consecuencia el acontecimiento de la muerte en determinadas circunstancias, debía ser recibido con beneplácito en la medida que aportaba bienestar o era un vehículo para asegurarse una existencia después de la muerte en las mejores condiciones posibles, siempre en oposición a la muerte natural.

Lo anterior lejos de negar cualquier posible angustia por parte de los elegidos, la tenía muy presente, en la medida que estipulaba como parte del ritual determinadas acciones en lapsos predeterminados, en función tanto de maximizar la mayor cantidad posible de energía a ser extraída, como de aletargar a los elegidos evitando así cualquier aptitud que pudiese ser leída por los asistentes como una negación al sacrificio.

Así, tendríamos la visión de una sociedad con la necesidad de exaltar al guerrero, en conjunción a determinados tipos de muerte, diferentes de la natural, sustentada en la idea del cuerpo, no como un ente extraño o de una posesión, sino como receptáculo de una fuerza necesaria y conveniente de ser aprovechada en la particularidad de determinadas acciones.

En el trabajo de (Heusch en Feher: 1992) tendríamos una concepción diferente del cuerpo. Aquí no se hablaría de una energía que sería inmanente al cuerpo, sino de la posibilidad de transformar un cuerpo en específico, en una especie de portal entre lo sagrado y lo profano. Cuerpo entronizado, asumido como punto de encuentro de las energías naturales con el orden social, figura peligrosa en la medida que lo sagrado siempre detenta riesgos. Así, la especificidad de ese cuerpo, el de un particular rey encarna las energías de las fuerzas de la naturaleza. En consecuencia se hace peligroso monstruoso e indispensable para el funcionamiento del universo, para mantener el orden, en tal sentido encarna lo sagrado en la medida que es digno de veneración y provocador del terror. Pero al final, al igual que en el ejemplo de los mexicas, ese cuerpo ungido enfrenta el sacrificio, en diversas variantes buscando siempre mantener el orden natural.

En los ejemplos anteriores, referidos a culturas posibles de ser ubicadas bajo el rubro de lo simbólico, si seguimos a Buadrillard, tendríamos concepciones donde los cuerpos son considerados componentes de un sistema vital, del cual los grupos humanos dependen y con el cual sería necesario contribuir, destacándose el sacrificio de los cuerpos como quizás el baluarte más significativo y eficiente para cumplir con la necesaria contribución. En adición estas prácticas hablarían de un tránsito entre lo sagrado y lo profano, fluida relación donde los vivos ejercerían algún comercio con los muertos, relación recordemos donde los vivos tienen presente la idea de lo sagrado como algo que merece ser venerado y temido al mismo tiempo.

En lo particular hemos asistido a velorios, propuestos en su momento como rituales de separación o despedida de los muertos, manifestaciones donde confluyen ideas entorno al cadáver como especie de portal hacia lo sagrado, canal a través del cual enviar o solicitar variedad de peticiones, en conjunción con variedad de prácticas y prohibiciones referidas a coadyuvar para que espíritu del difunto tome la dirección apropiada. Aquí vale recordar el trabajo de Pollak-Eltz (1974) en torno a ritos realizados en algunas regiones de Barlovento, donde el cadáver es sacado de la casa donde se realizó el velorio a través de orificios diferentes de los de las ventanas o puertas, y en algunos casos ésta extracción es perpetrada acompañada por fuertes ruidos,

situaciones que dibujan claramente la complejidad antes mencionada en lo concerniente a la relación con los muertos, en la medida que estas prácticas hablan de una necesidad de “desconcertar” al espíritu del difunto, medios concebidos para prevenir cualquier inoportuno regreso de este ente, implicando a su vez, una clara conciencia en estas personas de la posibilidad de comunicación entre lo sagrado y lo profano, y que el velorio busca prevenir, pero que si por algún motivo se produjera, es decir, si alguno de estos espíritus se manifiesta, es posible entablar una especie de diálogo, un comercio implicando variedad de posibilidades más allá de las nociones del bien o mal. En tal sentido y continuando en el espacio de lo simbólico, la muerte y el cuerpo pueden ser concebidos de diferentes maneras, así, en ocasiones el cuerpo puede ser entendido como un vehículo y en otras como un portal, elementos indispensables para ese fluido transitar entre lo vivo y lo muerto. En adición, el mismo acontecimiento de la muerte se cargaría con variedad de significados, como en el caso de los rituales de separación denominados *velorio de angelitos*, donde se lo enfrenta desde lo comunal, permitiendo entre otras cosas facilitar la separación del difunto, adjudicándole una nueva presencia tanto en lo familiar como en lo comunal.

Al principio destacamos dos aspectos entre los planteamientos de Le Breton, uno sobre la relaciones de la muerte posible de establecer a partir de la concepción misma del cuerpo, planteamiento que hemos esbozado en las páginas precedentes. El segundo aspecto al que nos referíamos estaba en relación con el olfato, ese sentido relegado y en minusvalía en comparación con la visión. Así, Le Breton nos esboza que como sociedad, occidente dispone aparentemente de un lenguaje limitado para expresar o referirse a las sensaciones olfativas la mayoría de ellas circunscritas a lo despreciativo.

En relación a lo anterior, revisemos una idea de la estética no occidental desarrollada por Coomaraswamy (2001), en cuyos planteamientos podemos encontrar una relación o diríamos una forma de transitar hacia lo sagrado, sin desprenderse de lo profano, en maneras que la concepción occidental del cuerpo en los términos de Le Breton, no puede concebir, contraposición que lejos de buscar establecer cuál puede ser mejor que la otra solo, pretende ampliarnos la variedad de caminos posible de transitar en función de estudiar y comprender las maneras de inventarnos.

En Coomaraswamy las obras de arte asiáticas están concebidas para ser usadas, destacándose en esa utilidad la de cubrir necesidades humanas, algo a ser logrado en la medida que reconocemos el tema de la obra, en consecuencia se habla de un arte significativo.

Así, el espectador se informaría en la obra a partir de su acción intelectualmente contemplativa, que debería ser análoga al acto realizado al momento de creación de la obra contemplada, conjunto de acciones regidas por requerimientos específicos y espirituales, cuyo objetivo sería coadyuvar para una identificación entre el espectador y la obra, quien comienza observando eso representado, conocido, para llegar a un conocimiento unificador con lo visto. Una especie de acto amalgamador con lo reconocido en la obra, sentida en consecuencia como expresión del mismo observador, entendiendo que las formas visibles de la obra, a pesar de cualquier posible semejanza con las formas de la naturaleza, son solo consideradas como portadoras de significados transcendentales, que recordemos, operan a través de la imitación de la naturaleza, una evocación que debe ser traspasada al momento de su contemplación, en función de concretar el sentido inherente a la manifestación, llámese obra de arte, una pintura, un grabado o un templo.

En relación a la anterior identificación entre espectador y obra, en la estética del arte de la India destaca la idea de *Rasa*, una especie de trasmisor del sabor, elemento enteramente sensual, aromático que impregna cualquier espacio y envuelve el cuerpo, frente a lo cual solo queda experimentarlo, una muy placentera experiencia en la medida que se participa de la representación, implicando empatía con el ejecutante.

En consecuencia las artes plásticas se focalizan en la experimentación y degustación de los sentimientos. La idea de lo estético, implicaría experimentar o saborear las manifestaciones estéticas evitando cualquier implicación o relación con lo que se representa, solo se requiere acercarse, participar de la ficción, de separar su individualidad y unirse a lo universal de lo representado, en comunidad con los demás participantes. En fin se concebiría a lo sagrado como algo que puede personificarse en una imagen, sin limitarse y en capacidad de reverberar en la conciencia del creyente propiciando el contacto con lo divino más allá de lo visible.

Como plateábamos más allá de la simple comparación entre una visión occidental y otra que no lo es tanto, oteamos sobre la pluralidad de opciones disponibles como instrumentos de investigación sobre las maneras de hacernos mundos. En relación a esto es pertinente referirnos a los planteamientos de Morin (2001), los cuales tienen como hilo conductor develar la cercanía e interdependencia de modos de pensar que en lo referido a la cultura occidental, se ha pretendido asumir o instituir como independientes y hasta contradictorias. Así, hablar de ciencia y arte es para muchos, referirse a dos aspectos que si bien son productos culturales, se ubican en escaños bastantes alejados uno del otro, llegando incluso a asignarles diferentes grados de valoración.

En Morin encontramos la idea de *homo sapiens-demens*, una manera de proponer una definición de la condición humana, caracterizada por una muy productiva asociación entre la afectividad y la razón inteligente, asociación además relacionada con la definición del ser humano poseído por una locura, asumida como principal causante de la razón.

En relación con su definición de *homo sapiens-demens*, Morin propone que a lo largo de su historia, la humanidad ha articulado dos clases de lenguajes, el racional y el simbólico, caracterizado el primero por ser preciso, focalizado, consecuente con la idea de definición, con la objetivación de lo que se habla. Estando el segundo, marcado por el establecimiento de analogías, construyendo metáforas empecinado quizás en develar la verdad inherente a lo subjetivo. En adición, cada uno de estos lenguajes ha conformado una particular espacialidad, diríamos áreas de pertinencia, así el lenguaje racional se ubica en la espacialidad prosaica y el simbólico en la poética, estableciéndose un paralelismo que si bien otorga significación a ambos por igual, en la cultura occidental, ha estado estampada por una aparente diferenciación.

Disociación a partir de la cual, se hizo posible hablar de una cultura científica y otra cultura humanista, una relación de tira y encoje marcada por especie de ocasionales pero inevitables revueltas, desatancándose entre ellas, la producida por la pérdida de fe en la promesa de eterno bienestar promulgado por un progreso sin fin, que orientaría un indetenible florecimiento de la humanidad. Una revisión y

consecuente redimensionamiento de la confianza que una parte de la raza humana había depositado en el desarrollo científico. Insurrección a partir de la cual fue posible que la humanidad se concibiese una nueva idea de progreso, entendido *por ahora* como un estado que una vez logrado tiende a retroceder, sumiendo a la humanidad en un eterno empecinamiento por regenerarlo, constituyendo una visión de un constante renacer, enmarcado en una espacialidad donde se hace patente la convivencia entre lo prosaico y lo poético, concepción diferente del modelo prometeico de dominio de la naturaleza, un paradigma que desde mediados del siglo pasado se lo empezó a concebir como alejado de toda idea de sabiduría.

Así, la sabiduría entre otras cosas, en lugar de demandar un alejamiento de los placeres, propondría saber disfrutar de ellos. Por otro lado llamaría a reconocer las diferencias entre racionalidad y racionalización. Estando identificada la primera por la capacidad de aceptar lo transitorio de las propias teorías, diferente de la segunda, caracterizada por Freud como una especie de delirio de la razón. En consecuencia la sabiduría desde mediados del siglo pasado incorporó entre las aristas que la conforman, una aceptación de lo lúdico, de lo irracional inherente a la vida, evitando que la razón se vuelva no razonable. Un llamado para ejercer una constante reflexión y contextualización buscando los posibles sentidos y variedad de perspectivas, en fin un estado distintivo del *homo sapiens-demens*.

## **A modo de conclusión.**

Nuestro acercamiento hacia los espacios de la antropología del cuerpo, lo iniciamos con una visión del cuerpo realizada desde la modernidad europea, una mirada que pudimos contrastar con otra visión, igualmente occidental o quizás europea, e igualmente orientada a describirse como cultura, pero esta vez a través de la comparación con la otredad, contraposición que por momentos parecería dejar a esa misma modernidad europea, marcada con un dejo de minusvalía en relación de aquellos otros, esos muchos habitantes de una remota periferia, para algunos designada como el lejano occidente y para muchas personas simplemente el espacio donde habitan.

Un espacio marcado por maneras de concebirse como cuerpo y como personas, donde se devela una particular relación con lo sagrado, donde el acontecimiento de la muerte, más allá de la angustia que produce en las personas, estaría marcado por particularidades, donde resalta la posibilidad de alguna especie de comercio entre lo profano y lo sagrado. Así, como expusimos, se ejecutan variedad de rituales a partir de los cuales propiciar y mantener ese intercambio con la naturaleza o con el mundo de los muertos. Reciprocidad que alcanzaría niveles muy particulares como lo esboza el trabajo de Pollak-Eltz o que llega a influir en la concepción de una estética como la asiática, de donde destaca la idea de Rasa, especie de estado envolvente, que alude a una integración integral propuesta desde el arte pero apuntando hacia lo sagrado. Lectura paralela al planteamiento de Duvignaud, que ubica la fiesta como un espacio impregnado por la idea de la nada, que en términos del mismo autor, haría estragos en la razón de las personas. Estados o situaciones que no deja de recordarnos algunas de las descripciones que Le Breton presenta para referirse a ese S.XV, ese medioevo europeo determinado por la imagen de la boca, símbolo de desbocados anhelos con imperiosa necesidad de ser satisfechos, un tiempo diferente donde los cuerpos se admitían en un estado, quizás en oposición al que el mismo Le Breton se concibió para la modernidad europea. Disyunción que Morin buscaría reunificar a través de un discurso concebido quizás con algún distanciamiento con respecto a la modernidad, permitiéndose establecer paralelismo entre la razón y su subjetividad, lucubrando por otra concepción de las personas y de ellas con su cuerpo.

Un pensamiento a partir del cual, pensar sobre las aptitudes referidas ante la muerte. Visión que en el texto anterior, nos llevó desde la América precolombina hasta la Europa posmoderna y el resto del occidente periférico o no. Recorrido donde la forma de acercarse al acontecimiento de la muerte, determina las maneras en que se asume el tiempo anterior a su advenimiento. Comportamientos que en la periferia occidental, propician un atractivo comercio entre los vivos y el más allá, temática que en lo local se esboza en (Ascencio: 2012) entre otros. Trabajos donde se dibujan maneras en que una sociedad ostenta formas de vivir explicables en relación a ese comercio con lo sagrado. Ejercicio de una manera de sentir y pensarse en las zonas ecuatoriales, donde oteamos algunas coincidencias con las propuestas de Morin y

su visión integrada de los seres humanos. Lo que en general, y como planteamos al principio, los asumimos como elementos para profundizar en nuestros acercamientos a las fórmulas en que los grupos humanos enfrentan el acontecimiento de la muerte.

## Bibliografía

- Ascencio (2012) *De que vuelan, vuelan*. Editorial Alfa. Venezuela.
- Baudrillard J. (1980) *El intercambio simbólico y la muerte*. MonteAvila Editores. Venezuela.
- Coomaraswamy A. (2001) *Sobre la doctrina tradicional del arte*. Sophia Perennis. España.
- Durand G. (2004) *Lo imaginario* Ediciones del Bronce España.
- Duvignaud J. (1982) *El Juego Del Juego*. Fondo De Cultura Económica. México.
- Feher Ed. (1992) Fragmentos para una historia del cuerpo humano. Parte tercera. Taurus Ediciones. España.
- Le Breton (2002) *Antropología del cuerpo y modernidad nueva visión*. Argentina.
- Morin (2001) *Amor, poesía, sabiduría*. Editorial Siex Barral, S.A. España.
- Pollak-Eltz A. (1974) *El concepto de múltiples almas y algunos ritos fúnebres entre los negros americanos*. Moltalban. UCAB. N°3
- Vincent-Thomas (1975) *Antropología de la muerte*. Fondo de cultura económica. México.
- Yolotl (1992) *El sacrificio humano entre los mexicas*. Fondo de cultura económica. Mexico.