

COLECCIÓN CULTURA Y SOCIEDAD  
Dirigida por Carlos Altamirano

**David Le Breton**

**ANTROPOLOGIA DEL CUERPO  
Y MODERNIDAD**

**Ediciones Nueva Visión  
Buenos Aires**

306  
LEB

Le Breton, David  
Antrpología del cuerpo y modernidad - 1ª ed. - 1ª reimp. -  
Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.  
256 p.; 22x15 cm - (Cultura y Sociedad)

Traducción de Paula Mahler

I.S.B.N. 950-602-333-6

I. Título -1. Antropología social

## INTRODUCCION

Título del original en francés:

*Anthropologie du corps et modernité*

© Presses Universitaires de France, 1990

2ª ed. corregida

En la tapa: Laurie Rubin: *Altered Mona Lisa*, © The Image Bank



Toda reproducción total o parcial de esta obra por cualquier sistema—incluyendo el fotocopiado—que no haya sido expresamente autorizada por el editor constituye una infracción a los derechos del autor y será reprimida con penas de hasta seis años de prisión (art. 62 de la ley 11.723 y art. 172 del Código Penal).

© 1995 por Ediciones Nueva Visión SAIC. Tucumán 3748, (1189) Buenos Aires, República Argentina. Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723. Impreso en la Argentina / Printed in Argentina

En este trabajo se realiza un estudio del mundo moderno desde una perspectiva antropológica y sociológica cuyo hilo conductor es el cuerpo. Es, también, una antropología del presente que les pide prestado a la etnología y a la historia un “desvío”,<sup>1</sup> para poder investigar desde un ángulo insólito, y por lo tanto más fértil, cierto número de prácticas, de discursos, de representaciones y de imaginarios relacionados con el cuerpo en la modernidad.

El cuerpo es un tema que se presta especialmente para el análisis antropológico ya que pertenece, por derecho propio, a la cepa de identidad del hombre. Sin el cuerpo, que le proporciona un rostro, el hombre no existiría. Vivir consiste en reducir continuamente el mundo al cuerpo, a través de lo simbólico que éste encarna.<sup>2</sup> La existencia del hombre es corporal. Y el análisis social y cultural del que es objeto, las imágenes que hablan sobre su espesor oculto, los valores que lo distinguen, nos hablan también de la persona y de las variaciones que su definición y sus modos de existencia tienen, en diferentes estructuras sociales. Por estar en el centro de la acción individual y colectiva, en el centro del simbolismo social, el cuerpo es un elemento de gran alcance para un análisis que pretenda una mejor aprehensión del presente.

Nada es más misterioso, para el hombre, que el espesor de su propio cuerpo. Y cada sociedad se esforzó, en un estilo propio, por proporcionar una respuesta singular a este enigma primario en el

<sup>1</sup> Véase Gorges Balandier, *Le détour. Pouvoir et modernité*, Fayard, 1987

<sup>2</sup> Véase David Le Breton, *Corps et sociétés. Essai de sociologie et d'anthropologie du corps*, Meridiens-Klincksieck, 1988 (2a. edición).

que el hombre se arraiga. Parecería que el cuerpo no se cuestiona. Pero, a menudo, la evidencia es el camino más corto del misterio. El antropólogo sabe que "en el corazón de la evidencia —según la hermosa fórmula de Edmond Jabès— está el vacío", es decir, el crisol del sentido que cada sociedad forja a su manera, evidente sólo para la mirada familiar que ella misma provoca. Lo que es evidente en una sociedad asombra en otra, o bien no se lo comprende. Cada sociedad esboza, en el interior de su visión del mundo, un saber singular sobre el cuerpo: sus constituyentes, sus usos, sus correspondencias, etcétera. Le otorga sentido y valor. Las concepciones del cuerpo son tributarias de las concepciones de la persona. Así, muchas sociedades no distinguen entre el hombre y el cuerpo como lo hace el modo dualista al que está tan acostumbrada la sociedad occidental. En las sociedades tradicionales el cuerpo no se distingue de la persona. Las materias primas que componen el espesor del hombre son las mismas que le dan consistencia al cosmos, a la naturaleza. Entre el hombre, el mundo y los otros, se teje un mismo paño, con motivos y colores diferentes que no modifican en nada la trama común (capítulo 1).

El cuerpo moderno pertenece a un orden diferente. Implica la ruptura del sujeto con los otros (una estructura social de tipo individualista), con el cosmos (las materias primas que componen el cuerpo no encuentran ninguna correspondencia en otra parte), consigo mismo (poseer un cuerpo más que ser su cuerpo). El cuerpo occidental es el lugar de la cesura, el recinto objetivo de la soberanía del *ego*. Es la parte indivisible del sujeto, el "factor de individuación" (E. Durkheim) en colectividades en las que la división social es la regla.

Nuestras actuales concepciones del cuerpo están vinculadas con el ascenso del individualismo como estructura social, con la emergencia de un pensamiento racional positivo y laico sobre la naturaleza, con la regresión de las tradiciones populares locales y, también, con la historia de la medicina que representa, en nuestras sociedades, un saber en alguna medida oficial sobre el cuerpo. Estas nacieron por condiciones sociales y culturales particulares (cap. 2 y 3). Intentamos realizar una historia del presente planteando los jalones más significativos en la concepción y en el actual estado del cuerpo. Una especie de genealogía del cuerpo moderno que tiene que ver con los tiempos de Vesalio y de la filosofía mecanicista (cap. 2 y 3). Sin embargo, ni siquiera en nuestras sociedades occidentales hay unanimidad respecto de las concepciones del cuerpo. Las hay más difusas, más o menos familiares o coherentes, que siguen teniendo influencia sobre los

sujetos, y alimentando las medicinas tradicionales (magnetizador, manosanta, etc.) o las "nuevas" medicinas (acupuntura, auriculoterapia, osteopatía, homeopatía, etc. (cap. 4).

El cuerpo de la vida cotidiana obliga a que se instaure una sensibilidad. A comienzos del siglo, G. Simmel esbozó una sociología de los sentidos cuyos principios retomamos aquí, a la luz de nuestras condiciones sociales y culturales. ¿Qué estesiología caracteriza la vida cotidiana del hombre moderno actual (cap. 5)?

Un nuevo imaginario del cuerpo surgió en los años sesenta. El hombre occidental descubre que tiene un cuerpo y la noticia se difunde y genera discursos y prácticas marcados con el aura de los medios masivos de comunicación. El dualismo contemporáneo opone el hombre y el cuerpo. Las aventuras modernas del hombre y de su doble hicieron del cuerpo una especie de *alter ego*. Lugar privilegiado del bienestar (la forma), del buen parecer (las formas, *body-building*, cosméticos, productos dietéticos, etc.), pasión por el esfuerzo (maratón, jogging, windsurf) o por el riesgo (andinismo, "la aventura", etc.). La preocupación moderna por el cuerpo, en nuestra "humanidad sentada", es un inductor incansable de imaginario y de prácticas. "Factor de individualización", el cuerpo duplica los signos de la distinción, es un valor (cap. 8).

En nuestras sociedades occidentales, entonces, el cuerpo es el signo del individuo, el lugar de su diferencia, de su distinción. Paradójicamente, al mismo tiempo está dissociado de él a causa de la herencia dualista que sigue pesando sobre su caracterización occidental. Así, es posible hablar, como si fuese una frase hecha, de la "liberación del cuerpo", enunciado típicamente dualista que olvida que la condición humana es corporal, que el hombre es indiscernible del cuerpo que le otorga espesor y sensibilidad de su ser en el mundo. "La liberación del cuerpo", si provisoriamente se acepta el enunciado, es muy relativa. Es fácilmente demostrable que las sociedades occidentales siguen basándose en un borramiento del cuerpo que se traduce en múltiples situaciones rituales de la vida cotidiana. Un ejemplo entre otros de borramiento ritualizado: el prejuicio ante el contacto físico con el otro, contrariamente a lo que sucede en otras sociedades en las que tocar al otro es una de las estructuras primarias de la sociabilidad en, por ejemplo, las conversaciones cotidianas. La condición de los minusválidos físicos en nuestra sociedad, la angustia difusa que provocan, la situación marginal del "loco" o de los ancianos, por ejemplo (cap. 7), permiten situar los límites de la "liberación del cuerpo". Si existe un "cuerpo liberado", es el cuerpo joven, hermoso, sin ningún problema físico (cap. 6). En este sentido, sólo habrá

“liberación del cuerpo” cuando haya desaparecido la preocupación por el cuerpo. Y estamos muy lejos de esto.

La medicina clásica también hace del cuerpo un *alter ego* del hombre. Cuando cura al hombre enfermo no tiene en cuenta su historia personal, su relación con el inconsciente y sólo considera los procesos orgánicos. La medicina sigue siendo fiel a la herencia de Vesalio, se interesa por el cuerpo, por la enfermedad y no por el enfermo. Esta es la fuente de muchos debates éticos contemporáneos vinculados con la importancia de la medicina en el campo social y con la particularidad de su concepción del hombre. La medicina está basada en una antropología residual, apostó al cuerpo pensando que era posible curar la enfermedad (percibida como extraña) y no al enfermo como tal. El parcelamiento del hombre que reina en sordina en la práctica médica desde hace siglos, es hoy un dato social que perturba las sensibilidades. Dado que la medicina apostó al cuerpo, que se separa del hombre para curarlo, es decir, dado que cura menos un enfermo que una enfermedad, se enfrenta hoy, a través de los debates públicos que provoca, a un retorno de lo reprimido: el hombre (eutanasia, acompañamiento de los enfermos y de los moribundos, pacientes en estado vegetativo crónico durante meses o años, pacientes mantenidos vivos por medio de aparatos con los que no se sabe qué hacer, terapias que a veces mutilan, etc.). El cuestionamiento radical de la noción de persona que existe actualmente da cuenta, esencialmente, de la importancia social de la medicina, que se ha convertido en una de las instituciones más importantes de la modernidad. Datos antropológicos cuyo hilo conductor es la disyunción entre el hombre y el cuerpo dejan de ser tan claros. Muchas cuestiones éticas de nuestro tiempo, entre las más cruciales, están relacionadas con el estatuto que se le otorga al cuerpo en la definición social de la persona: procreación asistida, explosión de la paternidad, ablación y trasplante de órganos, manipulación genética, adelanto en las técnicas de reanimación y de los aparatos de asistencia, prótesis, etcétera.

Los problemas que se debaten hoy públicamente son sólo el desarrollo de esta estructura fundante. La medicina, al desterrar al hombre que se encuentra al final de su camino, se expone a reencontrarlo como un cuestionamiento de sus fundamentos. La medicina es la medicina del cuerpo, no la del hombre, como, por ejemplo, en las tradiciones orientales. Recordemos esta frase de Marguerite Yourcenar en *Opus nigrum*,<sup>3</sup> cuando Zenón, médico

<sup>3</sup> Marguerite Yourcenar, *L'oeuvre au noir*, “Poche”, p. 118.

que seguía a Vesalio, se inclina junto a su compañero, también médico, sobre el cadáver del hijo de éste: “En la habitación impregnada de vinagre en la que disecábamos a ese muerto que ya no era el hijo ni el amigo, sino sólo un hermoso ejemplar de la máquina humana...”. Frase programática: la medicina se ocupa de la “máquina humana”, es decir, del cuerpo, y no del hijo ni del amigo, es decir del hombre en su singularidad (cap. 9).

Otras medicinas tradicionales o “nuevas” se esfuerzan, por el contrario, por ir más allá del dualismo para considerar al hombre en su unidad indisoluble (cap. 9). Los nuevos procedimientos de diagnóstico por imágenes de la medicina hacen real un secreto del cuerpo que sólo pertenece a la simbólica social de las comunidades humanas, pero desencadenan la respuesta inagotable del imaginario de los sujetos (cap. 10).

El aura del cuerpo no se sostiene más, al menos a partir de Vesalio y de los primeros anatomistas. La ciencia y la técnica, fieles a su proyecto de dominio del mundo, intentan con el mismo movimiento paradójico, al mismo tiempo, eliminar el cuerpo e imitarlo.

Por una parte, superar sus límites, reconstruirlo, interferir en sus procesos. Como si la condición humana se asimilara, en una perspectiva gnóstica, a una caída en el cuerpo, y éste se convirtiera en un miembro supernumerario del hombre del que convendría liberarlo lo más pronto posible. Lugar de la precariedad, de la muerte, del envejecimiento; es lo que hay que combatir en primer término para conjurar la pérdida. Sin lograrlo, sin duda, pero sin perder tampoco las esperanzas. El cuerpo, lugar de lo inaprehensible cuyo dominio es preciso asegurar.

Por otra parte, y simultáneamente, el cuerpo es el paradigma de una medicina fascinada por los procesos orgánicos, la prueba es que sus pálidas imitaciones (fecundación *in vitro*, etc.) son considerados como acontecimientos notables y provocan una rivalidad sin comparación entre los laboratorios de investigación o los servicios hospitalarios para obtener la “primicia” (cap. 11).

Si bien un libro es una empresa solitaria, también se nutre de las miradas y de las voces que acompañaron, de cerca, su desarrollo. Quiero agradecer especialmente a Mary-José Lambert, cuya amistad me permitió comprender mejor y observar la eficacia de la cura tradicional. Su propio asombro al curar o al aliviar no dejó de alimentar mi propia curiosidad sobre el cuerpo y la relación terapéutica. Philippe Bagros, médico jefe de un servicio hospitalario en Tours, que me mostró el camino de una medicina del hombre. La colaboración que nos permitió introducir las ciencias

humanas en la enseñanza de la facultad de medicina es especialmente rica y estimulante. A Martine Pasquer y a Philippe Grosbois por las numerosas discusiones, las intervenciones durante las sesiones de formación permanente o durante los cursos, por el hecho de compartir una misma sensibilidad y un cuestionamiento cercano.

Querría agradecerle también a Alain Gras, René Bureau y Margalit Emerique por haberme permitido, gracias a su confianza y a su amistad, descifrar aspectos de esta investigación.

No puedo dejar de expresar mi reconocimiento y afecto a Hina Tuil, que conoció todas las peripecias, arrepentimientos y fervores de una empresa que siempre alentó con su presencia.

Soy, por supuesto, el único responsable de las ideas desarrolladas en este libro.

## Capítulo 1

# LO INAPREHENSIBLE DEL CUERPO<sup>1</sup>

### El misterio del cuerpo

Las representaciones sociales le asignan al cuerpo una posición determinada dentro del simbolismo general de la sociedad. Sirven para nombrar las diferentes partes que lo componen y las funciones que cumplen, hacen explícitas sus relaciones, penetran el interior invisible del cuerpo para depositar allí imágenes precisas, le otorgan una ubicación en el cosmos y en la ecología de la comunidad humana. Este saber aplicado al cuerpo es, en primer término, cultural. Aunque el sujeto tenga sólo una comprensión rudimentaria del mismo, le permite otorgarle sentido al espesor de su carne, saber de qué está hecho, vincular sus enfermedades o sufrimientos con causas precisas y según la visión del mundo de su sociedad; le permite, finalmente, conocer su posición frente a la naturaleza y al resto de los hombres a través de un sistema de valores.

Las representaciones del cuerpo y los saberes acerca del cuerpo son tributarios de un estado social, de una visión del mundo y, dentro de esta última, de una definición de la persona. El cuerpo es una construcción simbólica, no una realidad en sí mismo. De ahí la mirada de representaciones que buscan darle un sentido y su

<sup>1</sup> Las tesis presentadas en esta primera parte fueron propuestas por primera vez, de uno u otro modo, en David Le Breton, "Corps et individualisme", *Diogenes*, n° 131, 1985; "Dualisme et Renaissance: aux sources d'une représentation moderne du corps", *Diogenes*, n° 142, 1988.

carácter heteróclito, insólito, contradictorio, de una sociedad a otra.

El cuerpo parece algo evidente, pero nada es, finalmente, más inaprehensible que él. Nunca es un dato indiscutible, sino el efecto de una construcción social y cultural. La concepción que se admite con mayor frecuencia en las sociedades occidentales encuentra su formulación en la anatomofisiología, es decir, en el saber que proviene de la biología y de la medicina. Está basado en una concepción particular de la persona, la misma que le permite decir al sujeto "mi cuerpo", utilizando como modelo el de la posesión. Esta representación nació de la emergencia y del desarrollo del individualismo en las sociedades occidentales a partir del Renacimiento, como veremos en los próximos capítulos. Las cuestiones que vamos a abordar en esta obra implican esta estructura individualista que convierte al cuerpo en el recinto del sujeto, el lugar de sus límites y de su libertad, el objeto privilegiado de una elaboración y de una voluntad de dominio.

La actual explosión de saberes sobre el cuerpo<sup>2</sup> que convierte a la anátomo-fisiología una teoría entre otras, aunque sigue siendo la dominante, denota otra etapa del individualismo, la de un repliegue aun más fuerte sobre el *ego*: la emergencia de una sociedad en la que la atomización de los sujetos se convirtió en un hecho importante; atomización que se soporta, se desea, o es indiferente.<sup>3</sup> Este es un rasgo muy significativo de las sociedades en las que el individualismo es un hecho estructurante: el desarrollo de una carácter infinitamente plural, polifónico de la vida colectiva y de sus referencias. En estas sociedades, en efecto, la iniciativa se revierte mucho más sobre los sujetos, o sobre los grupos, que sobre la cultura que tiene una tendencia a convertirse en un mero marco formal.

Presenciamos hoy una aceleración de los procesos sociales sin

<sup>2</sup> Búsqueda desenfadada de otras teorías sobre el cuerpo, tomadas de Oriente, de la astrología, del esoterismo, recurso cada vez más frecuente a las formas tradicionales de curación que también incluyen diferentes teorías sobre el cuerpo y sin relación con el modelo anatomofisiológico de la medicina, recurso a las medicinas "blandas", alejamiento de la medicina moderna y de su visión un tanto mecanicista del cuerpo, véase *infra*.

<sup>3</sup> La búsqueda actual de nuevas formas de sociabilidad, de intercambio y de tribalismo, es un modo de resistencia a la atomización social. Una manera de mantener una apariencia de vida comunitaria, pero controlada y voluntarista, como lo ilustra bien el fenómeno asociativo. Pueden consultarse para este tema dos perspectivas diferentes: Yves Barel, *La société du vide*, París, Seuil, 1983; Gilles Lipovetski, *L'ère du vide*, París, Gallimard, 1985.

que haya un acompañamiento de la cultura. Es posible descubrir un divorcio entre la experiencia social del agente y su capacidad de integración simbólica. El resultado es una carencia de sentido que, a veces, hace difícil la vida. A causa de la ausencia de respuesta cultural para guiar sus elecciones y sus acciones, el hombre se abandonó a sus propias iniciativas, a su soledad, desvalido ante un conjunto de acontecimientos esenciales de la condición humana: la muerte, la enfermedad, la soledad, el desempleo, el envejecimiento, la adversidad... En la duda, a veces en la angustia, conviene inventar soluciones personales. La tendencia al repliegue sobre sí mismo, la búsqueda de la autonomía que moviliza a muchos sujetos no dejan de tener consecuencias sensibles en el tejido cultural. La comunidad del sentido y de los valores se disemina en la trama social, sin unificarla realmente. La atomización de los sujetos acentúa aun más el distanciamiento respecto de los elementos culturales tradicionales, que caen en desuso o se convierten en indicaciones sin espesor. No son dignos de inversión y desaparecen dejando un vacío que los procedimientos técnicos no pueden llenar. Por el contrario, proliferan las soluciones personales con el objetivo de cubrir las carencias de lo simbólico tomando ideas de otras tramas culturales o por medio de la creación de nuevas referencias.

A nivel corporal, se produce la misma dispersión de las referencias. La concepción un tanto desencantada de la anátomo-fisiología, y los recientes avances de la medicina y de la biotecnología, si bien favorecen el desprecio por la muerte, no hacen muy atractiva a esta representación del cuerpo. Muchos sujetos se dedican a buscar, incansablemente, modelos que convierten al cuerpo en una especie de suplemento de alma. Por eso se justifica que recurran a concepciones del cuerpo heteróclitas, a menudo contradictorias, simplificadas, reducidas, a veces, a recetas. El cuerpo de la modernidad se convierte en un *melting pot* muy cercano a los *collages* surrealistas. Cada autor "construye" la representación que él se hace del cuerpo, individualmente, de manera autónoma, aun cuando la busque en el aire de los tiempos, en el saber de divulgación de los medios masivos de comunicación, o en el azar de sus lecturas o encuentros personales.

Un estudio de las relaciones entre el cuerpo y la modernidad nos obliga a establecer el camino que siguió el individualismo en la trama social y sus consecuencias sobre las representaciones del cuerpo. En primer término veremos cuán problemática y difícil de decidir es esta noción de "cuerpo". La noción moderna de cuerpo es un efecto de la estructura individualista del campo social, una

consecuencia de la ruptura de la solidaridad que mezcla la persona con la colectividad y con el cosmos a través de un tejido de correspondencias en el que todo se sostiene.

### “Ustedes nos proporcionaron el cuerpo”

Una anécdota asombrosa que cuenta Maurice Leenhardt en uno de sus estudios sobre la sociedad canaca nos permitirá plantear correctamente este problema y mostrar cómo los datos estudiados en esta obra son solidarios con una concepción del cuerpo típicamente occidental y moderna. Pero, antes de llegar a esto, hay que situar las concepciones melanesias del cuerpo,<sup>4</sup> así como las que estructuran y le otorgan sentido y valor a la noción de persona.

Entre los canacos, el cuerpo toma las categorías del reino vegetal.<sup>5</sup> Parcela inseparable del universo, que lo cubre, entrelaza su existencia con los árboles, los frutos, las plantas. Obedece a las pulsaciones de lo vegetal, confundido en esta *gemeinschaft alles lebendigen* (comunidad de todo lo que vive) de la que hablaba Cassirer. *Kara* designa al mismo tiempo la piel del hombre y la corteza del árbol. La unidad de la carne y de los músculos (*pié*) refiere a la pulpa o al carozo de las frutas. La parte dura del cuerpo, la osamenta, se denomina con el mismo término que el tronco de la madera. Esta palabra designa también los desechos de coral que aparecen en las playas. Las conchas terrestres o marinas sirven para identificar los huesos que recubren, como el cráneo. Los nombres de las diferentes vísceras también están tomados del vocabulario vegetal. Los riñones y otras glándulas internas del cuerpo llevan el nombre de un fruto de apariencia parecida. Los pulmones, cuyo envoltorio es similar en su forma al árbol totémico de los canacos, el *Kuni*, son identificados con este nombre. En cuanto a los intestinos, son asimilados a los lazos que tejen las lianas y que hacen densa la selva. El cuerpo aparece como otra forma vegetal, o el vegetal como una extensión natural del cuerpo. No hay fronteras percibibles entre estos dos terrenos. La división

<sup>4</sup> Veremos, por supuesto, que es tan sólo una manera de hablar. Las concepciones melanesias del cuerpo no lo convierten en algo autónomo como una realidad aparte.

<sup>5</sup> Maurice Leenhardt, *Do Kamo*, París, Gallimard, 1947, pp. 54-70.

puede realizarse sólo por medio de nuestros conceptos occidentales, a riesgo de establecer una confusión o una reducción etnocéntrica de las diferencias.

- Los canacos no conciben al cuerpo como una forma y una materia aisladas del mundo: el cuerpo participa por completo de una naturaleza que, al mismo tiempo, lo asimila y lo cubre. El vínculo con lo vegetal no es una metáfora sino una identidad de sustancia. Muchos ejemplos tomados de la vida cotidiana de los canacos ilustran el juego de esta semántica corporal. Se dice de un niño raquíptico, por ejemplo, que “crece amarillo”, como de una raíz debilitada por la falta de savia. Un anciano se subleva ante el gendarme que viene a buscar a su hijo para obligarlo a realizar los difíciles trabajos exigidos por los Blancos y dice: “Mira estos brazos, son agua”. El niño es como “un brote de árbol, primero acuoso, luego, con el tiempo, leñoso y duro” (p. 63). Se suceden numerosos ejemplos (pp. 65-66); en el mundo y en la carne se ponen en juego las mismas materias primas; se establece una intimidad, una solidaridad entre los hombres y su medio ambiente. En la cosmogonía canaca cada hombre sabe de qué árbol de la selva procede cada uno de sus antepasados. El árbol simboliza la pertenencia al grupo y arraiga el hombre a la tierra y a sus antepasados al atribuirle un lugar especial dentro de la naturaleza, fundido con los innumerables árboles que pueblan la selva. Cuando nace un niño, donde se entierra el cordón umbilical se planta un retoño que poco a poco se hace más firme y crece a medida que el niño madura. La palabra *karo*, que designa el cuerpo del hombre, entra en la composición de las palabras que sirven para bautizar: el cuerpo de la noche, el cuerpo del hacha, el cuerpo del agua, etcétera.

En seguida comprendemos que la noción occidental de persona no tiene ninguna consistencia en la sociedad melanesia. Si el cuerpo está ligado al universo vegetal, no existen fronteras entre los vivos y los muertos. La muerte no se concibe como una forma de aniquilamiento sino que marca el acceso a otra forma de existencia en la que el difunto puede tomar el lugar de un animal, árbol o espíritu. Incluso puede volver al pueblo o ciudad y mezclarse con los vivos como un *bao* (p. 67 y ss.). Por otra parte, cuando está vivo, cada sujeto existe sólo por su relación con los demás. El hombre es sólo un reflejo. Obtiene su espesor, su consistencia, de la suma de vínculos con sus compañeros. Este rasgo, relativamente frecuente en las sociedades tradicionales, nos remite, por otra parte, a los trabajos de la sociología alemana de comienzos de siglo, en la oposición que establece, por ejemplo, Tonnies entre el

vínculo comunitario y el vínculo societal. La existencia del Canaco es la de un lugar de intercambios en el seno de una comunidad en la que nadie puede ser caracterizado como individuo. El hombre sólo existe por su relación con el otro, no extrae la legitimidad de su existencia de su persona erigida en tótem.<sup>6</sup> La noción de persona en el sentido occidental no se encuentra en la vida social y en la cosmogonía tradicional canaca. A fortiori, el cuerpo no existe. Al menos en el sentido que lo otorgamos hoy en nuestras sociedades. El "cuerpo" (el *karo*) se confunde con el mundo, no es el soporte o la prueba de una individualidad, ya que ésta no está fijada, ya que la persona está basada en fundamentos que la hacen permeable a todos los efluvios del entorno. El "cuerpo" no es una frontera, un átomo, sino el elemento indiscernible de un conjunto simbólico. No hay asperezas entre la carne del hombre y la carne del mundo.

Veamos ahora la anécdota de que hablábamos antes: Maurice Leenhardt, interesado por establecer mejor el aporte de los valores occidentales a las mentalidades tradicionales, entrevistó a un anciano canaco quien, para su sorpresa, le contestó: "lo que ustedes aportaron fue el cuerpo" (p. 263). La imposición de la *Weltanschauung* occidental a ciertos grupos, aliada a su evangelización,<sup>7</sup> condujo a los que dieron el paso, a los que aceptaron despojarse de sus antiguos valores, a una individualización que reproduce, en forma atenuada, la de las sociedades occidentales. El Melanesio conquistado, aunque rudimentariamente, por estos nuevos valores, se libera del tejido del sentido tradicional que integra su presencia en el mundo como un *continuum* y se convierte, en germen, *indivisum in se*. Y las fronteras que su cuerpo delimitan lo distinguen, a partir de ese momento, de sus compañeros, incluso de los que llevaron a cabo el mismo proceso: distanciamiento de la dimensión comunitaria (y no desaparición, en la medida en que la influencia occidental sólo puede ser parcial, ciudadana, más que rural) y desarrollo de una dimensión societal en la que los vínculos entre los sujetos son más laxos. Algunos melanesios terminan por sentirse más individuo en una sociedad, que miembro apenas diferenciable en una comunidad, aunque, en esas sociedades un tanto híbridas, el pasaje no se establezca de manera radical. El estrechamiento hacia el yo, el *ego*, que resulta

<sup>6</sup> Según la fórmula de Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, París, Plon, 1962, p. 285.

<sup>7</sup> Sobre la importancia de la individuación en el cristianismo, véase Marcel Mauss, "La notion de personne", en *Sociologie et anthropologie*. París, PUF, 1950; Louis Dumont, *Essai sur l'individualisme*, París, Seuil, 1983.

de esta transformación social y cultural, induce a la verificación en los hechos de una fuerte intuición de Durkheim según la cual, para distinguir a un sujeto de otro, "es necesario un factor de individuación, y el cuerpo cumple ese rol".<sup>8</sup>

Pero esta noción de persona cristalizada en torno al yo, es decir, al individuo, es reciente en la historia del mundo occidental. Tendremos que realizar algunas reflexiones para mostrar la solidaridad que se establece entre las concepciones modernas de la persona y las que, a modo de corolario, le asignan al cuerpo un sentido y una determinada posición. En primer término, tenemos que señalar el hecho de que existe un desarrollo diferente del individualismo en los diversos grupos sociales. Ya en *El suicidio*, E. Durkheim demuestra que la autonomía del sujeto en las elecciones que se le presentan difiere según el medio social y cultural al que pertenece. En ciertas regiones de Francia, por ejemplo, la dimensión comunitaria no ha desaparecido por completo, sigue verificándose en la supervivencia y la vivacidad de ciertas concepciones del cuerpo utilizadas por las tradiciones populares de curación, en las que aún es posible encontrar la existencia de la tutela simbólica del cosmos, de la naturaleza. Aparece también, en estas regiones, en la desconfianza frente a una medicina que sostiene una concepción individualista del cuerpo. Volveremos a tratar este tema luego.<sup>9</sup>

La noción de individualismo en la que se basa esta argumentación es, para nosotros, más una tendencia dominante que una realidad intrínseca a nuestras sociedades occidentales. Por el contrario, es justamente esta visión del mundo la que plantea en su centro al individuo (el *ego cogito* cartesiano), origen de nuestras principales concepciones acerca del cuerpo.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Emile Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, París, Presses Universitaires de France, 1968, p. 386 y ss. Emile Durkheim sostiene, en este caso, el principio de individuación por la materia que, en la tradición cristiana, remite a Santo Tomás de Aquino.

<sup>9</sup> En la brujería, por ejemplo, es posible ver que las fronteras del sujeto desbordan los límites de su propio cuerpo para incorporar a la familia y a los bienes, a la manera del enmarañamiento típico de la estructuración comunitaria en la que el hombre no es uno (*indivis*) sino un-hombre-en-relación- o, más bien, un tejido de relaciones.

<sup>10</sup> Todo campo conceptual, cualquiera sea su objeto, contiene cierta visión del mundo y le asigna al hombre (aun cuando más no sea de manera hueca, negativa) cierta posición, especialmente en el nivel de las prácticas que sostiene. Esto es lo que permite decir que ciertas concepciones (como por ejemplo la medicina) contienen un coeficiente de individualismo importante.



Una novela corta de V. S. Naipaul<sup>11</sup> ilustra, en un resumen atrapador, las palabras del viejo canaco al que había interrogado Maurice Leenhardt. Algunos meses de estadía en los Estados Unidos bastarán para que un empleado doméstico de Bombay viva un proceso de "individuación" y descubra que posee un rostro y, luego, un cuerpo. En Bombay, este hombre vivía a la sombra del patrón, un funcionario gubernamental. Por la noche se encontraba con los amigos, los otros empleados domésticos de la misma calle. La mujer y los hijos estaban lejos y los veía rara vez. De pronto, su patrón es designado en un puesto en Washington y, después de superar ciertas dificultades, consigue que el gobierno permita que su empleado lo acompañe. El viaje en avión lo enfrenta con la primera experiencia intercultural. Su vestimenta en malas condiciones hace que llame la atención y lo relegan al fondo del avión. Se prepara una mezcla de buyo pero tiene que tragársela para no escupir sobre la alfombra o los asientos. Usa toallas para sentarse y ensucia la cabina, etcétera. En Bombay, vivía en un armario de la casa del patrón, en Washington le dan el mismo espacio vital.

En los primeros tiempos no se producen cambios en la relación de sumisión que tiene respecto del patrón. La ciudad lo aterroriza. Pero, finalmente, empieza a dar los primeros pasos y toma coraje. Les vende a los hippies el tabaco que trajo de Bombay y con el dinero se compra un traje. Y, por primera vez, le oculta algo al patrón. Un día descubre, con asombro, su rostro en el espejo:

Iba a mirarme al espejo del baño, simplemente para estudiar mi cara en el cristal. Ahora casi no puedo creerlo, pero en Bombay, podía pasar una semana sin que me mirase al espejo. Y cuando lo hacía, no era para ver a qué me parecía, sino para asegurarme de que el peluquero no me hubiese cortado demasiado corto el cabello, o para vigilar ese botón que estaba a punto de caer. Aquí, poco a poco, hice un descubrimiento: tenía una cara agradable. Nunca me había visto de este modo sino más bien como alguien ordinario, con rasgos que sólo servían para que los demás me identificaran (p.42).

Junto al descubrimiento de sí mismo como individuo, el hombre descubre su rostro, signo de su singularidad y de su cuerpo, objeto de una posesión. El nacimiento del individualismo occidental coincidió con la promoción del rostro.

Entre una cosa y otra, comprende cada vez mejor los "trucos" de

<sup>11</sup> V. S. Naipaul, "Un parmi d'autres", en *Dis-moi qui tuer*, París, Albin Michel (traducción de Annie Saumart), 1983, p. 42.

la sociedad estadounidense. Un día, como símbolo de su liberación cada vez mayor de la *Einstellung* de su sociedad, tiene una aventura amorosa con una empleada doméstica del edificio en el que vive. Avergonzado, en el límite, pasa horas purificándose y rezando. Enseguida deja al patrón sin previo aviso y va a trabajar a un restaurante. Pasan meses durante los que lleva a cabo el proceso de individuación, que se produce a su pesar. Entonces se casa con la empleada doméstica y se convierte, así, en ciudadano norteamericano. Se integra cada vez más a ese modo de vida que le había parecido tan insólito en los primeros tiempos. Son significativas las últimas líneas del texto, que cierran la historia de este hombre, el descubrimiento de la posesión de un cuerpo y el encierro en sí mismo que zanja el espacio que lo separa de los sentimientos que tenía antes de viajar a Estados Unidos: ser confundido con el mundo, estar formado por los mismos materiales.

En el pasado, escribe el hombre, estaba mezclado a un gran río, nunca estaba separado, con una vida propia; pero me miré a un espejo y decidí ser libre. La única ventaja de esta libertad fue descubrir que tenía un cuerpo y que, durante determinada cantidad de años, debía alimentar y vestir ese cuerpo. Y luego, todo habrá acabado (p. 68).

Si la existencia se reduce a poseer un cuerpo, como si fuese un atributo, entonces, en efecto, la muerte carece de sentido: no es más que la desaparición de una posesión, es decir, muy poca cosa.

### Polisemia del cuerpo

Las imágenes que intentan reducir culturalmente el misterio del cuerpo se suceden de una sociedad a otra. Una miríada de imágenes insólitas dibujan la presencia en líneas de puntos de un objeto fugaz, inaprehensible y, sin embargo, aparentemente incontrovertible.<sup>12</sup> La formulación de la palabra cuerpo como fragmento de alguna manera autónomo del hombre cuyo rostro sostiene, presupone una distinción extraña para muchas comunidades

<sup>12</sup> Véase David Le Breton, *Corps et sociétés. Essai de sociologie et d'anthropologie du corps*, París, Méridiens-Klincsieck, 1985.

humanas. En las sociedades tradicionales, de composición holística, comunitaria, en las que el individuo es indiscernible, el cuerpo no es objeto de una escisión y el hombre se confunde con el cosmos, la naturaleza, la comunidad. En estas sociedades las representaciones del cuerpo son, efectivamente, representaciones del hombre, de la persona. La imagen del cuerpo es una imagen de sí mismos, nutrida por las materias primas que componen la naturaleza, el cosmos, en una suerte de indiferenciación. Estas concepciones imponen el sentimiento de un parentesco, de una participación activa del hombre en la totalidad del mundo viviente y, por otra parte, se encuentran todavía huellas activas de estas representaciones en las tradiciones populares de curación (cap. 4: "El cuerpo hoy"). A veces una lengua sigue ocultando raíces precisas que unen el microcosmos del cuerpo con los elementos de la naturaleza, en tanto que las tradiciones populares aún vivas sólo conservan en sus creencias parte de estas correspondencias. El *euskara*, la lengua vasca, una de las más antiguas de las lenguas indeuropeas (cinco mil años) sirve como testimonio: cinco categorías que corresponden a los elementos naturales de los antiguos vascos, cinco divinidades igualmente verificadas por la antropología y la historia del pueblo vasco ordenan los componentes de la persona humana: la tierra, el agua, el aire, la madera, el fuego. Estos cinco principios de la cosmogonía proporcionan cinco raíces léxicas que generan todo un vocabulario anatómico que inscribe en la lengua la correspondencia entre el cuerpo humano y el cosmos.<sup>13</sup>

El cuerpo como elemento aislable del hombre (al que le presta el rostro) sólo puede pensarse en las estructuras sociales de tipo individualista en las que los hombres están separados unos de otros, son relativamente autónomos en sus iniciativas y en sus valores. El cuerpo funciona como un límite fronterizo que delimita, ante los otros, la presencia del sujeto. Es factor de individuación. El vocabulario anatómico estrictamente independiente de cualquier otra referencia marca también la ruptura de la solidaridad con el cosmos. En las sociedades de tipo comunitario, en las que el sentido de la existencia del hombre implica un juramento de fidelidad al grupo, al cosmos, a la naturaleza, el cuerpo no existe

<sup>13</sup> Sobre este tema puede consultarse Dominique Peillen, "Symbolique de la dénomination des parties du corps humain en langue basque", en *Le corps humain, nature, culture et surnaturel*, 110º Congreso Nacional de las Sociedades Científicas, Montpellier, 1985. Un ejemplo del mismo tipo puede encontrarse en Michèle Therrien, *Le corps Inuit, (Quebec Arctique)*, Paris, SELAF/PUB, 1987. Pueden consultarse también las tradiciones budistas, hinduistas, etcétera.

como un elemento de individuación ya que el individuo no se distingue del grupo: como mucho es una singularidad dentro de la armonía diferencial del grupo. A la inversa, el aislamiento del cuerpo en las sociedades occidentales (véase *infra*) nos habla de una trama social en la que el hombre está separado del cosmos, de los otros y de sí mismo. El cuerpo, factor de individuación en el plano social y en el de las representaciones, está dissociado del sujeto y es percibido como uno de sus atributos. Las sociedades occidentales hicieron del cuerpo una posesión más que un cepa de identidad. La distinción del cuerpo y de la presencia humana es la herencia histórica del hecho de que la concepción de persona haya sido aislada del componente comunitario y cósmico, y el efecto de la ruptura que se operó en el hombre. El cuerpo de la modernidad, resultado de un retroceso de las tradiciones populares y de la llegada del individualismo occidental, marca la frontera entre un individuo y otro, el repliegue del sujeto sobre sí mismo.

La especificidad del vocabulario anatómico y fisiológico que no tiene ninguna referencia, ninguna raíz fuera de su esfera, contrariamente a los ejemplos que citamos antes, muestra también la ruptura ontológica entre el cosmos y el cuerpo humano. Uno y otros están planteados en una exterioridad radical. Los escollos epistemológicos que plantea el cuerpo frente a las tentativas de elucidación de las ciencias sociales son múltiples, ya que éstas presuponen, a menudo, un objeto que sólo existe en el imaginario del investigador. Herencia de un dualismo que disocia al hombre y al cuerpo. La ambigüedad en torno de la noción de cuerpo es una consecuencia de la ambigüedad que rodea a la encarnación del hombre: el hecho de ser y de poseer un cuerpo.

La antropología bíblica también ignora la noción de un cuerpo aislado del hombre. Muy alejada del pensamiento platónico y órfico, no entiende a la condición humana como una caída en el cuerpo, una *ensomatosis*. El dualismo típico de la *episteme* occidental no se hace ver...

El hebreo —dice Claude Tresmontant— es una lengua concreta que sólo nombra lo que existe. De este modo, no tiene un nombre para la "materia", ni tampoco para el "cuerpo", ya que estos conceptos no refieren a realidades empíricas, contrariamente a lo que nos llevan a creer nuestros viejos hábitos dualistas y cartesianos. Nadie vio nunca "materia", ni un "cuerpo", en el sentido en que son entendidos por el dualismo sustancial.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Claude Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, Cerf, 1953, p.53.

En el universo bíblico el hombre es un cuerpo, y el cuerpo no es nunca algo diferente de él mismo. El acto de conocer no es producto de una inteligencia separada del cuerpo.<sup>15</sup> Para esta antropología, el hombre es una criatura de Dios, del mismo modo que el conjunto del mundo; la ruptura entre el hombre y su cuerpo, tal como existe en la tradición platónica y órfica<sup>16</sup> constituye un sinsentido. El mundo fue creado por el habla "por la boca de *Yhwh*, fueron hechos los cielos, y por el soplo de su boca, todo su ejército..., pues dijo, y todo fue hecho; ordenó y todo existió" (p. 33). La materia es una emanación del habla, no está fija, muerta, fragmentada, sin solidaridad con las otras formas de vida. No es indigna como en el dualismo. La encarnación es el hecho del hombre, no su artefacto.

No percibo un "cuerpo" que contenga un "alma"; percibo de inmediato un alma viva, con toda la riqueza de su inteligibilidad que descifro en lo sensible que me es dado. Esta alma es, para mí, visible y sensible porque está en el mundo, porque asimiló elementos que la nutrieron, a los que integró y que hacen que sea carne. La esencia de esta carne que es el hombre, es el alma. Si sacamos el alma no queda nada, sólo un "cuerpo". No queda nada más que el polvo del mundo. De este modo el hebreo utiliza, para designar al hombre vivo, indiferenciadamente, los términos "alma" o "carne" que alcanzan a una y misma realidad, el hombre que vive en el mundo (pp. 95-96).

La palabra cuerpo puede existir en muchas sociedades africanas, pero su sentido difiere de un lugar a otro. En las sociedades rurales africanas la persona no está limitada por los contornos del cuerpo, encerrada en sí misma. Su piel y el espesor de su carne no dibujan las fronteras de su individualidad. Lo que nosotros entendemos por persona es concebido en las sociedades africanas como una forma compleja, plural. La oposición esencial está en la estructura holística de estas sociedades en las que el hombre no es un individuo (es decir indivisible y distinto) sino un nudo de relaciones. El hombre está fundido en una comunidad de destino en la que su relevancia personal no es indicio de una individuali-

<sup>15</sup> Claude Tresmontant, *ibidem*.

<sup>16</sup> Del mismo modo, en los canacos, el conocer es una modalidad física de apropiación y no un acto puramente intelectual. Así, Maurice Leenhardt observa que el uso melanesio para consultar a alguien pasa por la pregunta: "¿Cuál es tu vientre?" Un canaco que conocía un poco de francés, al que se le pregunta la opinión de alguien de su pueblo, responde: "Yo no conozco el vientre para ella." El conocer melanesio es corporal, no un acto del pensamiento, de un yo ontológicamente diferente; el conocer canaco es, precisamente, existencial.

dad sino una diferencia que favorece las necesarias complementariedades de la vida colectiva, un motivo singular dentro de la armonía diferencial del grupo. La identidad personal del africano no se detiene en el cuerpo, éste no lo separa del grupo sino que, por el contrario, lo incluye en él.

Por más que los etnólogos nieguen la diversidad de los individuos al vincularlos a todos en una comunidad, primaria, única realidad verdadera —aclara Roger Bastide— existe gente tímida y gente audaz, gente cruel y personas amables, pero estos caracteres se organizan en un mismo universo, constituyen la unidad última de las cosas que es la unidad de un orden. Un orden en el que la persona se borra detrás del personaje, ya que éste es el que establece "estados" diferenciales y no el de la complementariedad contingente de múltiples temperamentos.<sup>17</sup>

El hombre africano tradicional está sumergido en el cosmos, en la comunidad, participa del linaje de sus antepasados, de su universo ecológico y todo esto está en los fundamentos de su ser.<sup>18</sup> Es una especie de intensidad, conectada con diferentes niveles de relaciones. De esta trama de intercambios extrae el principio de su existencia.

En las sociedades occidentales de tipo individualista el cuerpo funciona como interruptor de la energía social; en las sociedades tradicionales es, por el contrario, el que empalma la energía comunitaria. Por medio del cuerpo, el ser humano está en comunicación con los diferentes campos simbólicos que le otorgan sentido a la existencia colectiva. Pero el "cuerpo" no es la persona, pues otros principios participan de su fundación. Así, en los Dogon,<sup>19</sup> pueblo para el que la persona está constituida por la articulación de diferentes planos que incluyen, singularmente, lo que occidentales suelen denominar cuerpo, la persona está compuesta por:

<sup>17</sup> Roger Bastide, "Le principe d'individuation", en *La notion de personne en Afrique noire*, París, CNRS, 1973, p. 36.

<sup>18</sup> Véase, por ejemplo, Louis-Vincent Thomas, "Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique noire traditionnelle", en *La notion de personne en Afrique noire*, op. cit., p. 387.

<sup>19</sup> Utilizamos aquí el clásico libro de Geneviève Calamé-Griaule, *Ethnologie de la langue, la parole chez les Dogon*, París, Gallimard, 1962, p. 32 y ss. y Germaine Diéterlen, "L'image du corps et les composantes de la personne chez les Dogon", en *La notion de personne en Afrique noire*, op. cit., p. 205 y ss.

• a) Un cuerpo: la parte material del hombre y “el polo de atracción de sus principios espirituales”, un “grano de universo”, su sustancia mezcla los cuatro elementos como todo lo que existe: el agua (la sangre y los líquidos del cuerpo), la tierra (el esqueleto), el aire (el soplo vital) y el fuego (el calor animal). El cuerpo y el cosmos están mezclados, constituidos por los mismos materiales según escalas diferentes. El cuerpo, por lo tanto, no encuentra su principio en sí mismo, como en la anatomía y la fisiología occidentales; los elementos que le otorgan sentido deben buscarse en otra parte, en la participación del hombre en el juego del mundo y de la comunidad. El hombre extrae su existencia del hecho de ser una parcela del cosmos, no de él mismo, como en la tradición tomista u occidental, en la que la inmanencia del cuerpo, en tanto materia, constituye el fundamento de la existencia del sujeto. La anatomía y la fisiología dogonas vinculan al hombre y al cosmos, por medio de todo un tejido de correspondencias.

• b) “Ocho granos simbólicos se localizan en las clavículas. Estos granos simbólicos, principales cereales de la región, son la base de la nutrición de los Dogon, pueblo esencialmente agricultor; este símbolo expresa la “consustanciación” del hombre y del grano sin el cual no podría vivir” (Germaine Calamé-Griaule, p. 34). Los niños, al nacer, reciben los mismos granos que sus padres. La bisexualidad inherente al ser humano está marcada por el hecho de que el dogon recibe en la clavícula derecha cuatro granos “masculinos” de su padre y de sus ascendientes de fuego y en la clavícula izquierda, cuatro granos “femeninos” de la madre y de sus ascendientes uterinos. Estos granos marcan a la persona en la filiación del grupo y arraigan el principio ecológico en el que se basa la vida de los Dogon. Los granos componen una especie de péndulo vital: la existencia del hombre está ligada a la germinación.

• c) El principio de la fuerza vital (*nàma*) está en la sangre. Marcel Griaule la definió como “una energía en instancia, impersonal, inconsciente, repartida en todos los animales, vegetales, en los seres sobrenaturales, en las cosas de la naturaleza, y que tiende a perseverar en el ser, soporte al que está afectada temporariamente (ser mortal), eternamente (ser inmortal)”.<sup>20</sup> El *nàma* es el resultado de la suma de los *nàmas* proporcionados por el padre, la madre, y el antepasado que renace con él.

• d) Los ocho *kikinu*, principios espirituales de la persona, divididos en dos grupos de cuatro (son machos o hembras, inteli-

gentes o brutos), cada uno gemelo. Contribuyen, de acuerdo con su determinación, a diseñar la psicología de la persona, su humor. Están localizados en diferentes órganos del cuerpo, pueden mantenerse en reserva en diferentes lugares (un charco, un altar, un animal...) de acuerdo con los momentos psicológicos que viven los que los tienen.

Podemos referirnos también a otras representaciones de la persona en tierra africana. Pero es posible presentir, desde ya, la infinidad de percepciones del “cuerpo” que podríamos encontrar. La definición del cuerpo es hueca si se la compara con la de la persona. No se trata, de ningún modo, de una realidad evidente, de una materia incontrovertible: el “cuerpo” sólo existe cuando el hombre lo construye culturalmente. La mirada sobre la persona de las sociedades humanas marca sus contornos sin distinguirlos, en general, del hombre al que encarna. De ahí las paradojas de las sociedades para las que el “cuerpo” no existe. O de las sociedades para las que el “cuerpo” es una realidad tan compleja que desafía la comprensión occidental. Así como el bosque es evidente a primera vista, pero existe el bosque del hindú y el del buscador de oro, el del militar y el del turista, el del herborista y el del ornitólogo, el del niño y el del adulto, el del fugitivo o el del viajero... del mismo modo, el cuerpo sólo cobra sentido con la mirada cultural del hombre.

La comprensión de las relaciones entre el cuerpo y la modernidad impone una genealogía, una especie de “historia del presente” (M. Foucault), un retorno a la construcción de la noción de cuerpo en la *Einstellung* occidental. También una reflexión sobre la noción de persona, sin la que no sería posible aprehender lo que se pone en juego en esta relación. Veremos cómo, poco a poco, con el correr del tiempo, se instala una concepción paradójica del cuerpo. Por una parte, el cuerpo como soporte del individuo, frontera de su relación con el mundo y, en otro nivel, el cuerpo disociado del hombre al que le confiere su presencia a través del modelo privilegiado de la máquina. Veremos los vínculos estrechos que se establecieron entre el individualismo y el cuerpo moderno.

<sup>20</sup> Marcel Griaule, *Masques dogons*, Institut d'Ethnologie, París, 1938, p. 160.