

01081
deji



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Antropológicas

Cuerpo humano, ideología e imagen corporal en el México contemporáneo

-Tesis para obtener el grado de: Doctor en Antropología-

José Carlos Aguado Vázquez



Director:
Dr. Alfredo López Austin



265555

México, 1998.

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central

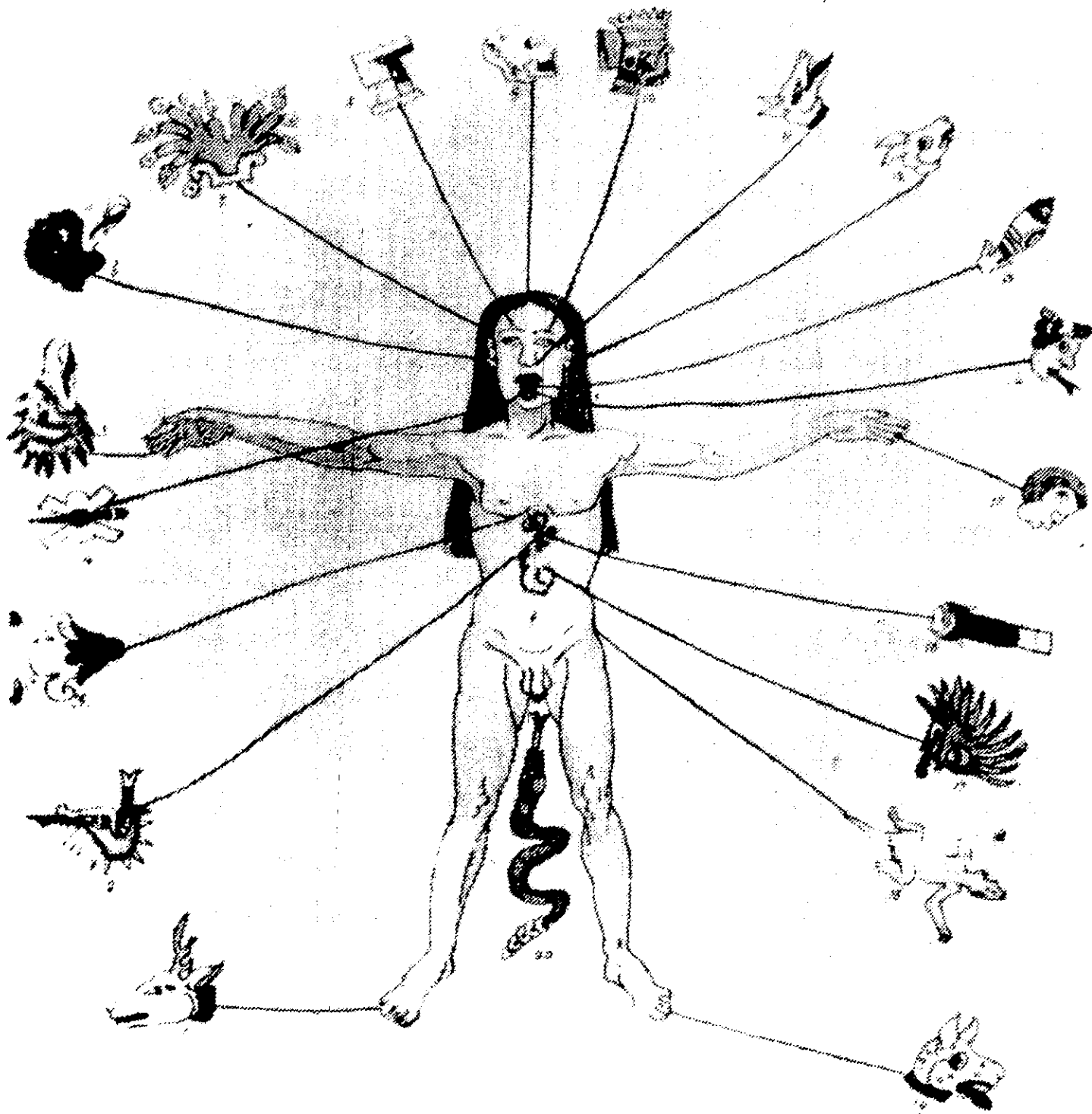


UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



CUERPO HUMANO, IDEOLOGÍA E IMAGEN CORPORAL EN EL MÉXICO
CONTEMPORÁNEO.

Es un trabajo de investigación antropológica que parte de la pregunta: ¿cómo es y cómo se constituye la imagen corporal en la sociedad actual?

El estudio indaga sobre la imagen corporal de dos sectores sociales: sector popular y sector medio, en la Ciudad de México. Se establecen comparaciones por sexo, edad, y clase social

Las conclusiones permiten definir tendencias de cambio en la imagen corporal actual entre sectores urbanos, con una clara orientación hacia la cabeza, lo que el autor denominó "cerebrocentrismo".

Se revisa también, el desarrollo histórico de la imagen corporal, para lo que se toman dos vertientes fundamentales: Occidente.- los clásicos griegos, el cristianismo y el Renacimiento; y Mesoamérica.

Se propone además, una conceptualización teórica original que relaciona el proceso ideológico, la identidad social y la imagen corporal.

Autor: José Carlos Aguado Vázquez.

HUMAN BODY, IDEOLOGY AND BODY IMAGE AT CONTEMPORARY MÉXICO

PAPER ABSTRACT

This paper of anthropological research questions: how is the body image constructed?

The essay explores the body image of two social sectors: the low and the middle class in Mexico City. Comparisons of sex, age and social class are established.

The conclusions allow to define the charge tendencies in the present body image between urban sectors, with a clear orientation towards the head, that which the author defines as "brain-centralism".

The historical development of the body image is revised, two basic origins are included: western civilization, the greks of the classic era, chritianity, the Rennaisance and "Mesoamérica"

An original theoretical conceptualization is proposed which compares the ideological process, social identity and the body image.

Author: José Carlos Aguado Vázquez.

Índice

	Pág.
Introducción	1
Capítulo I.	
Cuerpo humano, identidad e imagen corporal	9
Capítulo II.	
Las evidencias del cuerpo en la sociedad contemporánea mexicana	37
Capítulo III.	
Notas para una historia del cuerpo humano en Occidente: los clásicos griegos	97
Capítulo IV.	
El cristianismo como una nueva corporeidad	144
Capítulo V.	
Las pasiones del alma o el principio de la modernidad	172
Capítulo VI.	
El cuerpo humano en Mesoamérica	209
Conclusiones	242
Bibliografía	262

*La historia universal puede ser
releída conforme a las ideas que
los pueblos han construido en
torno a su corporeidad.*

Arturo Rico Bovio

Introducción

El presente trabajo se centra en el estudio de la imagen corporal en grupos urbanos de la ciudad de México. El abordaje de este tema se hace desde una perspectiva antropológica ya que el estudio de la imagen corporal nos permite comprender los mecanismos profundos de que se vale la cultura para su reproducción. En este sentido, entiendo el concepto de *imagen corporal* como la estructura simbólica del cuerpo y, por ello, la base de la identidad.

Es a través de la imagen corporal que podemos identificar las particularidades de un pueblo, sus concepciones culturales más profundas; el orden que le dan al cosmos y la representación que tienen de sí mismos.

La imagen corporal ha sido motivo de reflexión desde diversas perspectivas y en relación a distintos grupos étnicos, las más de las veces campesinos. Sin embargo, ¿cómo construimos la imagen corporal los mexicanos habitantes de una de las urbes más grandes del mundo? ¿cómo significamos nuestro cuerpo; cómo lo ordenamos en este intrincado universo contemporáneo?

El tema es sumamente complejo pues la ciudad México es un mosaico pluricultural y multclasista, en donde se entretajan distintas tradiciones históricas y culturales. En este sentido, la intención de la investigación no es plantear "La Imagen Corporal" del mexicano, como si ésta fuese reductible a una sola, sino señalar algunas tendencias encontradas en dos sectores de la población urbana, con la intención de proponer líneas reflexivas sobre un problema que reconozco muy vasto y complejo para agotarse en un sólo trabajo analítico.

Esta investigación pretende entonces, a través de mostrar cómo se vive y se significa el cuerpo, contribuir a esclarecer el qué somos, desde la antropología. Con tal fin analizo los procesos ideológicos vinculados con el cuerpo humano, particularmente en referencia a la topología corporal simbólica.

Desde mi perspectiva, el cuerpo humano constituye una unidad bio-cultural que estamos lejos de comprender. La medicina ha explorado la estructura anatómico-funcional, la psicología profunda nos ha permitido comprender la trama del inconsciente y a través de ello ha favorecido el entender la configuración psíquica del individuo en relación a la historia del sujeto. Sin embargo, todavía no hemos logrado relacionar plenamente estos niveles con el plano de la significación cultural.

Mi planteamiento al respecto es que el cuerpo humano será realmente comprendido cuando podamos integrar todos estos aspectos. Esta tesis busca acercar dichos enfoques, ya que la distancia entre ellos ha impedido avanzar sobre ciertos temas que ahora son prioritarios en nuestras sociedades modernas: las enfermedades psicosomáticas, la relación entre cuerpo y mente y la relación entre conducta social y corporeidad.

La propuesta de una mirada multidisciplinaria implica que existen tópicos que a mi juicio requieren revisarse para avanzar, tal es el caso de la comprensión de fenómenos tan complejos como la imaginación, la fantasía, los hábitos y las pautas sociales de conducta. Me aventuro a pensar que mucho de esto puede integrarse si comprendemos mejor el cuerpo humano.

El enfoque que seguí en esta investigación tiene como base, pues, la convicción de que la estructura simbólica del cuerpo y las conceptualizaciones asociadas a ella, son todas parte de los procesos identitarios. En ese sentido, todas y cada una de ellas, en la medida que representan a determinado grupo social, son reales y expresan entidades socio-culturales particulares.

Asimismo considero que el cuerpo humano se configura en y a partir de la estructura simbólica que le da sostén y que denomino imagen corporal. En mi perspectiva, la relación entre imagen corporal y biología humana es de intimidad y dialéctica, lo que significa que además de que los procesos orgánicos fisiológicos forman parte de la construcción de la imagen corporal, la imagen corporal a su vez influye y determina dichos procesos orgánicos. Por ejemplo, la práctica universal de comer, que adquiere una dimensión específica en cada cultura, configura además una determinada imagen corporal entre los sujetos de dicha cultura, que se conforma con determinados significados asociados a la boca, a la faringe, al estómago etc. A la vez esa imagen corporal concreta va a influir directamente en el proceso de comer (cómo se come, qué se come, cuándo se come, etc.), de deglutir, de digerir, etcétera.

El ejemplo que pongo no es accidental. Considero, como lo discuto en el primer capítulo, que la imagen corporal se construye precisamente a partir de las prácticas ritualizadas o ritualizaciones que involucran la resolución de las llamadas "necesidades naturales"¹. Dichas ritualizaciones se dan, como dije, en contextos históricos y culturales determinados y se

¹ Coincido con Pierre Bordieu (1991) en que todas las necesidades humanas son también culturales, que no se puede pensar una necesidad humana separándola del significado que la cultura le imprime, por ello las comillas.

articulan a un concepto de cuerpo específico que se construye a partir de evidencias culturales y que se organiza en relación a una determinada visión del mundo.²

Lo apasionante del tema es que se presta para hacer una lectura no sólo intelectual sino vivencial. Todos tenemos un cuerpo al que le asignamos significaciones; todos construimos una imagen corporal que da cuenta de nuestra cosmovisión.

Ahora bien, es importante distinguir entre la vivencia del cuerpo y su construcción como objeto de estudio, de allí que es necesario definirlo con el propósito de delimitar mi universo analítico, ya que el concepto de cuerpo humano es susceptible de múltiples interpretaciones.

El concepto de cuerpo humano

Para los fines de esta investigación comprendo que el cuerpo humano es un organismo vivo constituido por una estructura físico-simbólica, que es capaz de producir y reproducir significados (homo sapiens). Este proceso de producción de sentido implica una interacción continua del sujeto con otros cuerpos dentro de un tiempo-espacio determinado³.

Esta definición de cuerpo apunta hacia un proceso típicamente humano: el proceso de identidad. Implica por ello la capacidad de reconocimiento de Sí a partir del Otro, y de reconocimiento del Otro a partir del Sí-mismo.

La definición antes expuesta elimina algunos objetos que podrían confundirse con un cuerpo humano como un cadáver por ejemplo. También excluye a cualquier individuo que se vea incapacitado para producir y reproducir el sentido, como un individuo en estado "vegetativo". Esta definición tiene algunas implicaciones que quiero hacer explícitas:

1) La definición implica un organismo "perfecto" en el sentido aristotélico, es decir, en uso de las facultades propias de su especie. Las cualidades humanas a las que me refiero se pueden englobar en la capacidad de producir y reproducir significado. Esta definición, como dije, excluye por ejemplo un cadáver, pero no a un niño recién nacido, ni tampoco a un individuo con limitaciones físicas o mentales, mientras pueda participar activamente en este proceso de

² Sobre las ritualizaciones véase a Erikson (1979:73); también se puede revisar el interesante trabajo de Konrad Lorenz (1988), particularmente los capítulos sobre *La ritualización filogenética y cultural* y *Las bases filogenéticas de la conducta humana* (p. 144-232)

³ El concepto de tiempo espacio lo caracterizo a partir del proceso de identidad, por ello defino espacio como: "...la red de vínculos de significación que se establece al interior de los grupos con las personas y las cosas. Tiempo(...) como el movimiento de esa red, con un ritmo, una duración y una frecuencia" (Aguado/Portal, 1992:72)

producción cultural. Enfatizo activamente, porque un cadáver puede ser incluido en el proceso de producción cultural de forma pasiva, al igual que cualquier otro objeto.

Por ejemplo, un ídolo hecho a imagen y semejanza de un ser humano puede formar parte del proceso de producción de significado al investirlo de diversas estructuras simbólicas, pero dicho ídolo es *paciente* por definición.

Descartes entendió bien este aspecto al argumentar sobre su símil de ser humano hecho a la perfección: en cuanto a las capacidades no podría ser confundido con el verdadero ser humano, pues éste tiene, a diferencia de aquél, la capacidad humana de pensarse a sí mismo. Descartes también establece una definición de hombre en la que separa los procesos orgánicos de los procesos mentales para darle una cualidad netamente humana (y diferente al resto de los animales): al alma.⁴

Como podremos apreciar a lo largo de este trabajo, particularmente en los capítulos históricos, la definición de hombre es siempre una reducción (definir es acotar, reducir). Dado que somos un animal con la capacidad y con la necesidad de autodefinirnos somos un organismo que se auto-reduce.

2) El énfasis que pongo en un organismo vivo, implica un concepto de cuerpo humano que evita caer en la idea objetivista de separar cuerpo como "carne" del cuerpo como "alma". Implica el reconocimiento de lo orgánico, lo psíquico y lo cultural, como un todo inseparable, más que con propósitos analíticos.⁵

Este propósito de mantener un concepto que englobe la unidad del cuerpo humano se enfrenta por lo menos a dos tendencias igualmente riesgosas e igualmente presentes en el panorama ideológico de cuerpo humano: la tendencia que pretende reconocer las partes propiamente humanas sin ningún referente orgánico funcional, y la tendencia que pretende encontrar lo propiamente humano en la estructura física del cuerpo, presumiendo que la estructura simbólica del cuerpo es sólo una representación. A esta última tendencia le denomino "el como si", es decir, que presupone una realidad última, por ejemplo: el cuerpo humano, completamente aparte de la estructura simbólica que la define. Para esta posición conceptual el simbolismo es sólo una investidura, "como si fuera" y no forma parte de la "realidad material".

⁴ Al respecto puede revisarse el capítulo 4 "Descartes o el principio de la modernidad" de esta obra. También directamente a René Descartes (1990 y 1993).

⁵ Sobre la idea objetivista de cuerpo humano véase el excelente trabajo de Mark Johnson (1991).

Tanto la primera tendencia, que podemos denominar el subjetivismo, como la segunda, que podemos reconocer como objetivismo, presentan el mismo problema metodológico: separan al cuerpo humano en partes, cada una representa un determinado proceso ideológico, pero por lo mismo, partir de cualquiera de ellas oscurece el análisis antropológico del cuerpo.

3) Sin embargo, la solución no resulta fácil, no basta con considerar ambos aspectos en lo que sería una postura ecléctica, pues sin asumirlo se sigue manteniendo la dualidad que se quiere analizar. Es necesario avanzar en la comprensión de los procesos de identidad para realmente integrar esta realidad que llamamos cuerpo humano.

La identidad, en mi perspectiva, se integra a partir de procesos ideológicos históricamente determinados. Por ello es menester analizar los procesos ideológicos en su desarrollo histórico, para comprender la estructura simbólica del cuerpo en su dimensión social.

4) Esta dimensión social, hace referencia a la última parte de la definición de cuerpo humano: un proceso de producción de significados en un espacio-tiempo determinado. Este tópico se refiere a que el proceso de producción de significados que nos ocupa no es individual (aunque tenga su nivel individual). Es un proceso que se realiza necesariamente en interacción constante con el otro.

Es pues, por definición, un proceso cultural. Considero por ello que comprender el cuerpo humano requiere de un enfoque que incluya el nivel socio-cultural. De otra manera, la comprensión sobre el cuerpo humano será fragmentaria y oscurecida por el mismo proceso ideológico.

Quiero advertir al lector que las acotaciones previas no resuelven por sí mismas el problema planteado. Considero que dicho problema se resuelve avanzando en la comprensión de los procesos identitarios del cuerpo humano.

Lo que me interesa es resaltar el problema porque ponerlo enfrente permite interrogarnos el por qué de determinada comprensión de cuerpo, más que el presumir su validez o su distorsión.

El objeto de estudio: *imagen corporal* requiere desde mi punto de vista un abordaje antropológico e histórico, para no quedarse en el nivel de evidencias.

La construcción del universo analítico

El material empírico sobre el que fundamento esta investigación se obtuvo de entrevistas y de la aplicación de una encuesta en la cual se buscaba ubicar la relación entre 38 términos o conceptos, que encierran diferentes experiencias, y su localización en el cuerpo. Para ello se utilizó una imagen delineada (vacía de contenido) de un cuerpo femenino o masculino correspondiente con el sexo del entrevistado. A través de este ejercicio pude identificar determinados patrones corporales que me permitieron manejar el material cualitativo y compararlo por sector social, por sexo y por grupos de edad.

Las 303 encuestas se levantaron entre pacientes del Hospital General de la ciudad de México y entre estudiantes de diversas licenciaturas. En el capítulo 2 presento los resultados de este estudio y señalo cuáles son las diferencias más relevantes encontradas.

Un elemento fundamental que pude comprobar es que hay una comprensión diferente de cuerpo entre hombres y mujeres y entre sectores de clase. Sin embargo, los resultados que obtuve requirieron, para su comprensión cabal, ser ubicados dentro de una perspectiva histórica.

Mis preguntas se orientaron a buscar el por qué de esas imágenes corporales y cómo se había llegado a ellas colectivamente. Resultaba fundamental entonces rastrear en las dos líneas culturales básicas que nos han constituido históricamente como la cultura que somos hoy (Occidente y Mesoamérica), el concepto de cuerpo, con el fin de explorar las transformaciones, las hibridaciones y las persistencias en el significado corporal.

En los capítulos III, IV y V indago las conceptualizaciones que, a mi juicio me parecen más representativas de determinados períodos en la tradición occidental. En el capítulo VI exploro aquellas que me parecen fundamentales de la tradición mesoamericana.

Aquí es importante subrayar que estos capítulos históricos son parte de la investigación y no el contexto o los antecedentes de ella. Es por ello que aparecen después de los datos de campo y no antes que ellos. Mi intención no fue hacer una historia del concepto de cuerpo, sino por el contrario comprender la significación corporal contemporánea como un proceso en construcción y transformación. Así, el indagar en la historia tuvo el objetivo de comprender mejor la imagen corporal actual, por lo cual el dato histórico se construyó orientado hacia los datos relacionados con mis resultados. En la historia pude encontrar elementos fundamentales

que arrojaron luz a mis reflexiones y que me permitieron interpretar los datos empíricos de mejor manera.

En la parte histórica el lector encontrará que el concepto de alma aparece constantemente. Esto es porque pude constatar que algunos aspectos que implica el concepto de imagen corporal, en la tradición occidental se han asignado al concepto de alma.

El orden de presentación de este trabajo tiene pues, una razón: presento primero un marco conceptual que si bien fue hasta cierto punto mi lugar de partida, representa también mi lugar de llegada, porque muchos planteamientos, que aparecen en este capítulo primero, fueron enriquecidos después de realizada la investigación: particularmente pude comprender mejor la relación entre evidencias ideológicas e identidad a partir del desarrollo del concepto de imagen corporal, y del concepto que retomo, de imágenes corporeizadas⁶. Posteriormente inicio el análisis de los datos empíricos, para terminar con la construcción de significados corporales en Occidente y Mesoamérica.

En las conclusiones finales elaboro algunas interpretaciones, pero sobretodo dejo abiertas muchas preguntas que se fueron consolidando en la medida en que avanzaba en la investigación pues al incursionar en un tema como éste, me di cuenta de que entre más se buscan respuestas, nuevas temáticas se abren y fluyen nuevas dudas.

Al igual que la imagen corporal, este trabajo es un producto colectivo que sólo formalmente aparece como individual, por ello es menester hacer un sincero reconocimiento a las personas que han contribuido más directamente a su producción. El trabajo y la orientación del Dr. Alfredo López Austin son de inestimable valor. Su sabio consejo y su tolerancia ante mis limitaciones me hacen guardarle un sincero aprecio y reconocimiento no sólo como director de tesis sino como persona. A la Dra. Noemí Quezada asesora de mi trabajo, le agradezco su constante interés y sus enriquecedoras observaciones que me permitieron ajustar muchas de las ideas y propuestas iniciales. Asimismo aprecio su cuidadoso seguimiento intelectual, y su cálida presencia. La Dra. María Luisa Castro ha sido una entrañable compañera de proyectos a lo largo de mi desarrollo profesional con la que he compartido momentos de creatividad que me han permitido avanzar en la comprensión holística del cuerpo humano. A ella le agradezco la brillantez y la frescura de su mirada intelectual.

A todos mis alumnos mi más caro reconocimiento y recuerdo cariñoso aunque debo hacer mención particular de Luz María Vargas Melgarejo por su puntual colaboración y esfuerzo

⁶ Sobre el concepto de imágenes corporeizadas véase Johnson (1991: 50-69).

que me permitió capturar y sistematizar una buena parte de mis datos; asimismo de los alumnos que me ayudaron a obtener la información: Osca Avilés, Ricardo Andrade, Erick Castillo, Ma. del Rosario Gutierrez, Betzabé López, Ma. Thelma López, Virgilio López, Gabriela Manzo, Xóchitl Mendoza, Laura Moysen, Norma Ramírez, Alicia Rivera, Carlos Rodríguez, Mónica Silva, Norma Torres, Fernando Vélez y Lydia Zerón.

Una especial mención merece mi amigo el Dr. Alejandro del Valle que corrigió la puntuación y el estilo, le agradezco que su trabajo cuidadoso haga más legible mi esfuerzo.

A María Ana Portal, mi compañera de vida, le agradezco su brillante comentario, su amorosa presencia y su generoso apoyo intelectual y afectivo. Con un profundo cariño agradezco a mis hijos: Mariana, Elisa, Andrea, José Esteban y Sofía, ya que sin su valiosa presencia en mi vida poco entendería sobre el cuerpo humano y sobre mí mismo.

Capítulo I

Cuerpo humano, identidad e imagen corporal

La estructura simbólica de la corporeidad

El cuerpo humano ha sido objeto de diversas significaciones a través de los tiempos, El proceso de simbolización corporal está relacionado íntimamente con el contexto sociocultural y el universo ideológico particular, por ello el concepto de cuerpo sintetiza la comprensión del universo de una cultura. En el caso de las sociedades complejas, divididas en clases y etnias, el concepto de cuerpo varía en razón de cada una de ellas.

Esta variabilidad es posible -a pesar de las semejanzas genéticas y orgánicas- gracias a que el cuerpo humano sintetiza por lo menos tres diversas formas de experiencia, tal y como lo especifica Arturo Rico Bovio (1990): la primera es la experiencia del cuerpo vivido que [...] *despega desde la inconsciencia y los automatismos hasta llegar a la formación de los hábitos motrices y a la acumulación de la información en la memoria*; la segunda, la experiencia del cuerpo percibido es *...la experiencia del otro en tanto semejante y diferente*. La tercera, la experiencia del cuerpo interpretado que *...comienza desde el reconocimiento del otro como humano, hasta su alienación (Rico Bovio, 1990 :37)*.

El autor antes citado retoma esta conceptualización de Sartre quien la formula en los siguientes términos: 1. *Existe mi cuerpo*; 2. *Mi cuerpo es utilizado y conocido por el prójimo* y 3. *Existo para mí como conocido por otro a título de cuerpo.*¹

Sin embargo, estos niveles de experiencia que como veremos son equivalentes a procesos ideológicos estructurantes de la identidad, sólo son comprensibles si se les contextualiza de acuerdo a la diversidad social y cultural, es decir, si se les comprende en relación a todo su espacio de significación. En otras palabras cuerpo humano no es comprensible más que como parte integral del "Todo". En este caso el "Todo" se refiere a lo que los griegos denominaban *polis*:

¹Es conveniente aclarar que Arturo Rico Bovio (1990 :36) se refiere a fases del conocimiento al hablar de las tres experiencias y Sartre lo conceptualiza como dimensiones ontológicas. Para nosotros son en realidad experiencias que sustentan el nivel ideológico del cuerpo humano tal y como lo desarrollaremos más adelante.

...aquello que abraza todas las esferas de la vida espiritual y humana y determina de un modo decisivo la forma de su constitución (Jaeger, 1985:84).

El cuerpo humano es, desde la perspectiva ideológica, la institución de la identidad. Es a la vez medio y fin de la cultura, sujeto y objeto privilegiado en el proceso recíproco a través del cual los individuos se incorporan a la cultura y la cultura pasa a formar parte integrante del sujeto. Es decir, el cuerpo humano desde la perspectiva de la significación social es el eje en donde se articulan los procesos públicos y privados, lo único y lo comunitario, lo personal y lo social. Así entendemos la frase de Rico Bovio en su paráfrasis de Protágoras: ..."Nuestro Cuerpo es la medida de todas las cosas" (Rico Bovio, 1990 :21).

Por esto, estudiar el cuerpo humano en su dimensión antropológica tiene que pasar por la comprensión de los procesos que le asignan significado -que comprendemos como procesos ideológicos- y por el entendimiento de la relación entre identidad y cuerpo humano en sus referentes culturales, dentro de un contexto histórico y social concreto.

Señalaré, de manera sucinta, como los elementos conceptuales con los que voy a trabajar los referentes: *cuerpo humano, ideología e identidad*, articulados desde el concepto de *imagen corporal*. Retomo el planteamiento desarrollado en conjunto con Portal (1992), pero introduzco la dimensión corporal de la ideología.

Cuerpo humano, ideología e identidad

En nuestro trabajo sobre procesos ideológicos e identidad señalamos que la identidad vista desde la ideología es "el conjunto de evidencias referidas a sí-mismo". Este sí-mismo se materializa en el sujeto en "su cuerpo"; en los conjuntos de hombres y mujeres en "sus cuerpos" y en un grupo social en "el Cuerpo", como referente ideológico propio y específico de cada cultura. Por esto cada nivel de evidencias es un nivel de identidad.²

Estos niveles de identidad, aunque no son equivalentes, son correlativos a los niveles de Sartre citados: 1. *Existe mi cuerpo*; 2. *Mi cuerpo es utilizado y conocido por el prójimo* 3. *Existo para mí como conocido por otro a título de cuerpo* (Rico Bovio, 1990 :21).³

² Aguado, J. C. y M. A. Portal (1992).

³ Es de interés mencionar que san Agustín define tres realidades en los seres humanos: *ser, conocer y querer* "yo existo, conozco y quiero", véase cap. 4 de esta obra y *Confesiones*, de san Agustín (1988:466).

Si lo formulamos como punto de vista, el nivel uno es un punto de vista inmediato y formulado desde dentro del sujeto. El segundo es un punto de vista inmediato-mediató, pero expresado desde el exterior del sujeto; y el tercero es un punto de vista mediató que expresa el ciclo de espejeo. El espejeo es el proceso ideológico que constituye la identidad, por esto a continuación me amplió en la concepción del proceso ideológico.

El proceso ideológico

El concepto de ideología ha sido motivo de diversas reflexiones y de acaloradas discusiones dentro de las ciencias sociales. A partir del siglo XIX se puede observar cómo el concepto es aprovechado para enfatizar la existencia de una realidad material independiente del observador, lo que es congruente con la corriente positivista del momento. Este tratamiento de la ideología es fácilmente detectable dentro de la corriente marxista.

Según Ricoeur (1989), esta dualidad de realidad vs ideología puede repensarse a partir de los conceptos de conciencia e individuo vivo. La tradicional separación entre espíritu y materia que centró la discusión filosófica occidental trajo como consecuencia posiciones que de una u otra forma enfatizaban uno de los aspectos en el sentido ontológico o fenoménico. Así podemos reconocer este énfasis en Marx y en Engels y en muchos de sus seguidores. Véase al respecto la posición de Althusser (1977), como un ejemplo de esta oposición entre realidad (conocimiento de la realidad) e ideología (distorsión de la realidad). Sin embargo, también se encuentra dentro de esta misma corriente de pensamiento una propuesta sobre ideología que no se reduce a la "distorsión" o "reflejo" de la realidad. Es el uso práctico del concepto de ideología en Marx (como lo plantea Adam Schaff, 1976) el que nos permite sostener esta afirmación.

Son también las reflexiones de Althusser y de Gramsci (1975) las que apuntan hacia una definición del concepto, a nuestro juicio más útil, en la comprensión del hecho social y que queremos discutir con el propósito de retomar un concepto que para muchos ha perdido pertinencia y que en nuestra perspectiva no sólo es vigente sino necesario para comprender muchos de los fenómenos político-culturales que hoy nos ocupan. Particularmente lo considero indispensable para precisar el concepto de imagen corporal desde una mirada antropológica.

Frente a estos problemas, el concepto tradicional de ideología como "falsa conciencia" ha demostrado una fuerza heurística muy limitada y se ha prestado a lecturas de la realidad social que se sustentan en conceptos más cercanos a la psicología que a la antropología. Un ejemplo de esto último es la forma en como se ha discutido el concepto de *poder*

caracterizándolo más como un objeto o un sustantivo, que como un *proceso interaccional* o de *interrelación social*. La asignación de intenciones como explicación de los fenómenos sociales ha demostrado también su limitado alcance y se ha prestado a la subjetivación de los grupos sociales o clases, utilizando una metáfora que implica muchos riesgos en sociología, ya que presupone que determinados grupos sociales se comportan como personas que prevén según sus intereses y actúan modificando la realidad a su antojo. Por ejemplo: "a la burguesía le conviene que el pueblo sea ignorante para que no se revele y por ello no lesione sus intereses". Esta frase, que pongo a propósito en términos exagerados y que pocos científicos sociales afirmarían tal como está, expresa una tendencia que existe en forma más o menos sutil dentro de las ciencias sociales actuales. En nuestra perspectiva esta tendencia tiene que ver con un concepto de ideología que se sostiene en una idea psicologista de la sociedad y que ha sido pensado más en términos negativos, de oposición a la verdad o a la realidad, que en términos de lo que "sí es" como parte de los procesos culturales.⁴

Para esta reflexión quiero considerar una parte del movimiento conceptual que efectúa Ricoeur. Como se puede apreciar, se sale del eje *realidad vs ideología* y retoma el concepto de *praxis* de Karl Marx. Propone pensar a la ideología como una estructura simbólica de la acción y por ello se aleja del concepto de ideología como ideas. Para esto enfatiza en los individuos reales en condiciones definidas, más que en la conciencia en general.

Paul Ricoeur (1989: 13-20) reconoce el problema de sostener que toda perspectiva en cierto sentido es ideológica (dado que esta misma afirmación lo sería, tal y como lo plantea la paradoja de Mannheim) y propone resolverla no a partir de reconocer un observador privilegiado o trascendente sino a partir de asumir la utopía que conlleva toda perspectiva de la realidad. En este punto considero que es muy conveniente dicha propuesta para contextualizar perspectivas sistemáticas y estructuradas como lo son las ideologías políticas o religiosas, pero en el caso de la ideología de la vida cotidiana en la que las perspectivas (y las utopías) no son sistemáticas esto resulta menos útil. En este trabajo quiero analizar también "el hecho" que se encuentra en gestación y las prácticas que no pueden inscribirse dentro de una utopía claramente definida, que a mi juicio configuran la mayoría de los actos de la vida cotidiana.

Para comprender esto propongo pensar la ideología como una estructura simbólica de la acción, a la vez sustento y propósito del proceso de identidad del ejecutante. Considero además, que abordar la identidad desde el proceso de corporeidad permite concretar el concepto de identidad que frecuentemente se utiliza como una evidencia abstracta. Es decir,

⁴ Al respecto de este problema sobre el concepto de ideología véase a Clifford Geertz (1976:16)

comprender la identidad desde la corporeidad permite desentrañar el sustento, material de la primera; así como el comprender la corporeidad desde la identidad permite identificar los significantes profundos del cuerpo humano. En otras palabras, considero que es benéfico establecer vínculos entre los conceptos de ideología, identidad y corporeidad por las múltiples resonancias heurísticas.

Retomando la idea de Ricoeur sobre ideología, la utopía es una pre-visión que constituye uno de los mecanismos propios de la identidad individual y colectiva. Sin embargo, la identidad hace referencia también a la historia, a la reproducción cultural y al sentido de la práctica en interacción con el otro y, tal vez, lo que es más relevante, la identidad alude a un proceso permanente de reconocimiento en la acción. Se trata de un proceso de auto-reconocimiento y de hetero-reconocimiento y aquí es donde se vinculan claramente el proceso ideológico y la reproducción cultural lo que me facilita la identificación de los ejes simbólicos del cuerpo humano.

En la base de las posturas sobre el concepto de ideología subyace una definición, explícita o no, de la realidad. En este sentido quiero establecer una postura que por sus consecuencias permite abordar los procesos ideológicos dándoles un contenido material y reconocerlos desde una perspectiva no valorativa que limita su comprensión tal y como lo plantea Clifford Geertz (1976:16).

Es necesario citar esta dualidad entre realidad y representación, que ha permeado la discusión filosófica occidental, que no es más que un sucedáneo de la dualidad espíritu/materia y que dependiendo de la filosofía de adscripción, uno puede inclinarse hacia uno u otro de los polos, lo que necesariamente delimitará una manera de comprender la ideología. Juzgo junto con Ricoeur que Marx realizó un esfuerzo notable por salirse de esta dualidad a través del concepto de *praxis*, que incluía lo material y lo espiritual, o en términos de semiótica el objeto y su significado. En la perspectiva antropológica una práctica social no es comprensible si no se incluyen los actos, las acciones y los objetos con su respectivo sentido, en un proceso en el que son inseparables el significado de la práctica.

Dice Ricoeur al respecto que la reflexión sobre ideología es, en último término, una reflexión sobre la relación entre representación y *praxis*. Este autor propone pensar la ideología asumiendo que la representación es tan básica que configura una dimensión constitutiva de la esfera de la *praxis*. Avanza señalando que la Ideología abarca la totalidad, desde el lenguaje de la vida real hasta la deformación radical.

Esta perspectiva, dicho de otra forma, implica el reconocimiento de una "realidad" material, pero cuya materialidad contiene al "espíritu". Es decir, que la parte "espiritual" es también parte de la materialidad social. Encuentro un paralelismo con los clásicos griegos que consideran a la psique y al soma como partes del cuerpo y sólo distinguibles porque la primera es cuerpo sutil.

Quiero referir la propuesta hecha por Ernst Cassirer (1971) que permite comprender la realidad del hombre vinculada inextricablemente al signo, es decir al sentido. Fuera de la práctica del conocer (científico, empírico, religioso, artístico etc.) podemos afirmar que no tenemos acceso a "la realidad" sin pretender reducir la realidad al conocimiento de ésta. La realidad humana (la que nosotros como especie reconocemos como tal) sí se encuentra circunscrita a este proceso. Visto así, la realidad es propia de nuestra especie no porque para los otros seres no exista sino porque cada especie cuenta con un aparato sensorial, más o menos complejo, que le permite reconocer la realidad a partir de las limitaciones que le imponen sus sentidos. Aunque en el ser humano la percepción de la realidad se ve enriquecida por la inteligencia (por la cultura), no podemos pretender hasta ahora desentendernos de los límites que nos imponen nuestros sentidos ni de los modelos de percepción que guardan una determinante cultural. Cassirer, además, nos propone que la realidad en el caso el hombre se ha enriquecido al incorporar el signo, dándole una dimensión ausente en las otras especies como la dimensión histórica y cultural.

En la perspectiva planteada, la ideología es un proceso que da cuenta de este movimiento de recreación de la realidad a través del flujo entre significado y apropiación de la realidad. Proceso que tiene dos caras: a la vez que se reconoce el entorno nos reconocemos como parte de él o como distintos a él. En otras palabras, la ideología es parte constitutiva del proceso mediante el cual se desenvuelve la identidad de un grupo al interactuar con el medio y transformarlo físicamente a través de un proceso de producción de significado que integra una relación inseparable entre sentido de realidad y sentido de sí-mismo.

En esta asociación conceptual entre ideología e identidad encontramos una ganancia por partida doble. Al comprender a la ideología como parte de un proceso de reproducción cultural, le podemos asignar un sentido positivo en cuanto a definir cuál es su función social, sin reducirla al "engaño". Asimismo, desde la definición positiva de ideología podemos entender mejor el proceso de identidad como una praxis en construcción permanente y tomar distancia de las concepciones que implícitamente asumen una esencia al hablar de identidad. A mi juicio

pensar la ideología en el eje verdadero-falso implica asumir una postura que conlleva al esencialismo que presupone que la realidad social puede reducirse a verdades ontológicas.

Sin embargo, para comprender el concepto de ideología en positivo no basta hablar de realidad, es menester abordar el problema de la apropiación humana de esa realidad, es decir, de la **experiencia humana**. Aquí nos topamos con el complejo problema de la percepción y de la configuración de significado social e individual.

Experiencia, vivencia y hecho están mutuamente vinculados pero no son reducibles. Entre el hecho y la vivencia existe una distancia así como entre la vivencia y la experiencia existe otra distancia. La distancia entre el hecho y la vivencia está dada por la sensación; la distancia entre la vivencia y la experiencia esta dada por la percepción; es decir, por el sentido. Dicho de otra forma, para que un hecho se convierta en experiencia debe realizarse un proceso activo de apropiación que está mediado tanto por las capacidades orgánico-funcionales de la especie como por el significado social (que acota el proceso de asignación de significado individual); es en este punto en el que encontramos la función social de la ideología vista como proceso de apropiación. Proceso que permite apropiarse del entorno y apropiarse del Sí-mismo al darle un sentido.

Tanto la percepción como la construcción de significado social son procesos mediados por la Cultura. Por ello cada cultura tendrá una forma históricamente determinada de comprenderse y de comprender la realidad. En este punto se encuentra la razón de que la parcialidad de la ideología pueda ser leída como distorsión.

Existe además una parcialidad en este proceso que tiende a agregar juicios de valor a los elementos del proceso y que frecuentemente conducen a la intolerancia o a la exclusión de otras formas de percepción y de comprensión y, en último término, a la intolerancia frente a otras identidades. Los estudios sobre ideología hegemónica resaltan este hecho, que si bien es relevante por sus consecuencias sociológicas y políticas, la ideología no puede reducirse a ello. Es como si bajo la experiencia histórica del fascismo tratáramos de conceptualizar que la política es sólo exterminio. La ideología puede ser un medio de dominación, segregación e intolerancia pero eso no la define. Comprendo que observando a la ideología sólo como medio de opresión se haya pensado en que desaparecería como algo indeseable.

Considero que la ideología es indispensable para la acción y que como tal no es extingible. Es de alguna manera el "crisol" que permite a los grupos humanos ubicarse en una realidad dando significado a sus acciones, a su pasado y a su futuro. Esta estructura de sentido

configura la identidad del grupo que le permite mantenerse en el tiempo y por ello cumple el imperativo reproductivo de la cultura.

Pensando en términos funcionales, el papel central de la ideología es el mantenimiento de la identidad a través del tiempo y esto implica la cualidad de referencia a una realidad con cierta **mismidad** y constancia.

Si asumimos que tanto los procesos naturales como los culturales están en constante cambio y movimiento (impermanencia), la experiencia de una especie que es consciente de la sucesión de fenómenos (el tiempo) gracias a que tiene la memoria histórica y capacidad de previsión, se volvería caótica si tuviera que realizar constantemente un extrañamiento respecto al entorno y a sí-misma. El carácter de la Identidad está dado por esta certeza de permanencia y mismidad a pesar del cambio.

En este sentido, la Ideología juega el papel de conservador dentro de la Cultura. Para apreciar mejor esto basta pensar un momento en la posible vivencia de los animales superiores, que comparten con nuestra especie diversas capacidades sensoriales: auditivas, visuales, táctiles e incluso algunas especies tienen un cerebro suficientemente desarrollado que nos permiten, pensar que son capaces de activar ciertos procesos de reconocimiento primario. Es posible, como se ha señalado, que su vivencia sea atemporal es decir viven en "un eterno presente", lo que hace innecesario el mantenimiento de un Yo tal y como lo concebimos en el ser humano, tanto en lo individual como en lo colectivo.

Considero que la Ideología es un mecanismo específicamente humano que surge como resultado de la necesidad de mantener una identidad en el tiempo y el espacio. Como veremos a continuación los elementos enunciados le darán sus características.

Para comprender la ideología como un proceso social es necesario primero identificar las evidencias que existen alrededor de este concepto. Tradicionalmente se ha pensado que la ideología está constituida por "ideas", entendiendo éstas como abstracciones mentales. En la perspectiva antropológica la ideología está constituida por acciones integradas en prácticas que permiten la reproducción del sentido. Dichas acciones se caracterizan por establecer circuitos redundantes que confirman el significado previsto. La función de la ideología es sobre todo de conservación aunque su papel primario fue, y sigue siendo, permitir la acción humana. Es decir la acción significada. Para establecer una línea de acción significada es necesario definir al que actúa es decir al sujeto; por ello, la ideología es un proceso que se ocupa en primer término de definir al sujeto en y para la acción.

Aclaremos lo dicho: la conducta humana, a diferencia de la conducta animal se caracteriza, por ejemplo, por estar incluida siempre en un espacio de significación social que llamaremos contexto cultural. Dicho contexto cultural no es más que el conjunto de referentes simbólicos que definen a un pueblo y que contienen (en el sentido de incluir y de acotar) las posibilidades de acción del mismo. En este sentido la Identidad puede ser pensada como un conjunto de posibilidades de acción de un grupo social en un momento determinado (tiempo) y en un contexto específico (espacio).

Esta definición es útil para comprender la ideología en positivo: decíamos que la acción humana se caracteriza por estar siempre contenida dentro de un espacio de significado cultural, lo cual quiere decir que para que se realice la conducta propiamente humana tienen que existir referentes culturales previos que le dan sentido y dirección a la conducta. Estos referentes son evidencias que se van reproduciendo de generación en generación, como el contexto en el cual se recrean las conductas y otras evidencias.

En nuestra formulación, precisamos, comprendemos la ideología como una dimensión de la cultura, con una existencia material práctica (y no sólo como ideas) que se fundamenta en evidencias: representaciones concretas que se alimentan de la experiencia inmediata y posibilitan la acción, y cuyas características son su **funcionalidad, su doble parcialidad, su estructura circular y su plasticidad semiótica.**⁵

La **funcionalidad** de la ideología se refiere a la cualidad de las evidencias de posibilitar la acción, dándole sentido. Los presupuestos ideológicos pueden ser vistos como falsos (o verdaderos) en la perspectiva científica pero el proceso ideológico no se caracteriza por su rigor en el saber, sino porque permite la recreación de una práctica. Por ejemplo, las evidencias de los economistas clásicos, que cuestionó Marx sobre el trabajo: "...el capital produce riqueza y el trabajo produce salario" si bien no dan cuenta de la realidad profunda del sistema de producción capitalista, como lo demostró este autor en su magna obra *El Capital*, sí permiten recrear un sentido que favorece la práctica del trabajo asalariado dentro de un contexto de significación que privilegia el capital sobre el trabajo, etcétera. Además señalan "una realidad" de significación social que sustenta buena parte del tejido cultural de dichas relaciones sociales.

Con respecto a la **doble parcialidad**, mencionamos en el trabajo previamente citado que un nivel de parcialidad lo da la limitación propia de "una perspectiva", "un punto de vista", el observar las cosas desde un lugar hace por definición excluyente a otras miradas. Pero

⁵ Aguado y Portal (1992), p. 39.

mencionamos que el segundo nivel de parcialidad se debe a que dicha mirada además es interesada (en el sentido lato del término); es una perspectiva que no es neutra sino orientada hacia los elementos más relevantes para el grupo (o sujeto) que se trate. El interés está sobredeterminado por la posición y situación de clase, por el origen étnico, el género al que se pertenece, el grupo etéreo, etc. Es decir, por los diversos niveles de identidad, que son a su vez determinantes sociales.

La **circularidad** del proceso ideológico la entendemos como un proceso que empieza donde termina. Es la estructura necesaria para el principio de la acción y dicha acción es el principio de dicha estructura. Al establecerse un ciclo repetitivo de evidencia-acción-evidencia que confirma y reproduce el significado cultural.

Llamo **plasticidad semiótica** a la cualidad del proceso ideológico de tener una forma unívoca y un contenido polisémico. Por ejemplo, si nos referimos a un discurso, el nivel ideológico se presenta como un signo con un sentido unívoco aunque su eficacia estriba en su cualidad polisémica. Dicho en jerga semiótica su estructura es simbólica aunque su configuración se presente como un código. En el trabajo realizado junto con Portal señalamos que esto corresponde al movimiento propio del proceso ideológico de descontextuación (de un discurso, un movimiento, una acción, etc.) y recontextuación. El proceso de abstracción de las condiciones que dieron origen a un significado (a un presupuesto) y la puesta en acción de dicho significado en un contexto nuevo propicia esta ampliación de sentido. Un movimiento similar, con ampliación del sentido, se realiza cuando utilizamos una metáfora.

Estos elementos los retomaré al referirme a la manera en que se configuran las evidencias en el cuerpo, pero antes es necesario definir lo que entendemos por evidencias.

Las evidencias las definimos como:

...presupuesto básico, empírico y funcional, no necesariamente falso, que establece las mediaciones sociales entre los individuos, entre estos y los grupos sociales y entre los grupos sociales entre sí, en un contexto determinado (Aguado/Portal, 1992 :63).

Presupuestos básicos empíricos, que no ameritan demostración, Al respecto dice Mary Douglas:

Una afirmación evidente es la que encierra dentro de sí su propia demostración. Es cierta en virtud del significado de las palabras (Douglas, 1971 :38-39).

Las evidencias operan como mediaciones sociales entre los individuos, entre el individuo y el grupo y entre los grupos en un contexto determinado. Se puede afirmar que todas las prácticas sociales se fundamentan en evidencias culturalmente significativas.

Identidad e imagen corporal

Durante el proceso de desarrollo y socialización la primera evidencia, sobre la que se estructuran todas las demás, es el "yo soy" (la identidad). Esta evidencia primordial se estructura en, por medio y a partir del cuerpo humano, en su profunda funcionalidad orgánica, su sensibilidad y su significado.

Entiendo el concepto de identidad como:

...un proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad (Aguado/Portal, 1992 :39).

Se parte, pues, del concepto de identificación pero como un proceso social en el que distinguimos dos movimientos sustantivos: de adentro hacia afuera, que sería la necesaria identificación del sujeto con el Otro y a partir del Otro; de afuera hacia adentro la identificación que se le asigna a un sujeto como miembro de un subgrupo o de una "subcultura" con sus respectivos atributos y expectativas.

En este proceso distinguimos tres aspectos centrales: la reproducción, que garantiza la permanencia; la diferenciación implícita en la identificación, que hace referencia al proceso de distinción, y la semejanza absoluta o "igualdad. En este caso considero a la Identidad como el conjunto de evidencias referidas al cuerpo.

Green define la identidad en términos de [...] *constancia, unidad, reconocimiento de lo mismo(...) ser, ser uno ,reconocer el uno (Green, 1981 :88).*

Así planteado, el proceso de identidad agrupa dos aspectos fundamentales estrechamente vinculados: 1) el de la conservación y 2) el de diferenciación. De estos procesos el primero se puede comprender si se analizan los mecanismos de la reproducción ideológica y cultural y el segundo a partir del análisis de los procesos sociales de la distinción⁶.

⁶ En el sentido planteado por Pierre Bourdieu (1991)

Es interesante observar cómo se establece en esta reflexión un dualismo entre el ser humano y el mundo circundante, sucede así porque el proceso de identidad es en principio un proceso de diferenciación/identificación, lo que se realiza tempranamente entre el Yo y el entorno a través del proceso re-flexivo (“espejeo”), típicamente humano.

En esta propuesta se puede dudar de qué sucede entonces cuando no hay previamente un contexto cultural de significación que dé estructura a la acción. En el caso de los niños recién nacidos no se cumple esta condición, como se podría suponer, porque el contexto está dado desde el nacimiento e incluso antes. El caso que podría ajustarse a esta duda es cuando la especie humana iniciaba su desarrollo como tal. En esta situación las acciones fuera de contexto cultural eran animales y la conducta humana tuvo que pasar probablemente por un periodo evolutivo en donde se fueron construyendo evidencias a partir de construir referentes simbólicos del espacio y del tiempo en primer término.

Este espacio-tiempo primordial se ordena desde el cuerpo. La conducta humana, en la perspectiva ideológica, requiere de un contexto de significación cultural que establece las posibilidades de acción, este contexto es en primer término el cuerpo mismo como espacio, tal y como lo analizamos más adelante al desarrollar el concepto de imagen corporal.

Estas posibilidades de acción configuran una primera imagen del “hacer” que va a modelar el proceso de interacción con el medio a través del proceso sensación-percepción y que permite recrear nuevas evidencias que van configurando el sentido de mundo en el que nos movemos.

Para que este proceso no se aparte de la identidad del grupo, los procesos de interacción están ajustados a determinadas formas culturales que por su constancia y estructura recrean coherentemente las evidencias del grupo a partir de rituales o acciones ritualizadas. Entendida así, la ideología es como lo plantea Erik Erikson (1980), el templo de la identidad. Lo anterior supone, como habíamos advertido que no existe una realidad, desde la perspectiva humana, que pueda ser pensada fuera del observador lo cual no supone que nosotros afirmemos que la realidad no existe independientemente del observador, pero es una perspectiva que no podemos pensar en concreto.

La relación conceptual entre ideología y cuerpo humano me facilita también la comprensión del concepto de cuerpo en razón de su configuración simbólica, además de que me permite avanzar en la definición del proceso ideológico. Pero, para ello es necesario analizar al concepto de imagen corporal.

Cuerpo humano e imagen corporal

El cuerpo humano, como realidad inmediata, es un cuerpo significado. Es una estructura dinámica en la que se tejen de forma compleja los procesos fisiológicos con los simbólicos y que de hecho no son distinguibles más que con fines analíticos. En esta perspectiva la imagen corporal es la configuración específica de un sujeto que le da las evidencias sobre el si-mismo.

Proceso universal, pero que es resuelto de forma particular por cada cultura, para lo cual existen estrategias y prácticas culturales específicas orientadas hacia la configuración de sujetos pertenecientes a un grupo. Este proceso, si bien se inicia claramente en la infancia como lo demuestra magistralmente Erik Erikson (1978) en su estudio sobre los sioux, se confirma a lo largo de la vida a través de rituales y prácticas de reconocimiento social propias de cada grupo.

El cuerpo humano como estructura simbólica es un producto cultural e histórico, por lo que su estudio requiere un tratamiento que contemple el cambio y la cultura de referencia.

Considero que el concepto de Imagen corporal es útil para darle coherencia y operatividad a la relación entre identidad y cuerpo humano en su contexto histórico-cultural.

El vocablo imagen hace referencia en primer lugar a una experiencia cuyo registro fundamental es visual. Sin embargo, lo que entendemos por imagen corporal involucra al conjunto de los registros perceptuales, a los sentimientos y al proceso de integración yoica. Otro aspecto que es necesario recalcar es que la imagen corporal es en realidad un proceso en constante movimiento aunque se presente con una sorprendente constancia a los ojos del sujeto.

En esta perspectiva, la imagen corporal es un proceso en constante ajuste que sintetiza el desarrollo del sujeto. Es, por así decirlo, el referente por excelencia de la identidad.

Sin embargo, lo antes dicho resulta insuficiente para aprehender con precisión el concepto al que nos queremos referir, por ello realizaremos una propuesta que nos permita ubicarlo en la dimensión del desarrollo del sujeto en la perspectiva del cómo se incorpora un sujeto a una cultura particular.

El desarrollo de un individuo dentro de una cultura particular se ve "sujeto" al "modelaje" propio de los estilos y formas de relación que el grupo privilegia, así como al sentido global que le asigna a dichas relaciones.

Aunque el abordaje del desarrollo de un individuo se presta para una lectura psicológica, nuestro trabajo comprenderá este proceso observando los aspectos culturales del mismo. Desde nuestra forma de entender el fenómeno lo particular es desentrañable a partir de la comprensión del sentido global del grupo y específicamente de sus formas culturales de relación social, o mejor dicho de las relaciones "eje" formadoras de un sujeto.

Los estilos de crianza, el tipo de familia, las formas de autoridad, el significado social de los nuevos sujetos, el privilegio de ciertas relaciones frente a la cosmovisión, entre otras, determinan el tipo de cuerpo que se le "asigna" a un sujeto.

Al referirme a la imagen corporal como algo asignado no hago más que enfatizar el papel de la cultura en esta significación. Este proceso a través del cual se le asigna significado a un cuerpo y que es el principio de la Identidad de los sujetos es típicamente un proceso ideológico tal y como lo estipulamos antes.

La imagen corporal se configura a partir de un proceso ritual en el que se van delineando (significando) evidencias sobre el cuerpo del sujeto que contienen un sentido cultural y que se "ancian" en el cuerpo a partir de la experiencia, por ello involucra la sensación, la percepción, su afectividad y su proceso cognitivo; es decir, su corporalidad. En esta concepción los procesos culturales son siempre inclusivos de los procesos físico-orgánico-biológicos y psicológicos.

En el caso de la imagen corporal es particularmente claro que se gesta en una interacción compleja de determinantes físicos, biológicos psicológicos y sociales. En un movimiento a la vez intrasujeto e intersujeto.

Genéticamente existe un esquema de cuerpo que se va desarrollando de acuerdo a la función ejercida. Este esquema es rastreable en la corteza cerebral. En diversos estudios, que se han convertido en clásicos por su elocuencia (Harlow Harry F., 1958), se ha podido constatar en primates en estado de aislamiento, que existe un auto-reconocimiento de la figura de la especie sin mediar experiencia previa.

En el caso del ser humano esto es también válido. Michel Bernard (1985) nos resume el esquema corporal, basándose en Head, de la siguiente forma:

-Los esquemas posturales[...] que dan la sensación de la posición del cuerpo, la apreciación de la dirección del movimiento y la conservación del tono postural.

-Los esquemas de la superficie del cuerpo que permiten localizar en la piel los puntos en que esta es tocada, [...]

A estos dos tipos de esquemas se agregan otros que también permiten, según Head, que el sujeto aprecie aspectos temporales de los diferentes estímulos recibidos (Bernard, 1985 :36-37).

Para Schilder (1989), el esquema corporal es la imagen tridimensional que todo mundo tiene de sí-mismo. Y agrega "...podemos llamar esta imagen, "imagen corporal". Este autor especifica que dicho término hace referencia no a una mera sensación o percepción sino a una apariencia propia del cuerpo. Paul Schilder, también retomando a Head, plantea que la imagen corporal incluye sensaciones, percepción sentimientos e imágenes mentales.

El patrón de la imagen corporal consiste en los procesos que construyen y elaboran, ayudados por las sensaciones y la percepción: pero los procesos emocionales son la fuerza y fuente de energía de esos procesos constructivos, a los cuales guían (Schilder, 1989 :63).

Además considera que almacena impresiones pasadas. Estos autores definen la imagen corporal como un fenómeno en el que se integran los procesos fisiológicos con los psíquicos y los sociales. Por ello me resulta de particular interés su forma de abordaje. Aunque lo que sigue es un desarrollo propio sobre la imagen corporal.

Desde mi punto de vista el esquema (corporal) estructurante, se estructura a su vez no sólo por la *función ejercida* (fisiológica), sino por la *función significada*. El *esquema corporal* desarrollado a través del ejercicio de la función significada deviene en una *imagen corporal* que, una vez obtenida, no deja de modificarse con la experiencia.⁷

Dicho de otra forma, la imagen corporal es el esquema corporal modelado por la cultura gracias a la capacidad simbólica de nuestra especie y a que fisiológicamente estamos capacitados para corregir los movimientos aprendidos de forma mecánica. Nuestra plasticidad cerebral se funda en la posibilidad de que la corteza establezca directivas voluntarias sobre movimientos que en otras especies se realizan de forma mecánica y estereotipada.

La imagen corporal es una estructura tridimensional que permite la conciencia del sí-mismo integrando los aspectos físicos, estructurales, fisiológicos en relación al movimiento (por lo que incluye el tiempo). Es una estructura que integra las emociones con las sensaciones y la percepción por ello es la base de la experiencia en la que se integra el significado cultural.

⁷ Se han utilizado diversos términos para referirse a lo que yo sintetizo como imagen corporal, por ejemplo: Pick "imagen espacial del cuerpo", Head "esquema postural", Schilder "esquema corporal", Van Bogaert "imagen de sí-mismo" y Lhermitte "la imagen de nuestro cuerpo". Véase Michel Bernard (1985) y Paul Schilder (1989).

La imagen corporal es en definitiva la estructura simbólica en la que la cultura recrea los mensajes centrales para que el sujeto pertenezca a determinado grupo social.⁸ En este enfoque el cuerpo humano lo entendemos como el primer espacio-tiempo, ya que dicha red se construye a partir de la significación del propio cuerpo.

Como cité antes defino espacio, desde el punto de vista ideológico, como una red de significados que el sujeto establece con las cosas y con los otros, y tiempo como el movimiento de dichos significados que se realiza a través de prácticas sociales.

Un espacio-tiempo inicialmente indiferenciado del espacio-tiempo exterior y progresivamente diferenciado y en constante interacción y movimiento de intercambio con el medio. Bernard (1985) menciona esta relación dinámica del esquema corporal con apoyo en Wallon:

...prefiere pensar (el esquema corporal) -en una urdimbre de relaciones cambiantes entre "el espacio postural y el espacio circundante", el primero producido por las mutaciones de las diferentes actividades sensoriales y kinestésicas y el segundo condicionado por el espacio que hay entre los objetos, el espacio que hay entre los objetos y las personas, el espacio afectivo de nuestras inclinaciones o repulsiones y los espacios ficticios de nuestros recuerdos, de nuestros sueños, de nuestras creencias, de nuestras teorías científicas y, en definitiva, de nuestro lenguaje (Bernard, 1985:59)⁹.

Retomando el concepto de Imagen corporal a partir de estas tesis, propongo algunas consideraciones:

- a) La imagen corporal es un proceso, es decir, un conjunto de acciones y movimientos de intercambio entre el sujeto y su medio que configuran la estructura simbólica del sí-mismo.
- b) Esta estructura representativa está integrada en una red con funciones orgánicas, sensaciones, emociones, percepciones, interpretaciones y pautas de movimiento que se relacionan a partir de la experiencia vital. Esta urdimbre es una verdadera Gestalt.
- c) La experiencia vital comprende los sucesos experimentados y significados (conscientes o inconscientes) que se vinculan en mayor o menor medida a las necesidades del sujeto. En este sentido, la imagen corporal es también memoria o mejor dicho historia.

⁸Al revisar lo que comprendemos como imagen corporal no puedo evitar recordar la concepción del alma de los tzeltales, que la consideran una imagen invisible de la misma forma que el cuerpo, como lo veremos en el capítulo VI.

⁹La referencia de Wallon la tomé de "Espace postural et espace environnant", en *Enfance*, núm. 1, enero-febrero de 1962.

Así comprendida, la imagen corporal es la base del cuerpo ritual. Una estructura simbólica en movimiento, en permanente refrendo y cambio. El hecho de que todas las culturas enfatizen los rituales de paso tiene que ver con la necesidad de evitar la pérdida de la identidad y permitir los necesarios cambios previstos para un sujeto por su cultura. Un cambio de edad, por ejemplo de la adolescencia a la adultez, involucra cambios físicos, orgánicos, emocionales y sociales, y un cambio de significados o más bien múltiples cambios de significado. Cada cambio del sujeto implica un ajuste de identidad, es decir, un proceso ideológico que requiere a la vez plasticidad y conservación. La imagen corporal tiene estas cualidades y es en donde se realiza este fenómeno simbólico de cambiar conservando. Un cambio de edad es pues un cambio de imagen corporal en el que se conservan y cambian los referentes, para que el sujeto siga siendo el mismo y otro a la vez. Para que un sujeto cambie es necesario que se modifique su imagen corporal; en este paso se reordenan los referentes somáticos, relacionales y culturales del sujeto, se reestructura su historia, se actualiza su experiencia y se adquiere una nueva identidad que permite integrar las imágenes previas con la nueva, surgida de renovadas necesidades.

De esta manera cada cambio implica en cierta medida un conflicto (una crisis señala E. Erikson) y eventualmente procesos no completados que le confieren el carácter específico al sujeto.

Cuerpo carne e identidad

La distinción entre cuerpo y carne señalada por Ricoeur a partir de Husserl, permite explicar con profundidad la génesis del proceso de identidad en la cultura occidental. Además, esta comprensión esclarece los fundamentos de la dialéctica entre lo propio y lo extraño o entre ipseidad y alteridad, entre cuerpo e identidad.

La identidad es en principio una construcción que parte del proceso de reconocimiento/diferenciación. Todos los seres humanos pasamos por un proceso que nos hace miembros de una cultura a la vez que nos permite individualizarnos o convertirnos en personas. Sin embargo, este proceso tiene características específicas según la cultura de pertenencia y esto hace posible que la relación entre el individuo y su grupo social se realice a través de una paradoja: la individuación es la vía más eficaz de reproducción de la cultura.

Cuando un miembro de la especie nace, sus referentes culturales son mínimos y su identidad está sólo en las expectativas de los hombres y mujeres que lo rodean. Para ese nuevo miembro de la especie existe una indiferenciación, no hay un yo diferenciado. Según los

estudios de psicología profunda, la primera diferenciación en occidentales se realiza alrededor de los 6 meses de edad y en relación con el objeto de afecto llamado madre. Esta primera diferenciación se fundamenta en experiencias corporales integradas a partir de sensaciones que paulatinamente van construyendo una percepción del sí-mismo y del Otro. La construcción de la identidad implica un proceso de reflexión, una toma de distancia consigo mismo o, en otros términos, de extrañamiento.

En la tesis de Ricoeur antes mencionada, el primer extrañamiento se realiza con el propio cuerpo lo que constituye el principio de *la carne* cuerpo objetivado, cuerpo pasivo. Dicha pasividad involucra tres aspectos fundamentales: la experiencia del propio cuerpo, la relación entre el sí y el extraño, y la relación del sí consigo mismo que implica la conciencia.

En su forma primordial el proceso de diferenciación mencionado se realiza a través de los procedimientos y formas de cuidado materno-infantil específicos de cada cultura. La manipulación que hace la madre del cuerpo del niño sí bien involucra una serie de maniobras físicas observables con un sentido práctico inmediato, comporta un significado que acompañará al futuro individuo por el resto de su vida. El conjunto de significados así incorporados conforman lo que llamamos la imagen corporal .

Con estos elementos podemos abundar en el entendimiento del tipo de separación entre mente y cuerpo propio de los occidentales. Al parecer, la distancia necesaria para el reconocimiento se logra a través del extrañamiento corporal y en esto juegan un papel clave las formas de atención a las necesidades y demandas del lactante. Especialmente las formas de respuesta que involucran privación temporal del satisfactor o aplazamiento del mismo.

Pongamos de ejemplo el satisfactor más elemental que es el contacto físico piel-piel. Para nuestra especie, con diferentes variables, el vestido ocupa un lugar como mediador del contacto que va aumentando la distancia y modificando la percepción a través del desarrollo del niño.

La ropa es también una forma de mantener un autoestímulo delimitado al propio cuerpo que propicia a nuestro entender esta inicial diferenciación corporal. Ocupan una función importante las texturas, las temperaturas, el roce y las maniobras, tanto en forma y frecuencia, como en los lugares del cuerpo donde se realizan. En un caso tipo la madre realiza un diálogo corporal con el hijo que paulatinamente lo constituye en sujeto de interpelación.

Es el primer lenguaje enseñado y aprendido de forma no verbal e inconsciente, por ello es permanente. Lo mismo que señalamos para el contacto piel-piel opera para el contacto

olfatorio, auditivo, visual, gustativo etcétera. De hecho estos contactos no son separables sino constituyen el conjunto de estímulos que forman un lenguaje secreto, propio de cada cultura.

La carne, como la parte del cuerpo que es base de la experiencia tanto de lo propio como de lo extraño, se constituye por sí misma en objeto de atención y por ello se establece una distancia virtual entre el observador y el observado que sería el principio de la dualidad, y la condición para el posterior desarrollo de la autoconciencia.

Esta tesis tiene algunas consecuencias en relación al tratamiento de la alteridad. Por así decirlo, la primera alteridad está dentro del propio individuo y la forma en que asume su cuerpo establece el patrón para el tratamiento posterior del Otro. Aquí podemos ubicar la postura ante el dolor propio y ajeno y las condiciones para la identificación, por esto la configuración cultural de la *carne* determina las posibles relaciones entre el sí y el extraño.

En último término, esta configuración de sentido corporal prefigura la conciencia en la medida en que establece la posición y las diversas actitudes desde dónde se auto-observa. En otros términos se establece así la sede de la mirada, es decir el fundamento de la ideología entendida como concepción del mundo.

Desarrollo de la imagen corporal

La imagen corporal es una estructura que se desarrolla durante toda la vida pero su formación básica se realiza en los primeros meses de vida, por lo que revisaré este periodo para apuntar las prácticas que se ponen en juego en la diada madre-hijo que a mi juicio permiten esta construcción cultural base de los sujetos.

Es ampliamente conocida la afirmación de que durante los primeros meses de vida el individuo experimenta un "Narcisismo sin Narciso" que hace referencia a que todavía no se realiza la diferenciación entre yo y realidad o la obtención del Objeto en jerga psicoanalítica. De hecho, al final de esta etapa el fruto de resolución es un primordio de la estructura del yo que se realiza primero frente al pecho y enseguida frente a la madre.

En esta etapa se establece un diálogo tónico entre la madre y el niño¹⁰. Dicho diálogo se realiza gracias a un proceso ritualizado que es el cuidado de la madre al niño y que es específico a cada cultura aunque se encuentran fuertes semejanzas entre una y otra¹¹.

¹⁰ Término que utiliza Jean Le Boulch (1989).

Son los procesos somáticos y las necesidades primarias los elementos que marcan este periodo. Erikson enfatiza que es la alimentación, la evacuación y el sueño los procesos alrededor de los que se ordena este momento del desarrollo. Por ello el centro de atención más importante para el sujeto en formación es la boca tal y como lo han demostrado los diversos estudios psicoanalíticos (fase oral del desarrollo en la terminología freudiana). Es la boca una zona corporal que tempranamente está envuelta en el significado cultural de *dar y recibir* con sus subsidiarios como *incorporar-sacar*, basado en el eje dentro-fuera, que no es difícil asociar al esquema comunicativo posterior. El proceso de identificación se inicia en este estadio.

Existe otra zona corporal involucrada en este periodo, a la que se le ha puesto menos atención: el pecho. Es el pecho y, en particular la región precordial, una zona que guarda un significado relevante en diversas cosmovisiones de todos los tiempos; basta citar la concepción griega clásica, la cristiana, la china, la hindú y la náhuatl. Es por supuesto una zona muy significativa en la sociedad actual.¹²

En el estudio realizado sobre imagen corporal se encuentra que el pecho es asociado con felicidad-tristeza, esto lo he confirmado en pacientes trabajando sensaciones somáticas y explorando imagen a través de *Terapia de Acción*¹³.

En el periodo que nos ocupa la relación boca-pecho sintetiza la satisfacción o insatisfacción de la necesidad más apremiante y del disfrute que acompaña su cabal realización. Sabemos que el primer objeto de diferenciación es el pecho y es probable que tenga que ver con esta focalización de la satisfacción. Cuando el niño recibe la señal de que su hambre y su deseo van a ser satisfechos se producen respuestas vegetativas dentro de las que predomina por su contundencia las palpitations pectorales, al presentarse un cambio de frecuencia cardíaca. Es también una experiencia que se puede rastrear en la madre: al establecerse el ciclo regular de alimentación la madre responde somáticamente cuando correspondería alimentar al niño aún en ausencia de éste. Esta respuesta consiste en cambios vegetativos que acompañan la secreción láctea. Sin embargo, es ante la inminencia del contacto (madre-hijo) cuando se presenta la sensación de palpitation pectoral.

¹¹ Véase Erik H. Erikson (1978).

¹² Véanse los capítulos 3, 4, 5, y 6 de esta obra.

¹³ La Terapia de Acción es una técnica psicoterapéutica en la que se trabaja con la imagen interior del sujeto, lo que permite modificar el conflicto psíquico inconsciente sin necesidad de utilizar la interpretación directa.

En el momento de la lactancia al seno materno, el niño puede escuchar el latido cardíaco de la madre y establecer un espejeo somático que habría sido experimentado desde el estadio intrauterino. Dicha experiencia somática experimentada, repetidamente en el contexto de significación ritual del cuidado materno, queda asociada a la satisfacción-insatisfacción que eventualmente se constituirá en el fundamento del concepto de felicidad-infelicidad o amor-desamor mismos que serán referidos o integrados a la región precordial y al corazón como parte de la imagen corporal del sujeto.

Cabe preguntar qué sucede con los sujetos que son alimentados con biberón sin ser abrazados por la madre. Además de las alteraciones del desarrollo descritas en la literatura antropológica y médica, pudiera representar una afectación de la imagen corporal.

En el caso del estómago, su significado vinculado al proceso antes descrito hace referencia a la sensación de plenitud-vacío asociado a placer-displacer. Por cierto que los estudios realizados sobre el alcoholismo aportan con bastante precisión que dicha conducta adictiva guarda su origen en este periodo y lo señalan como una carencia oral, con mayor precisión Le Poulichet (1987:51-78), una psicoanalista francesa, establece una explicación del fenómeno a partir de la vivencia de "vacío doloroso" cuyo alivio se establece a partir de un *Farmakon* o sustancia que permite restablecer un pseudo-equilibrio. En el caso del estómago que produce sensaciones satisfactorias de plenitud o insatisfactorias de vacío se distingue del corazón en virtud de que no es una experiencia compartida; es decir, espejeada con la madre, sino se experimenta en soledad.

El miedo y la angustia frente a la soledad se presentan frecuentemente referidas a la boca del estómago en pacientes de psicoterapia. En mi estudio y en mi experiencia esto se confirma.

Estas zonas especialmente significadas se constituyen en ejes de la imagen temprana del cuerpo gracias a que se conjugan el conjunto de los registros sensoriales a partir de una experiencia vital ritualizada. El contacto piel-piel, en esta relación, es particularmente importante; tal parece que sin este estímulo los demás registros pierden fuerza y sentido. Los estudios realizados con primates permiten concluir que dicha disposición es fuertemente marcada desde la genética de la especie en los mamíferos superiores. Esto lo demostraron claramente en el estudio en el que cachorros de monos expuestos a una fuente de

alimentación pero fría y dura, frente a una fuente de suavidad sin alimento, eligen ésta a pesar que ello pudiera representar su muerte¹⁴.

Estudios realizados en seres humanos han permitido constatar que el contacto físico es determinante para la velocidad de desarrollo del sistema nervioso, medido a través del perímetro cefálico, en grupos de niños de orfanato. La piel es órgano extendido ricamente innervado e irrigado cuyo origen es común al del sistema nervioso en la época embrionaria, es por excelencia nuestra primer frontera y por ello nuestro contacto con el exterior. El proceso de dar-recibir envuelve este intercambio de estímulos táctiles de manera tan central que podríamos decir que este estímulo es tan indispensable como el alimento, así lo evidencian los niños tempranamente carentes de contacto que dejan de comer aunque tengan acceso al alimento, cuando no se acompaña de contacto físico.

*...el niño aprende del proceso de interacción con el objeto más que del objeto mismo. (Jean Piaget).*¹⁵

En opinión del psicoanalista francés Anzieu (1987) la piel tiene un símil en una estructura psíquica que se construye a partir de la experiencia, inicialmente táctil y posteriormente afectiva, de contacto que denomina Yo-piel. En mi opinión, dicho autor demuestra en su profundo estudio la presencia de la imagen corporal vinculada al referente táctil.

Las diferentes situaciones a las que se ve expuesto el niño en esta temprana edad representan un sinnúmero de posiciones, actitudes, gestos, contactos y distancia con los otros (en principio con la madre). La secuencialidad de la conducta y su repetición permiten al sujeto ir identificando verdaderas señales que se estructurarán como signos y/o símbolos

En este periodo, describe Piaget, cada registro sensorial (succión, prensión, audición, etc.) se experimenta como episodios diferenciados y aislados y se viven como acontecimientos vitales momentáneos. Es la conducta repetida del niño y la actitud previsible de la madre las que permiten que el niño establezca secuencias de acciones, mismas que se van articulando en forma causal asociativa. Por ejemplo: alimento, extensión de la succión o aferramiento. Aunque en términos de experiencia el niño vive un presente eterno, esta secuencialidad va permitiendo la construcción de un tiempo interno indispensable para la comprensión de cadenas asociativas más complejas.

¹⁴ Harlow H. F. (1965)

¹⁵ Citado por Henry Maier, 1991, p. 115.

Piaget consideró que el conjunto de experiencias sensoriales se articulaba a partir de la vista; pienso que esto es estrictamente cierto en la cultura occidental, aunque es probable que en otras culturas la articulación se realice a partir de otro registro. Se me ocurre que los antiguos esquimales aprendían a articular su experiencia global a partir del tacto y no de la vista. La sensibilidad táctil era fundamental para sobrevivir no sólo por las bajas temperaturas sino en razón de que, tal y como lo estudio Hall (1983), se orientan a través de la sensibilidad de su cara frente a las corrientes de aire puesto que en su hábitat los paisajes son muy semejantes. Sin embargo, hay que reconocer que los primates fincan una buena parte de su experiencia en el sentido de la vista. En el caso de los primates es también revelador cómo la ausencia de contacto físico y estimulación de la madre produce alteraciones en el desarrollo del mono.

La imagen corporal se caracteriza por ser una estructura en movimiento; su aparente estabilidad no es más que el producto de la repetición y refuerzo de acciones que se constituyen en hábitos y definen la identidad de un sujeto.

En la perspectiva antes descrita podemos interpretar determinadas frases de nuestra cultura como verdaderas expresiones de la imagen corporal, por ejemplo: "tengo frío en el corazón" que se refiere las más de las veces a que existe un sentimiento de tristeza e insatisfacción. En esta frase se sintetizan dos experiencias: táctil y visceral. Fácilmente podemos relacionarla con la experiencia insatisfactoria de no recibir atención de mamá cuando se requiere y, por lo tanto, no experimentar ese calor de piel asociado a la experiencia grata de sentir el propio latido cardíaco que se vincula al gozo.

Quiero abordar, de forma especial, la respiración. Función vital que inicia con el nacimiento y que guarda profundos significados corporales. La respiración tiene la característica de ser una función a cargo del sistema nervioso autónomo, es decir de las estructuras no conscientes ni voluntarias de nuestro sistema nervioso. Sin embargo, a diferencia del aparato cardiovascular la función respiratoria mantiene un control adicional voluntario lo que significa que el sujeto puede modificar, hasta cierto punto, su ritmo y frecuencia respiratoria.

Esta cualidad permite utilizar a voluntad el esfuerzo respiratorio para mover los fenómenos sucedáneos de éste -v.gr. el llanto o la modulación de la voz- modificando incluso a voluntad la oxigenación si se lo propone. Sabemos que cada estados emocionales se acompaña de un tipo de respiración específica.

En el periodo que nos ocupa el niño de menos de un mes presenta llanto de forma refleja instintiva y paulatinamente al establecer un mayor control sensoriomotriz, producto de la asimilación de experiencia y de la madurez neurológica que la acompaña, va pudiendo expresar su malestar a través del llanto más como signo que como respuesta reaccional; la respuesta materna consistente frente a ese signo permite paulatinamente que el niño lo constituya en un verdadero medio de comunicación. Esto es el fundamento de la comunicación verbal posterior. No es descabellado aventurar la hipótesis de que los niños que fallecen de forma súbita por suspender su respiración y en los que no se encuentra una causa orgánica evidente, pudieran presentar problemas de esta incipiente comunicación madre-hijo. Sabemos que dicho fenómeno se asocia con inmadurez neurológica, pero también con factores propios del vínculo madre-hijo. Está descrito, con precisión, cómo los primates reaccionan de manera semejante: ante la ausencia de la madre en periodo temprano los cachorros dejan de comer.¹⁶

En el momento de la alimentación al seno materno los movimientos respiratorios del niño se ven "acompañados" por los de la madre y se establece un ritmo compartido o asociado que refuerza el espejeo entre ambos. Una evidencia de esto lo encontramos entre los pacientes que padecen una enfermedad mental que se expresa como inmovilidad absoluta (catatonia). Dicha expresión corresponde a un estado avanzado de disociación de la personalidad y se suspende el contacto o la comunicación con el exterior. Existen experiencias descritas con estos pacientes en las que el terapeuta acompaña al paciente siguiendo su respiración y, al modificar el ritmo, el paciente lo sigue hasta lograr incluso restablecer la comunicación verbal a través de esta técnica de contacto.¹⁷

Puesto que los cambios respiratorios de la madre son consistentes con sus estados emocionales (dado que son inconscientes esto no es evitable), el niño también reconoce paulatinamente cómo el ritmo respiratorio anuncia determinada disposición de su protector, lo que representa una información valiosa para la sobrevivencia del infante. Posteriormente por imitación y después por identificación el sujeto ejecutará dichos cambios como vía de comunicación y contacto. Tal y como lo mencionamos antes, este proceso es solidario del concepto cultural de dar-recibir, tanto porque el ejercicio de la respiración implica un recambio permanente con el medio, como porque el significado del cuidado materno lleva este mensaje. Sin embargo, dado que la respiración es permanente, y no por tiempos como la alimentación, y el intercambio es con "el resto del universo", la experiencia se integra de forma más impersonal y asociada a la vivencia de lo *numinoso*. Pienso que las significaciones repetidas en nuestra

¹⁶ véase Harlow H. F. (1965)

¹⁷ Véase al respecto Richard Bandler y John Grinder (1980).

sociedad y en otras culturas en las que vinculan esta función con lo sagrado, con la vida y con el cosmos, tienen que ver con esto. Por ejemplo: el hálito donado por los dioses, *el soplo divino* como explicación del principio vital o darle aliento, o tomar aliento como sinónimo de infundir fuerza vital.

En mi experiencia, una paciente con repetidos intentos de suicidio cuyo síntoma inicial era sensación de asfixia al trabajar sus recuerdos inconcientes pudo integrar cómo el deseo materno de que desapareciera, es decir el rechazo materno lo experimentó como una sensación de asfixia y muerte. En este caso el rechazo materno condicionó una sensación de "estar atrapada" entre la natural disposición a vivir de un sujeto y la identificación con el rechazo, lo que se tradujo en *asfixia* como síntoma. En el lenguaje coloquial no es extraño escuchar "me siento asfixiado" como sinónimo de privación de la libertad.

Tanto para los antiguos griegos como para los nahuas, los hindúes y los chinos el elemento aire identificado en el cuerpo con el hálito se asocia, de formas variadas, con la parte de energía de vida que se obtiene del cosmos o que se realiza en ese intercambio con el universo.

El acto de respirar se distingue del proceso de obtención de alimentos en que éste último depende en forma absoluta de la disponibilidad de la madre o cuidador, en cambio el respirar conserva desde el principio un carácter más independiente dado que en forma permanente se toma aire independientemente de la disponibilidad de la madre. Cuando el sujeto logra distinguirse del entorno gracias a que logra establecer esta diferenciación frente a su *objeto*, la experiencia de respirar guarda un sentido de mayor "libertad" que el proceso de alimentación. En este caso, el intercambio (dar-recibir) se realiza con el entorno sin mediación de mamá.

No obstante diversos estudios establecen que en este momento de la vida la madre es experimentada como onnipotente y por ello la sensación de muerte¹⁸ frente a su ausencia. El ejercicio respiratorio es probablemente uno de los puntos de sostén de la individuación y la conducta que conjuntamente con la experimentación sensoriomotriz constituyen el punto de partida del proceso natural de autonomía y desarrollo del sujeto.

¹⁸ El concepto de muerte es algo que también se va construyendo a través del desarrollo y de acuerdo al grupo. Sin embargo, consideramos que en este momento se firman los elementos primarios que nos permiten recrear la posibilidad de la muerte en tiempos futuros.

Un ejemplo conocido de respuesta respiratoria frente a un problema de orden emocional que ilustra lo que queremos señalar es la hiperventilación ocurrida en las crisis conversivas histéricas. Los pacientes inician una respiración en la que aumentan el número de respiraciones por minuto de forma inconsciente, lo que los conduce a una alcalosis respiratoria al aumentar el volumen de oxígeno en sangre esto produce contracciones características en brazos y piernas e incluso movimientos que semejan una convulsión tónico-clónica. En estos casos la interpretación más plausible es que el paciente busca ser atendido, busca afecto; en último término se dice que son pacientes cuya autovaloración es pobre.

No sería improbable que esta respuesta respiratoria no sea más que la búsqueda de obtener un "bien" por cuenta propia, es decir independientemente del benefactor primordial o madre. Así como se ha demostrado que las personas con tendencia compulsiva a comer frecuentemente sustituyen el afecto (no recibido) por el alimento, es probable que pueda suceder con la respiración, con la característica que ésta simbólicamente sería una vía independiente de la madre.

Es pues evidente que dado que la imagen corporal se construye sobre la base del cuidado de la generación naciente y puesto que somos una especie que conservamos similitudes en la crianza de nuestros hijos, podemos explicarnos las sorprendentes coincidencias de significación entre culturas tan diversas y en tiempos históricos tan apartados¹⁹. Asimismo es comprensible en esta perspectiva la diversidad de significaciones de un grupo a otro en razón de que la imagen corporal es una parte de la herencia cultural de un grupo.

Existe un patrón cultural de cuerpo más o menos flexible que adscribe a cada sujeto a su grupo y que permite reclutar sistemáticamente a los individuos de la siguiente generación. Este patrón sintetiza los elementos de la cultura del grupo y su cosmovisión, particularmente los estilos relacionales que se recrean entre los hombres y de éstos con su medio.

La ideología como proceso corporal

Para terminar este apartado y, a manera de conclusión, quiero recapitular algunos aspectos que me permitirán precisar la relación entre imagen corporal y proceso ideológico.

¹⁹ Compárese, por ejemplo, la concepción de la *teyollia* asignada al corazón por los nahuas y los conceptos asignados al corazón por la cultura tradicional china.

Mencioné antes que el proceso ideológico tiene como base la recreación de evidencias y definí éstas como prenociones básicas; después de lo expuesto puedo aclarar un poco más este concepto. Para ello he utilizado el concepto de esquemas corporeizados como lo propone Mark Johnson (1991). Este autor nos sugiere que la experiencia se organiza a partir de la imaginación, pero entendida ésta a la manera kantiana:

como la facultad de combinar impresiones sensoriales en una imagen unificada que puede "someterse a un concepto" (Johnson, 1991 :34).

Esto me recuerda la postura de Aristóteles sobre la relación entre imaginación e *intellectus*, en la que la primera era indispensable para que las impresiones recogidas por los sentidos accedieran a la razón.²⁰

Me permito retomar a este autor proponiendo que las evidencias son estructuras preconceptuales de la experiencia que se organizan en unidades que podemos denominar, junto con Johnson, *imágenes corporeizadas*.

Este autor nos aporta también una idea que me parece de suma utilidad para mi propuesta: sugiere que las imágenes corporeizadas sufren un proceso de abstracción y configuran patrones que como tales se aplican a diversas circunstancias. Lo que en mi propuesta consideré como proceso de descontextuación-recontextuación de la ideología.

Los esquemas corporeizados o estructuras de la imaginación se configuran en patrones que permiten apropiarse de la experiencia para aplicarse en nuevas circunstancias. En este sentido es el principio de la acción tal y como lo discutimos en el subapartado de la ideología. Si estableciéramos una línea de continuidad entre 1. Hecho, 2. Sensación, 3. Percepción, 4. Integración de la experiencia y 5. Abstracción (representaciones mentales), encontraríamos que las estructuras de la imaginación no proposicionales se ubican en el punto 4 fundamentalmente.

Sabemos que la imaginación como tal acompaña el proceso a todo lo largo de dicha secuencia, el ubicarla en un punto es sólo con la finalidad de enfatizar su papel de integrador y puente entre el hecho y las representaciones mentales. Sin embargo es más que eso; es la estructura responsable de la identidad. El conjunto de estructuras de imágenes corporeizadas constituyen la urdimbre simbólica del cuerpo y le confieren identidad (conciencia de sí-mismo al sujeto).

²⁰Véase al respecto el capítulo 3 de este trabajo. También se puede revisar el interesante trabajo de Ricardo Malfe (1994). De este trabajo tomo la siguiente cita (p. 22) de Aristóteles: "La fantasía es una especie de pensamiento" "El alma no piensa jamás sin *fantásmata*" (ambas citas son de *De Anima*)

Estas estructuras son maleables gracias a que son hijas directas de la experiencia, por lo que una práctica repetitiva como las que constituyen las formas del cuidado materno-infantil ya analizadas, son la causa de una particular estructura que es reproducida por la cultura.

Capítulo II

Las evidencias del cuerpo en la sociedad contemporánea mexicana

Construcción del dato y diseño metodológico

Con el propósito de explorar las evidencias corporales se diseñó una encuesta que consiste básicamente en una ficha de identificación con preguntas base para identificar variables como edad, sexo, ocupación, lugar de origen, lugar de residencia, escolaridad ingresos, religión, etcétera. Dicho instrumento de recolección de información presentó dos esquemas dibujados del cuerpo humano femenino y masculino, en los que se solicitaba ubicar los 38 términos (ver cuadro 1).

La indicación para ubicarlos solicitaba que el encuestado señalara en el lugar en el que *sentía* que estaban ubicados dichos términos pudiendo repetirlo para varios lugares. Los encuestadores fueron adiestrados previamente con el objeto de disminuir los errores de aplicación y se llevó un diario de campo para registrar las dificultades de la aplicación, sobre todo en el grupo de pacientes.

En los casos de analfabetos, el encuestador marcó el o los lugares del cuerpo que el encuestado señalaba al ver el esquema. En los demás casos ellos mismos lo llenaban con auxilio del encuestador.

Los instrumentos fueron anónimos y el tiempo de encuesta fue abierto a las necesidades del encuestado.

Se realizaron dos encuestas que se aplicaron en dos momentos diferentes: en la primera se indagaron 38 términos a través de 227 encuestas durante el año de 1993. De éstas, 165 se aplicaron a pacientes y 62 a alumnos de la carrera de medicina.

Cuadro 1. Primera encuesta. Términos explorados

1. Alegría	11. Depresión	21. Gusto	31. Rabia
2. Alma	12. Yo	22. Hábitos	32. Razón
3. Amor	13. Envidia	23. Imaginación	33. Ritmo
4. Angustia	14. Equilibrio	24. Impotencia	34. Sensibilidad
5. Ansiedad	15. Erotismo	25. Inteligencia	35. Sexualidad
6. Biliosos	16. Espíritu	26. Memoria	36. Ternura
7. Celos	17. Fecundidad	27. Miedo	37. Tristeza
8. Cólera	18. Felicidad	28. Odio	38. Voluntad
9. Culpa	19. Fuerza int.	29. Pasión	
10 Deseo .	20. Genitalidad	30. Procreación	

Con la segunda encuesta se indagaron sólo 11 términos (ver cuadro 2) y se aplicaron 76 instrumentos durante 1996. Este grupo estuvo constituido por alumnos de las carreras de medicina de la UNAM, de etnología de la Universidad Metropolitana y de Neurolingüística y Psicopedagogía (Escuela Superior de Neurolingüística y Psicopedagogía). Esta última aplicación del instrumento tuvo como objeto indagar también los posibles conceptos que encierra cada término. Es decir, se les solicitó una definición, en sus palabras, de cada uno de esos términos.

Cuadro 2. Segunda encuesta. Términos explorados

1. Amor	4. Erotismo	7. Miedo	10. Razón
2. Culpa	5. Espíritu	8. Odio	11. Tristeza
3. Envidia	6. Felicidad	9. Rabia	

El material de investigación, que expondremos a continuación, corresponde entonces a dos sectores sociales: uno de ellos constituido por pacientes del Hospital General de México cuyo origen y clase social se pueden considerar populares, y cuya ocupación se agrupa entre los trabajadores asalariados tanto urbanos como rurales, la mayoría del sector terciario de servicios en un 43%, aunque se encontró un 9.1% de los sectores primario y secundario. Entre los pacientes se encuentra un 40.6% que declara no tener ingresos propios; de éstos, un 62.1% de personas dedicadas al hogar (el total de este sector representa el 24.8% de los 165 pacientes); 22.7% estudiantes, 12.1% desempleados y un 3% jubilados. Los egresos semanales manifestados en este sector fueron de \$20.00. a \$1,200.00, con un promedio de \$244.17. El otro sector social estudiado fue uno que se puede caracterizar como clase media ilustrada, de origen urbano; la mayoría no tiene ingresos propios sino depende

económicamente de sus padres (89.1%). Un 10.9% labora en el sector terciario. Manifiestan un egreso familiar semanal desde \$100.00 hasta \$6,000.00 con un promedio de \$1,320.51.¹

Sumando las dos encuestas tenemos que el total de encuestados asciende a 303 personas. De ellas 165 fueron del sector popular (SP) y 138 fueron de sectores medios (SM). Para el SP había 94 mujeres y 71 hombres; para el SM fueron 88 mujeres y 50 hombres.

Las edades fluctuaron, para el grupo SP, entre los 10 y los 80 años, con un promedio de edad de 34.5 años. En el grupo SM las edades fluctuaron entre los 15 y los 26 años, con un promedio de edad de 21.5 años.

Con respecto a la escolaridad en el SP se encontraron desde analfabetos (2.4%) hasta personas con educación superior (7.9%). El grueso de la población se agrupa en primaria (36.4%) y en secundaria (24.8%); le sigue el bachillerato (16.4%) y las carreras técnicas y comerciales (2.4%). El porcentaje de personas que sólo sabían leer y escribir es del 3.6%.

En el caso de los estudiantes, el grupo adscrito a medicina correspondió al cuarto año de la carrera; el de etnólogos al quinto semestre y el de psicopedagogía al primer año de la carrera.

Las religiones predominantes en el sector popular fueron la católica (84,2%); protestante (5,5%); sin religión (5,5%); creyente (4,2%)² y espiritualista (0,6%). El sector medio (SM) responde católico en un 69,6%, sin religión en un 18,8% y protestante 6,5%.

Para el SP el 28.5% radica en zona rural y el 61.2% en zona urbana. El SM radican en su totalidad en zona urbana. Se identificaron 7 personas de origen indígena entre el sector popular, provenientes de los grupos nahua, otomí, totonaco y mazahua.

1a encuesta, 38 términos

Total	Pacientes	Alumnos	Masculino	Femenino
227 encuestas	165	62	96	131

2a encuesta, 11 términos

Total	Alumnos	Masculino	Femenino
76	76	25	51

¹ Sabemos que las respuestas sobre economía familiar son de dudosa exactitud en general; sin embargo, lo asentamos porque señala un indicador más que distingue claramente a ambos grupos.

² El término creyente se aplica a quienes se autodefinieron con esta palabra.

Suma de las dos encuestas

Total	Pacientes	Alumnos	Maculino	Femenino
303	165	138	121	182

Total de encuestados según edad por sector social

Edad	Pacientes (165)	Alumnos (138)
Rango	10-80 años	18-26 años
Promedio	34.5 años	21.5 años

Total de encuestados según actividad laboral por sector social

Sector productivo	Sector populares pacientes	Sector medio alumnos
Primario	6.7%	0.0%
Secundario	2.4%	0.0%
Terciario	43%	10.9%
No remunerado	40.6%	89.1%
No especificó	7.3%%	0.0%
Total	100%	100%

Total de encuestas según lugar de residencia por sector social

Localidad	Pacientes	Alumnos
Rural	28.5%	0.0%
Urbana	61.2%	97.1%
No especificada	10.3%	2.9%
Total	100%	100%

Total de encuestas según religión por sector social

Religión	Pacientes	Alumnos
Católica	84.2%	69.6%
Protestante	5.5%	6.5%
Espiritualista	0.6%	0.0%
Creyente	4.2%	0.0%
Ninguna	5.5%	18.8%
No especificó	0.0%	5.1%
Total	100.00%	100.00%

Total de encuestados según egreso familiar semanal por sector social

Egresos	Pacientes	Alumnos
Promedio	\$186.45	\$570.47
Rango	\$20.00 a \$1,250.00	\$100.00 a \$6,000.00

Total de encuestados escolaridad por sector social

Escolaridad	Pacientes	Alumnos
Primaria	36.4%	
Secundaria	24.8%	
Bachillerato	16.4%	
Superior	7.9%	100%
Carrera técnica	1.8%	
Carrera comercial	0.6%	
Sabe leer y escribir	3.6%	
Analfabeto	2.4%	
No especificado	6.1%	
Total	100.00%	100%

Los resultados obtenidos se procesaron de acuerdo a su frecuencia en el cuerpo y se presentan en porcentajes con el propósito de evidenciar qué términos son señalados con mayor frecuencia en qué zonas corporales.

Posteriormente se indagó, por variable, cómo se distribuían los términos; se realizó además de un análisis diferenciado por sector social, por sexo, comparando adicionalmente lo que cada sexo señala en el otro.

Los resultados muestran en primer lugar, que todos los términos enunciados fueron señalados en alguna parte del cuerpo aunque para los términos de alma, el yo y espíritu hubo quienes lo ubicaron fuera del cuerpo. Llama la atención que para todos los encuestados determinados términos se agrupan en ciertas zonas corporales y, que a pesar de las diferencias, el concentrado de frecuencias se agrupa en las mismas zonas del cuerpo. Asimismo, es notable que existen zonas corporales cuya significación aparece con mayor peso que otras en lo que respecta a los términos indagados.

Entre los distintos sectores sociales encuestados encontramos diferencias que por su énfasis resultan significativas: Además se identificaron las diferencias entre hombres y mujeres, y diferencias por generación. En todos los términos se señalaron casi todas las partes del cuerpo aunque en una frecuencia diferente.

Con el propósito de explicar con detalle lo que encontré me propongo iniciar la descripción del material en orden cronológico y posteriormente establecer las comparaciones pertinentes entre la primera y la segunda aplicación de la encuesta. El sentido de esta exposición es para dejar claro los pasos que seguí para contrastar el patrón obtenido en el primer grupo con el segundo grupo, basado en criterios metodológicos que sugieren indagar un determinado patrón en una segunda serie de sujetos.

Primer grupo

Para la primera indagatoria de los 38 términos se aplicaron 227 encuestas, de las cuales 165 fueron aplicadas a pacientes del Hospital General y 62 a estudiantes del cuarto año de la licenciatura en medicina, de la Facultad de Medicina de la UNAM.

En estos grupos inicialmente investigados se encontraron 94 sujetos del sexo femenino y 71 del sexo masculino en el grupo social popular (SP) y 37 sujetos del sexo femenino frente a 25 del sexo masculino en el grupo de sector medio (SM).

Después de haber identificado las frecuencias (en porcentajes) de los términos, de acuerdo a las zonas corporales señaladas como de mayor frecuencia (primeros tres lugares) reagrupé los términos y elaboré patrones que serán la base del análisis del material. En esta

nomenclatura utilizamos letras mayúsculas para las zonas de mayor frecuencia absoluta, que son cabeza (C), tórax (T) abdomen (A) y pelvis (P), y minúsculas para las zonas con menor frecuencia cara (c), mano (m), extremidad inferior (ei)

a). Patrón Tórax-Cabeza (TC). ó Cabeza-Tórax (CT), más una salida de expresión que puede ser mano (m) o cara (c incluyendo boca)

Topografía corporal	Tórax-cabeza-cara TCc	Variante: Tórax-Cabeza-mano TCm	Variante: cara-Tórax-Cabeza cTC
Término	Tristeza Felicidad	Ternura	Alegría Gusto

La ternura involucra la mano. Esto nos resulta sugerente en razón de su expresión física concreta. Sobre estos argumentos abundaremos en la discusión y análisis posterior.

El caso de la alegría y el gusto los incluimos en este grupo aunque su referente va antecedido por cara.

b). Patrón tórax Cabeza-*todo el cuerpo* TCt

Topografía corporal	Tórax-Cabeza- <i>todo-el-cuerpo</i> TCt
Término	Espíritu Alma Amor

c). Patrón Cabeza-tórax abdomen CTA

Topografía corporal	Cabeza-Tórax- Abdomen CTA	Variante: Cabeza-Tórax- cara-Abdomen CTcA	Variante: Cabeza- Abdomen- mano-Tórax CAmT	Variante: Abdomen-Cabeza- Tórax ACT
Término	Odio Rabia Celos Envidia Culpa Angustia Ansiedad Miedo	Depresión	Cólera	Bilioso

La depresión la incluimos aquí, presenta Cabeza-tórax-cara CTc, que resulta recíproca a la alegría (cTC) pero en el cuarto puesto aparece abdomen junto con todo el cuerpo con un porcentaje significativo (sería CTcAt).

La cólera presenta un patrón Cabeza-abdomen-mano. En el cuarto puesto aparece tórax (sería CA_mT).

Bilioso se presenta con abdomen-Cabeza-tórax (ACT). Este término resulta relevante por doble razón: porque es el único de estos términos que mantiene el patrón Abdomen-Cabeza-Tórax y porque es un término más cercano al saber popular.

d). Patrón pelvis-Cabeza -tórax PCT

Topografía corporal	Pelvis-Cabeza-Tórax. PCT	Variante1: Tórax-Cabeza-Pelvis TCP	Variante2: Cabeza-Tórax-Pelvis CTP	Variante3: Cabeza-Pelvis-Tórax-mano CPT _m
Término	sexualidad erotismo	pasión	deseo	impotencia

e). Patrón Cabeza-Tórax *todo-el-cuerpo* CTt

Topografía corporal	Cabeza-Tórax-todo el cuerpo	Variante: Cabeza-Tórax mano CT _m (que en el cuarto puesto tiene a -todo el cuerpo- CT _{mt})
Término	Yo Fuerza interior	Voluntad

f). Patrón Cabeza-extremidad Ce

Topografía corporal	Cabeza mano Cm	Cabeza-mano-extremidad inferior C _m e _i	Cabeza-mano-Tórax CmT	Variante: ext.inferior - Cabeza-Tórax: e _i CT
Término	Hábitos	Equilibrio	Sensibilidad	Ritmo

C=cabeza; ei= extremidad inferior; m= mano o extremidad inferior; T=tórax. Para el brazo o extremidad superior refiero m de mano, para mayor claridad

g). Patrón de predominancia absoluta

Topografía corporal	CABEZA C	PELVIS P	TÓRAX T
Término	Razón Inteligencia Memoria Imaginación Planeación	Genitalidad Fecundidad Procreación	Lactancia

El establecer patrones nos permite identificar cuáles son los términos más cercanos desde el punto de vista ideológico, es decir de representación corporal. Los términos que involucran de alguna forma extremidades son ternura, voluntad, impotencia, cólera,

El cuerpo y sus evidencias

Este mismo material lo analizamos ahora partir de las zonas del cuerpo y los significados con mayor referencia.

Cabeza	Cara	Cuello-esófago	Tórax	Abdomen	Pelvis-genitales.	Ext. torácicas	Ext. pélvicas
Memoria, Imaginación Planeación, Inteligencia Gusto Razón Voluntad, Equilibrio, Celos, Depresión, Yo Culpa.	Gusto, Alegría, Tristeza, Felicidad, Envidia, Temura, Depresión, Rabia, Deseo, Lactancia (boca)	Angustia Ansiedad, Erotismo, Depresión Ritmo Cólera. *	LactanciaA mor, Alma, Espíritu, Felicidad, Pasión, Temura, Culpa, Tristeza, Alegría	Bilioso (hígado), Cólera, Rabia, Angustia, Ansiedad, Miedo, Celos, Odio	Fecundidad Genitalidad, Sexualidad, Erotismo, Procreación, Impotencia, Deseo, Pasión.	Sensibilida d Hábitos, Temura, Ansiedad, Ritmo, Impotencia, Rabia, Cólera, Deseo, Equilibrio, Fuerza Interna	Ritmo, Equilibrio, Sensibilidad Sexualidad.

** en el cuello los porcentajes son muy pequeños*

Evidencias corporales según sector social

En este apartado se comparan las diferencias entre el grupo de pacientes y el grupo de alumnos sujetos a la primera aplicación de la encuesta, con el objeto de detectar si de este patrón inicial encontramos variantes o francas diferencias.

Patrón a). Tórax-Cabeza-cara (TCc)

Término	Pacientes	Alumnos
Tristeza	TCc	CcT
Felicidad	TCc	CTc
Ternura	TCm	CmT
Alegría	TcC	cCT
Gusto	cTC	cCm

Si juntamos en este grupo la frecuencia de cabeza y cara para compararla con tórax, resulta lo siguiente:

Término	Pacientes	Alumnos
Tristeza	C+cT	C+cT
Felicidad	TC+c	C+cT
Ternura	TC+c	C+cT
Alegría	C+cT	c+CT
Gusto	C+cT	c+CT

En el caso de los pacientes los porcentajes de relación Tórax/Cabeza+cara (T/Cc), quedan de la siguiente forma:

Tristeza	Felicidad	Ternura	Alegría	Gusto
Cc/T	T/Cc	T/Cc	Cc/T	Cc/T
56.8/43.8%	53.8/37.8%	52/32.2%	55.3/42.9%	77.5/20.9%

En suma, a pesar del valor de cara y cabeza agregados los términos de felicidad y ternura continúan con predominio del tórax. Al identificar el patrón separamos cabeza de cara porque muchos encuestados señalaron la boca y los ojos como elementos relevantes para los términos tristeza, alegría, felicidad y gusto.

Patrón b). Tórax Cabeza todo el cuerpo: (TCt)

Término	Pacientes	Alumnos
Espíritu	TCt	TCt
Alma	TtC	CTt
Amor	TCt	CT(PA)

T=tórax; C=cabeza; t=todo el cuerpo; P=pelvis; A=abdomen. Las letras entre paréntesis tienen la misma frecuencia.

En este grupo resalta que los porcentajes entre pacientes y alumnos son muy distintos. Por ejemplo, para el amor los pacientes señalan en un 83.5% tórax, frente al siguiente que es cabeza con 12.7%. Por su parte, los alumnos señalan 64.4% para cabeza y 57.6% para tórax, que es el siguiente.

Para el término alma los pacientes asignan sólo un 17.3% a cabeza-cara frente a los alumnos que le acreditan un 55.9%. En el caso del término espíritu los pacientes señalan en un 56.2% el tórax y el segundo y tercer lugar se reparte en proporciones semejantes entre cabeza y "todo el cuerpo" (20.9./16.3% respectivamente). Los alumnos, por su parte, asignan un 52.6% al tórax y a la cabeza un porcentaje semejante (49.1%); todo el cuerpo se lleva sólo el 8.8%.

Patrón c). Cabeza-Tórax- Abdomen (CTA)

Término	Pacientes	Alumnos
Odio	CTA	CTA
Rabia	CTA	CTmA
Celos	CTA	CTmA
Envidia	CTA	CT(mA)
Culpa	TCA	CTA
Angustia	TCA	CTmA
Ansiedad	CTA	CT(mA)
Miedo	TC(tA)	CTA
Depresión	CTctA	CTcA

La culpa se comporta en los pacientes con una proporción semejante entre tórax y cabeza 46.1./41.6%, a diferencia de los alumnos en donde los porcentajes privilegian a la cabeza con mucho: 79.7% y tórax sólo 39%. Sucede lo mismo con la angustia para los pacientes: los porcentajes entre tórax y cabeza son semejantes aunque con predominio del tórax; 38.7% para tórax y 38.1% para cabeza; en cambio, los alumnos asignan 71.9 % a la cabeza y 24.6% al tórax.

En todos los casos en los que el patrón corresponde con CTA, la diferencia entre pacientes y alumnos se conserva, los pacientes tienden a señalar en una frecuencia más cercana la cabeza y el tórax, a diferencia de los alumnos en donde los porcentajes se disparan a favor de la cabeza; por ejemplo, para odio, los pacientes señalan un 45.6% a cabeza y un 43.5% a tórax, los alumnos señalan un 72.1% cabeza y un 23.0% tórax. Asimismo, el miedo caracteriza con un 35.5% al tórax y con 34.9% a cabeza en los pacientes, a diferencia de los alumnos que señalan un 72.1% para cabeza frente a un 34.4% tórax. En este caso podemos señalar que la diferencia entre cabeza y tórax sólo es relevante para los alumnos y los pacientes tienen más bien un patrón C=T.

Variantes del patrón c) **Cabeza-Tórax-Abdomen** (CTA); **Abdomen-Cabeza-Tórax** (ACT); **Cabeza-Abdomen-Tórax** (CAT)

Término	Pacientes	Alumnos
Cólera	AC(Tt)m	CmTA
Bilioso	ACT	CAT

En este grupo es notable cómo se comportan los porcentajes entre ambos grupos. Los pacientes señalan bilioso en abdomen en un 71.2%, frente a cabeza en un 15%; los alumnos señalan un 60% cabeza y 40% abdomen.

Para los pacientes el predominio es claramente abdominal; para los alumnos existiría una cierta distribución entre cabeza y abdomen con predominio cefálico. En el caso del término cólera, los pacientes asignan un peso que se distribuye entre abdomen y cabeza 48.8%/34.9%; a diferencia de ello, los alumnos refieren 73.8% a la cabeza y posteriormente a la mano con 18 por ciento.

Patrón d) Pelvis-Cabeza-Tórax: PCT

Término	Pacientes	Alumnos
Sexualidad	PCT	PCT
Erotismo	PCT	CPT
Pasión	TCtP	CTP
Deseo	CTP	CPT
Impotencia	CPT	CPm*T

**m=mano, extremidad superior*

En el caso de la pasión llama la atención que para los pacientes el predominio es francamente torácico, con un 51.4% seguido de la cabeza con un 22.6%, para los alumnos el porcentaje de cabeza es de 56.7% y el de tórax es de 51.7%; es decir, que mantendrían porcentajes semejantes entre una y otro.

Para el término sexualidad los alumnos asignan un porcentaje elevado a cabeza (47.5%), aunque aparezca en primer lugar la pelvis (55.7%). Los pacientes sólo le asignan un 16.1% a cabeza en este caso. La impotencia, por su parte, en los pacientes se distribuye con porcentajes menos distantes entre cabeza y pelvis (cabeza 37.8%, tórax 29.9%), mientras que para los alumnos es mayor el predominio cefálico (60% cabeza, 36.7% pelvis). Los pacientes no contestaron en un porcentaje elevado (23%).

Patrón e) Cabeza-Tórax-todo el cuerpo (CTt)

Término	Pacientes	Alumnos
Yo	CTt	CTt
Fza int	CTt	CTm*A**t
Voluntad	CTt	CTmt

**m=mano, extremidad superior; **A=abdomen*

La proporciones entre pacientes y alumnos son semejantes aunque es de hacer notar que los términos de Yo y fuerza interna tuvieron un porcentaje elevado de no respuesta (alrededor del 30%). La voluntad es señalada para los pacientes con un mayor porcentaje en tórax.

Patrón f) Cabeza-extremidades Ce

Término	Pacientes	Alumnos
Hábitos	Cmt	Cm(eit)
Equilibrio	Ceit	CeimT
Sensibilidad	CTm	mCTeit
Ritmo	eiCTm	CTpmt

ei= extremidad inferior; m= mano, extremidad superior; t= todo el cuerpo . Las que pongo entre paréntesis tienen el mismo porcentaje de frecuencia.

Los términos de equilibrio y hábitos no fueron contestados en un porcentaje significativo para el primero fue del 24.8%, para el segundo del 30.3%. Los que sí contestaron presentan una distribución semejante a los alumnos en los primeras dos áreas. La sensibilidad se distribuye entre la cabeza, la mano y el tórax en ambos grupos, aunque los alumnos señalaron las piernas y los pacientes todo el cuerpo como cuarta opción. El ritmo se distribuye entre piernas, cabeza, tórax, manos y todo el cuerpo para ambos grupos.

Patrón g) de predominancia absoluta Cabeza (C)

Término	Pacientes	Alumnos
Razón	CT*	C
Inteligencia	Ct**	Ct
Memoria	C	C
Imaginación	C	CT

**T=tórax; **t=todo el cuerpo*

En este rubro el predominio cefálico es la regla para ambos grupos aunque vale la pena señalar un porcentaje pequeño señalado en los pacientes a tórax para la razón (5.7%) y un porcentaje pequeño de los alumnos para la imaginación la señala en el tórax (5.1%). Ambos grupos asignan a todo el cuerpo en un pequeño porcentaje en el término de inteligencia (2.5% pacientes, 6.6% alumnos)

Patrón de predominancia absoluta Pelvis (P)

Término	Pacientes	Alumnos
Genitalidad	P	PCT**
Fecundidad	PA*	PC***
Procreación	PA	PC

*A=abdomen; **T=tórax; ***C=cabeza

Con estos resultados, en los que se le asigna un predominio a pelvis, aparecen en una pequeña proporción abdomen, cabeza y tórax que se anotan porque su presencia resulta significativa para la lectura final. Podemos apreciar que se diferencian claramente los términos sexualidad, erotismo y pasión de los de este grupo, más vinculados con las funciones fisiológicas desde el punto de vista ideológico.

Patrón de predominancia absoluta Tórax (T)

Término	Pacientes	Alumnos
Lactancia	no se exploró	Tc

Este último término lo omití en las preguntas a los pacientes por considerarlo menos relevante (aunque luego me arrepentí). Sin embargo, vale la pena mencionar que en los alumnos se distribuyó en tórax (97.3%) y en boca (cara), un porcentaje no despreciable del 21.6%. Esto nos señala cómo aparecen áreas que resultan complementarias y no excluyentes, dependiendo del acento que se le ponga a cierta zona del cuerpo según la experiencia.

Concentración por área corporal según sector social³

Sector popular:

Cabeza	Cara	Tórax	Abdomen	Pelvis	Ext . inf.
Odio, Rabia, Celos, Envidia, Ansiedad, Depresión, Deseo, Ímpotencia, Yo, Fza int, Voluntad, Hábitos, Equilibrio, Sensibilidad, Razón, Inteligencia, Memoria, Imaginación	Gusto	Tristeza, Felicidad, Ternura, Alegría, Espíritu, Alma, Amor, Culpa, Angustia, Miedo, Pasión,	Cólera, Bilioso,	Sexualidad, Erotismo, Genitalidad, Fecundidad, Procreación	Ritmo

Sector medio:

Cabeza	Cara	Tórax	Abdomen	Pelvis	Ext sup
Tristeza ⁴ , Felicidad, ⁵ Ternura, Alma, Amor, Odio, Rabia, Celos, Envidia, Culpa, Angustia, Ansiedad, miedo, Depresión, Cólera, Bilioso, Erotismo, Pasión, Deseo, Impotencia, Yo, Fza.int, Voluntad, Hábitos, Equilibrio, Ritmo, Razón, Inteligencia, Memoria, Imaginación,.	Alegría, Gusto.	Espíritu, Lactancia,.		Sexualidad, Genitalidad, Fecundidad, Procreación,	Sensibilidad

A reserva de volver a estos resultados al finalizar el capítulo es de llamar la atención cómo en el sector medio todos los afectos se ubican en la cabeza en primer lugar. En cambio en el sector popular encontramos una amplia gama de afectos en el tórax. Otro aspecto relevante es que tanto alma como espíritu se localizan en la cabeza en el sector medio y en el tórax en el sector popular. Una diferencia notable es la ausencia de términos en abdomen en el sector medio y la presencia de cólera y bilioso en el sector popular. Por último, el erotismo aparece cefálico para el sector medio y pélvico para el sector popular.

³ Para elaborar este cuadro consideré sólo el primer lugar de frecuencia.

⁴ La tristeza aparece en cara cuando juntamos a las dos encuestas, como veremos más adelante.

⁵ La felicidad se vuelve torácica cuando sumamos las dos encuestas, lo demás se mantiene como en este cuadro.

Evidencias corporales según sexo

Patrón a) Tórax-Cabeza-cara (TCC)

Término	Femenino	Masculino
Tristeza	TcC	CTc
Felicidad	TcC	CTc
Ternura	TCm*	CTm*
Alegría	cTC	CTc

*m=mano, extremidad superior.

Es de hacer notar que la ternura la felicidad y la tristeza predominan en tórax en el sexo femenino.

Patrón b). Tórax-Cabeza-todo el cuerpo (TCt)

Término	Femenino	Masculino
Espíritu	TCt	TCt
Alma	TCt	TCt
Amor	TCt	TCP*

*P= pelvis

Para el sexo masculino el amor se ubica en los genitales en un 6.5%(P).

Patrón c) Cabeza-Tórax-Abdomen (CTA)

Término	Femenino	Masculino
Odio	CTA	CTA
Rabia	CTA	CTA
Celos	CTA	CTA
Envidia	CTA	CTA
Culpa	TCA	CTA
Angustia	CTA	CTA
Ansiedad	CTAm	CTmA
Miedo	ACT	CTA
Depresión	CTcA	CTct
Cólera	CAmT	CA(mT)
Bilioso	ACT	ACT

La culpa predomina en el tórax en el sexo femenino. Al parecer los otros términos se ubican de forma semejante en ambos sexos aunque los porcentajes atribuidos a Cabeza son mayores en los hombres.

Patrón d) Pelvis-Cabeza-Tórax (PCT)

Término	femenino	masculino
Sexualidad	PCTei	PCT
Erotismo	PCT	PCT
Pasión	TCP	TCP
Deseo	CTP	CPT
Impotencia	CPmT	CPTm

En este grupo llama la atención que el deseo se presenta en el sexo femenino como tórax en el segundo puesto y en los hombres como genitales (P= pelvis-genitales) en el segundo puesto. Además, el porcentaje atribuido a cabeza es mayor en el sexo masculino (64.4%) contra 53.7% de las mujeres).

El erotismo, aunque guarda la misma estructura, el predominio cefálico para el sexo masculino es notable (cabeza 49.5% en hombres, frente a 27.1% en mujeres). En forma correspondiente, las mujeres presentan un predominio torácico. Los porcentajes distribuidos entre tórax y cabeza para pasión y sexualidad, guardan la misma tendencia.

Patrón e) Cabeza-Tórax-todo el cuerpo (CTt)

Término	Femenino	Masculino
Yo	CTt	CtT
Fza. interna.	CTt	CTAt
voluntad	CTmt	CTmt

El predominio cefálico se mantiene para ambos sexos, pero las mujeres ubican más frecuentemente el Yo en el tórax que los hombres (29.8% en mujeres contra 14.3% en hombres).

Patrón f) Cabeza-extremidad (Ce)

Término	Femenino	Masculino
Hábitos	Cmt	Cmt
Equilibrio	Cpm	Cpm
Sensibilidad	mCTt	CmTt
Ritmo	eiCm	eiCT

En el caso de sensibilidad se distribuye en las mismas áreas entre ambos sexos aunque en los hombres sigue predominando cabeza. El ritmo en las mujeres se ubica en tercer lugar en mano y en los hombres en tórax.

Patrón g) Cabeza (C)

Término	Femenino	Masculino
Razón	C	C
Inteligencia	C	C
Memoria	C	C
Imaginación	C	C

El predominio cefálico es evidente en ambos sexos para este rubro.

Patrón g) Pelvis (P)

Término	Femenino	Masculino
Genitalidad	PT	PC
Fecundidad	PA	PC
Procreación	PA	PC

Aquí vale la pena señalar cómo en el sexo femenino aparece en el segundo puesto tórax o abdomen y en el sexo masculino aparece cabeza.

Patrón g) Tórax (T)

Término	Femenino	Masculino
Lactancia	TC	TC

Este resultado sólo corresponde a los alumnos; aún así la diferencia masculino-femenino es significativa: las mujeres marcaron en 100% al tórax y sólo en un 11.5% la boca (cara); los hombres marcaron en un 81.5% al tórax y en un 45.5% a la boca. Todas las mujeres contestaron este ítem; en los hombres hubo un 21% sin respuesta.

Concentración de términos por área corporal, considerando la diferencia sexual⁶

Femenino

Cabeza	Cara	Tórax.	Abdomen	Pelvis- genitales	Ext. sup.	Ext. inf.
Odio, Rabia, Celos, Envidia, Angustia, Ansiedad, Depresión, Cólera, Deseo, Impotencia, Yo, Fza. int., Voluntad, Hábitos, Equilibrio, Razón, Inteligencia, Memoria, Imaginación.	Alegría.	Tristeza, Felicidad, Temura, Espíritu, Alma, Amor, Culpa, Pasión, Lactancia.	Miedo, Bilioso.	Sexualidad, Erotismo ⁷ , Genitalidad, Fecundidad, Procreación	Sensibilidad.	Ritmo.

Masculino

Cabeza	Cara	tórax	Abdomen	Pelvis-g	Ext. sup.	Ext. inf.
Tristeza, Felicidad, Temura, Alegría, Odio, Rabia, Celos, Envidia, Culpa, Angustia, Ansiedad, Miedo, depresión, Cólera, Deseo, Impotencia, Yo, Fza. int., Voluntad, Hábitos, Equilibrio, Sensibilidad, Razón, Inteligencia, Memoria, Imaginación,		Espíritu, Alma, Amor, Pasión, Lactancia.	Bilioso	Sexualidad, Erotismo, Genitalidad, Fecundidad, Procreación		Ritmo

La diferencia de género es también notable, Las mujeres de ambos sectores sociales ubican más afectos en el tórax que los hombres, particularmente tristeza, felicidad, temura y

⁶ Para este cuadro se consideró sólo el primer lugar de frecuencia.

⁷ Es importante hacer notar que al juntar ambos sectores sociales, algunas diferencias se ocultan como el caso del erotismo, que en el sector de clase media en hombres es francamente cefálico y en ese mismo sector en mujeres se vincula con el tórax, como veremos más adelante.

culpa, que los hombres de ambos sectores sociales ponen en la cabeza. Las mujeres identifican el miedo en el abdomen y los hombres en la cabeza. La sensibilidad es ubicada en las manos en las mujeres y en la cabeza en los hombres. También existe diferencia en cuanto a la alegría, que para las mujeres se encuentra en la cara y para los hombres sobre todo en la cabeza.

Tendencias por segmento corporal según sexo.

Con el propósito de abundar en las diferencias de género voy a identificar algunos porcentajes significativos en cada segmento corporal.

Cabeza-cara

En cabeza los términos hábitos, culpa, celos, angustia, ansiedad, yo, erotismo, amor, pasión y lactancia aparecen con mayores porcentajes en el sexo masculino,

Cuello.

En esta área los porcentajes son muy pequeños del 2 al 4%

Tórax

Los términos amor, pasión, culpa, celos, voluntad, ansiedad y envidia son mayores en el sexo femenino. Lo que destaca es que las diferencias entre sexos se conservan invertidas entre cabeza y tórax en los mismos términos.

Abdomen.

Se distinguen entre sexos la fecundidad y procreación es más frecuente en mujeres y celos en hombres.

Pelvis- genitales

Los términos que se distinguen entre ambos sexos son: impotencia y amor que es más frecuente en hombres.

Extremidades superiores.

Se distingue ligeramente deseo y envidia es más frecuente en hombres e impotencia en mujeres en esta zona del cuerpo.

Extremidades pélvicas, (inferiores)

El mayor porcentaje fue de 44.5% en mujeres y de 28.7% en hombres para ritmo. Se distinguen por sexo, las mujeres señalan sexualidad e impotencia en mayor porcentaje en las piernas.

Para todo el Cuerpo en pequeños porcentajes se menciona al alma, el ritmo, el Yo, el espíritu, la felicidad y la sensibilidad de forma semejante entre los sexos. En el caso de hábitos las mujeres señalan en un 12.0% y los hombres 5.4%

El porcentaje más alto de no respondió por sexos es: para el sexo femenino.- genitalidad, el Yo, procreación, hábitos, fuerza interna, e impotencia. Para el sexo masculino procreación, genitalidad, fuerza interna, hábitos, lactancia, cólera y el Yo (por encima de un 20%)

La mirada sobre el otro (sexo)

En este apartado queremos exponer los resultados de la encuesta que corresponde a cómo ve cada sexo al otro. Se les pidió de manera individual que marcaran, en una figura del otro sexo, los elementos característicos. Las mujeres, en una silueta masculina, y los hombres en una figura femenina. Estos resultados son exclusivamente del grupo de estudiantes propios de la primera aplicación.

En estos resultados estuve atento a identificar las similitudes, es decir, constatar o no si el patrón previamente identificado se mantenía de alguna forma; además puse atención a las diferencias tratando de observar si éstas correspondían o no a los elementos cualitativos previamente identificados que diferencian al grupo masculino del femenino. El orden de análisis resulta relevante en virtud de que vamos validando o no los elementos cualitativos conforme aparece nueva información. En este caso encontramos que el patrón se conserva. Es decir, que se puede identificar la misma estructura base antes señalada en cuanto a prioridades de asociaciones de términos con áreas corporales. Existen patrones conservados iguales o con pequeñas variantes entre ambos sexos, como los que se presentan en el siguiente cuadro:

Miradas Cruzadas Entre Sexos

Término	Mirada femenina sobre la mujer	Mirada femenina sobre el hombre	Mirada masculina sobre el hombre	Mirada masculina sobre la mujer
Patrón TCc				
Tristeza	TcC	CTc	CTc	CTc
Felicidad	TcC	TCc	TCc	TCc
Ternura	TCm	TCm	CTm	TCt
Alegría	cTC	TcC	CTc	CTc
Patrón Tct				
Espíritu	TCt	TCt	TCt	TCt
Alma	TCt	TCt	TCt	TCt
Amor	TCt	TCP	TCP	TCt
Patrón CTA				
Odio	CTA	TCm	CTA	CTA
Rabia	CTAc	CTcA	CTAc	CTAc
Celos	CTAm	CTmA	CTA	CTA
Envidia	CTA	CTA	CTA	CTA
Culpa	TCA	CTmt	CTA	CTA
Angustia	CTA	CTA	CTA	CTA
Ansiedad	CTA	CTmA	CTmA	CTA
Miedo	CTA	TCA	CTA	CTA
Depresión	CTcA	CTct	CTct	CTtc
Cólera	CAmT	ACmt	CAmT	CAIT
Bilioso	ACT	ACT	ACT	ACT
Patrón PCT				
Sexualidad	PCTei	PCTei	PCTT	PCTT
Erotismo	PCT	PTC	PCT	PCT
Pasión	TCP	TCP	TCP	TCP
Deseo	CTP	CPT	CPT	CPmT
Impotencia	CPmT	CPmeiT	CPTm	CPmT
Patrón CTt				
Yo	CTt	CTt	CTT	CTT
Fza int	CTt	CTmt	CTAt	TCmt
Voluntad	CTmt	CTt	CTmt	CTt

Miradas Cruzadas... (Continuación)

Patrón Ce				
Hábitos	Cmt	Cmt	Cmt	Cmt
Equilibrio	Cpm	Cmp	Cpm	Cpm
Sensibilidad	mCTt	TCmt	CmTt	CtmT
Ritmo	pCm	ptC	pCT	pTC
Patrón C				
Razón	C	C	C	C
Inteligencia	C	C	C	C
Memoria	C	C	C	C
Imaginación	C	C	C	C
Patrón P				
Genitalidad	PT	PC	PC	PT
Fecundidad	PA	PC	PC	PC
Procreación	PA	PA	PC	PC

En estos términos podemos decir que cada sexo ve al otro o como a sí mismo o con el énfasis que se ha identificado en el patrón general (los hombres más cefálicos, las mujeres más torácicas).

Las evidencias sobre el otro (sexo) en cada zona corporal

Al revisar la frecuencia de términos por áreas corporales, de acuerdo a la mirada sobre el sexo opuesto, podemos constatar que se mantienen los patrones descritos por zonas.

Resalta de esta mirada cruzada que para cabeza las mujeres ven el amor en el hombre en un 24.2% y los hombres en la mujer en sólo un 15.5%. Esto coincide con lo que cada sexo señala con respecto a sí mismo, mayor peso a la cabeza en el amor en el hombre, que en la mujer. A diferencia del erotismo, que los hombres le dan mayor peso tanto en sí mismos como en la mujer y la mujer le otorga un menor peso para ambos sexos.

En el cuello nos llama la atención que la angustia que ocupaba el primer lugar en mujeres, desaparece prácticamente al referirse al sexo opuesto. Los hombres ven ansiedad en el cuello de las mujeres.

En el tórax los hombres identifican un mayor peso al erotismo tratándose de la mujer, más que lo que ellos se autoasignan y coincide con la mirada que las mujeres tienen sobre sí mismas.

En el abdomen resalta la culpa, los hombres le otorgan un peso significativo tratándose de la mujer. Contrasta con el peso que le otorgan las mujeres, tratándose de los hombres, que es mínimo. Podemos adelantar que al parecer para el sexo femenino la culpa es básicamente cefálico-torácica; para los hombres es cefálico-torácico-abdominal. Los resultados para pelvis son muy semejantes.

En extremidades superiores es interesante como aparece la fuerza interna en ambos sexos cuando se les pregunta por el otro sexo. En las piernas las mujeres le dan un peso a la sexualidad igual que a sí mismas, los hombres le dan poca importancia. En cambio aparece erotismo tratándose de cómo ven los hombres a las mujeres.

Segundo grupo

Como mencionamos al inicio del capítulo se realizaron dos encuestas en dos momentos diferentes. Esta segunda aplicación se realiza durante 1996 a un sector social de clase media ilustrada: estudiantes de licenciatura todos ellos. En esta ocasión sólo se indagaron 11 términos y se agregó una parte a la encuesta en la que se solicitó que cada entrevistado pusiera en sus palabras lo que comprendía por cada término. El número de encuestados fue de 76, de los cuales 51 fueron mujeres y 25 fueron hombres. Antes mencionamos que existen 3 subgrupos según licenciatura: un grupo de estudiantes del 4to año de la carrera de medicina de la UNAM; otro de estudiantes del cuarto semestre de etnología de la UAM y, otro más, correspondiente a estudiantes del primer año de la carrera de neurolingüística y psicopedagogía de una universidad privada.

El 61.8% del total de alumnos de este grupo se definen católicos; el 21.1% señala ninguna religión; el 9.2% se declara protestante y el 7.9% no especifica. Con respecto a su ocupación, el 90.8% no cuenta con ingresos propios y el 9.2% que labora pertenece al sector terciario. El 100% son urbanos por su residencia.

Se eligió otra vez un sector social de clase media por dos razones: a) Ampliar el número de entrevistados de este sector social y b) Indagar qué conceptos encierran algunos de los términos que hemos manejado. Por esto presentaremos la información en dos apartados: el primero buscando identificar si el patrón de cada término se asemeja o se distingue del primer grupo. Esto para cumplir con el requisito metodológico según el cual si de un grupo se puede identificar un patrón y posteriormente se identifica el mismo o uno que guarde la misma lógica en otro grupo, se puede considerar que ese patrón es significativo y no se debe al azar⁸ En el

⁸ Véase al respecto a Daniel Bertaux, "Los relatos de la vida en el análisis social", publicado en Acevedo Lozano (compilador), Historia oral. México, Ed. Instituto Mora/UAM, 1996.

segundo apartado realizaremos una presentación de lo que los entrevistados entienden por los términos explorados.

Todos los encuestados de la segunda aplicación

Para presentar los patrones tomamos la estructura señalada en el apartado anterior, pero incluyendo sólo los 11 términos explorados en esta ocasión.

Patrón a) Tórax Cabeza cara (TCc/cTC)

Término	Topografía corporal
Tristeza	cTC
Felicidad=	cTC

Patrón b) Torax-Cabeza-todo el cuerpo (Tct)

Término	Topografía corporal
Espíritu	Tct
Amor	CTmA

Es interesante destacar cómo aparece la mano de forma significativa en el amor seguida del abdomen y sólo después todo el cuerpo. En este término encontramos diferencias por grupo de profesión que analizaremos más adelante.

Patrón c) Cabeza-Tórax-Abdomen (CTA)

Término	Topografía corporal
Odio	CTA
Rabia	AmCT
Envidia	CmTA
Culpa	CTq*A
Miedo	CT(Amei)**

*q= en este grupo aparece el cuello como significativo en un 9.6%)

**abdomen, mano y extremidad inferior tienen el mismo porcentaje:23.3%)

Patrón d) Pelvis-Cabeza-Tórax (PCT)

Término	Topografía corporal
Erotismo	PCTq*

*también aparece cuello en un 27.8%

Patrón e) Cabeza (C)

Término	Topografía corporal
Razón	C*

*Cabeza 94.5%. Tórax se lleva un 4.1%

Comparativo entre profesiones**Patrón a) Tórax Cabeza cara (TCc/cTC)**

Término	Medicina	Psicopedagogía	Etnología
Tristeza	cTC	TCc	cCT
Felicidad	cTC	tTcC	tTC

En este patrón se conserva aunque en diferente orden la concentración en tórax cabeza y cara. Aunque la felicidad en el caso de etnología se comporta más semejante al siguiente patrón de TCt. Los alumnos de psicopedagogía contestan en primer lugar *todo el cuerpo*.

Patrón b) Tórax-cara-todo el cuerpo (Tct)

Término	Medicina	Psicopedagogía	Etnología
Espíritu	CTt	tT	tTC
Amor	CTmAt	TtC	CATt

En este subgrupo nos llama la atención que en el término espíritu se conserva la relación pero con predominio cefálico en médicos, y de *todo el cuerpo* en los alumnos de psicopedagogía y de etnología. En cambio, el término amor tiene un comportamiento diverso; aparece el abdomen como importante para los estudiantes de medicina y los de etnología (lo que lo acerca al patrón CTA) y la mano se presenta de manera significativa para los médicos (como veremos, esto es una constante en este grupo).

Patrón c) Cabeza-Tórax-Abdomen (CTA)

Término	Medicina	Psicopedagogía	Etnología
Odio	CTmA	CTAq	CAT
Rabia	AmCT	qCmAT	AqmC
Envidia	CmTpA	CA	CAT
Culpa	CTqm	TCqA	TCqA
Miedo	CTmpA	AmCpT	CAT

El odio conserva la estructura aunque sobresale que los médicos señalan la mano y las psicopedagogas el cuello. La rabia presenta algunos aspectos que vale la pena observar con detenimiento: en primer lugar, los alumnos de etnología no incluyen al tórax como relevante, en segundo aparece mano en los de medicina y en las de psicopedagogía y, en tercer lugar, para estas últimas, el cuello es muy relevante; para todos ellos el porcentaje destinado a cara es significativo (del 20 al 30 % incluido en cabeza)

De la envidia llama la atención que las estudiantes de psicopedagogía no señalaron de forma significativa al tórax y que los estudiantes de medicina incluyen mano y pierna.

La culpa es vista en los estudiantes de medicina sobre todo referida a cabeza-tórax, le sigue cuello y piernas y no aparece abdomen; también aparece el cuello (q) en los otros dos grupos.

El miedo conserva la estructura del patrón, aunque tanto el grupo de médicos como el de psicopedagogía agregan manos y piernas

Patrón d) Pelvis-Cabeza-Tóra (PCT)

Término	Medicina	psicopedagogía	Etnología
Erotismo	PCT	qPtT	qPCT

Aparece cuello para el grupo de psicopedagogía y para el de etnólogos. El grupo de psicopedagogas incluye todo-el-cuerpo y no señala cabeza como relevante.

Patrón e) Cabeza (C)

Término	Medicina	Psicopedagogía	Etnología
Razón	C	C	C

Comparativo entre sexos

Patrón a) Tórax-Cabeza-cara (TCc/cTC)

Término	Femenino	Masculino
Tristeza	cTC	cCT
Felicidad	TcC	cTCt

En el término tristeza se puede apreciar que después de la cara que es común a ambos sexos aparece tórax en el sexo femenino y cabeza en el sexo masculino tal y como se ha comportado por sexos hasta este momento.

La felicidad es torácica en ambos sexos, aunque para el sexo masculino le antecede cara.

Patrón b) Tct

Término	Femenino	Masculino
Espíritu	TtC	CTt
Amor	TCmAt	CTm

Para este patrón podemos observar que el predominio torácico en mujeres y cefálico en hombres se conserva. Es interesante hacer notar que para este grupo de sujetos el amor tiene más que ver con la mano que en el primer grupo y el abdomen aparece en las mujeres.

Patrón c) CTA

Término	Femenino	Masculino
Odio	CTA (CTcA)	CmT (CmTc)
Rabia	ACm (AmcC)	CmA (CmcA)
Envidia	CmAT (CcmA)	CmT (CcmT)
Culpa	CTmqA (TCcm)	CTqA (CTcq)
Miedo	CTpA (TpACc)	CTmA (TCmc)

En este caso incluimos un comparativo entre el patrón tal y como aparece con la cabeza y la cara sumados, y entre paréntesis la variante de este patrón con cara y cabeza por separado, porque en todos estos términos la cara mantiene porcentajes significativos.

En cuanto a la diferencia de género las mujeres señalan con frecuencias relevantes al abdomen en todos los términos. En el caso de la rabia señalan abdomen como el principal. Para este grupo el odio en los hombres no fue considerado como relevante en abdomen y aparece la mano como significativa. La envidia es diferente en los hombres, sobre todo a partir de la ausencia del abdomen como zona significativa en los primeros lugares. Con respecto a la

culpa mantiene su patrón aunque aparece cuello y mano. Si consideramos la segunda columna de cada sexo podemos observar que al separar cara de cabeza, tanto el miedo como la culpa aparece en primer lugar torácica en las mujeres (TpACc y TCcm respectivamente). Curiosamente el miedo es el único término que al separar cara de cabeza aparece torácico en los hombres

Patrón d) PCT

Término	Femenino	Masculino
Erotismo	PTC	PCT

Después de genitales el predominio torácico en mujeres y cefálico en hombres se confirma.

Patrón e) C

Término	Femenino	Masculino
Razón	C	C

Este patrón es constante para ambos sexos y se comporta estable en los dos grupos.

Comparativo global de todos los encuestados entre sectores sociales

En este apartado queremos establecer si las diferencias entre sectores inicialmente detectadas se conservan al comparar a todos los estudiantes (de la primera y segunda encuesta) con los pacientes.

En este apartado sólo podemos analizar los once términos que se exploraron en la segunda ocasión.

Patrón a) TCc/cCT

Término	Pacientes	Alumnos
Tristeza	TCc	cCT
Felicidad	TcC	TCc

En el término tristeza el predominio torácico es para los pacientes y el cefálico para los alumnos; la imagen entre ambos es de espejo (TCc/cCT).

En el caso de la felicidad ambos grupos señalan el tórax como principal, aunque se observa un predominio de la cabeza sobre la cara en el caso de los alumnos.

Patrón b) TCt

Término	Pacientes	Alumnos
Espíritu	TCt	TCt
Amor	TCt	CTAmt

Para el espíritu, el patrón es idéntico en ambos grupos. Para el amor encontramos en los pacientes un predominio torácico seguido de cabeza y con un pequeño porcentaje en todo-el-cuerpo; los alumnos, por su parte, señalan la cabeza en primer lugar e incluyen el abdomen de manera significativa (27.93%), lo que haría un patrón como lo presenta el siguiente inciso, del tipo CTA más afín al odio:

Patrón c) CTA

Término	Pacientes	Alumnos
Odio	CTA	CTAm
Rabia	CTA (CcTA)	CAmT (CAmct)
Envidia	CTA	CTmA
Culpa	TCA	CTAq
Miedo	TCAt	CTAm

El odio conserva la estructura similar en ambos grupos aunque la mano en el caso de los estudiantes, mantiene un porcentaje significativo (21.28%), que por ahora aparece como una constante entre los estudiantes.

La rabia se distingue sólo en el peso otorgado al abdomen, mayor en los estudiantes y en cambio para los pacientes es mayor el peso relativo dado al tórax; además, para los estudiantes la mano es significativa (46.9%) y no así para los pacientes. Si desglosamos la cabeza de la cara observamos que esta tendencia señalada se hace más evidente: en los alumnos está primero mano y cara que tórax, en los pacientes el tórax ocupa un lugar primordial después de la cabeza y la cara.

La envidia es semejante en ambos grupos, con la presencia de la mano en los estudiantes ya mencionada.

La culpa es fundamentalmente torácica entre los pacientes; para los alumnos es más cefálica y en éstos el cuello es asiento también de la culpa en un 10.56%.

El miedo es de predominio torácico entre los pacientes y cefálico entre los alumnos; en éstos la mano ocupa un porcentaje del 29.48%

Patrón d) PCT

Término	Pacientes	Alumnos
Erotismo	PCT	PCTq

El patrón es el mismo para ambos grupos aunque los alumnos mencionan el cuello en un 29%.

Patrón e) C

Término	Pacientes	Alumnos
Razón	C	C

La constancia de este término es semejante entre los dos grupos.

Cuadro comparativo entre sectores sociales de todos los encuestados 11 categorías⁹**Sector popular**

Cabeza	Cara	Tórax	Abdomen	Pelvis-g.
Odio Rabia Envidia Razón		Tristeza Felicidad Espíritu Amor Culpa Miedo		Erotismo

Sector medio

Cabeza	Cara	Tórax	Abdomen	Pelvis-g.
Amor Odio Rabia Envidia Culpa Miedo Razón	Tristeza	Felicidad Espíritu		Erotismo

⁹ Para este cuadro consideré sólo la frecuencia más alta.

Comparativo entre mujeres del grupo de pacientes y del grupo de estudiantes, excluyendo a los de medicina.

Esta comparación la realizamos con el objetivo de constatar si las diferencias entre los sectores sociales se conservan a pesar de excluir a los estudiantes de medicina que podrían tener una tendencia hacia la cabeza por su formación y modificamos las tendencias entre grupos. tomamos las mujeres porque como hemos observado estas tienden a ser menos cefálicas que los hombres y así podemos evaluar mejor la diferencia entre sectores.

Patrón a) TCc/cCT

Término	Mujeres pacientes	Mujeres Alumnas
Tristeza	TcC	CTc
Felicidad	TctC	TCc

La diferencia entre sectores sociales es notoria. Para las mujeres del sector popular (pacientes), el tórax predomina tanto en tristeza como en felicidad y la cabeza ocupa un lugar de menor importancia después de la cara en la tristeza y después de la cara y de todo el cuerpo en la felicidad. Para las mujeres del sector medio podemos apreciar cómo ocupa el primer lugar la cabeza en la tristeza, y aunque el tórax ocupa el primer lugar en la felicidad, la cabeza ocupa un segundo lugar aún separada de la cara.

Patrón b) TCt

Término	Mujeres Pacientes	Mujeres Alumnas
Espíritu	TCt	TtC
Amor	TCt	TCA

El sector popular conserva el patrón Tct en los dos tópicos; en cambio en las mujeres del sector medio aparece todo el cuerpo antes que la cabeza para el espíritu y para el amor se presenta abdomen de forma relevante. Sin embargo, para el sector popular el porcentaje atribuido a cabeza en el amor no rebasa el 10% a diferencia del sector medio que señala un 30% del amor en la cabeza. Podemos decir que aunque el patrón es torácico, aún si encontramos un discreto predominio cefálico en el sector medio

Patrón c)CTA

Término	Mujeres Pacientes	Mujeres Alumnas
Odio	TCA	CAT
Rabia	CTA (TCAc)	CAMTg (AmcCg)
Envidia	TCcA	CAcT
Culpa	TCA	TCA
Miedo	TcTA	CApT

En el caso del odio se distingue un grupo de otro porque las mujeres del sector popular le dan un mayor peso al tórax, las mujeres del sector intelectual privilegian la cabeza seguida del abdomen y sólo en tercer lugar el tórax. En estas comparaciones podemos observar que en varios rubros el sector popular es más torácico y el intelectual más cefálico tal y como hemos venido apreciando.

Además encontramos una tendencia nueva: para las mujeres intelectuales hay una mayor relevancia abdominal que para las mujeres del sector popular en estos términos. En el caso de la rabia se confirma que el patrón base es CTA para el sector popular y CAT para el sector intelectual. En este sector es relevante también la mano y el cuello. Si separamos la cara del rubro cabeza encontramos más claras estas tendencias; vemos cómo aparece en primer lugar el tórax en el sector popular, a diferencia del sector intelectual en el que predomina el abdomen y aparecen con mayor importancia mano y cara que cabeza. La envidia es fundamentalmente torácica para las mujeres del sector popular y cefálica para el sector medio.

Para este sector de intelectuales es incluso de mayor relevancia el abdomen que el tórax. Separamos la cara por la relevancia que guarda (numérica y cualitativa) para ambos grupos ocupa el 20%.

La culpa es de idéntico patrón en ambos grupos femeninos. Como podemos observar aquí, el predominio cefálico encontrado previamente en el sector de clase media, sumando ambos sexos, es en realidad consecuencia de la tendencia masculina.

Para el término miedo la diferencia es clara: las mujeres del sector popular señalan un patrón primero torácico y luego cefálico y las mujeres del sector medio primero cefálico y después abdominal.

Patrón d) PCT

Término	Mujeres Pacientes	Mujeres Alumnas
Erotismo	PTC	TCqpmA

La diferencia más importante entre un grupo y otro es la importancia relativa atribuida a la pelvis-genitales. Para las mujeres del sector popular esto reporta un 65.4% de frecuencia para las mujeres del sector intelectual la pelvis reporta sólo un 4.1%. De igual forma para las mujeres intelectuales el erotismo se ubica con una frecuencia relativa mayor en el tórax (con 52.2%) y para el otro grupo de mujeres el tórax sólo representa el 17.3%. Para el grupo de mujeres intelectuales el erotismo se distribuye mayormente en el cuerpo: manos, piernas, abdomen, todo-el-cuerpo etcétera.

Patrón e) C

Término	Mujeres Pacientes	Mujeres Alumnas
Razón	C	C

La razón conserva su estructura unipolar.

Cuadro comparativo entre mujeres por sector social (11 términos)

Mujeres- sector popular

Cabeza	Tórax	Abdomen	Pelvis
Rabia Razón	Tristeza Felicidad Espíritu Amor Odio Envidia Culpa Miedo		Erotismo

Mujeres-sector medio

Cabeza	Tórax	Abdomen	Pelvis
Tristeza Odio Rabia Envidia Miedo Razón	Felicidad Espíritu Amor Culpa Erotismo		

En este concentrado podemos apreciar como las mujeres del sector medio si bien mantienen su estructura torácica son más cefálicas que las del sector popular, ubicando afectos como el odio, la envidia, el miedo y la tristeza en primer lugar en la cabeza. Las mujeres del sector medio además agregan el erotismo al tórax.

Comparativo entre grupos de edad de pacientes

El grupo X abarca sujetos de 18 a 30 años y el grupo Y de los 31 años y más.

Patrón a) TCc/cTC

Término	X	Y
Tristeza	TCc	TCc
Felicidad	TCc	TctC

La tristeza guarda idéntico patrón entre ambos grupos etéreos. En cambio la felicidad es diferente, llama la atención que el grupo de mayor edad pone primero la cara y todo el cuerpo que la cabeza. Esta sólo ocupa un 10% en el grupo Y mientras que en el grupo X ocupa el 23%.

Patrón b) Tct

Término	X	Y
Espíritu	TtC	TCt
Amor	TCA	TtC

El caso del espíritu es diferente. Ambos grupos privilegian el tórax y el grupo de mayor edad le da mayor peso a la cabeza que a todo-el-cuerpo. Con respecto al amor, aparece el abdomen en el caso del grupo de menor edad, aunque es de hacer notar que este término es de más del 80% torácico para ambos grupos. Es interesante el que la presencia significativa del abdomen en este término coincide con el grupo de mujeres de menos de 30 años que forman parte del sector social medio previamente analizado. En este sentido para el grupo de menos de 30 años el amor encaja más en el patrón CTA.

Patrón c) CTA

Término	X	Y
Odio	CTA	TCA
Rabia	CTAc	TCAtc
Envidia	CTcA	TCcA
Culpa	CTmA	TCA
Miedo	TCA	TCtA

Con excepción del miedo, todos los términos agrupados en este patrón guardan una diferencia clara entre ambos grupos: torácico para el grupo de más de 30 años y cefálico para el grupo de menor edad. Como vemos el separar la cara de la cabeza, en el caso de la rabia y

la envidia no se modifica la tendencia, aunque para la envidia¹⁰ la cara es más significativa que para la rabia. La culpa es básicamente cefálico-torácica en el grupo joven (más del 90%); para el grupo de más de 30 años el abdomen alcanza cerca de un 10%. El miedo, como lo mencionamos, es el único término de este grupo que es torácico-cefálico en ambos grupos, sin embargo para el grupo "Y" es más significativo el rubro todo-el cuerpo.

Patrón d) PCT

Término	X	Y
Erotismo	PCT	PCT

En relación al término erotismo encontramos el mismo patrón en ambos grupos; sin embargo, en porcentajes el grupo de mayor edad le da más peso a la pelvis (65% pelvis/19% cabeza); en cambio; el grupo de menos de 30 años le asigna un peso relativo mayor a la cabeza (58% pelvis/33% cabeza)

Patrón e) Cabeza C

Término	X	Y
Razón	C	C(T)

La razón sigue siendo unipolar cefálica aunque es de hacer notar que el grupo de mayor edad es el que le asigna un pequeño pero significativo porcentaje en el tórax (8%).

Cuadro comparativo entre generaciones todos los encuestados 11 categorías.¹¹

Menores de 30 años			
Cabeza	Tórax	Abdomen	Pelvis
Razón Odio Rabia Envidia Culpa	Tristeza Felicidad Espiritu Amor Miedo		Erotismo
Mayores de 31 años			
Cabeza	Tórax	Abdomen	Pelvis
Razón	Tristeza, Felicidad, Espiritu, Amor, Miedo, Odio, Rabia, Envidia, Culpa,		Erotismo

¹⁰ En el caso del grupo Y los ojos ocupan un 12%

¹¹ Para este cuadro consideré sólo las frecuencias más altas

De manera provisional podemos proponer a partir de los resultados analizados, que la tendencia generacional es de una mirada más torácica a una mirada más cefálica particularmente en lo referente a los términos de odio, rabia, envidia y culpa. En el erotismo encontramos una tendencia semejante de una mirada más dirigida a los genitales en el grupo de mayor edad a una mirada que le asigna mayor peso a la cabeza y sus funciones. Observamos también que el amor se caracteriza como un término más cercano al odio que al espíritu en el grupo de los jóvenes. ¿Tiene esto que ver con que ha cambiado el término de amor y erotismo en la última generación? ¿Representa esto, por tanto, un cambio de la imagen corporal? Consideramos que hay suficientes indicios para contestar afirmativamente ambas preguntas, aunque por el momento las dejaremos enunciadas solamente.

Para abundar en los resultados comparamos también por generación y por sexo, sumando ambos grupos. Los grupos son regulares en cuanto a número: hay 33 entrevistadas del sexo femenino y 30 del sexo masculino en el grupo de edad de 18 a 30 años. Del grupo de edad de 31 años y más hay 54 mujeres y 54 hombres. Presentamos a continuación un cuadro comparativo por sexo y generación con el propósito de hacer más evidente las tendencias detectadas discriminando si corresponden más a sexo o a generación.

Comparativo por sexo de acuerdo a grupo etareo

Patrón Tórax-Cabeza-cara (TCc)

Término	Femenino X	Femenino Y	Masculino X	Masculino Y
Tristeza	TcC	TcC	CTc	TCc
Felicidad	TCc	TctAC	TcC	TCtc

Respecto a la tristeza, en el comparativo entre grupos de edad sin separar por sexos aparecía un idéntico patrón (TCc); al separar también por sexo encontramos que las mujeres de los dos grupos de edad analizados conservan el mismo patrón TcC; pero los hombres del grupo de edad menores de 30 años privilegian la cabeza antes que el tórax.

Se aprecia una tendencia hacia la cefalización en el sexo masculino en la última generación. En el caso de las mujeres los porcentajes asignados a cabeza sin contar cara son muy similares.

Por otra parte, la felicidad en las mujeres se observa una clara diferencia entre grupos de edad; para las más jóvenes la cabeza ocupa un lugar preponderante con cerca del 22%, en cambio las mujeres de más de 31 años le asignan sólo el 6% aprox. En el caso de los sujetos masculinos, los jóvenes y los mayores de 31 años coinciden en darle prioridad al tórax aunque en el grupo de menor edad aparece la cara con mayor significación: Este dato coincide con el comportamiento femenino en el término tristeza pues, a pesar de mantener un patrón idéntico como lo citamos antes, el peso que le atribuyen a la cara las mujeres menores de 30 años es mayor que las del grupo Y.

Patrón Tórax-Cabeza-todo el cuerpo (TCt)

Término	Femenino X	Femenino Y	Masculino X	Masculino Y
Espíritu	TtC	TCt	TtC	TCt
Amor	TCmt	TtC	TCA	TCt

En el caso del espíritu la diferencia es generacional y no sexual; los jóvenes le asignan mayor peso a todo-el-cuerpo que a la cabeza. El amor es claramente de predominio torácico en todos aunque para el grupo de jóvenes masculinos el abdomen ocupa el puesto número tres (CTA), por lo que su patrón se acerca más al siguiente grupo. Al separar por sexos podemos observar que en las mujeres de ambos grupos de edad y en los hombres de más de 31 años el patrón se conserva como TCt. Como se puede apreciar, las mujeres de más de 31 años le dan mayor peso a todo-el-cuerpo antes que a la cabeza y las mujeres más jóvenes introducen la mano en tercer puesto, lo que parece significativo de acuerdo a los resultados entre los más jóvenes.

Patrón Cabeza-Tórax-Abdomen (CTA)

Término	Femenino X	Femenino Y	Masculino X	Masculino Y
Odio	TCA	TCA	CTA	TCmt
Rabia	TCAmc	TCAc	CTAc	TCcmt
Envidia	CTcA	TCcA	CTAc	CTceimA
Culpa	TC(A)	TcTA	CT(mA)	CTA
Miedo	TCA	TcTA	CTA	CTA

En general las mujeres tienden a concebir torácicos todos estos términos, con excepción de la envidia que las mujeres de menos de 30 años la consideran primero cefálica.

En forma contrastante los hombres de ambos grupos tienden a concebir estos términos primero cefálicos con dos excepciones: odio y rabia los consideran primero torácicos los mayores de 31 años. Por otra parte, las mujeres jóvenes menores de 30 años incluyen la mano en el amor y en la rabia, a diferencia de los hombres mayores de 31 años que la incluyen en los términos de odio, rabia y envidia; por su parte, los hombres jóvenes menores de 30 años incluyen la mano sólo en la culpa.

En el caso del miedo tanto en hombres como en mujeres mayores de 31 años,, ocupa un lugar significativo todo-el-cuerpo.

Patrón Pelvis-Cabeza-Tórax (PCT)

Término	Femenino X	Femenino Y	Masculino X	Masculino Y
Erotismo	PTC	PTC	PCT	PCT

En el caso del erotismo es claramente una diferencia sexual: PTC las mujeres, PCT los hombres. Si nos fijamos en los porcentajes podemos identificar una mayor tendencia pélvica en las mujeres de más de 31 años (casi 69%), frente a las mujeres de menos de 30 años que señalan pelvis en el 50% y los porcentajes de tórax y cabeza son semejantes entre sí en este grupo etéreo. De forma semejante los hombres guardan diferencias de grado con predominio cefálico en los más jóvenes.

Patrón Cabeza C

Término	Femenino X	Femenino Y	Masculino X	Masculino Y
Razón	C	C(T)	C	C

El término de razón es el más estable, aunque aquí podemos identificar un peso del 10% al tórax en el grupo de mujeres mayores de 31 años.

Para concluir este apartado quiero presentar el global en un cuadro de concentración.

Cuadro comparativo de acuerdo a sexo y generación todos los encuestados 11 categorías.¹²

Edad	Menores de 30 años			Mayores de 30 años		
Topografía	Cabeza	Tórax	Pelvis	Cabeza	Tórax	Pelvis
Femenino	Razón Envidia	Tristeza Felicidad Espíritu Amor Odio Rabia Culpa Miedo	Erotismo	Razón	Tristeza Felicidad Espíritu Amor Odio Rabia Culpa Miedo Envidia	Erotismo
Masculino	Razón Envidia Culpa Miedo Tristeza Odio Rabia	Felicidad Espíritu Amor	Erotismo	Razón Envidia Culpa Miedo	Felicidad Espíritu Amor Tristeza Odio Rabia	Erotismo

En este cuadro podemos apreciar mejor las tendencias generacionales por sexo. Por un lado los más jóvenes tienden a incorporar más términos en la cabeza: las mujeres envidia; los hombres tristeza, odio, rabia, si los comparamos con los mayores de 30 años de su mismo sexo. Por otra parte, podemos apreciar que son los jóvenes del sexo masculino los que mayor tendencia de cefalización de la imagen corporal presentan.

Por el comportamiento de los datos parece ser que las mujeres han incorporado recientemente el término envidia (por lo menos) en la cabeza (como lo tenían los hombres de la generación mayor). Al mismo tiempo, podemos decir que los hombres han incorporado recientemente nuevos términos a la cabeza. Me pregunto si esta tendencia es una consecuencia del cambio reciente de rol femenino, en el que muchas actividades y prácticas exclusivas antes para el sexo masculino, han sido desempeñadas ampliamente por las mujeres. El universo simbólico de los jóvenes ha cambiado al modificarse los perfiles ideológicos masculino-femenino y, al parecer, sustentado en un cambio consecuente de imagen corporal. Quiero discutir este punto en las conclusiones, por esto sólo lo señalo.

¹² Para este cuadro se considero sólo el primer lugar de frecuencia.

Análisis de todos los encuestados en las 11 categorías

Antes de terminar este capítulo quiero señalar algunos resultados globales que me permitirán puntualizar mis conclusiones.

Cuadro de concentración de patrones para todos los encuestados 11 categorías.

Patrón	Término	Topografía
a) TCc/cCT	Tristeza	TcC
	Felicidad	TcC
b) TCt	Espíritu	TCt
	Amor	TCcA
c) CTA	Odio	CTcA
	Rabia	CATc
	Envidia	CTcmA
	Culpa	CTcA
	Miedo	TCA
d) PCT	Erotismo	PTC
e) C	Razón	C

Si identificamos el número de veces que se mencionó una zona corporal con cualquier término, por sector de clase se puede observar la siguiente distribución:

Cuadro comparativo por sector de clase por topografía corporal para 11 términos

Topografía corporal	Sector popular	Sector medio	Total
Cabeza	516	705	1221
Cara	179	297	476
Cuello	10	71	81
Tórax	673	505	1178
Ext.superiores	52	151	203
Abdomen	127	171	298
Pelvis	115	130	245
Ext.inferiores	18	78	96
Todo el cuerpo	120	88	208
Piel	0	11	11
Cabello	0	3	3
Total	1810	2210	4020

Para poder ponderar estos datos determiné un indicador de la siguiente manera:

Índice= número de veces (que se asigna una zona) entre el número de términos, y el resultado entre el número de encuestas. Por ejemplo para cabeza en el sector popular sería: 516 (veces que se ubicó un término en cabeza) entre 11 términos= 46.9 entre 165 encuestas= 0.28.

Además, lo comparo con el porcentaje de acuerdo al total de veces que se consignó un término en algún área corporal.

Cuadro de índices según sector social, todas las encuestas

Topografía corporal	SP índice	SP%	SM índice	SP%	Total índice
Cabeza	0,28	28,5%	0,46	31,90%	0,36
Cara	0,09	9,8%	0,19	13,43%	0,14
Cuello	0,005	0,5%	0,04	3,2%	0,024
Tórax	0,37	37,0%	0,33	22,8%	0,35
Ext.superior	0,02	2,8%	0,09	6,8%	0,06
Abdomen	0,06	7,0%	0,11	7,7	0,08
Pelvis	0,06	6,3%	0,08	5,8	0,07
Ext.inferior	0,009	0,9%	0,05	3,5%	0,028
Todo-el-cuerpo	0,06	6,6%	0,05	4,0%	0,06
N° de encuestas	165		138		303

En este cuadro y en el gráfico correspondiente de sectores sociales se puede apreciar lo que hemos venido anotando: la tendencia del sector medio hacia la cefalización de la imagen corporal y del sector popular a darle un mayor peso al tórax. Lo anterior se acentúa más si sumamos cabeza y cara el predominio cefálico se hace más evidente entre el SM lo que daría un índice de 0.65, que significa que del conjunto de términos cada persona señaló la cabeza (en conjunto) 2 veces de cada tres términos. En cambio en el sector popular, aún sumando cara y cabeza, el índice es de 0.38 lo que lo asemeja al tórax, que tiene 0.37. Si consideramos la cara por separado, alcanza un tercer lugar de relevancia después de cabeza y tórax por encima del resto del cuerpo para los dos sectores, aunque es de hacer notar que el índice es del doble para la cara en el SM que en el SP.

Si comparamos los índices de las demás zonas corporales podemos apreciar, con facilidad, que salvo el tórax, en el resto de los segmentos corporales el sector medio mantiene índices mayores: abdomen tiene una índice de casi el doble en el SM comparado con el SP (0.11 / 0.06). La pelvis mantiene un índice cercano para ambos grupos (0.08 / 0.06); esto hace que se note que el SM le atribuye mayor peso al abdomen en comparación con la pelvis y el SP mantiene cifras idénticas entre pelvis y abdomen. Para los dos grupos tuvieron mayor índice las extremidades superiores sobre las inferiores, aunque para el SM la diferencia es de 4 centésimas (0.09 ext sup/ 0.05 ext inf), el SP señala 0.02 para ext. sup y 9 milésimas para ext inferior. El cuello es también una diferencia notable, mencionado mayormente en el SM. En cambio, el señalamiento a todo el cuerpo fue mayor en el SP (0.06), que para el sector medio que lo consigna en un 0.05

Voy a hacer una conversión arbitraria para facilitar la comprensión de las diferencias entre ambos grupos. El indicador lo voy a convertir en kilos multiplicándolo por 10,000 para que se acerque a lo que pesa la cabeza. La cabeza de un adulto en promedio pesa 5 kilos, así, si convierto el indicador de cabeza 0.46 del SM sería 4,600 kg. de peso, etcétera. Siguiendo este procedimiento arbitrario los pesos se distribuirían de la siguiente manera:

Cuadro de distribución de peso figurado por sector social

Topografía corporal	SP	Suma progresiva	SM	Suma progresiva
Cabeza	2,800 kg	2,800 kg.	4,600 kg.	4,600 kg.
Cara	900 gr.	3,700kg.	1900 kg.	6,500 kg.
Cuello	50 gr.	3,750 kg.	400 gr.	6,900 kg.
Tórax	3,700 kg.	7,450 kg.	3,300 kg.	10,200 kg.
Ext sup.	200 gr.	7,650 kg.	900 gr.	11,100 kg.
Abdomen	600 gr.	8,250 kg.	1,100 kg.	12,200 kg.
Pelvis-gen	600 gr.	8850 kg.	800 gr.	13,000 kg.
Ext. inf.	90 gr.	8940 kg.	500 gr.	13,500 kg.
Todo el cuerpo	600 gr.	9540 kg.	400 gr.	13,900 kg.

Con esto podemos hacer varios procedimientos que me permitirán ilustrar la diferencia entre sectores y la configuración de la imagen corporal que se obtiene al explorar estos términos.

Quiero primero separar la mitad del cuerpo superior e inferior y para ello contabilizo el peso de la cabeza+ la cara+ el cuello+ el tórax+ las extremidades superiores por un lado y el

peso del abdomen+ la pelvis+ las extremidades inferiores por otro. Haciendo esta operación se puede observar un franco predominio de la mitad superior sobre la inferior en ambos grupos:

Sector social	mitad superior	mitad inferior
SP	7,650 kg.	1,290 kg.
SM	11,100 kg.	2,400

Sin embargo, si distinguimos esa mitad superior podemos observar la diferencia entre sectores en forma nítida:

Segmentos corporales	SP	SM
cabeza+ cara +cuello	3,750 kg.	6,900 kg.
tórax+ext. sup	3,900 kg.	4,200 kg.

Es decir, el sector popular tiene una imagen corporal en la que si bien predomina la mitad superior del cuerpo, es a costa de la significación del tórax. Haciendo un mención histórica, que después abundaré en los siguientes capítulos, los antiguos mexicanos se autodefinen como un "rostro corazón"; si sumamos cara y tórax y lo dividimos entre el total para el sector popular se obtiene cerca del 50%. El sector medio, obtiene el 37% de esa operación. Al contrario, si sumamos cabeza y cara y lo dividimos entre el total se obtiene que el SM alcanza casi el 50% y el sector popular cerca del 39% del total del peso asignado.

Jugando un poco con estos resultados podríamos hablar de un "rostro corazón" frente a un "rostro-cerebro". Sin embargo, para fundamentar los significados profundos de estas tendencias se necesita realizar un análisis histórico-antropológico que desarrollo a continuación.

Aunque antes de pasar a los apartados histórico-antropológicos voy a hacer una última mención a la diferencia de género que resultó también interesante.

Realizando la misma operación que para los sectores, el cuadro de índices de género para todos los encuestados queda como sigue:

Comparativo masculino/femenino en índices de todos los encuestados

Topografía corporal	Femenino	Masculino
Cabeza	0.3	0.40
Cara	0.17	0.175
Cuello	0.038	0.034
Tórax	0.31	0.23
Ext. sup.	0.085	0.1
Abdomen	0.11	0.08
Pelvis-gen	0.085	0.1
Ext. inferiores	0.048	0.047
Todo el cuerpo	0.0565	0.0845

Podemos apreciar cómo el sexo femenino le otorga mayor significación al tórax que el sexo masculino; en forma correspondiente, el sexo masculino da mayor peso a la cabeza que al tórax. En el abdomen observamos un ligero predominio de la elección femenina (0.11-0.08) y en pelvis-genitales un ligero predominio de la elección masculina (0.1/0.085); las cifras para cuello son similares (aunque las mujeres manifiestan un discreto aumento) y las extremidades inferiores no presentan diferencia de género. En las extremidades superiores se aprecia un discreto aumento en el lado masculino.

Al realizar el mismo ejercicio expositivo que enuncié antes, de convertir los valores a kilos queda como sigue:

Cuadro de distribución de peso figurado por sexo

Topografía corporal	Femenino	Suma progresiva	%	Masculino	Suma progresiva	%
Cabeza	3 kg.	3 kg.	24,94%	4 kg.	4 kg.	31,98%
Cara	1,700 kg.	4,700 kg.	14,13%	1,750 kg.	5,750 kg.	13,99%
Cuello	380 gr.	5,080 kg.	3,16%	340 gr.	6,090 kg.	2,71%
Tórax	3,100 kg.	8,180 kg.	25,77%	2,300 kg.	8,390 kg.	18,39%
Ext. sup	850 gr.	9,030 kg.	7,06%	1 kg.	9,390 kg.	7,99%
Abdomen	1,100 kg.	10,130 kg.	9,14%	800 gr.	10,190 kg.	6,39%
Pelvis-gen	850 gr.	10,980 kg.	7,06%	1 kg.	11,190 kg.	7,99%
Ext. inf.	480 gr.	11,460 kg.	3,99%	470 gr.	11,660 kg.	3,75%
Todo el c.	565 gr.	12,025 kg.	4,69%	845 gr.	12,505 kg.	6,79%

Separando mitad inferior y superior del cuerpo, tenemos lo siguiente:

Topografía por mitades	femenino	masculino
mitad superior cabeza+cara+cuello+tórax+ext. sup	9,030 kg.	9,390 kg.
mitad inferior abdomen+pelvis+ext. inf.	2,430 kg.	2,270 kg.

En el cuadro podemos apreciar que ambos sexos son de predominio superior del cuerpo, aunque es más notable en el sexo masculino.

En el sexo es significativa la diferencia que hay en la mitad inferior del cuerpo, por ello empezaré por analizar ésta.

Para las mujeres, en la mitad inferior del cuerpo tiene mayor peso el abdomen que la pelvis-genitales; para el hombre es al contrario: un mayor peso en la pelvis-genitales que en el abdomen.

Si consideramos por un momento un todo a la mitad inferior del cuerpo, el abdomen representa un peso del 45% del total para la mujer y un peso del 35% para el hombre. En forma inversa, la pelvis-genitales tiene un 44% del peso para los hombres y un 34% para las mujeres.

Al analizar los valores de la mitad superior del cuerpo apreciamos diferencias notables de género. Si consideramos en forma análoga un todo a la mitad superior del cuerpo, el tórax ocupa el 34.33% del peso en la mujer y el 27.4% en el hombre. Situación que se invierte con respecto a cabeza, que es del 42.5% para los hombres mientras que para la mujer es del 33.23%, Si sumamos cabeza más cara se puede apreciar que para las mujeres representa el 52% del total del peso de la mitad superior y para los hombres representa el 61%. En otras palabras, las mujeres le atribuyen un peso similar a la cabeza+cara que al tórax+cuello+ext.sup., mientras que los hombres le atribuyen mayor peso a la cabeza+cara.

Si por último sumamos tórax+cara en las mujeres obtenemos que representa el 53% del total de la mitad superior y en los hombres un 43%.

Considerando todas las partes del cuerpo, la cabeza y la cara juntas representan cerca del 50% del peso de todo el cuerpo en los hombres y de cerca del 40% en las mujeres (sin considerar el rubro todo el cuerpo).

Resumo a continuación las tendencias que encuentro significativas a partir de lo antes presentado a manera de conclusión de este capítulo. Quiero aclarar que el tratamiento de la

información es de orden cualitativo y que el uso de cifras es en este caso un apoyo, no considero que ninguna de las cifras pueda ni deba interpretarse de forma absoluta.

Considero que por el carácter del proceso ideológico, de lo que podemos hablar es de tendencias que configuran redes de significados en los grupos sociales y que mi estrategia de estudio fue una manera de acercarme a dichas tendencias considerando que la frecuencia y la repetición, cuando se dan sin inducción, resultan significativas. También, como dije antes, resultan significativas y plausibles en razón de que encontremos un patrón de comportamiento de los datos que mantiene una coherencia.

Pero todo esto resultaría vano si no abundamos en una interpretación que nos dé cuenta del significado cultural del proceso; a mi manera de ver esto nos los ofrece el trabajo histórico y antropológico. Como lo mencioné líneas arriba la interpretación de estos resultados implicó hacer una revisión histórica que desarrollo a continuación para que al final pueda yo proponer algunas interpretaciones plausibles para las tendencias aquí descritas.

1. Lo primero que se puede concluir de los resultados aquí expuestos es que existe una estructura simbólica del cuerpo que puede ser detectable si se tiene presente. Dicha estructura resulta obvia y por lo mismo en apariencia invisible, tal y como opera la ideología. Dicha estructura que hemos denominado imagen corporal si bien no es enteramente inconsciente, sí presenta aspectos que se ocultan en la trama de la experiencia corporal.
2. Esta estructura de significado que forma parte de todos los sujetos (no hubo nadie que no contestara el cuestionario aduciendo que no podía poner en ningún lugar del cuerpo, ningún término), está íntimamente vinculada con la identidad y por ello con los niveles de identidad. En este estudio exploré los de género, generación y sector social.
3. Como consecuencia del punto anterior, existe a la vez una diversidad topológica de la imagen corporal que probablemente corresponda a una diversidad experiencial, y una coherencia entre las diversas estructuras simbólicas al grado que pueden establecerse ciertas tipificaciones consistentes. Adelanto la interpretación de que dicha coherencia y congruencia deben corresponder a una estructura orgánico-funcional similar, pero en conjunto con una estructura histórico-cultural (una estructura social) que da sustento a la estructura simbólica del cuerpo (de hecho considero que tratándose de la imagen corporal, estas estructuras no son discernibles más que metodológicamente).
4. Es plausible considerar, a la luz de estos resultados, que la imagen corporal es una estructura que se construye con base en la experiencia del sujeto y que dicha experiencia se facilita, modula, dirige y estructura a través de las prácticas culturales ritualizadas. Considero

esto no solamente porque el patrón detectado tiene una coherencia colectiva sino porque las variantes entre los sectores hacen pensar en los diversos énfasis asignados a una experiencia, lo que en terminología freudiana se denomina "caquetización" o asignación de significado a determinada zona corporal. También el "cambio en el tiempo", de la configuración simbólica del cuerpo, hace más sostenible esta tesis.

Tanto los resultados detectados entre diferentes generaciones en este estudio, como las referencias históricas que analizo más adelante me hacen pensar en que la hipótesis, previamente enunciada, de que la imagen corporal es un proceso en constante cambio y reproducción es correcta.

5. Con respecto a la imagen corporal descrita no quiero repetir lo que ya señalé en su oportunidad, pero vale la pena resaltar algunos aspectos:

a) Es detectable una tendencia de cefalización de la imagen en el sector medio comparado con el sector popular cuya estructura tiende a privilegiar el tórax, y no sería demasiado aventurado hablar de "cefalocentrismo" de la clase media frente a "cardiocentrismo" del sector popular.

b) Sin embargo, en todos los grupos estudiados la mitad superior del cuerpo tiene mayor "peso" en la significación corporal frente a la mitad inferior. No tengo suficientes datos para comparar con otros grupos sociales dentro de nuestro país o con otros pueblos y naciones pero considero que la idea oriental de que los occidentales tenemos una estructura interna que ellos simbolizan con una pirámide invertida (en la que la cabeza sería la base) y ellos como una pirámide al derecho, tiene sentido a la luz de estos resultados. También encuentro sentido en la estructura distinta de los otomíes, que trabaja magistralmente Galinier y que yo retomo en el capítulo de Mesoamérica, en la que se establece la identidad en la mitad inferior del mundo y del cuerpo,

c) La diferencia de sector social me es muy significativa, particularmente en el peso atribuido al tórax. Esta diferencia puede explicarse por la herencia cultural de nuestro pueblo en la que perviven, más de lo que es apreciable a simple vista, estructuras culturales indígenas e híbridadas.

Encontré una diferencia entre sectores que podría deberse a la naturaleza de la indagación: los sectores medios atribuyeron más veces a más partes del cuerpo que los sectores populares. Esto ¿porque la trama de significados es más rica o porque el instrumento de recolección de datos representó un cierto esfuerzo intelectual? Me inclino a pensar en lo segundo, aunque habría que estudiar más este aspecto,

d) La diferencia de género resulta igualmente relevante y considero que la experiencia femenina y masculina, aún de sectores sociales comunes, es claramente distinguible. En cierto sentido, las mujeres se acercan más a la estructura simbólica del cuerpo de los sectores populares, aunque como vimos, mantienen su propia configuración corporal. No es extraño, por ejemplo, que sea la mujer la que le dé mayor peso al abdomen y que sea el hombre el que le asigne mayor peso a los genitales. Dado que las funciones de reproducción, "caras" para la cultura, reclaman cierta atención femenina en el vientre y cierta atención masculina en los genitales. También pudimos apreciar cómo, manteniendo coincidencias entre las mujeres de diversos sectores, presentan sus particularidades; como por ejemplo, las mujeres de sectores medios tienden a extender la experiencia del erotismo a más partes del cuerpo.

Es notable a este respecto como determinados términos se distinguen entre hombre y mujer, por ejemplo, el amor y la pasión tienden a ser considerados más vinculados con el corazón en el sector femenino y más relacionados con los genitales y la cabeza en el sector masculino

e) La diferencia generacional apunta hacia una mayor cefalización aunque también aparecen significados atribuidos a otras zonas corporales como mano, cuello, abdomen, etcétera. El rostro sigue representando un "quantum" considerable de energía simbólica, aunque su significado parece estarse moviendo. Me parece que podemos presumir que estamos frente a un proceso de cambio de imagen corporal que puede explicar algunos de los fenómenos sociales complejos y que yo identifico con crisis de identidad y de intimidad en palabras eriksonianas¹³. Ciertamente los cambios ideológicos de los últimos 30 años no pueden considerarse nimios. Todo lo contrario, es posible que estos indicadores sean sólo una muestra de la profunda transformación cultural que estamos viviendo. De ser así el cuerpo siempre se adelanta a la conciencia.

f) Existen determinadas experiencias corporales que se mantienen con una constancia sorprendente entre todos los sectores, tales como las referidas a los patrones de predominancia absoluta. La razón en la cabeza por ejemplo, y la fertilidad en la pelvis. Esto resulta obvio, sin embargo como veremos en la revisión histórica no siempre fue así: la razón ha sido asignada también al tórax, por ejemplo, y la fertilidad masculina entre los griegos se consideraba asociada al cerebro, a todo el cuerpo o a la sangre en ciertas propuestas.

Otras experiencias mantienen cierta estructura como la culpa que involucra tórax, cabeza y abdomen o bilioso que involucra básicamente abdomen. Esto me hace pensar en la

¹³ Véase al respecto Erikson, (1980). También puede revisarse Aguado (1996:58-61).

función social de la culpa en nuestra cultura como mecanismo de control y como recurso para estimular el desarrollo. Por ejemplo, entre los sioux lo que más se estimulaba como forma de control social era la vergüenza. La envidia¹⁴ y su referencia ocupó un papel central entre los mesoamericanos y durante la colonización de América.

g) En el estudio se pudo detectar cómo términos, que en apariencia están muy vinculados como espíritu y alma, son distinguibles en términos de imagen corporal en los cuales espíritu se comportó más estable entre todos los grupos explorados y alma tiene mayor variación. El término de amor, que en el primer grupo se presentó más cercano a los términos de alma y espíritu, en el segundo grupo que era de jóvenes intelectuales se acercó más a los términos como odio, culpa, rabia, envidia, etcétera.

h) Me parece que la señalización de determinadas zonas corporales obedece al énfasis que se le da en la experiencia, esto podría explicar cómo para determinados sujetos la mano ocupa un papel central en la ternura o en la rabia. Pueden estar haciendo referencia a la posibilidad física de tocar (acariciar y golpear respectivamente) y es probable que esté asociado a la experiencia real de la que fueron sujetos (y objeto) durante su desarrollo; lo que no sobra decir es que están directamente asociadas a las maneras ritualizadas de relación padres-hijos consagradas por la cultura. Por ejemplo otra vez los sioux: estimulaban intencionalmente que los dientes adquirieran un significado especial asociado a la rabia a través de múltiples gestos culturales que incluían el "zarandeo" del bebé cuando mordía el pecho de la madre y el apartarlo bruscamente de mamá estimulando su rabia.¹⁵

6. Por último, la relación entre cosmovisión y cuerpo humano mencionada puede ser inferida a partir del material; particularmente la configuración global de la imagen corporal en la que la mitad superior del cuerpo es predominante. Podríamos dibujar una figura, por ejemplo para los hombres del sector medio en la que la cabeza es muy grande, el tórax más pequeño, unos genitales regularmente grandes un abdomen y piernas muy pequeñas, brazos regulares. Por su deformidad evidente me recuerda la imagen del *homúnculo* (aunque no es igual) que se ha podido graficar al identificar las zonas de la corteza cerebral que guardan relación motora o y sensitiva con las diversas partes del cuerpo. Me parece, sin embargo, que dicho predominio obedece más que al funcionamiento cerebral (no lo excluyo) a diversas causas que podemos identificar en la historia, pero para ello requiero pasar a los siguientes apartados y retomar este punto en las conclusiones finales.

¹⁴ Véase al respecto de la envidia durante la Conquista de América en el siglo XVI, Aguado (1990:272).

¹⁵ Erikson (1978)

Definiciones ideológicas

En la última aplicación de encuestas se les preguntó a los entrevistados su concepto de amor, odio, culpa, envidia, erotismo, felicidad, tristeza, miedo, rabia, razón y espíritu. Supongo que las concepciones tendrán una variación personal, pero también asumo que dicha variación dará cuenta de un abanico de posibilidades cuyos límites o contrapuntos demarcan una estructura ideológica propia de un grupo. Tal y como lo discutimos en el capítulo respectivo asumimos el concepto de contrapunto manejado por Erik Erikson para comprender la diversidad ideológica dentro de una unidad social significativa.¹⁶

Amor

Sustantivo	Adjetivo	Verbo	Causa	Efecto	Conceptos asociados	Sensaciones asociadas
Sentimiento	Imaginario Inagotable Sublime Especial Extraordinario Creativo Vital Extraño	Compartir Crear Descubrir Reír Llorar Divertirse Pelearse Desprenderse Entenderse Buscar Aceptar Cooperar Encontrarse Interesarse Querer Darse		Da sentido Sentirse vivo Equilibra Sentirse bien Caer en el fango Salir de uno Cambia tu vida	Felicidad Tristeza	Dolor de panza No comer

El amor se caracteriza como un sentimiento asociado a la felicidad y al sufrimiento, que le da sentido a la vida, que "te hace sentir vivo", que permite el equilibrio. Se mencionan opuestos desde "te hace sentir bien", hasta es un "fardo", "un peso", "te hace caer en el fango". También se mencionan sensaciones físicas como dolor de panza, no comer. Se vincula con acciones como: compartir, crear, descubrir, reír, llorar, divertirse, pelearse, desprenderse, entenderse, buscar, aceptar, "salir de uno", cooperar, encontrarse, interesarse. Se enuncian calificativos como imaginario, inagotable, sublime, especial, extraordinario, creativo, vital y extraño.

Como podemos observar, para este grupo el amor hace referencia sobre todo a una experiencia especial que moviliza sentimientos de placer-displacer, a partir de una relación

¹⁶ Véase al respecto Erik Erikson (1980).

interpersonal y que condiciona determinadas conductas y actitudes que tienden a acercar a dos personas dándole sentido a sus vidas.

Odio

Sustantivo	Adjetivo	Verbo	Causa	Efecto	Conceptos asociados	Sensaciones asociadas
Sentimiento	Negativo		Daño	Devaluación	Coraje	Ganas de matar
Impulso	Abrumador Fuerte Destructivo		Estrago	Se pierde la razón, la alegría y la paz	Rechazo Incomprensión Egoísmo Tristeza Recelo	Afecta los sentidos

Es un sentimiento y/o un impulso relacionado con el coraje, el rechazo, la incomprensión, el egoísmo, la tristeza y el recelo. Se le califica de negativo, abrumador, fuerte y destructivo. Se le considera originado por un daño o estrago o se refiere a una interpretación de los hechos que puede o no tener relación con la realidad. Sus consecuencias son las ganas de matar, que afecta los sentidos, que no se acepta el valor de la persona (aquí es también origen); produce que se pierda la razón y la alegría y es contrario a la paz (interna).

Culpa

Sustantivo	Adjetivo	Verbo	Causa	Efecto	Conceptos asociados	Sensaciones asociadas
Sentimiento	Desagradable <i>Atrancado</i>		Hacer mal Acto indebido	Inestabilidad psíquica Sentirse mal	Insatisfacción Consciencia de daño o de error	Remordimiento Arrepentimiento Sobrecogimiento

Se le define como un sentimiento desagradable asociado a insatisfacción, consciencia de daño o de error en una estructura causal de "hacer mal-sentirse mal". Se origina en un acto indebido ya sea por que se perjudicó a un tercero o por que no se cumplieron las expectativas. Se enuncian sensaciones de remordimiento, arrepentimiento, sobrecogimiento y se señala que produce inestabilidad psíquica. Hay quien menciona que es un sentimiento "atrancado".

Envidia

Sustantivo	Adjetivo	Verbo	Causa	Efecto	Conceptos asociados	Sensaciones asociadas
Deseo	Negativo		Deseo de ser o tener lo de otro No estar feliz con lo propio Carencia	Descarga negativa en otro Inestabilidad psíquica	Ambición Inseguridad Carencia Odio Coraje Impotencia	

Se caracteriza como un deseo de ser o tener lo de otro. A este deseo se le asigna el valor *negativo* y se vincula con *ambición, inseguridad, carencia, odio, coraje, impotencia*. Se consigna que su origen tiene que ver con no estar feliz con lo propio, por carencia, por responsabilizar a otros de ellas, por no aceptar limitaciones. Se consideran consecuencias tales como *descarga negativa en otro e inestabilidad psíquica*.¹⁷

Erotismo

Sustantivo	Adjetivo	Verbo	Causa	Efecto	Conceptos asociados	Sensaciones asociadas
Sentimiento Impulso Deseo Sensación	Positivo Sensual Original Sagrado Pleno Grandioso		Construcción mental	Te sientes vivo Te da fuerza para hacer.	Libido Placer Exitación Atracción Sensualidad Sensibilidad Pasión Amor Vida-muerte Fertilidad Suerte	Te hace vibrar todo el cuerpo

Concepto que se caracteriza como un sentimiento positivo, como un impulso, como un deseo, como una sensación física. Está vinculado a los conceptos de *libido, placer, exitación, atracción, sensualidad, sensibilidad, pasión, amor, vida-muerte, fertilidad, y suerte*. Se le señala

¹⁷ Se consideraron las dos formas de envidia que consigna Zumárraga (1951:129) desde el siglo XVI: el desear tener y apropiarse del bien del otro y el desear el mal del otro al grado de gozarlo. También resulta interesante consignar el señalamiento de los dos procesos centrales según la teoría psicoanalítica: el deseo y el odio.

a partir de relaciones interpersonales e intercorporales en las que hay quien señala una construcción mental como origen. Su consecuencia es que "te sientes vivo", "te hace vibrar todo el cuerpo", "te da fuerza para hacer". Se califica como sensual, original, sagrado, pleno y grandioso. Hay quien usó la metáfora de volar con el ser amado.¹⁸

Felicidad

Sustantivo	Adjetivo	Verbo	Causa	Efecto	Conceptos asociados	Sensaciones asociadas
Sentimiento	Positivo	Bienestar		Te hace	Satisfacción	Euforia
Sensación	Completo	Pensar		vivir	Dicha	Descanso
Vigor	Pleno			Te deja	Tranquilidad	
Fuerza				respirar	Paz	
					Equilibrio	
					Congruencia	
					Amor	
					Trabajo	
					Amistad	

Se caracteriza como un sentimiento de bienestar; como una sensación-sentimiento de satisfacción, como un pensar-sentir positivo. Se vincula a los conceptos de dicha, de tranquilidad, de paz, de descanso, de equilibrio, de congruencia y de euforia. Se considera en función de las relaciones interpersonales también involucrando el amor el trabajo y la amistad: sus consecuencias son el que "te hace vivir", "te deja respirar tranquilo"¹⁹. Se califica como sentirse completo, pleno, con vigor y con fuerza.

¹⁸ La metáfora de volar es de los símbolos más constantemente asociados al erotismo en sueños.

¹⁹ La experiencia respiratoria está asociada al gozo de sentirse libre y a su contrario, el placer de sentirse atrapado.

Tristeza

Sustantivo	Adjetivo	Verbo	Causa	Efecto	Conceptos asociados	Sensaciones asociadas
Sentimiento	Noble Doloroso Displacentero Constructivo Como un peso		Dolor Decepción Resentimiento Hipersensibilidad Pérdida Soledad Contrariedad Desventura Envidia	Te enseña a: descubrirte a quererte Te hace caer al fango Te da fuerza Te permite establecer contacto con el interior Te pone a prueba para crecer	Vacío, Impotencia Debilidad Congoja Melancolía Depresión Estado decadente de la espiritualidad	Te hace sentir mal

Se caracteriza como un sentimiento noble, doloroso, displacentero. Se asocia a los conceptos de vacío, impotencia, debilidad, congoja, melancolía, depresión, estado decadente de la espiritualidad. Se señala un origen en el mismo dolor, en la decepción, en el resentimiento, en la hipersensibilidad, la pérdida, la soledad, la contrariedad y la desventura. Hay quien señala la envidia como origen, Se consideran consecuencias como: el que "te hace sentir mal", "te enseña a descubrirte y a quererte", "te hace caer al fango", "te da fuerza", "te permite establecer contacto con el interior", "te pone a prueba para crecer". Por un lado se califica de constructivo y, por otro como un peso que le quita sentido a la existencia (lo contrario del amor).

Miedo

Sustantivo	Adjetivo	Verbo	Causa	Efecto	Conceptos asociados	Sensaciones asociadas
Tensión Angustia Exaltación Temor Terror Sentimiento Presentimiento de muerte Preocupación	Física Espiritual Infundado		Lo desconocido Lo peligroso Lo indeterminado	Da una sana protección Dan ganas de esconderse	Desconfianza Inseguridad Incapacidad Desazón	Hace temblar Presiona No se puede respirar

Se caracteriza como una tensión física y espiritual, como una angustia, una exaltación, como temor o terror. Se asocia a desconfianza, inseguridad, incapacidad, desazón. Hay quien plantea que es un presentimiento de muerte y quien lo caracteriza como una pre-ocupación. Su origen se identifica en lo desconocido, lo peligroso, en lo ideterminado. También se le considera producto de una estrategia para "hacernos infelices y no dejarnos crecer". Sus consecuencias se ubican como una presión, un temblor, pero también una sana protección. Hay quién menciona que "no se puede respirar" y que "dan ganas de esconderse". Se caracteriza como un sentimiento infundado.²⁰

Rabia

Sustantivo	Adjetivo	Verbo	Causa	Efecto	Conceptos asociados	Sensaciones asociadas
Sentimiento	Irracional Incontrolable Visceral Desmedido Fuerte.		Exteriorización del odio.	Fuerza, acción o deseos de actuar Berrinches Arranques Dejarse llevar por los sentimientos negativos	Odio Coraje Enojo Furia e ira Impotencia Insatisfacción Deseo de desquite	

Se caracteriza como el sentimiento de odio, coraje, enojo, que se califica de irracional, incontrolable, visceral, desmedido, fuerte. Por ello se le asigna el concepto de furia e ira. Se le asocia a términos tales como impotencia, insatisfacción y deseo de desquite. Sus consecuencias se refieren a fuerza, acción o deseos de actuar, señalados como berrinches, arranques, dejarse llevar por los sentimientos negativos, etc. Es decir, se concibe como la exteriorización del odio. También se utilizó la metáfora de pudrirse poco a poco.

²⁰ Psicoantropológicamente se ha definido el miedo como un sentimiento en el que no se reconocen sus causas para distinguirlo del temor; véase al respecto Mannoni, (1982).

Razón

Sustantivo	Adjetivo	Verbo	Causa	Efecto	Conceptos asociados	Sensaciones asociadas
Conocimiento	Lógico	Pensar		Felicidad		
Experiencia	Orgánico	Reflexionar				
Virtud	Sentimental	Analizar				
Inteligencia	Concepto puro	Evaluar				
Facultad		Buscar				
Mental		Dar sentido				
Cordura		Controlar el pensamiento				
Mecanismo		Mantener la calma				
Objetividad		Aprehender				

Se identifica con varias acciones: pensar lógicamente, reflexionar, analizar, evaluar, buscar, dar sentido, controlar el pensamiento, mantener la calma, aprehender. Se caracteriza como conocimiento, experiencia, virtud, inteligencia, facultad mental, cordura, herramienta para obtener felicidad, mecanismo lógico, objetividad. Se le señala como proceso orgánico y a la vez sentimental o como un concepto puro, ajeno al sentimiento.

Espíritu

Sustantivo	Adjetivo	Verbo	Causa	Efecto	conceptos asociados	sensaciones asociadas
Esencia	Inmaterial	Sentir		Genera, mantiene y define la vida y la personalidad		
Yo		Percibir				
Energía				Nos constituye		
Ente				Mantiene la firmeza del cuerpo		
Fuerza vital						
Relación				Da movimiento al cuerpo		
Cuerpo-mente				Permite realizar sueños e imaginar.		
Abstracción de la vida						
Sentimiento						
Alma.						

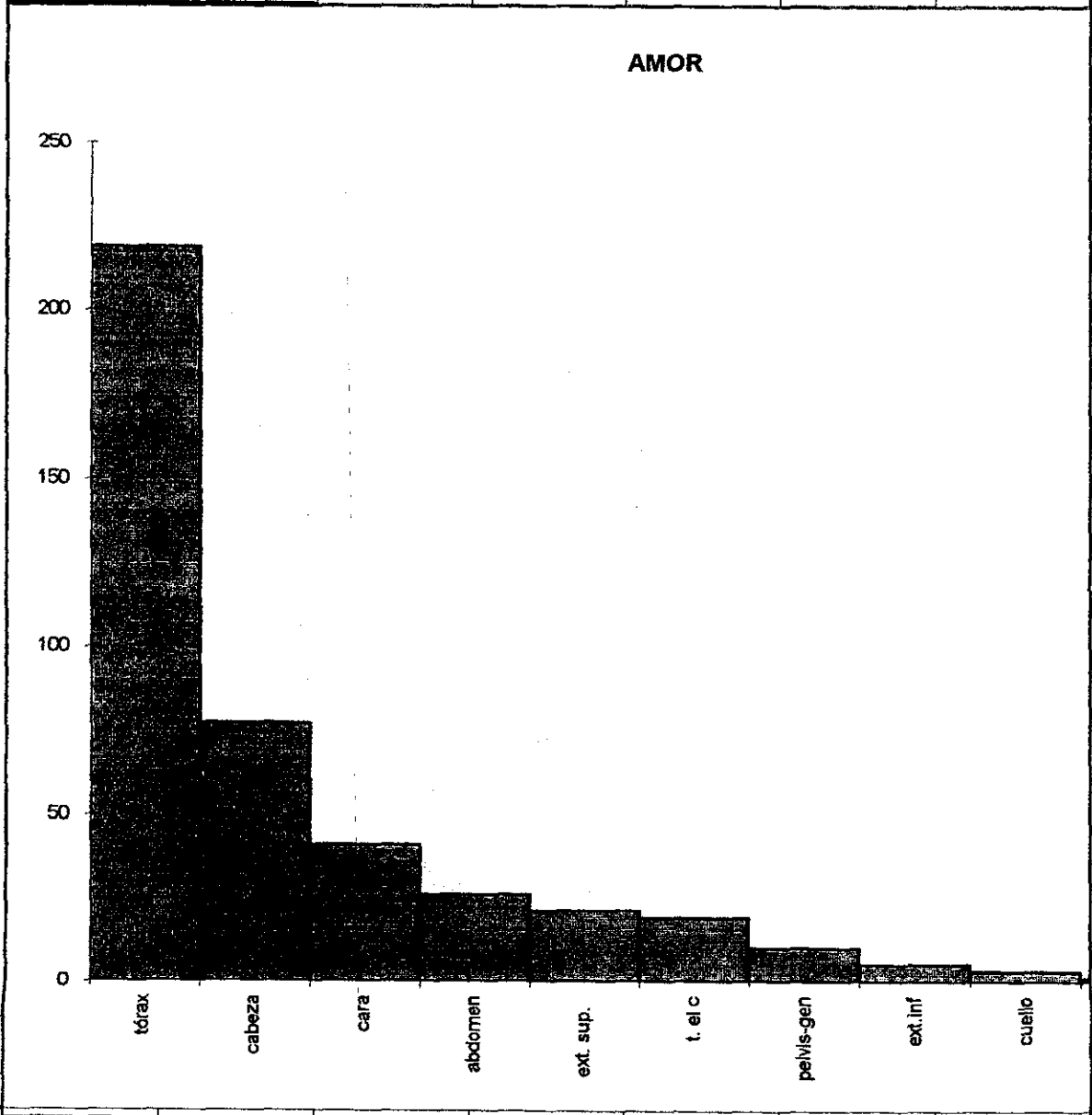
Se le caracteriza como esencia, Yo, energía, ente inmaterial, fuerza vital, relación cuerpo-mente, abstracción de la vida y sentimiento. Se le refiere a las acciones de sentir y

percibir sentimientos y al término de alma. Se considera que da, mantiene y define la vida, así como la personalidad; asimismo se habla de que nos constituye, que mantiene la firmeza del cuerpo, que da movimiento al cuerpo, que permite realizar sueños e imaginar.

Estas definiciones nos permiten comparar los conceptos de este grupo de entrevistados (todos profesionales en formación) con las definiciones que realiza René Descartes sobre algunos de estos conceptos, como se podrá apreciar en el capítulo V. Lo que me llama la atención es la coincidencia entre estas definiciones extraídas del grupo de alumnos y la concepción cartesiana.

topografía corporal

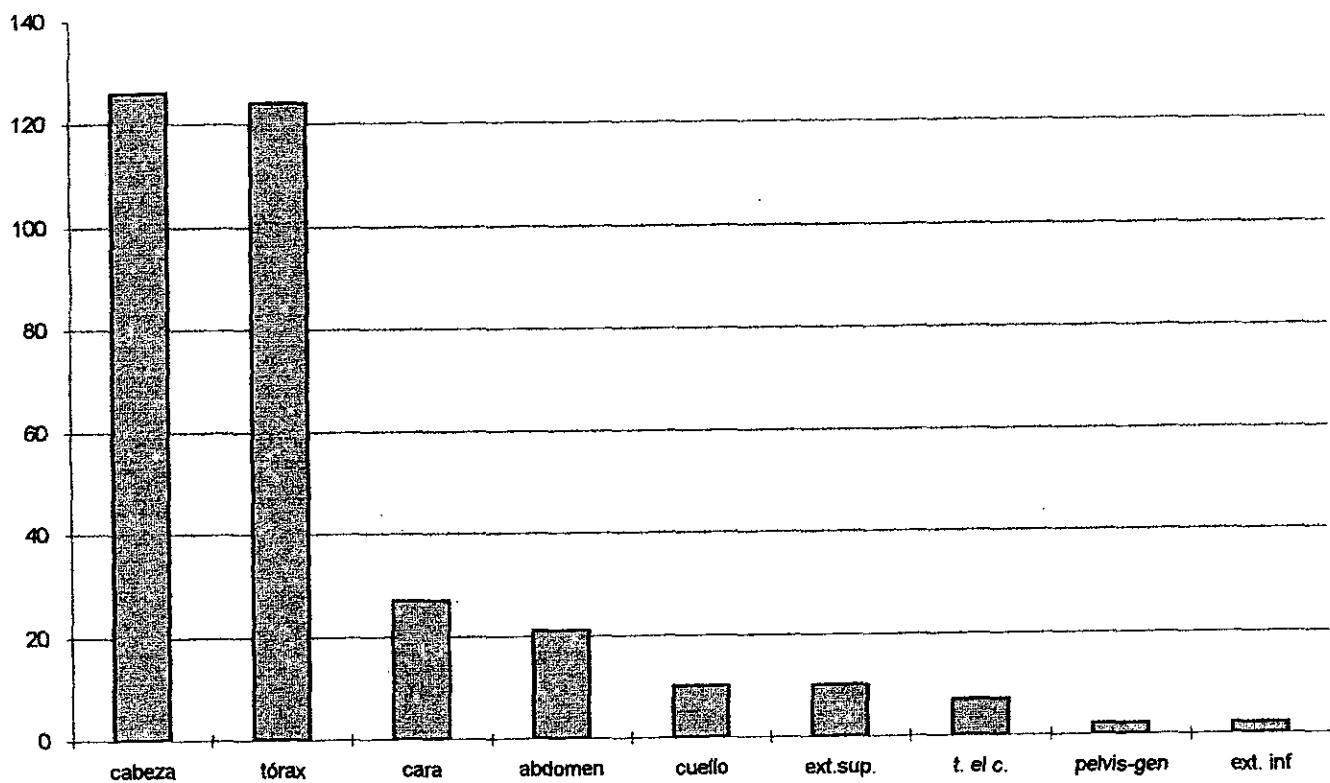
AMOR	n°					
tórax	219					
cabeza	77					
cara	41					
abdomen	26					
ext. sup.	21					
t. el c	19					
pelvis-gen	10					
ext.inf	5					
cueillo	3					
piel	1					



topografía corporal

	CULPA								
cabeza	126								
tórax	124								
cara	27								
abdomen	21								
cuello	10								
ext.sup.	10								
t. el c.	7								
pelvis-gen	2								
ext. inf	2								

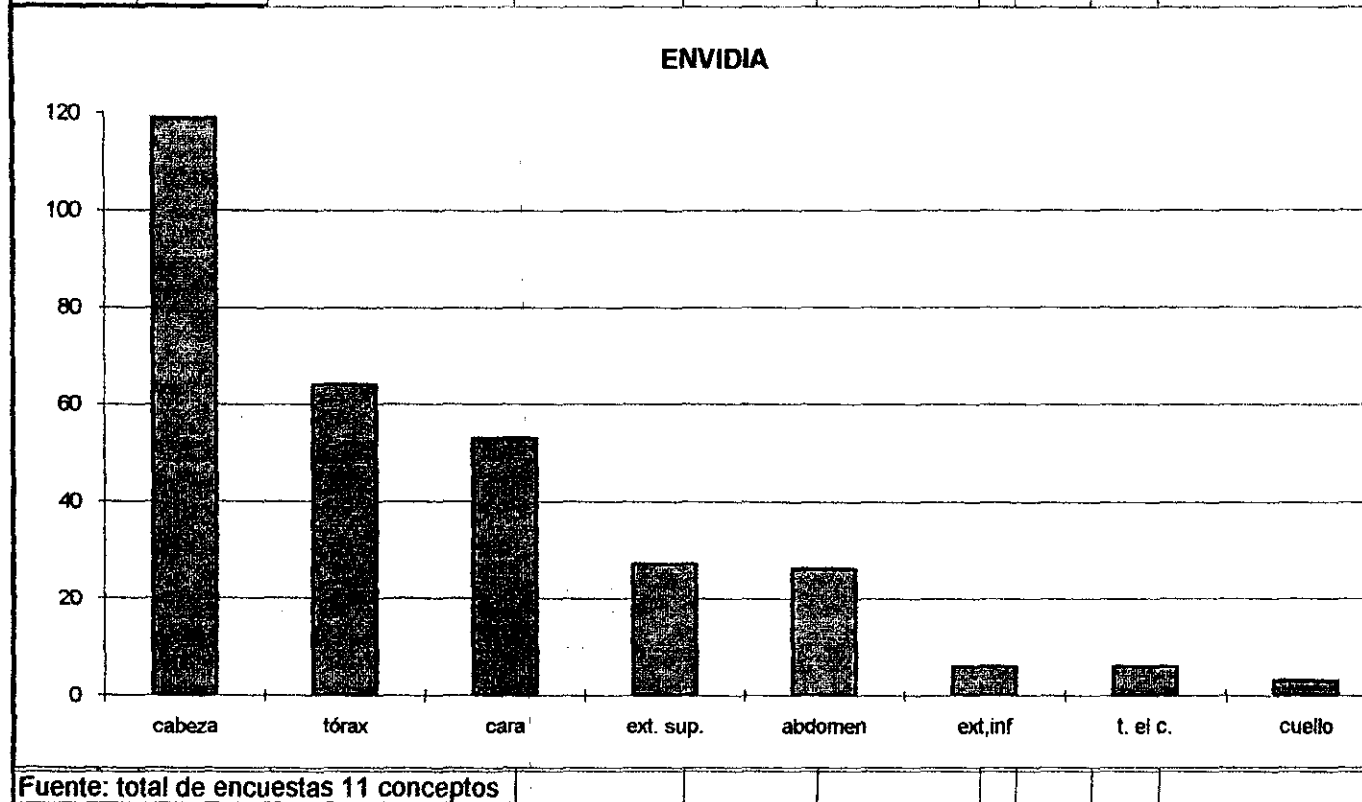
CULPA



Fuente: total de encuestas 11 conceptos

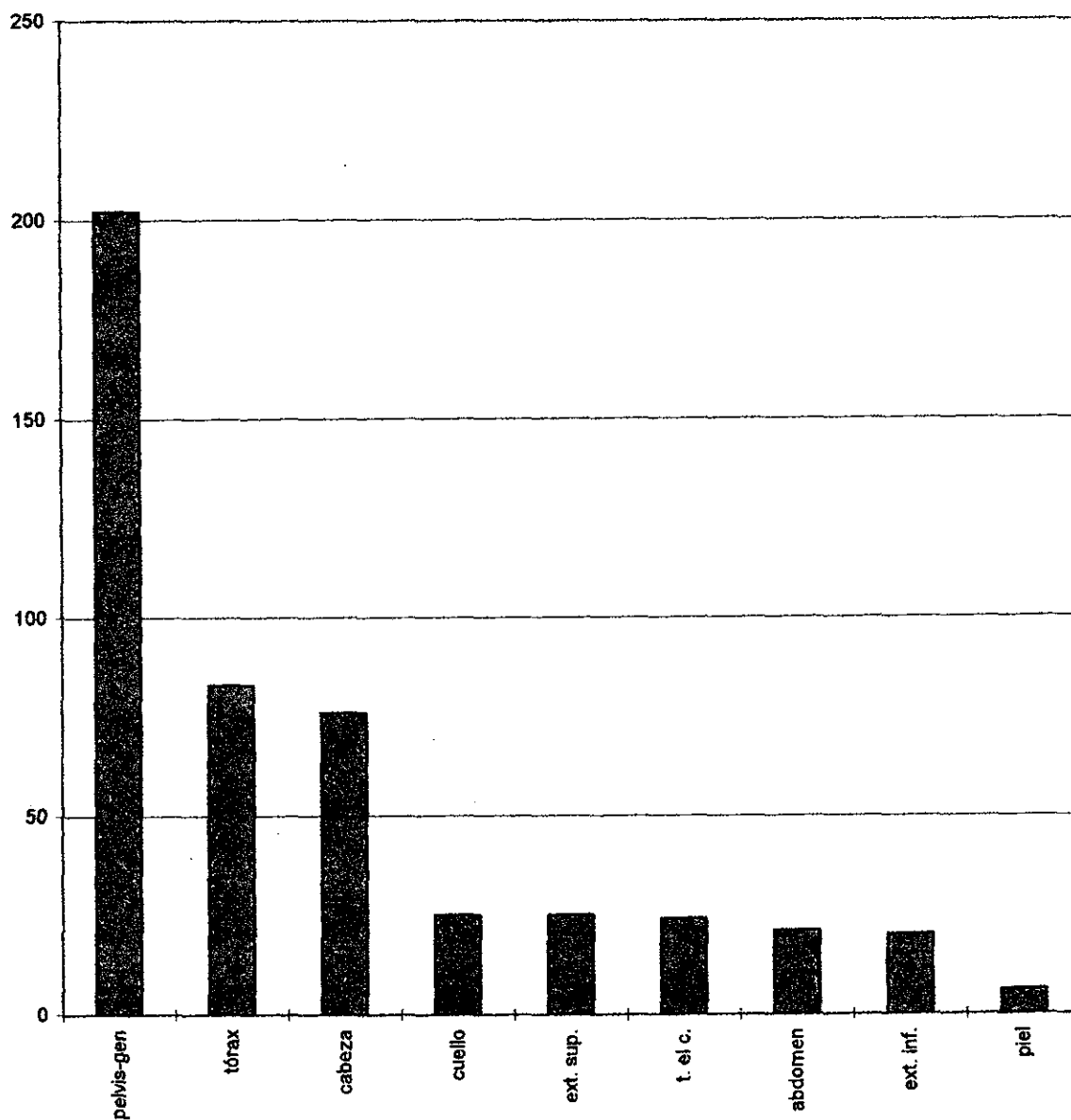
topografía corporal

ENVIDIA	(n)								
cabeza	119								
tórax	64								
cara	53								
ext. sup.	27								
abdomen	26								
ext,inf	6								
t. el c.	6								
cuello	3								



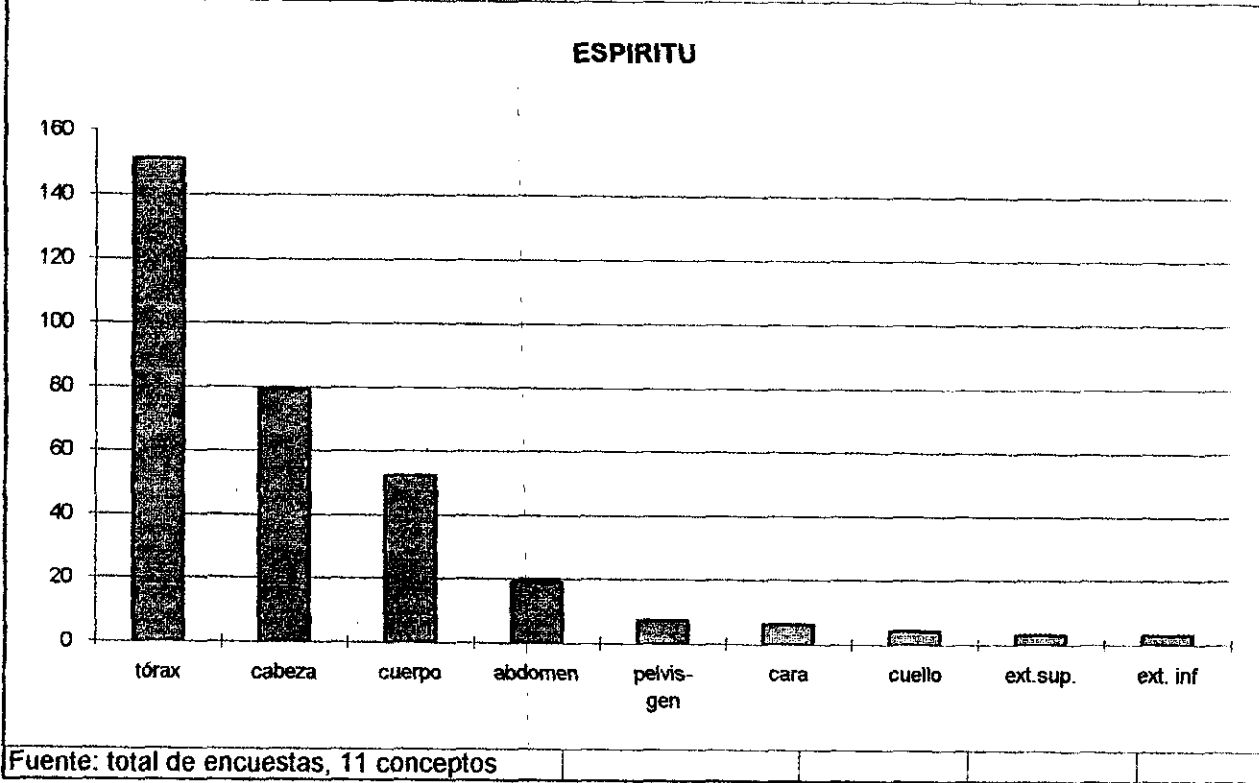
	EROTISMO					
pelvis-gen	202					
tórax	83					
cabeza	76					
cuello	25					
ext. sup.	25					
t. el c.	24					
abdomen	21					
ext. inf.	20					
piel	6					

EROTISMO



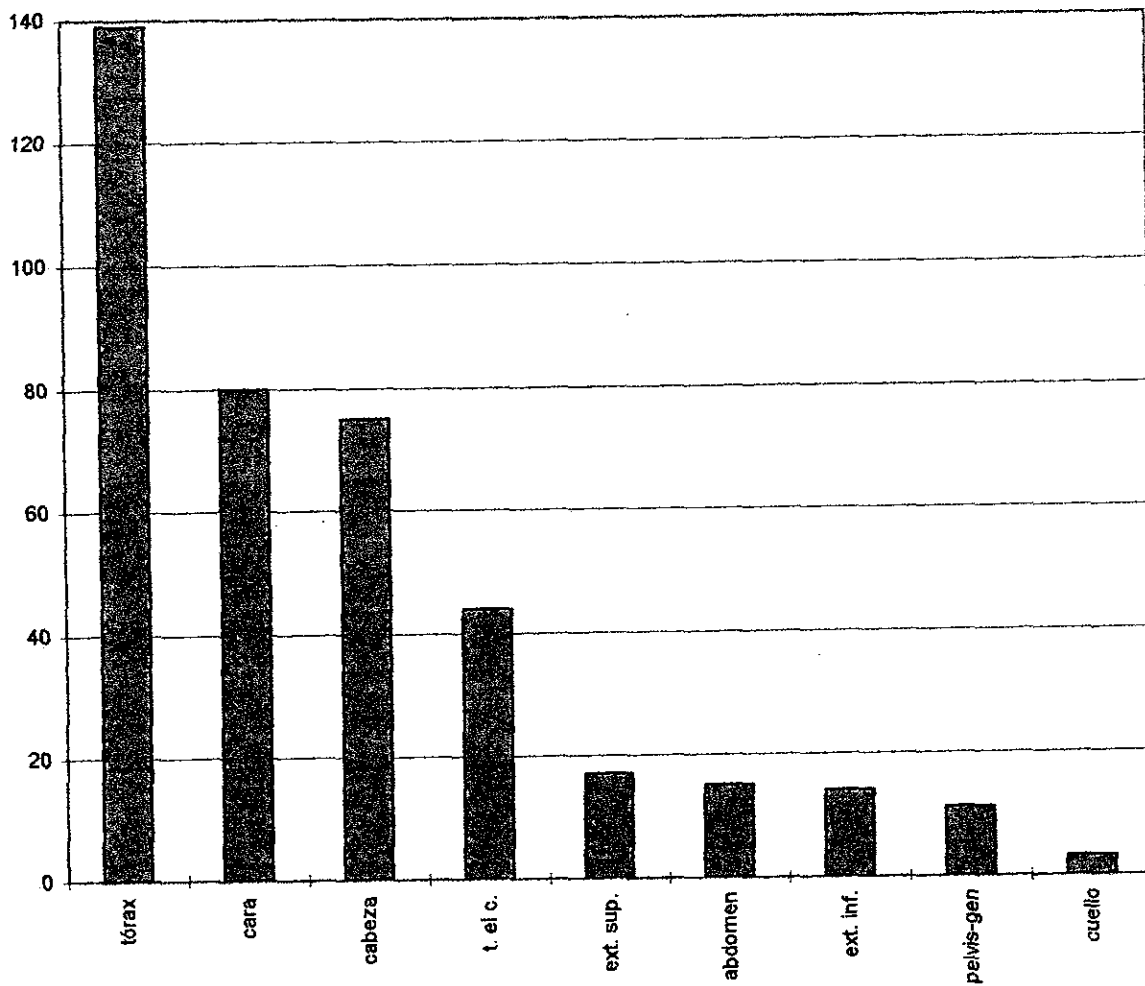
topografía corporal

ESPIRITU							
	(n)						
tórax	151						
cabeza	79						
cuerpo	52						
abdomen	19						
pelvis-gen	7						
cara	6						
cuello	4						
ext.sup.	3						
ext. inf	3						



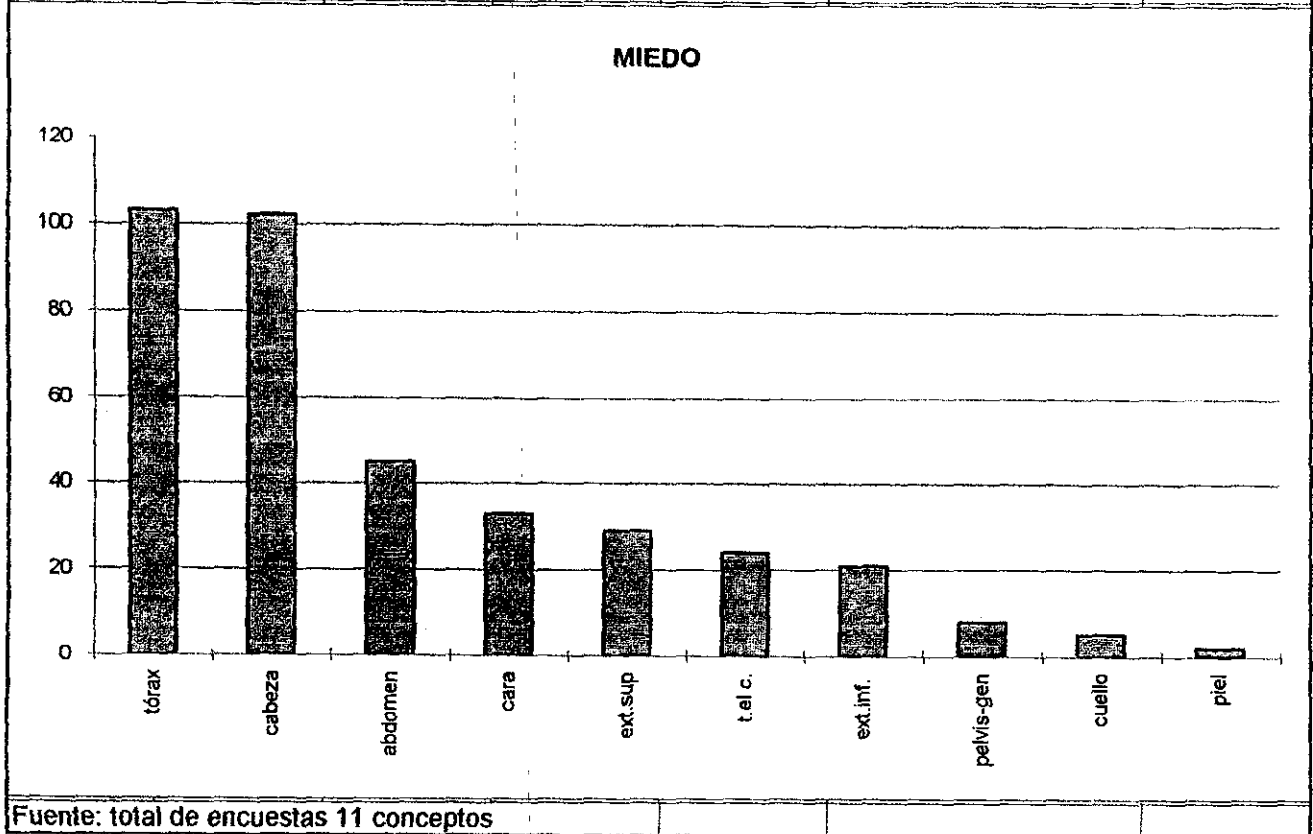
	FELICIDAD					
tórax	139					
cara	80					
cabeza	75					
t. el c.	44					
ext. sup.	17					
abdomen	15					
ext. inf.	14					
pelvis-gen	11					
cuello	3					

FELICIDAD



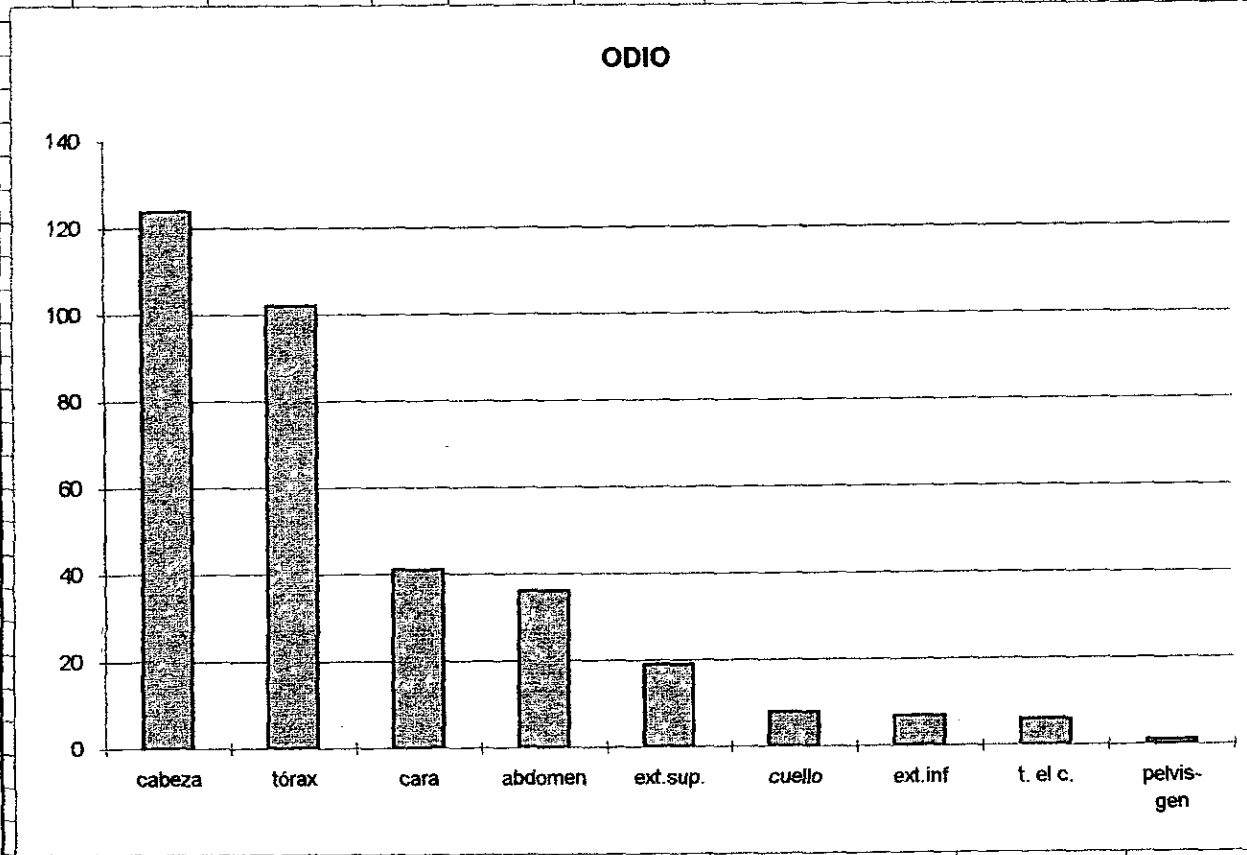
topografía corporal

MIEDO	(n)				
tórax	103				
cabeza	102				
abdomen	45				
cara	33				
ext.sup	29				
t.el c.	24				
ext.inf.	21				
pelvis-gen	8				
cuello	5				
piel	2				



topografía corporal

	Odio (n)							
cabeza	124							
tórax	102							
cara	41							
abdome	36							
ext.sup.	19							
cueillo	8							
ext.inf	7							
t. el c.	6							
pelvis-g	1							

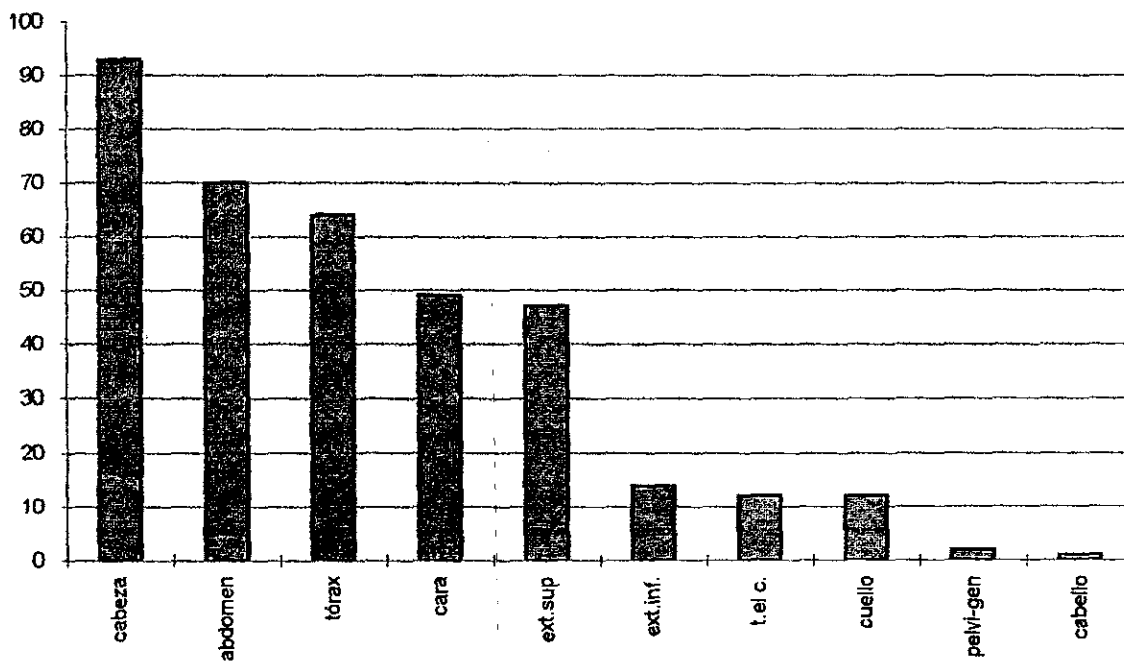


Fuente: total de encuestas 11 conceptos

topografía corporal

	Rabia					
	(n)					
cabeza	93					
abdomen	70					
tórax	64					
cara	49					
ext.sup	47					
ext.inf.	14					
t.el c.	12					
cuello	12					
pelvi-gen	2					
cabello	1					

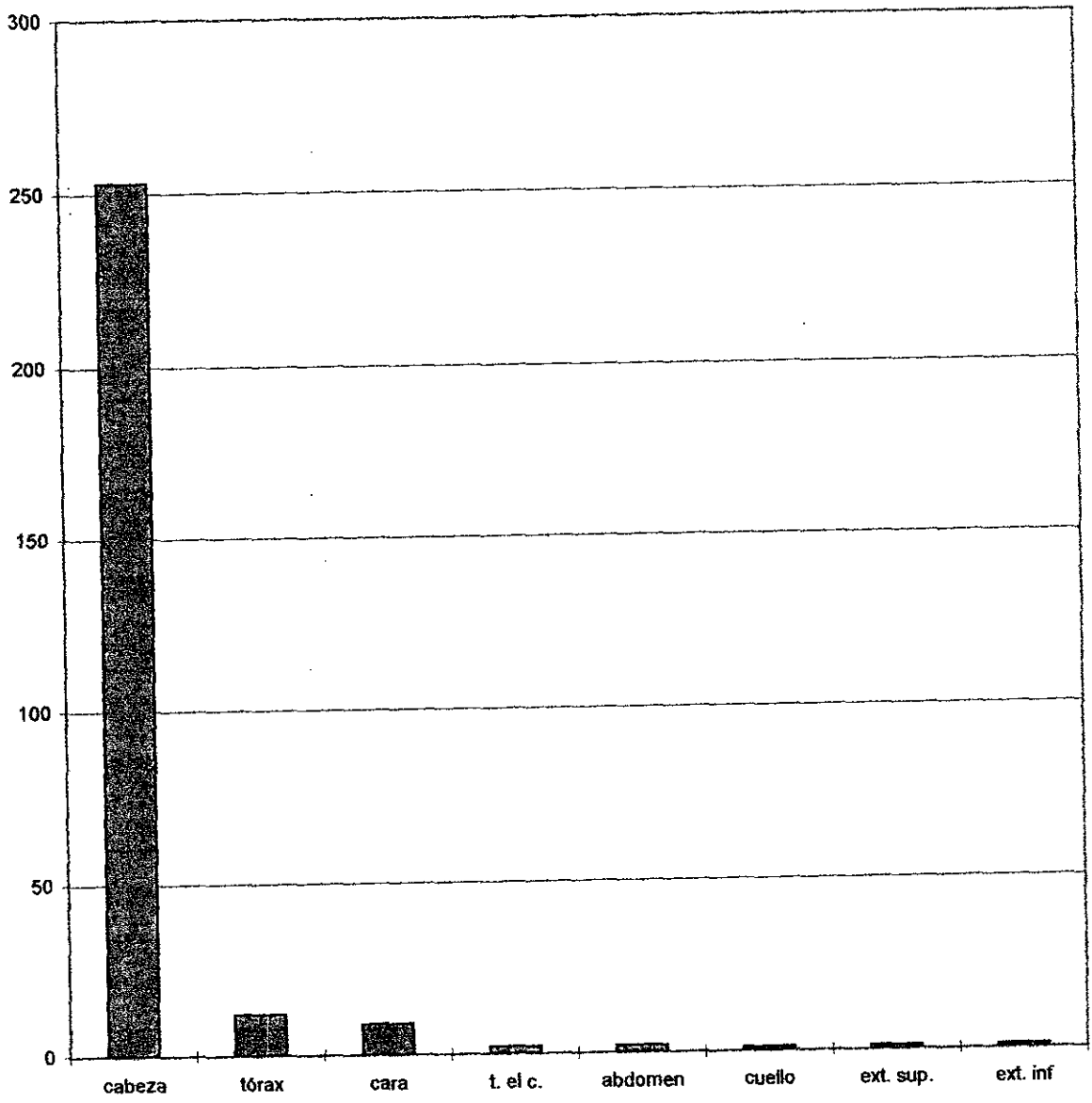
RABIA



Fuente: total de encuestas, 11 conceptos

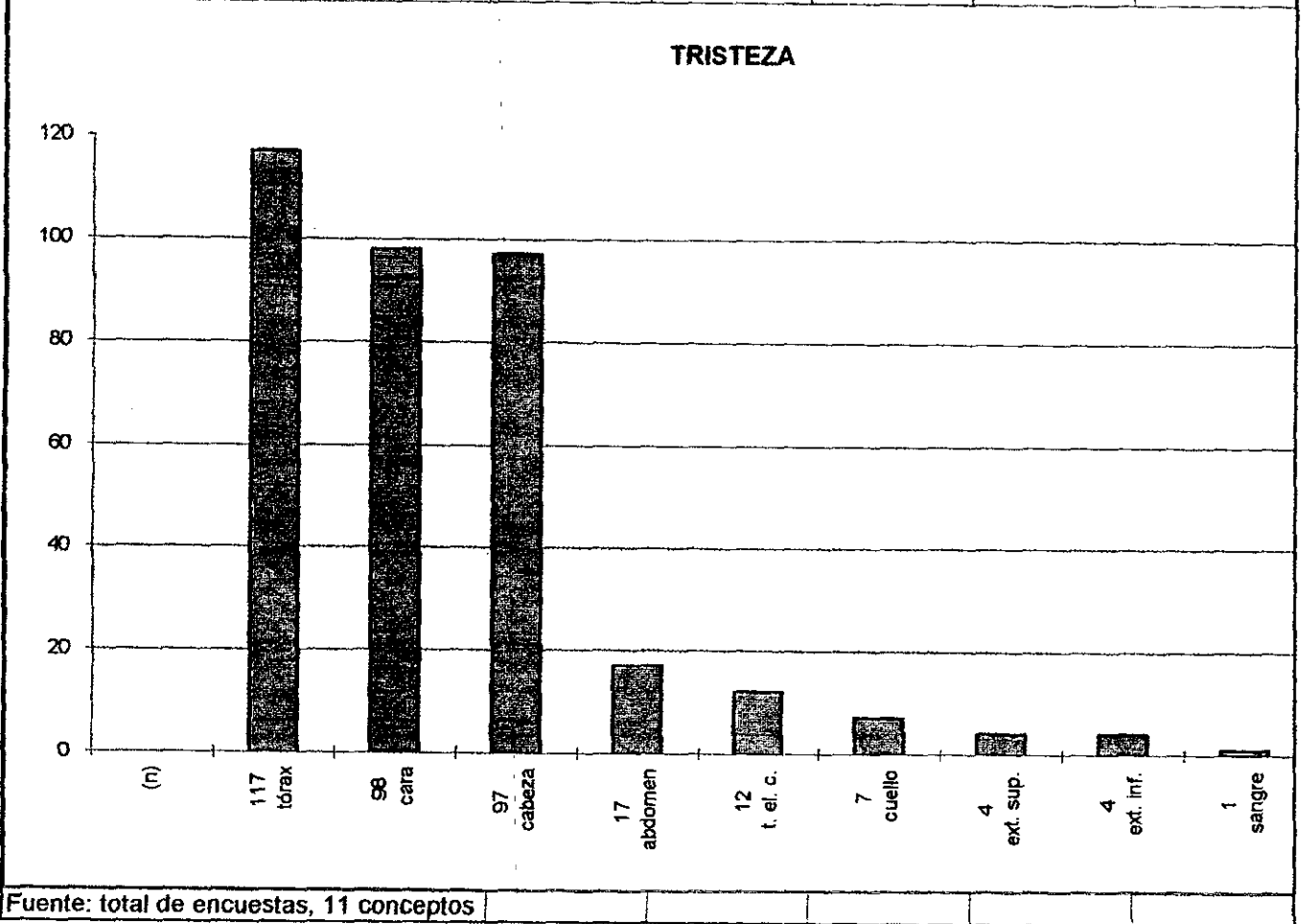
	RAZÓN					
cabeza	253					
tórax	12					
cara	9					
t. el c.	2					
abdomen	2					
cuello	1					
ext. sup.	1					
ext. inf	1					

RAZÓN

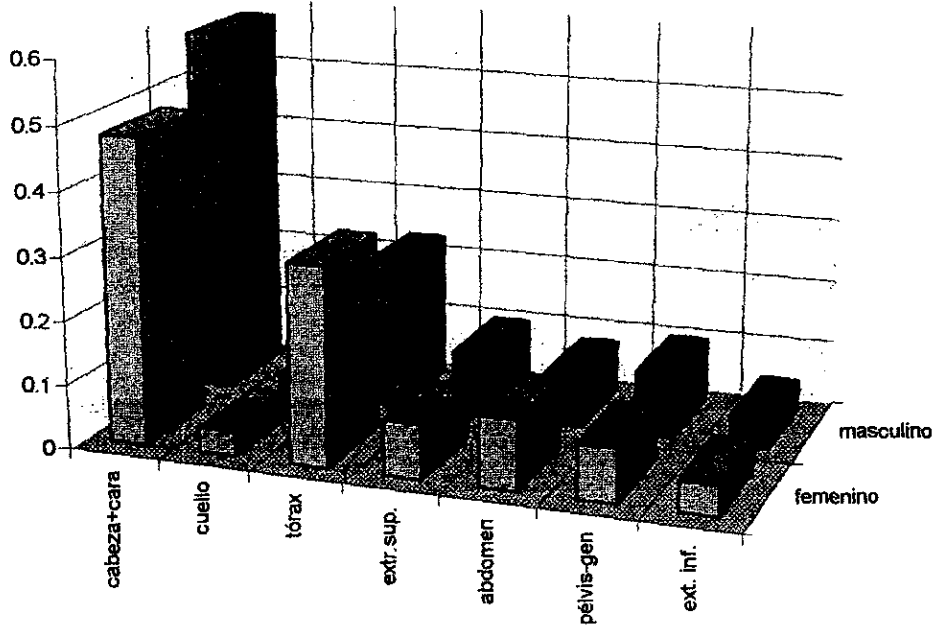


topografía corporal

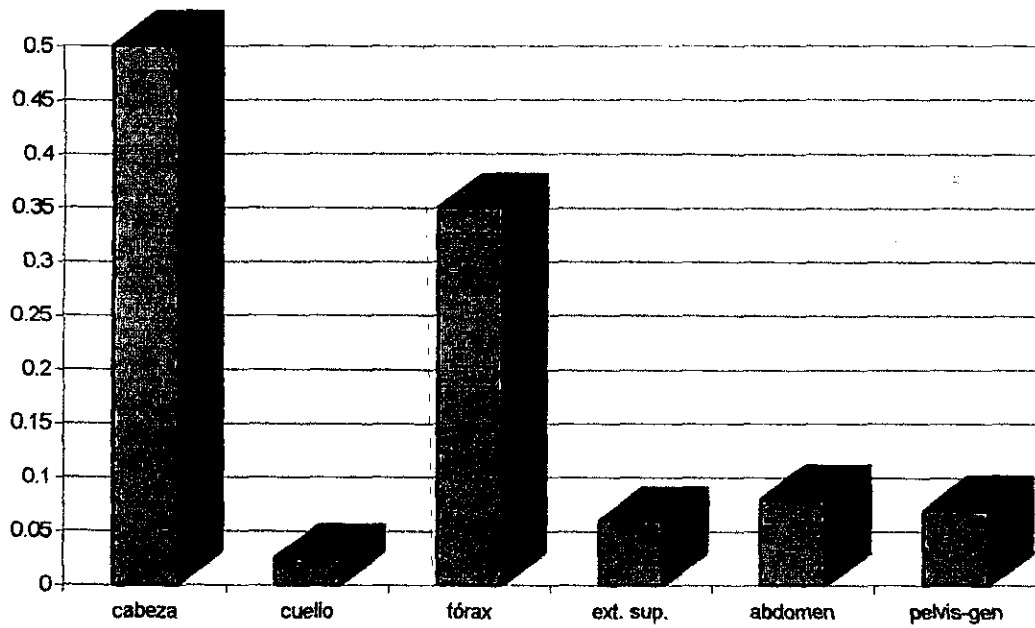
Tristeza							
	(n)						
tórax	117						
cara	98						
cabeza	97						
abdomen	17						
t. el. c.	12						
cuello	7						
ext. sup.	4						
ext. inf.	4						
sangre	1						
pelvis-gen	1						



TOPOGRAFÍA CORPORAL POR SEXO

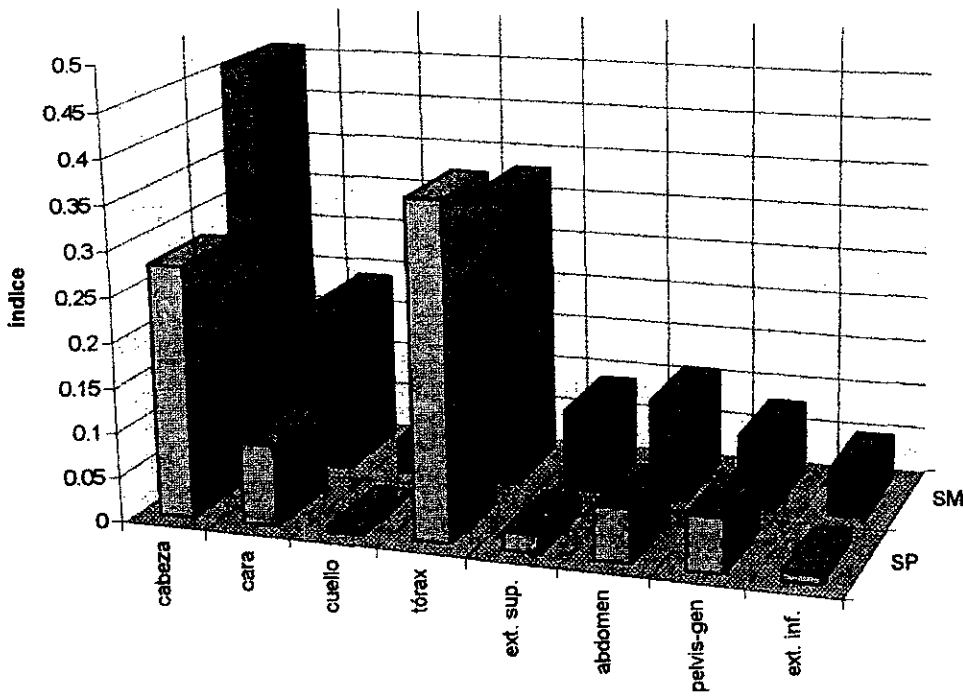


topografía corporal cabeza+cara

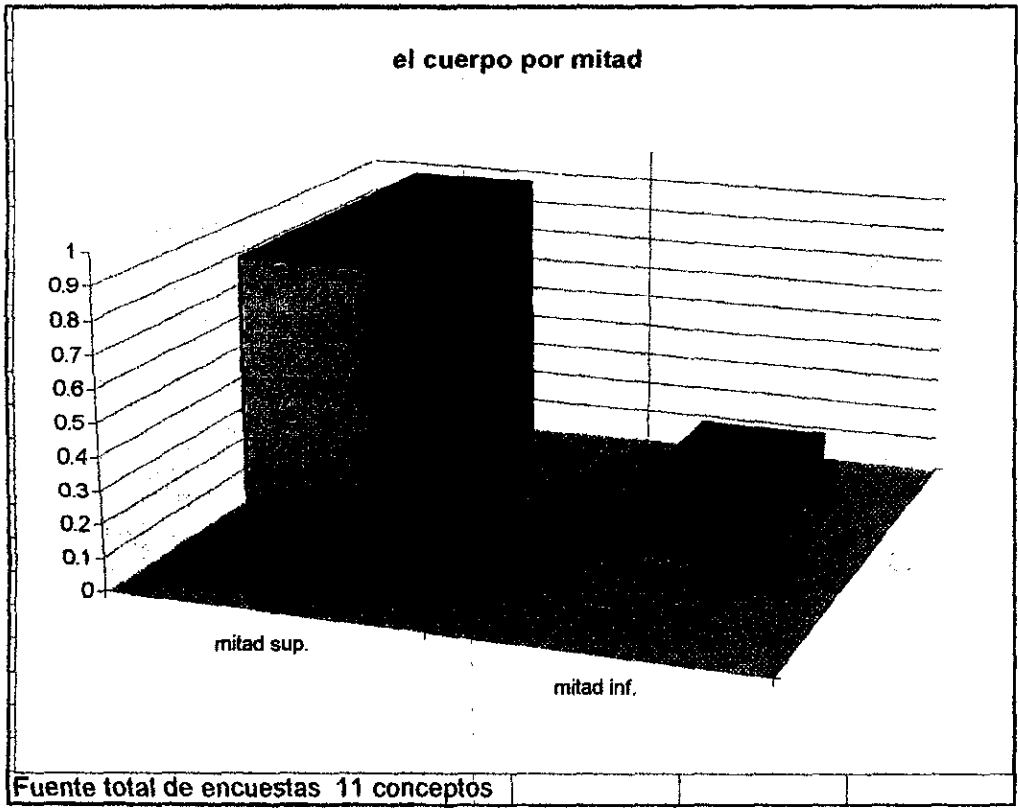


Fuente: total de encuestas 11 conceptos

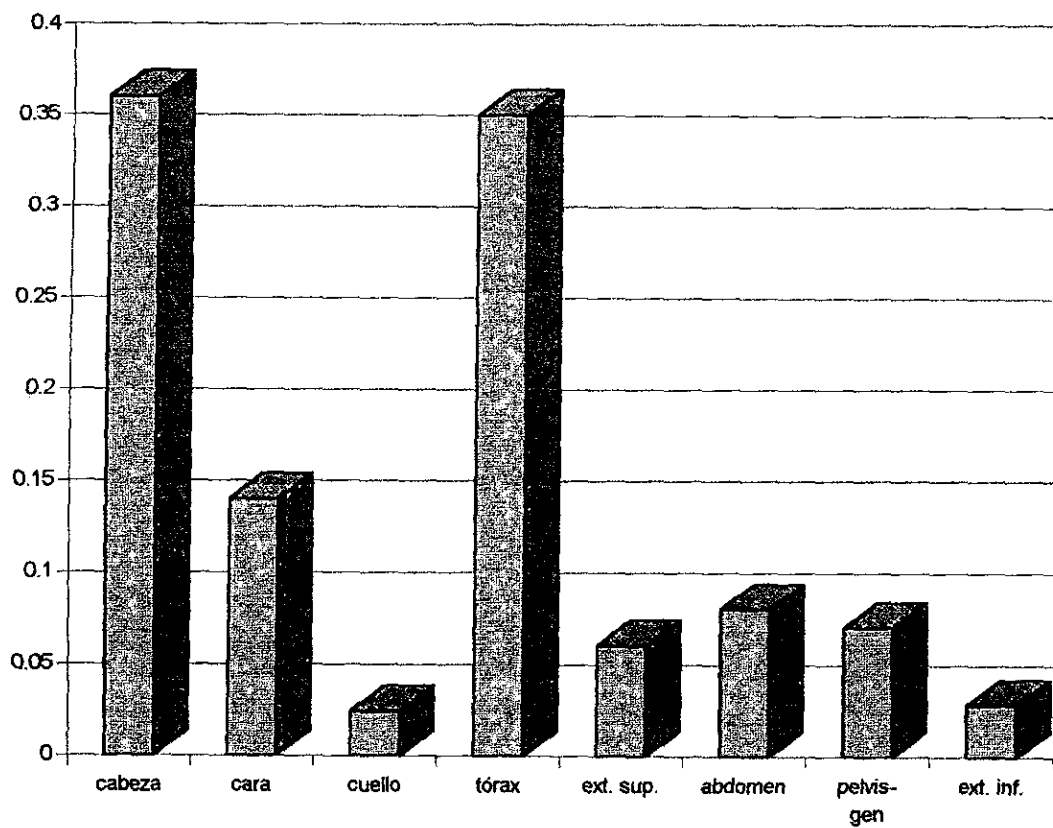
Sectores sociales



Fuente total de encuestas	11 conceptos	SP=sector popular
		SM=sector medio



Topografía corporal



Fuente total de encuestas 11 conceptos

**Notas para una historia del cuerpo humano en
Occidente**

Capítulo III

Los clásicos griegos

[...] el cuerpo es el territorio oculto de la historia... un examen de...las manifestaciones de la imagen corporal... es útil para desempacar la naturaleza de la relación mente/cuerpo a través del tiempo y, en verdad, de la cultura occidental misma.

Morris Berman¹

Para comprender y ubicar en un contexto los hallazgos sobre la imagen corporal presentados en el capítulo anterior, es necesario profundizar en el desarrollo histórico del cuerpo humano como estructura significada.

Desde el punto de vista de la cultura, la imagen corporal se va desarrollando a través del tiempo. Este desarrollo puede rastrearse gracias a que se guardan registros históricos en la propia imagen corporal a la manera de capas geológicas, para utilizar una metáfora física. Esto es así en virtud de que la imagen corporal, como lo expuse en el capítulo conceptual, es un producto de la experiencia que la cultura ha decantado y reapropiado para reproducir la identidad de cada grupo y sus individuos.

Entonces, tanto el estudio de la imagen corporal nos permite abundar en el estudio de la cultura, como el estudio de la cultura, a través de la historia, nos permite comprender mejor la imagen corporal actual.

En este capítulo me propongo exponer las líneas fundamentales de la mirada occidental sobre el cuerpo humano. Para ello realizo una revisión de la concepción de cuerpo humano en fuentes primarias y secundarias desde los presocráticos hasta la mirada cartesiana del cuerpo, haciendo especial énfasis en algunos autores que lograron sintetizar la mirada de su tiempo.

Realizo un breve recorrido por las concepciones de cuerpo, empezando por la concepción homérica, para continuar con algunos autores presocráticos como Heráclito de Efeso, Protágoras y Empédocles. Después describo en particular la propuesta de Platón sobre el cuerpo que trabaja en el *Timeo*, para revisar después a Hipócrates, a Aristóteles y por último a Galeno.

¹ Berman, (1992:123). El autor habla de la herejía como una actividad corporal que permite observar en espejo la cultura occidental.

A través de dichos autores considero que se puede rastrear la concepción de cuerpo humano de los griegos de la antigüedad. Sobre todo, se pueden explorar las tendencias que trascienden en el tiempo sobre dicho concepto, y con ello, las tendencias que pueden darnos razón de la imagen corporal actual.

Es importante señalar que la mirada de los filósofos clásicos sobre el cuerpo humano no era homogénea y en sus discusiones se pueden apreciar diferencias que no son de matiz. Quiero decir que si bien a través del tiempo hemos podido retomar esa mirada como una concepción unificada, es por nuestra necesidad de homogeneizar o simplificar algo que en aquél entonces era una diversidad. Tal vez parte del éxito de Galeno en el siglo I es que propone una sistematización de la concepción griega del cuerpo, además de ordenar el estudio anatómico del mismo.

La concepción homérica del cuerpo humano

En opinión de Pedro Laín Entralgo (1987) la concepción homérica se caracteriza por no tener un concepto unitario de cuerpo. Se concebía como un [...] *conjunto de miembros articulados dotados de movimiento* (p. 73).

El autor señala que la comprensión homérica del cuerpo es producto de un conjunto de miradas; es decir, en términos modernos podemos considerar que la mirada homérica del cuerpo es un "collage de imágenes".

En el periodo que nos ocupa existían miradas diversas con encuentros y desencuentros, que tendían a expresar la diversidad de experiencias de distintas culturas en intenso intercambio.

El cuerpo como unidad ideológica hegemónica, nace hasta que el cuerpo se politiza. Dicho de otro modo, hasta que se incorpora como parte central de la visión del poder, lo que presupone una tendencia homogeneizadora. No es raro que sea durante el periodo romano, en el que se transforma políticamente el imperio a comienzos de la era cristiana -caracterizado como la sumisión administrativa y la subordinación de las clases económicamente poderosas al poder imperial-, que se consolida la tendencia a la homogeneización del concepto de cuerpo humano y que sintetiza magistralmente Galeno.

En la obra homérica se puede apreciar su particular cuidado en la descripción de las lesiones, su abundante cúmulo de nombres anatómicos y la mención, aunque en forma elemental y vaga, de la *psykhé*.

Según Jaynes (1987) la palabra *soma*, que en el siglo V a. C. llega a significar cuerpo (como unidad), en Homero se usa como equivalente de miembros muertos o cadáver; es lo opuesto a *psykhé* que en esta obra se asemeja a vida, aliento o "fuerza vital" (p. 69)

Lain Entralgo (1987) encuentra también en la obra homérica una inicial distinción de términos que designan experiencias diferentes del cuerpo como sentir (*thymos*), entender (*phren*), y saber ver (*noos*). Especifica que estas tres categorías, de alguna manera, se superponen.

Lo que para Lain Entralgo es más una limitación y un argumento de lo poco desarrollado de la mirada homérica sobre el cuerpo, para mí es un elemento que señala con claridad la naturaleza propia del proceso ideológico sobre el cuerpo. En la obra homérica se utilizan términos como "mis manos", "mi pecho", "mi cabeza" para referirse a lo que llamaríamos "yo"². Desde la perspectiva simbólica la estructura corporal está en movimiento y adquiere significado según el momento y la acción que se realiza determinada parte del cuerpo.³

Considero que el "yo" tal y como lo conocemos actualmente es también el resultado de un desarrollo histórico y no una condición universal. El "yo" occidental es producto de una estrategia cultural que ha fincado su identidad en la separación mente/cuerpo. En otras palabras, el concepto de cuerpo humano de los hombres de la *Ilíada* dista mucho de lo que hoy consideramos evidente para la estructura simbólica del cuerpo actual.

Para Jaynes (1987)

*...en los hombres de la Ilíada no hay conciencia subjetiva, ni mente, ni alma, ni voluntad. (p.69)*⁴

² Entrecomillo el término "yo" porque hace referencia más a un término coloquial que a un concepto. En este punto se podría caracterizar más como sí-mismo (*self* en la literatura sajona) que como una estructura psíquica.

³ Una crítica excelente a esta concepción del cuerpo homérico se encuentra en Joan B. Llinares, *¿Son verdaderos <<sujeitos>> los seres humanos de la Grecia arcaica? Notas en torno a la interpretación de la antropología homérica*, en Vicente Sanfélix Vidarte (ed.), *Las identidades del sujeto*, España, Pre-Textos Servicios de Gestión Editorial, 1997. Aunque me convence la crítica en cuanto a matizar el sentido evolucionista de estas concepciones y precisar un concepto de cuerpo que no es ajeno a la unidad, la descripción de las menciones homéricas enfatizando determinadas partes del cuerpo según la acción, es sostenible.

⁴ La teoría sobre el hombre homérico de carácter evolucionista no es nueva, la sostuvo, en 1946, el filólogo alemán B. Snell en su obra *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen -El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre el surgimiento del pensamiento europeo en los griegos-*. la traducción al castellano se titula *Las fuentes del pensamiento europeo. Estudios sobre el descubrimiento de los valores espirituales de Occidente en la antigua Grecia*. Trad. de J. Vives, Madrid, editorial Razón y Fe, 1965.

Según este autor ese periodo de la humanidad está marcado por una configuración del cuerpo que se explica a partir de la relación hombre-dios. Esta relación se desarrolla desde el interior del individuo y es lo que determina el principio de la acción.

Jaynes abunda aún más proponiendo que esta estructura del cuerpo depende de la relación entre los hemisferios cerebrales, ubicando en el hemisferio derecho a la voz de los dioses y en el izquierdo la escucha del hombre.

Más allá de discutir esta sugerente propuesta quisiéramos apuntar nuestra convicción de que la imagen corporal es en efecto un producto cultural e histórico por lo que no resulta extraño encontrar configuraciones tan diversas a las actuales que nos resulte difícil admitirlas como posibles.

En el caso particular de la *Iliada*, este autor se refiere a un cuerpo sagrado, una imagen corporal que se constituye en un *continuum* entre lo que hoy llamaríamos humano y lo sagrado. Es decir, una imagen corporal que no separa lo sagrado de lo profano. Esta tesis me permite explicar con parsimonia el lenguaje de la *Iliada* como una "verdadera historia" y no como una elaboración (intencionalmente) representativa de la realidad. Acepto que el lenguaje de Homero es poético siempre y cuando se comprenda que para los griegos de la *Iliada* la poesía era la realidad y no una representación a la manera en que hoy comprendemos el arte.

Los presocráticos

Sobre los filósofos llamados presocráticos tenemos algunos problemas que es necesario acotar. Primero, el número de fuentes directas es muy limitado y la mayor parte de las referencias documentales son textos escritos por comentaristas y frecuentemente con un interés crítico y no histórico⁵. Segundo, a pesar de las evidentes coincidencias y afinidades, las diferencias entre ellos son notables y es un error pretender dar una perspectiva homogénea de este periodo. A mí me parece que se acerca más a lo que Thomas Khun (1971) nombra como periodo pre-paradigmático; es decir, como un conjunto de propuestas originales y diversas en continuo diálogo y enriquecimiento.

El periodo clásico griego se caracteriza por haber sido una época de apertura a la diversidad. En este sentido, resulta significativa la historia y la propuesta filosófica de Heráclito de Efeso. Este autor presocrático ampliamente conocido por sus ideas filosóficas sobre el devenir, es también un hombre con preocupaciones políticas (en el sentido griego antiguo).

Efeso, frontera cultural con Oriente, fue dominado por los persas en vida de Heráclito; esta circunstancia que impone una convivencia pluricultural, permite el diálogo de diversas miradas, la contrastación enriquecedora de diversas cosmovisiones, lo que se expresa también en el cuerpo y su imagen⁶.

Aunque la situación de Heráclito podría parecer especial, podemos reconocer también a otros autores que se caracterizaron por favorecer una experiencia que se alimentaba de diversas concepciones. Tal es el caso de Tales de Mileto y de Pitágoras que, se dice, se enriquecieron en contacto con Egipto. Éste último, además, aprendió de los caldeos y los fenicios. De Empédocles se presume que recogió una tradición órfico pitagórica; de Protágoras que integra en su concepción filosófica relativista la observación de diversas culturas de la época. De Demócrito se dice que visitó Egipto, Persia, la India y Etiopía⁷, y de Herodoto que nos hace llegar descripciones cuidadosas de otras culturas.

En resumen, el contexto cultural en el que se desarrolla el pensamiento presocrático lo podemos caracterizar como de apertura y tolerancia a la diversidad: convivieron sin mucha dificultad, por ejemplo, adoradores de Dionisio con practicantes de la religión politeísta del panteón griego clásico, junto con ateos.

⁵ Es gracias a Platón y Aristóteles que tenemos referencias a muchos de estos autores, aunque ambos los citan para criticarlos, lo que le da un contexto orientado a enfatizar los "problemas" de dichos planteamientos.

⁶ Véase al respecto García Quintela (1992).

⁷ Sobre el particular consúltese Altieri (1993), p.43.

Sin embargo, no fue insignificante, la persecución político religiosa que, por ejemplo, sufrió el mismo Protágoras⁸ con la quema de sus libros, o el proceso de juicio que llevó a la muerte a Sócrates. Lo que se puede reconocer es que esta actitud persecutoria se incrementó en el tiempo a partir del siglo IV a. C. hasta ser un fenómeno crítico en los albores de la era cristiana.

En este contexto, la cosmovisión griega no era uniforme ni su conceptualización de cuerpo humano puede reducirse a un esquema. A pesar de esto, se pueden identificar elementos comunes entre ellos: dado que partían de preguntas similares, sus respuestas estaban comprendidas en un contexto de reflexión común.

Dentro de los aspectos que podemos considerar comunes entre los presocráticos está la referencia a determinados conceptos como *physis*. El concepto de *physis* constituye un elemento común, por lo menos desde Tales de Mileto hasta Demócrito, aunque no siempre es un concepto comprendido en igual forma por todos: para Heráclito y para Parménides, nos dice Laín Entralgo (1987), fue desarrollado como una ontología y para el resto como una *physiología*. Aunque el término de *physis* se puede encontrar en la *Odisea* no es hasta dos siglos después que se le asigna un contenido conceptual preciso: el principio y el fundamento de todo lo real. En palabras de Laín Entralgo (1987):

La physis, en suma, es principio y fundamento, y a su esencia pertenecen la divinidad, la fecundidad, la necesidad y la regularidad. Expresas o tácitas, todas ellas se dan en la idea presocrática de la naturaleza del hombre, y por tanto del cuerpo humano. (p. 79)

A pesar de las diferencias encontramos congruencia en el diálogo entre ellos, ya sea adecuando, corrigiendo o discutiendo una proposición.

La diferencia entre *soma* y *psykhé* señala Laín Entralgo (1987), se realiza claramente en los autores posteriores a la *Ilíada* caracterizando en general a la *psykhé* como la materia más sutil y al *soma* como la materia menos sutil del cuerpo, aunque cada autor le asigna una naturaleza distinta:

⁸ Véase al respecto Protágoras de Abdera, *Dissoi Logoi*. Solana (ed.) (1996) p.71

...atribuya a la psyché la naturaleza del aire (Anaximandro, Anaxímenes) o se la conciba como un hálito (Jenofantes), una emanación del alma del mundo comparable a la sustancia estelar (Heráclito, algo insito en la sangre (Empédocles), "la más fina y la más pura de todas las cosas" (Anaxágoras) o un conjunto de átomos de fuego (Leucipo) o de átomos cálidos y redondos (Demócrito); bajo todas esas opiniones es común la concepción del alma humana como un peculiar y exquisito modo de materia cósmica. (Lain, 1987:85)

En esta cita podemos apreciar también la referencia a determinados elementos naturales como constitutivos de la psyché. Esto representa otro aspecto que es común: la referencia a principios o elementos constitutivos del cosmos y de la naturaleza. Algunos autores mencionan uno u otro componente, o múltiples como los atomistas.

La teoría de los cuatro elementos constitutivos de todas las cosas de la naturaleza - tierra, agua, aire y fuego- y que hoy consideramos característica de la concepción griega clásica, la encontramos como tal en Empédocles.

Cito a Gigon (1985):

...Empédocles es el primero que ha fijado expresa y definitivamente en cuatro el número de los principios del mundo. Y a partir de él existen los cuatro elementos [...] Con todo, hay ciertos testimonios que dan a entender que ya habían aparecido en Jenofantes y bajo otra forma también en Heráclito dos filósofos que [...] habían conocido a Pitágoras. (p.158)

Como se trata del referente básico sobre los cuatro elementos constituyentes de la naturaleza que darán fundamento a la configuración de una imagen corporal específica, cito directamente al propio Empédocles (490-430 a.C.) en *Sobre la naturaleza de los seres*:

*[...] debo hacerte un doble anuncio: tanto el Uno crece a partir del múltiplo,
hasta permanecer solo, como se divide de nuevo y del Uno surge el múltiplo,
El fuego, el agua, la tierra y la inmensidad del aire,
aparte de ellos y como su igual, el Odio funesto
y entre ellos, el Amor, semejante en extensión y profundidad.*

*Contéplale en espíritu y no permanezcas inmóvil, sentado, con atónita mirada.⁹ Fr
17: 16 a 21*

Cuando mencionamos los cuatro elementos como componentes universales de la naturaleza estamos omitiendo al Amor y al Odio que cita Empédocles claramente. Sin embargo, la propuesta de este autor trasciende más con los 4 elementos que con los seis mencionados.

⁹ Tomado de Barrio (trad.)(1981), p.79

Aunque es Empédocles, al parecer, el primero que sistematiza esta concepción estequiológica del universo, encuentro en el mismo Hesíodo (siglo VIII a.C.) una consideración similar: en la *Teogonía* las musas contestan a la cuestión ¿qué fue lo primero que existió?

Ante todo existió el Caos y después la Tierra, de ancho pecho, morada perenne y segura de los inmortales que habitaban las cumbres del nevado Olimpo; el tenebroso Tártaro, en lo profundo de la espaciosa tierra; y Eros, el más bello de los dioses inmortales, que libra de cuidados a todas las deidades y a todos los hombres, y triunfa de su inteligencia y por sus prudentes decisiones. (fr, 123)¹⁰

Para mí las resonancias entre Hesíodo y Empédocles, en esta sentencia, son múltiples: el Caos puede ser considerado un símil del aire, de lo informe o del espacio la Tierra es coincidente y Eros, como principio de origen, no dista mucho del Amor como fuerza cósmica.¹¹

Por otra parte desde Tales de Mileto (624-548 a.C.) se habla claramente del agua como principio de todas las cosas y origen de la tierra. Ya antes, por su parte, los babilonios, los egipcios y Homero mismo le habían asignado al agua una gran importancia en sus mitologías.¹²

En opinión de Gigon (1985) se puede detectar desde Hesíodo el principio de un concepto que será nombrado posteriormente como *physis* por Parménides y Heráclito y que va a caracterizar el pensamiento griego clásico.

Siguiendo a dicho autor, es Anaximandro (nacido en el 611 a.C.) quien le da forma a este complejo de ideas: sostiene que el principio del universo es *lo indeterminado* o lo ilimitado (de igual forma que Hesíodo) pero a partir de esto desarrolla el principio cosmogónico de la filosofía clásica la relación de contrarios:

Del Caos nacieron el Erebo y la negra Noche; y de la última que quedó encinta por haber tenido amoroso consocio con el Erebo, se originaron el Eter y el Día.
(*Teogonía* fr, 123)¹³.

Con respecto al concepto de polaridades Alcmeón de Crotona, heredero de la tradición Pitagórica (cuya madurez intelectual se ubica alrededor del año 500 a.C.), establece un sistema conceptual que permite entender la naturaleza a partir de estas dicotomías o contrapuntos: frío-calor; húmedo-seco; amargo-dulce, etcétera.

¹⁰ Véase *Teogonía en versión de Luis Segala y Estaella* (1986), p.18.19

¹¹ Para Gigon (1985) el concepto de Caos de Hesíodo puede pensarse como el espacio, lo informe, el aire.

¹² Al respecto véase Brun (1995), p. 17.

¹³ El subrayado es mío. Sobre esta idea véase también Gigon (1985), p 37.

Además, resulta particularmente interesante, para nuestra historia, porque él introdujo el pitagorismo en la concepción de cuerpo humano de Filolao, cuya obra probablemente obtuvo Platón. Por su parte, Heráclito de Efeso (cuya vida se desarrolló entre el siglo VI y el V antes de nuestra era con un acmé de 504 a 501 según Diógenes Laercio) nos dice al respecto de los opuestos:

Lo mismo son vivo y muerto, y lo despierto y lo dormido, y joven y viejo; pues estos al cambiar son aquellos y aquellos al cambiar a su vez éstos[...] fr. 88 ¹⁴

Lo frío se calienta, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo árido se moja. fr. 126. ¹⁵

Sobre los opuestos nos habla también Anaxímenes al describir los procesos opuestos de dilatación y condensación del aire.

En síntesis, la cosmovisión basada en los cuatro elementos o las cuatro raíces de las cosas como las califica Empédocles, se puede rastrear desde Hesíodo y Homero con diferentes desarrollos y énfasis en Tales e Hipón que consideraron el agua como elemento primordial; en Anaximandro que consideró lo ilimitado ("una cosa indefinida más sutil que el agua y más densa que el aire", según Simplicio) como origen; en Anaxímenes, que consideró el aire (pneuma) como sustancia primordial infinita, y en Heráclito que concibió al fuego como primordial. Anaxágoras, según Aristóteles,

...hizo de la carne, el hueso, etcétera, los componentes elementales, y llamó al fuego y a la tierra mezclas de estas semillas, las cuales existen en las mezclas como partes invisibles. Y todas las semillas existen en cada mezcla ¹⁶.

¹⁴ Tomado de la traducción que ofrece García Quintela (1992) p.258. Los fragmentos tienen los números según la obra de Diels y Kranz de aquí en adelante.

¹⁵ Ibid., p.265

¹⁶ Véase Chernis (1991), p. 19

Sin embargo, para los atomistas Leucipo y Demócrito los elementos se constituían de átomos; el fuego, el agua, el aire y la tierra, así como el éter, eran producto de la configuración y el movimiento de dichas partículas primordiales e indivisibles.

Como lo mencioné antes, la sistematización conceptual de Empédocles me resulta relevante en virtud de que el concepto de cuerpo humano va a corresponder con dicha configuración del cosmos. En otras palabras, para Empédocles el cuerpo humano está compuesto de estos cuatro elementos:

La carne nace de la mezcla, por partes iguales, de los cuatro elementos, los nervios de fuego y de la tierra unidos al doble de agua, las uñas les llegan a los vivientes de los nervios que se enfrían con el aire, los huesos están formados de una mezcla de dos partes de agua y de tierra y de cuatro de fuego; estas partes están contenidas en el interior de la tierra. El sudor y las lágrimas nacen de la sangre licuificada y se hacen más fluidos porque se ha hecho más tenue.¹⁷

De igual forma, como la cosmovisión basada en los cuatro raíces o elementos corresponde con una determinada concepción del cuerpo, la idea de devenir constante desarrollada por Heráclito y el sistema de contraposiciones al que contribuye el mismo Heráclito, Alcmeón de Crotona y Anaxágoras de Clazómenes, permiten establecer la dinámica (*dynamis*) del cuerpo. Con estos fundamentos se va construyendo el concepto hipocrático de cuerpo humano que posteriormente sistematiza Galeno.

Es menester precisar que estos elementos primordiales no pueden reducirse a los elementos que hoy identificamos físicamente. La concepción griega clásica al igual que la náhuatl, como veremos más adelante, no separa los aspectos físicos de los psíquicos o de los espirituales. Por ello resulta difícil desentrañar algunas propuestas de estas tradiciones.

Quiero abundar en la hipótesis de Jaynes (1987) sobre el origen de la conciencia¹⁸. Para este autor la conciencia es una construcción histórica que, como se refirió antes, se fue generando desde el siglo XI a. C. con la ruptura de lo que él denomina mente bicameral y que, en síntesis, sería la mente que condiciona la acción y la conducta humana a la escucha de las voces de los dioses que provienen del hemisferio cerebral derecho.

Este cambio radical de la estructura de la mente se cristaliza alrededor del siglo VI a. C. en Mesopotamia y subsecuentemente en la Grecia antigua. Para Jaynes el cambio de la *Ilíada* a la *Odisea* marca este cambio de mentalidad que llamamos conciencia introspectiva. De esta forma y siguiendo esta hipótesis, los filósofos presocráticos serían una expresión florida y creativa de esta conciencia nueva entre el pueblo Griego.

¹⁷ Citado en Brun (1995), p 110.

¹⁸ Jaynes.(1987), p. 224

La propuesta de Jaynes me resulta provechosa porque permite identificar en el tiempo un cambio significativo de la imagen del cuerpo para Occidente que será definitiva para comprender la imagen occidental de cuerpo actual.

Para Jaynes los términos *thymos*, *phrenes*, *noos*, *psyche*, *kradie* y *etor* que hacen referencia a distintos aspectos del hombre, adquieren diferente significado a través de la historia; es decir, tienen una evolución que va paralela a la evolución de la conciencia, -yo diría de la corporalidad. Me interesa resaltar aquí cómo dichos términos originalmente hacían referencia a acciones externas observables es decir, acciones u operaciones concretas "objetivas" u objetivadas. Por ejemplo *thymos* sería en esta perspectiva, originalmente referida a la acción misma, la actividad propia o del otro; después seguiría una etapa en la que el *thymos* se identifica con las sensaciones físicas internas asociadas al estrés y a la respuesta de alerta, que se ubica sobre todo en el pecho. Al respecto nos dice Lain (1987):

...en la concepción homérica de las actividades que nosotros llamamos psíquicas o anímicas se hace patente la no diferenciación entre psyche y el soma (se refiere a la diferenciación mente/cuerpo) [...] Tal es el fundamento de la localización de ellas en una región del cuerpo y, en ciertos casos, el empleo puramente anatómico de términos que originariamente tuvieron una significación psíquica. El corazón, por ejemplo, tiene que ver con el thymós y por tanto con la valentía y el miedo (P. 74).

Quiero resaltar aquí como determinadas experiencias tienen una historia cuyo referente primario es el cuerpo en acción y sus sensaciones. Aunque para el autor antes citado esto ha cambiado radicalmente en el hombre moderno en mi estudio es de hacer notar que se puede rastrear ese plano en los seres humanos actuales.

Esto me hace deducir que la construcción de la imagen corporal en el individuo moderno parte también del plano físico-orgánico tal y como se puede apreciar en los hombres de la antigüedad, aunque el nivel de conciencia de dicho plano es muy elemental o francamente inconsciente.

Jaynes (1987)¹⁹ señala que en esta construcción histórica de la imagen corporal se establecen pautas de sensaciones que se nombran con el término que originalmente se utilizaba para señalar una actividad observable y de ahí *thymós* deviene en vigor, fuerza o en el promotor de la acción

*no es Ajax el que está ansioso de pelear sino su thymos.*²⁰

Es particularmente importante, para los fines de mi trabajo, resaltar la idea de cómo un referente corporal, por ejemplo el *thymos*, se constituye en un espacio virtual o en una metáfora

¹⁹ Los elementos que desarrollo a continuación se encuentran descritos en Jaynes (1987), p 229-237

²⁰ Cita de la *Iliada* tomada de Jaynes (1987), p. 229

de espacio interior que se constituye en el antecedente más directo del "yo" o de la conciencia introspectiva; cito:

Decir que las sensaciones internas de grandes cambios circulatorios y musculares son una cosa en que se puede poner fuerza es crear un "espacio" imaginado, el cual se sitúa siempre en el pecho, y que es el precursor del espacio mental de la conciencia contemporánea. (Jaynes, 1987:230)

Yo me inclino a pensar, de acuerdo a los resultados de mi investigación, que también la conciencia moderna esta constituida por estos espacios imaginados, sólo que hoy en día la percepción de este plano se encuentra minimizada por el proceso de separación mente/cuerpo típicamente occidental y moderno.

Sobre el término de *phrenes* -traducido frecuentemente como entendimiento- cabe advertir que se distingue de *thymos* porque éste alude principalmente a la vida afectiva (aunque nos aclara Laín que implica pensamiento también). *Phrenes* se origina en la experiencia asociada al diafragma, el músculo más poderoso de la respiración (la traducción literal de *phrenes* es diafragma). Para Jaynes el origen del concepto de *phrenes* es la respiración o, mejor dicho, los cambios respiratorios asociados a determinadas experiencias psicocorporales. Sabemos que los cambios emocionales se relacionan directamente con el ritmo y profundidad de la respiración, por ello no me sorprende encontrar el término *phrenes* vinculado con ira, furia, valor, fortaleza, pena, temor, alegría; ni que se le identifique como un espacio interior fuente de información sobre los otros (lo que llamaríamos hoy la intuición).

De *kradíe* o *kardía*; origen de la palabra *cardias*, se relaciona (siempre de acuerdo a este autor) con las palpitations o latidos percibidos, por ello se relaciona con valentía y con cobardía en la Iliada y es un referente, prácticamente universal, asociado al amor, al odio y a la angustia, tal y como lo encontré en mi estudio.

Aunque *etor* se ha traducido como sinónimo de corazón y por tanto de *kradíe*. Jaynes nos llama la atención sobre la probable distinción original en la que nos sugiere que *etor* partía de *etron* o vientre (referencias viscerales) de ahí que en la Iliada se dice que la comida y la bebida se toman para satisfacer el *etor*. *Etor* sería, en esta perspectiva, originalmente las pautas de sensaciones vinculadas con los cambios viscerales asociados a emociones y afectos que hoy en día relacionamos, por ejemplo, con un vacío en el estómago. Esta asociación puede explicar, tal vez, expresiones como: "me retuerce las tripas" o "me cae en el hígado". Es de hacer notar que el hígado es un órgano significativo para muchas culturas y es probable que su significación nos llegue más por el lado mesoamericano como discurriré posteriormente.

Sobre el término de *ker* nos dice Jaynes que también se vincula a corazón se le relaciona con temblor de manos y miembros (*cheir*); se le considera como órgano del pensar.

El término *noos* (*nous*) hace referencia al **ver** o saber visual que es muy apreciado para el hombre contemporáneo, que ha hecho de la razón su capacidad de ver con la mente. Julian Jaynes se atreve a afirmar que la llegada de la conciencia es el paso de la mente auditiva a la mente visual. Sin detenerme en esta interesante afirmación, ciertamente la metáfora visual es la más difundida, dicho en términos de Gardner (1983), la inteligencia visual ha sido más desarrollada por el hombre occidental que cualquiera de las otras (auditiva, táctil etcétera).

El concepto de *noos* griego, que es poco citado en la *Iliada*, hace referencia en su plano objetivo al **ver** o al **espectáculo** nos señala Jaynes, yo quiero incluir aquí otro término que me resulta más adecuado: **imagen**. Así, en la frase: *no hay mejor nous que un combate cuerpo a cuerpo*²¹ Se puede interpretar como esa capacidad de conocer a partir de integrar una imagen.²²

El *nous* representa, en mi opinión, la inteligencia que trabaja por imágenes que se relaciona con sensaciones y emociones experimentadas en el pecho. El *nous* pareciera confundirse con el *thymos* según Jaynes y según Laín; sin embargo, yo considero que resulta más comprensible si identificamos el *noos* con la imagen que se ubica en ese espacio interior referido al pecho y al *thymos* con las pautas de sensaciones vinculadas a ésta. Así podríamos hablar de cómo en el pecho se gesta la ira (una experiencia llena de sensaciones y emociones), que se vincula a una imagen mental (que podría ser el verse a sí mismo agrediendo al objeto de la ira). En la conciencia moderna esta experiencia se ha subsumido en una unidad abstraída, en un concepto que la razón maneja. Considero que para realizar esto fue necesario fragmentar una parte de la experiencia en el sentido de restarle significado a las sensaciones, aunque es evidente que están presentes y que es posible explorar con procedimientos adecuados.

La frase que extrae Jaynes (1987) de la *Iliada* resulta más comprensible a la luz de mi sugerencia:

...cuando Tetis, mientras consuela el llanto de Aquiles, le pregunta '¿Qué pesar ha llegado a tus phrenes? Habla, no lo ocultes en tu noos, así lo sabremos los dos (p.235)

En este pasaje, si lo pusiéramos en términos contemporáneos, es claro como una sensación que acompaña a una emoción (pesar) que altera la respiración se guarda en el *noos* (una imagen mental) y que de ahí puede conservarse en secreto sin contarse, sin mostrarse o,

²¹ Ibid., p. 235

²² Sobre la construcción de imágenes y el funcionamiento de la mente véase el trabajo de Goodman Nelson ¿Hay imágenes en la mente?, que aparece en Barlow (1994).

bien, aplazar la expresión de dicha emoción. En mi perspectiva la "función" de imagen como síntesis de la experiencia, en el desarrollo evolutivo de la mente, es precisamente esta capacidad de autocontrol, de demora de la descarga emocional y por lo tanto el principio de la previsión, es decir de la planeación. Sin esto el hombre, al igual que los animales, estaría restringido a vivir y actuar el instante, es decir, a vivir fuera del tiempo en un eterno presente.

En el periodo homérico El término *psykhé* hace referencia a la calidad mortal del hombre y no a su capacidad mental, es "lo que el hombre pierde al morir" (Laín, 1987:74); Jaynes (1987:236-250) por su parte, considera que se refiere más a sustancias vitales relacionadas con la respiración y con la sangre, interpreta que se realizó una invención del alma que va paralela al desarrollo del concepto *psykhé*, que originalmente señalaba simplemente la vida o lo viviente.

El autor de la hipótesis bicameral propone que en el siglo VI a.C., alrededor del periodo en que vivió Píndaro, se cambia el concepto de *psykhé* de lo vivo a una idea de alma que incluso puede trascender la muerte. Esta es la lectura que él hace de los pasajes de Homero que hablan del Hades y de las almas de los muertos. Jaynes sugiere que es Pitágoras, con su teoría de la transmigración de las almas, el que da pie al cambio conceptual de *psykhé* de significar la vida a significar el alma.²³

En este contexto la configuración de una conciencia occidental no sólo pasa por la progresiva separación alma-cuerpo/mente-cuerpo sino también por la fusión de aspectos que antes eran distinguibles como los conceptos de *nous* y *psykhé* (Parménides y Demócrito), de *nous* y *thymos*, o de *kradie*, *etor* como lo citamos anteriormente. Asimismo, podemos observar en este proceso la evolución de algunos conceptos que devienen en referentes corporales nuevos como el de *physis* o el de *phrenes* ya analizados.

Voy a revisar el concepto de alma entre algunos autores, porque es un término que indagué directamente y porque la mayoría de los conceptos explorados en el capítulo anterior son referidos a funciones del alma en las culturas estudiadas. Además, como lo menciono en la introducción el concepto de imagen corporal tiene características que han sido atribuidas históricamente al alma.

El alma entre los presocráticos

Para Heráclito de Efeso el Alma esta relacionada directamente con el elemento agua:

²³ Jaynes (1987) considera que el término *ka* de los Egipcios es traducido al griego como *psykhé*.

*Para quienes entran en los mismos rios fluyen aguas distintas y distintas. Y las almas se exhalan de lo húmedo. (fr. 12)*²⁴

En otro fragmento más adelante podemos leer:

Para las almas, muerte devenir agua, para el agua muerte devenir tierra, de la tierra nace el agua, del agua el alma. (fr. 36)

También quiero citar este fragmento que se refiere a los límites del Alma:

Si te dirigieras a los límites del alma no los encontrarías caminando, aunque intentes recorrer todos los caminos, tan profundo tiene su discurso (logos). (fr. 45)

Sobre la relación del alma con el cuerpo:

Así como la araña, estando en medio de la tela siente inmediatamente hacia allí como si le doliese la ruptura del hilo, así también el alma del hombre si alguna parte del cuerpo se daña, se precipita hacia allí como si no soportase el daño del cuerpo, al que está unida sólida y proporcionalmente. (fr. 67a)

Muerte de la tierra devenir agua y muerte del agua devenir aire y del fuego y viceversa (fr 76)

Para las almas devenir húmedas placer o muerte (fr. 77).

Es difícil combatir el deseo, pues se paga con alma (fr.85)

Malos testigos para los hombres los ojos y los oídos de quienes tienen almas bárbaras (fr. 107)

Del alma es un discurso (logos) que se acrecienta a sí mismo (fr 115)

En la versión de Stobaeus que cita Angelo Altieri (1993) encontramos lo siguiente:

Es propio del alma un logos que se acrecienta a sí mismo.

A todos los hombres les está permitido conocerse a sí mismos y pensar bien fr. 116)

Un varón cuando está borracho, se deja conducir por un niño impúber, tambaleándose, no sabiendo a dónde va, teniendo el alma húmeda (fr.117)

A pesar de lo críptico de estos fragmentos podemos apreciar una concepción del alma que se enraíza en el devenir de la naturaleza, un alma que puede configurarse en movimiento y cuyo proceso de desarrollo tiene un origen: el agua. Parecería que el alma madura con el tiempo y con las experiencias: a mayor madurez, mayor sequedad o menor humedad.

La relación del alma y el *logos* es particularmente importante en este autor porque para él el fundamento de la naturaleza se encuentra en el *Logos*. Define el alma como un *logos* que se acrecienta a sí mismo. Establece una relación entre el *Logos* eterno (véase fr. 1) y el alma

²⁴ La referencia de Heráclito que señalo con numero de fragmento las tomo de la versión de García Quintela (1992).

como un *logos*. Además agrega que el *logos*, aunque se viva en lo particular, incluye a todos (fr. 22).

En esta concepción Heráclito concibe al hombre en unidad inteligente con los otros hombres y con el cosmos. Heráclito distingue al *logos* de la pura comprensión, al señalar que el *Logos* eterno

no es accesible a la comprensión de los hombres, ni antes de oírlo, ni después de que lo han oído por primera vez (fr. 1).

Es decir, el alma y la comprensión no son reductibles. El alma, para este autor, no radica en lo que hoy llamaríamos conciencia, mucho menos en la inteligencia o en la memoria. El alma se encuentra incluida en un proceso de transformaciones que incluye a los elementos que configuran la naturaleza tal y como se puede apreciar en el siguiente fragmento:

Para las almas es muerte convertirse en agua, y para el agua es muerte convertirse en tierra, pero de la tierra nace el agua y del agua nace el alma (...) Todas las cosas se cambian en fuego y el fuego en todas las cosas...²⁵

En este periodo encuentro una conciencia que se asume dependiente del alma (subordinada) y una naturaleza humana que es una con el universo. Entiendo que mantiene una postura no dualista del alma. Esto caracteriza la configuración de la imagen corporal de los griegos clásicos; también define la relación entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y lo sagrado sin soluciones de continuidad, sin rupturas, sin estancos. El cuerpo humano del hombre griego es una unidad con el cosmos no "una-cosa-aparte".

Sin embargo, el proceso largo de diferenciación que eventualmente devino en la dualidad sagrado-profano y, posteriormente, en la dualidad mente-cuerpo se puede rastrear desde estos tiempos:

Uniones: todo y no todo, reunido separado, consonante disonante; de todo uno y de uno todo (fr. 10)²⁶

El pensamiento de contrapuntos, de oposiciones y eventuales polaridades contradictorias que se origina para Occidente entre estos grandes pensadores, implica pensarse también como diferente a aunque sea por oposición a la unidad. Esto, en tiempos posteriores, dio pie a pensar el cuerpo por oposición a mente, alma, psique, etcétera.

Sin embargo, es claro que la imagen corporal no es resultado de un "pensar de determinada manera" sino de un proceso de corporeidad culturalmente determinado que, respecto al dualismo abordaremos con mayor detalle más adelante.

²⁵ Citado en Altieri (1993), p. 112

²⁶ García Quintela (1992), p. 24

Por otra parte sobre el alma dice Protágoras (480-410 a.C.):

...nada es el alma al margen de las sensaciones... (Dissoi Logoi, 1996:78)

No brota la cultura en el alma si no se alcanza gran profundidad (Dissoi logoi, 1996:121)

Protágoras es célebre en buena parte por su postura frente a la enseñanza de la virtud descrita por Platón en un diálogo con Sócrates. Su postura frente al hombre es consecuencia de su convicción de que el hombre tiene un alma enseñable, es decir, un alma modificable por el hombre mismo.

En este sentido su postura se acerca más a la manera moderna de comprender el cuerpo. Un cuerpo constituido con un alma que depende de las sensaciones, es decir, vinculado a la experiencia. Además este autor intencionalmente se aparta de argumentar sobre los dioses y los excluye de sus argumentos. Por el contrario parecería que su postura sostiene un mundo correspondiente a la figura del hombre, más que un hombre correspondiente a la figura del cosmos:

De todas las cosas medida es el hombre, de las que son en cuanto son, y de las que no son en cuanto que no son.(Dissoi Logoi, 1996:127)

Aunque las citas de este autor no nos permiten ir muy lejos, por lo escasas y mediadas, su preocupación la interpreto como una concepción que parte del cuerpo del hombre en su existencia material humana, cuya inquietud parece responder a la pregunta de cómo se construye el criterio humano y de qué forma se relaciona con lo que hoy llamaríamos realidad.

Como vemos, las posturas entre Heráclito y Protágoras son diversas así como las preocupaciones de las que parten cada uno. Esta diversidad de posturas sobre el cuerpo es a mi juicio el fundamento cultural de la imagen corporal griega. Una imagen que se puede identificar dentro de un contrapunto ejemplificado por estos autores pero que se puede rastrear en diversos pensadores a través de este periodo ahora clásico. Sin que en ninguno de estos autores se pueda hablar de dualismo corporal, los énfasis de uno y otro caen en elementos diferenciables por nosotros ²⁷, Una postura más mística la de Heráclito (era un líder espiritual, un sacerdote) y una más material la de Protágoras (que según Epicuro fue un "esportillero" antes de ser sofista y dedicarse a la enseñanza)²⁸.

²⁷ Frecuentemente se comete el abuso histórico de evaluar o comprender procesos, ideas o valores de acuerdo a conceptos actuales que no son aplicables a ese periodo histórico. Por ello señalo que esta polaridad sólo es vista desde nuestros ojos que consideramos al cuerpo separable entre lo netamente material y lo espiritual, o fácilmente podríamos ubicar a estos autores en los extremos de posiciones Idealistas o materialistas que ha mi juicio no es el caso.

²⁸ Protágoras de Abdera *Dissoi Logoi*, 1996, p.17

Para Anaxágoras de Clazomene (500-428 a.C.), contemporáneo de Empédocles y de Leucipo y maestro de Sócrates, el alma esta supeditada al espíritu (*nous* otros autores lo traducen como entendimiento) ²⁹.

Todo lo que posee un alma, tanto lo más grande como lo más pequeño, todo está bajo el dominio del Espíritu (Brun, 1995:123).

Además, para este autor es el Espíritu el que ordena la rotación del conjunto (el universo). Es el responsable de la ronda del sol, la luna, así como del aire y del éter (fr 12) Considera que el Espíritu es ilimitado, eterno (como el Logos de Heráclito) la más pura y más sutil de todas las cosas.

Este autor caracteriza al Espíritu más como una fuerza de la Naturaleza que como un ser. Por cierto, Anaxágoras asocia inteligencia con manos al igual que Aristóteles pero con diferente enfoque. La comprensión de Anaxágoras contrasta con la de los atomistas (Leucipo nació 500 a.C. y Demócrito nació 460 a.C.), en particular sobre el punto que atribuye el movimiento al Espíritu, para lo atomistas la causa última de todo es el movimiento mismo de los átomos. Esta manera de comprender el origen del cosmos niega, al parecer, una voluntad externa (un dios): el mundo es el efecto de un *concursum fortuitum* ³⁰.

Sobre estos autores y en particular en Demócrito es significativo para mi propósito cómo comprende la composición del mundo: los átomos serían el principio fundacional de los elementos como fuego, aire, agua y tierra. Para los atomistas el hombre es un microcosmos y el alma es corpórea de naturaleza ígnea. El alma mueve al cuerpo y a sí misma; es mortal y muere con el cuerpo. La teoría atomista considera que la percepción depende de la configuración de los átomos:

...en la naturaleza no hay ni blanco ni negro, ni amarillo, ni rojo, ni amargo, ni dulce[...] los compuestos que de ahí se forman, han adquirido el color gracias al orden de los elementos, a su forma, a su posición. Fuera de ellos no hay sino apariencias (Brun, 1995:139).

Al respecto comenta Brun (1995) sobre los atomistas:

En esta teoría [...] donde todo es cuerpo y donde todo hace un cuerpo, las sensaciones, finalmente, se reducen a un contacto y a un tocar a la distancia (p.139)

Esta comprensión de la percepción conlleva a caracterizar a todos los sentidos como similares al tacto. Por ejemplo la visión sería producto de la entrada, de la penetración de

²⁹ Véase Altieri (1993) p.150. A este respecto Lain Entralgo (1970:112) nos previene que el concepto de alma y de espíritu vinculada a la intimidad, tal y como lo entendemos en la actualidad, no surge sino hasta el cristianismo.

³⁰ Brun (1995:135)

imágenes, de efluvios (simulacros), emanaciones en los ojos. Esto coincide, por su parte, con la forma de entender de Empédocles que considera, además, que al mirar emitimos un fuego por el ojo que permite reconocer los objetos.

Emanaciones [...] en el ojo como si fueran imágenes (Sobre la Naturaleza fr 109a)

Para los fines de esta exposición, la diferenciación cuerpo/alma es resultado de una evolución histórica de la imagen corporal. Esta evolución puede rastrearse desde el mismo Pitágoras que fue, además de un gran pensador, el líder espiritual de una comunidad cerrada que se sabe mantenían al cuerpo en constante trabajo psicocorporal sometido a rigurosas ritualizaciones y prescripciones dietéticas (entendidas en el sentido antiguo que abarca la relación entre actividad consumo y "usos del cuerpo") con el propósito de desarrollar la parte que hoy nombramos espiritual.

Gigon (1994) al referirse a Pitágoras plantea que:

Para él, lo que permanece fuera del cuerpo no es un resto miserable (al morir) sino lo verdaderamente vivo. La vida que sigue a la presente no es un pálido reflejo, sino la verdadera y más intensa vida. La existencia terrena del hombre es sólo una de sus vidas posibles y una de las más pequeñas. El alma es lo más alto, prisionero en el cuerpo. [...] El alma va madurando en radical oposición al cuerpo. Ella es lo perfecto, el lo vulgar. Con Pitágoras se introduce en el pensamiento griego la autonomía del alma, su ser como negación del cuerpo y de la corporeidad. (p. 147,148)

En esta reflexión son evidentes los ecos en Platón.

A mi juicio la relación entre la experiencia Pitagórica de rescate de la fé, con un sentido religioso y político impulsando una escuela original, es el sustento de este quiebre de concepción que requirió separar al cuerpo del alma. Esto permitió en posteriores desarrollos (Empédocles, Platón, Aristóteles, etcétera) configurarse en un referente de cuerpo que ha sido el sustento de una cultura durante dos milenios (no sin contradicciones, transformaciones y adecuaciones en su desarrollo, como veremos más adelante).

Pitágoras no dejó testimonio escrito de su pensamiento, de ahí que su manera de entender al ser humano es conocida a partir de sus seguidores y críticos. La concepción de cuerpo humano, de probable origen pitagórico, la rescata Platón en el *Timeo* por lo que abordaremos directamente a este autor.

El cuerpo humano en el Timeo

Platón (427 a.C. 307 a.C.) es particularmente significativo para la historia del cuerpo debido no sólo a que es un autor que marca un hito en el pensamiento occidental, sino a que trata de forma sistemática el tópico de cuerpo humano.

En el *Timeo* o *de la naturaleza* encontramos una topografía del alma que nos es particularmente sugerente de acuerdo a los hallazgos de nuestra investigación.³¹

Para Platón los dioses creadores del hombre, que a su vez recibieron el principio inmortal del alma de su creador, crearon un cuerpo mortal para contenerla y

...En este mismo cuerpo colocaron además otra especie de alma, la que es mortal y asiento de las pasiones violentas y fatales, primero el placer, el mayor incentivo del mal, después el dolor, que nos aleja del bien, y la audacia y el temor imprudentes consejeros; la cólera rebelde a la persuasión; la esperanza que se deja seducir por la sensación irracional y el amor desenfrenado (p. 703).

Más adelante especifica la ubicación corporal de estas almas:

...asignaron al alma mortal una morada distinta en otra parte del cuerpo, después de haber colocado el cuello como un istmo y un límite entre la cabeza y el pecho para separarlos.

En el pecho y en lo que llamamos tórax fue donde encadenaron el género mortal del alma. Pero como todavía había que considerar en esta alma una parte mejor y otra peor, dividieron en una doble resistencia la cavidad torácica, dividiéndola como se hace para separar las habitaciones de las mujeres de las de los hombres y pusieron un medio como un tabique, el diafragma. A la parte del alma que participa del ardor viril y del ánimo esforzado, le asignaron la mitad más cercana a la cabeza, en el espacio entre el diafragma y el cuello, a fin de que subordinara a la razón y de acuerdo con ella, comprimiera violentamente los fuertes deseos cuando no se doblegaran voluntariamente a los órdenes que la razón les envía desde lo alto de su ciudadela. (p. 703)

Esta larga cita me aporta varios aspectos que serán cruciales en mi análisis: describe con toda precisión una topología del alma en la que se asigna a la cabeza el alma inmortal y al tórax y al abdomen el alma mortal, separando el diafragma -la peor parte de la mejor- de dicha alma mortal. Es decir, se señalan tres espacios corporales diferenciados que albergan diversas experiencias y facultades humanas.

Platón utiliza recursos metafóricos que se desprenden de la espaciación del hogar (separación entre habitaciones de hombres y mujeres) y de la armadura de los guerreros (originalmente tórax fue un término utilizado para la parte de la armadura que cubre el torso). También podemos apreciar la distinción entre las funciones de la razón vinculadas al alma

³¹ Platón. *Timeo*. Diálogos (1996)

inmortal y las relativas a lo que hoy nombraríamos emociones y pulsiones que él caracteriza propias del alma mortal.

Aquí podemos identificar con toda precisión no sólo una distinción entre razón y sentimiento, sino una jerarquía.

Una consecuencia de esta topología jerarquizada del cuerpo humano es que podemos comprender mejor las relaciones entre la razón y el valor, así como la visión sobre el necesario control y subordinación del deseo. Más adelante nos explica Platón en voz de *Timeo* las funciones de algunos órganos en la economía del alma humana:

El corazón, nudo de venas y manantial de sangre, que desde él se propaga con fuerza a todos los miembros, fue colocado en la morada de los satélites de la razón, a fin de que todas las veces que el alma valerosa se irritara, fuera advertida por la razón de que toda acción injusta, si se realiza, es debida a influencias externas o de pasiones interiores, fueran prevenidas por estas canales todas las partes sensibles del cuerpo que son capaces de percibir una amenaza o un aviso, recibieran órdenes, las obedecieran y asegurasen la autoridad de lo que es mejor en nosotros (p.703).

En este fragmento del *Timeo* vemos con toda claridad la concepción funcional del cuerpo y el alma como una unidad dinámica que debe someterse al principio inmortal de la razón. De paso se puede apreciar una comprensión sobre la conducta humana que establece una causalidad externa y una interior. En esta estructura corporal es la cabeza lugar donde se asienta el alma inmortal humana, el centro de autoridad y dirección la que ordena al resto del cuerpo, y para ello se sirve del corazón como un satélite de la razón para mantener su autoridad.³²

Sobre los pulmones se le atribuye la función de enfriar al corazón que es objeto de la acción del fuego relacionado con la ira y la cólera. Todo esto con el fin de que el corazón pueda obedecer, con menos fatiga, a la razón al mismo tiempo que al alma esforzada.

Este mismo texto nos aclara las funciones atribuidas a la parte del alma que se ubica entre el diafragma y el ombligo:

...construyendo en dicho espacio una especie de despensa donde el cuerpo pudiera encontrar alimentos, (p. 704)

Se menciona que está situada lo más lejos posible del alma que gobierna para evitar .
...cualquier perturbación posible y le permitiera escoger tranquilamente el partido mejor en pro del interés común. (p. 704)

³² Como un comentario paralelo quiero hacer notar que este texto nos autoriza a afirmar que en la visión platónica del cuerpo, el corazón sí bombea sangre y existe un concepto claro de circulación.

Además se aclara que no entra en su naturaleza comprender a la razón y
...que si llegara a experimentar alguna sensación, no se preocuparía de buscar sus causas; que de día y de noche se dejaría seducir por imágenes y fantasmas.
(p.704)

Estos fragmentos permiten comprender que la parte del alma ubicada por debajo del diafragma está estrechamente vinculada con el deseo concupiscente y es ajena a la razón.

En esta concepción es el hígado el encargado de auxiliar a esta tercera alma y para ello lo hicieron denso, pulido, brillante, dulce y amargo. Esto permite que la razón se refleje en su superficie ya sea para asustar a dicha alma o para darle tranquilidad. Es aquí donde se ubica la adivinación que sustituye la razón y la sabiduría de la que no es partícipe esta tercera alma. El bazo, por su parte está encargado de mantener al hígado siempre puro y brillante; es decir, es un auxiliar del hígado y su función es de purificación.

Resulta interesante también mencionar la función atribuida al bajo vientre, que tiene que ver con los intestinos. Se menciona que es un espacio útil para controlar la aidez y la gula, lo que de lo contrario impediría a nuestra especie el cultivo de la filosofía.

En la concepción platónica del cuerpo, la médula era el vehículo de la vida, el medio por el cual el alma se une al cuerpo. Consideraba al encéfalo como una parte de dicha médula, la parte encargada de albergar la semilla divina, a la vez que las otras almas se vinculaban con las otras partes restantes de la médula.

Es a partir de esta médula como dios creo el resto del cuerpo. Sin embargo, vale la pena detenerse en el análisis de lo que en el lenguaje de Platón es el *origen de la médula*, porque nos ilustra cómo articulaba la teoría de los cuatro elementos y la concepción pitagórica, en una concepción coherente de cuerpo humano.

En el *Timeo*, Platón nos expone la concepción de la naturaleza o *physis*, que explica a partir de triángulos infinitamente pequeños que en configuraciones matemáticamente definidas y representadas por figuras geométricas específicas constituirían todo el universo.

Para Platón, siguiendo a los pitagóricos, estas estructuras invisibles configuraban los elementos de acuerdo a una serie de equivalencias:

- Para la tierra correspondía la figura geométrica del cubo o tetrágono equilátero;
- Para el fuego, la pirámide triangular;
- Para el aire, el octaedro regular;
- Para el agua el icosaedro regular

La tierra tiene por elemento generador el triángulo isósceles; los otros tres elementos el triángulo escaleno y de ahí su explicación de por qué agua, aire y fuego son mutuamente convertibles y la tierra no. Esta es, en su opinión, el elemento más estable³³.

Encuentro en este texto una concepción en la que se corresponden el macro y el microcosmos, que explica al cuerpo humano integrando el saber matemático pitagórico con la teoría de los cuatro elementos de manera coherente e inteligente³⁴.

Dentro de esta teoría el autor del *Timeo* aclara que el fuego es el que trae la vida, que la sangre es roja porque contiene fuego y que ésta es la responsable de alimentar la carne y el cuerpo y de reparar sus pérdidas. Especifica, además, que para ello circula a través del cuerpo.

Cuando habla de las enfermedades, en la misma obra, distingue las producidas por alteraciones en las sustancias elementales: tierra, agua, aire y fuego, ya sea por exceso o por defecto; o por transposición entre ellos. De aquí se pasa a explicar la enfermedad en términos de cualidades o calidades de frío-calor; húmedo-seco y pesado-ligero.

Avanzando en su explicación causal sobre la enfermedad, nos habla de que así como hay elementos primordiales existen elementos secundarios en el cuerpo que pueden perder su armonía natural:

La médula, los huesos y la carne, que están formados de los primeros géneros, la sangre que también proviene de ellos, aunque por una combinación diferente, son el asiento de las enfermedades más graves y terribles que pueden atacarnos (p. 713)

Estos elementos secundarios al sufrir *corrupción e inflamación* y cambiar sus cualidades a *amargo y agrio*, o su coloración (*ennegrecen*) o se mezclan con el rojo de la sangre o con un verde; o nos especifica que hay veces que [...] *el color amarillo se mezcla con el sabor amargo*, para rematar diciendo que: *La bilis, tal es el nombre común impuesto a todos los humores;*

Las diversas especies de bilis han tomado distintos nombres particulares derivados de los colores.

La serosidad que proviene de la sangre es dulce; la que procede de la bilis negra y agria es acerba; cuando gracias al calor se encuentra mezclada de sabor salado, es lo que se denomina pituita negra. Otra nace de la disolución de una carne nueva y tierna por el concurso del aire; el aire que se insinúa se encuentra rodeado de

³³ Hay autores como el Dr. J.J. Izquierdo (1936:27) que les parece una concepción fantasiosa; a mi me parece muy sugerente, una mirada tan temprana que se permite suponer estructuras geométricas invisibles, infinitamente pequeñas como constituyentes de todo el universo. Lo encuentro cercano a nuestra manera de comprender la naturaleza a pesar de las distancias históricas obvias.

³⁴ Para Laín (1987) en el *Timeo* se insinúa un quinto elemento, el Éter, que es mencionado posteriormente por Jenócrates, discípulo inmediato de Platón.

humedad; se forma una multitud de burbujas, invisibles una a una a causa de su pequeñez y visibles juntas y en masa, y cuyo aspecto es blanquecino por la espuma que engendran: este líquido procedente de la licuefacción de una carne tierna mezclado con el aire es lo que denominamos pituita blanca. De la pituita nuevamente formada surgen el sudor, las lágrimas y todas las otras secreciones que cada día purgan el cuerpo. (P. 714)

El concepto de enfermedad nos interesa también porque de esa manera podemos comprender mejor su concepto de cuerpo, Platón agrega causas de enfermedad atribuidas a mecanismos fisiológicos que alteran su función normal. Sobre la relación de los humores y la enfermedad acota:

Estos humores son otras tantas causas de enfermedades, cuando la sangre en vez de renovarse, como quiere la naturaleza (physis), por la asimilación de los alimentos y las bebidas, se repara en sentido inverso y en contra de las leyes de la naturaleza (p.714)

La causalidad de la enfermedad se relaciona con el exceso o carencia de calor, con el aire respirado, con la pituita, o con la bilis por obstrucción de conductos que impiden el libre fluir de estos jugos. Por ejemplo, al explicar la enfermedad sagrada (que para algunos autores es la epilepsia y a mi me parece que podría abarcar las enfermedades vasculares cerebrales y hasta las convulsiones de origen psicossomático) nos dice que es una mezcla de pituita blanca (llena de minúsculas burbujas de aire con la bilis negra que se reparte en las "revoluciones" (circunvoluciones?) divinas que se verifican en la cabeza.

Estos ejemplos me permiten ilustrar la sistematicidad de esta concepción corporal y su compleja elaboración. Observo claramente la relación entre los cuatro elementos y los humores y la desarmonía de ellos como causal de enfermedades. La concepción griega del cuerpo expresada tan nítidamente por Platón en este texto, incluye a las emociones o afectos vinculados con los humores, así como las disposiciones de conducta y las acciones del sujeto, lo que resulta de particular interés para esta investigación.

Cuando se refiere a las enfermedades del alma señala que es una inteligencia defectuosa que se originan en las disposiciones corporales. Observa dos tipos de enfermedades: las propias de la locura y las de la ignorancia. Así caracteriza que los placeres y penas exagerados deben ser considerados como una enfermedad y avanza en un juicio que podría considerarse muy actual

Nadie es malo porque quiera serlo; una funesta predisposición del cuerpo y una mala educación son las que hacen que el malo sea malo (p.717).

Es decir, tiene una concepción que en nuestro lenguaje sería naturalista fisiológica y antropológica de la maldad. Todo ello referido al desarreglo o desarmonía causado por el dolor, por:

...la pituita agria y salada, y en general, los humores amargos y biliosos vagan errantes a través del cuerpo sin encontrar salida; cuando retenidos en el interior confunden sus emanaciones y las mezclan a los movimientos del alma hacen nacer en ésta mil enfermedades [...] Llevados estos humores hacia las tres moradas del alma, según a cual de ellas lleguen provocan en nosotros mil tristezas y malos humores o la audacia y la cobardía y hasta el olvido y la dificultad de aprender (p. 717)

Como podemos apreciar, Platón nos ofrece una concepción en la que las emociones los afectos y la conducta humana pueden comprenderse desde la naturaleza del cuerpo humano ya que forman parte de su constitución.

A pesar de que se piensa que es Platón un autor que da pie al dualismo mente/cuerpo su mirada sobre el cuerpo es integral: la separación mente/cuerpo se considera una anomalía no una constante ni mucho menos algo deseable, al respecto dice:

En efecto en la salud y en la enfermedad, en la virtud y en el vicio, todo depende de la armonía entre el alma y el cuerpo o de su oposición (p. 717).

Antes de concluir con este autor quiero mencionar tres aspectos más:

- 1) Platón vincula la pasión por los alimentos con el cuerpo y la pasión por la sabiduría con la parte más divina del alma.³⁵
- 2) Al explicar la posición vertical del hombre y su significado, vincula la parte más elevada del cuerpo (la cabeza) en relación con el cielo. Plantea una jerarquía corporal ordenada arriba-abajo.
- 3) Ubica en las partes genitales el "amor de generación" resultado de la necesidad de la salida del espermatozoide vivo y animado que desciende de la cabeza, por el cuello y la espina dorsal y concluye:

Por esto las partes genitales del hombre, sordas naturalmente a la voz de persuasión y enemigas de todo yugo y freno, se asemejan a un animal rebelde a la razón, que arrebatado por furiosos apetitos se esfuerza en someter todo y en mandar a todo. (p. 720)

La caracterización de este amor de generación está relacionado al deseo de procrear, ubicado en el útero y la vulva, por ello concluye que

...el único remedio es la unión de hombre y mujer juntados por el deseo y el amor para que nazca un fruto. (p. 720)

³⁵ En el *Carmides* Platón nos describe en voz de Sócrates cómo es necesario tratar a un enfermo atendiendo tanto al alma como al cuerpo, asegurando que: [...] *del alma parten todos los males y todos los bienes del cuerpo e influye sobre todo lo demás.* Véase Platón *Diálogos* (1996), p. 79

A pesar que desde el punto de vista filosófico Platón e Hipócrates se pueden ubicar en posiciones encontradas -pues el primero es el representante del idealismo y el segundo tiene una concepción completamente naturalista- respecto a la comprensión del cuerpo humano coinciden. Hipócrates representa la mirada médica sobre el cuerpo en la Grecia antigua; por su trascendencia es necesario abundar en su concepción.

Cuerpo humano en Hipócrates

Para el autor del texto sobre la enfermedad sagrada (probablemente Hipócrates o su yerno Pólipo) el cerebro es la sede no solamente de la razón sino es el responsable también de las emociones, afectos y percepciones, así como el origen de la locura:

Conviene que la gente sepa que nuestros placeres, gozos, risas y juegos no proceden de otro lugar sino de ahí (del cerebro), y lo mismo las penas y amarguras, sinsabores y llantos. Y por él precisamente, razonamos e intuimos, y vemos y oímos y distinguimos lo feo, lo bello, lo bueno, lo malo, lo agradable y lo desagradable, distinguimos unas cosas de acuerdo con la norma acostumbrada, y percibiendo otras cosas de acuerdo con la conveniencia...También por su causa enloquecemos y deliramos y se nos presentan espantos y terrores...Y todas estas cosas las padecemos a partir del cerebro. [...] Por eso afirmo que el cerebro es el intérprete de la comprensión.³⁶

Hipócrates incluso combate explícitamente otras concepciones como la de Empédocles:

Dicen algunos que pensamos con el corazón y que éste es el (órgano) que se aflige y se preocupa. Pero no es así; lo que pasa es que tiene convulsiones como el diafragma...³⁷

Aunque reconoce:

...Forzosamente el cuerpo se estremece y se pone tenso al sentir una pena, y experimenta lo mismo en una alegría, cosa que el corazón y el diafragma perciben con especial sensibilidad. No obstante, de la capacidad de comprensión no participan ni uno ni otro, sino que el responsable de todo eso es el cerebro.³⁸

En esta distinción entre sensación (*aísthesis*) y pensamiento (*phrónesis*) radica uno de los cambios más significativos en el nuevo concepto de cuerpo. Para Empédocles y para Parménides estos dos procesos no eran distinguibles³⁹. Como podemos apreciar, el

³⁶ Hipócrates *Sobre la enfermedad sagrada*, en García Gual (1990), p. 415

³⁷ *Ibid.*, p. 418

³⁸ *Ibid.*, p. 419

³⁹ Al respecto consúltese Eggers (1994), p. 401-484.

planteamiento de Hipócrates es el más cerebrocentrista; no en balde es el autor griego clásico con mayor reconocimiento dentro de la medicina occidental actual.

Sin embargo, este mismo texto acota que el cerebro es el intérprete de la comprensión, lo que no excluye al resto del cuerpo de sentir e incluso de entendimiento (*phrónesis*)⁴⁰.

A lo largo de la obra atribuida a la escuela hipocrática podemos apreciar una concepción de cuerpo humano que se estructura sobre la constitución corporal llamada humoral que plantea una mezcla de elementos en el cuerpo que guardan un correlato macrocósmico.

La concepción del *Corpus hipocrático* no es del todo homogénea porque tenemos textos que hacen pensar en un cuerpo sólido o semi-sólido con perforaciones o canales (poros) por los que circula el *pneuma*. El siguiente fragmento de *Sobre la enfermedad sagrada* sintetiza muy bien la posición del hipocratismo:

*De acuerdo con esto considero que el cerebro tiene el mayor poder en el hombre. Pues es nuestro intérprete, cuando está sano, de los estímulos que provienen del aire (pneuma). El aire le proporciona el entendimiento. Los ojos, los oídos, la lengua, las manos y los pies ejecutan aquello que el cerebro percibe. Pues en todo el cuerpo hay entendimiento, en tanto que hay participación del aire, pero el cerebro es el transmisor de la conciencia.*⁴¹

Como podemos apreciar, cuando el autor habla de *pneuma* en relación con cerebro le está dando toda la importancia pues aquí *pneuma* no es el aire que nosotros conocemos sino una especie de energía del universo que circula por el organismo humano y le da vida y entendimiento.

Opino junto con Laín Entralgo (1987) que la visión predominante -y que fue la que trascendió a la edad media a través de Galeno- es la de los cuatro humores que podemos apreciar claramente en el texto hipocrático *Sobre la naturaleza del hombre*⁴² que analizaremos en seguida.

Sobre la naturaleza del hombre

En esta concepción humoral se parte de la constitución del cuerpo humano por cuatro elementos que se encuentran en proporción o mezcla adecuada para permitir el buen

⁴⁰ Hipócrates. *Sobre la enfermedad sagrada*, 1990, p. 417 nota 20.

⁴¹ *Ibid.*, p.417

⁴² Utilicé la versión de Lloyd (ed.), Chadwick, J.y Mann, W. N. (trad.) *The nature of man* (1978) p. 260-271

funcionamiento del mismo; cuando este equilibrio o armonía se rompe, deviene la enfermedad. Los elementos corporales o humores son sangre, pituita, bilis amarilla y bilis negra.

Estos humores si bien constituyen una biología naturalista del cuerpo no pueden pensarse como líquidos o secreciones corporales de forma directa. Laín nos aclara que, por ejemplo, la sangre misma si bien tiene una proporción mayor del humor sangre se constituye de una mezcla de los cuatro mencionados; como vemos, resulta complejo el adentrarse en esta concepción.

Cada elemento o humor corporal tiene determinadas cualidades que le darán al cuerpo también un equilibrio: la sangre es de naturaleza caliente y húmeda; la pituita húmeda y fría, la bilis amarilla caliente y seca, y la bilis negra seca y fría.

Estas cualidades humorales están directamente asociadas con los cuatro elementos del cosmos: agua, que predomina en la pituita; fuego, que predomina en la bilis amarilla; aire (*pneuma*), que predomina en la sangre, y tierra, que predomina en la bilis negra.

Quiero citar un párrafo en donde Guerra (1985) lo expresa con suma claridad:

En este esquema humoral se reflejan en medicina las doctrinas de Pitágoras , Alcmeón y Empédocles para la constitución de la materia y fue sobre él donde surgió una concepción racional del estado de salud interpretada como equilibrio entre los humores. A la vez, la concepción humoral del cuerpo ofreció una explicación simple, racional y universal de la enfermedad, entendida como el resultado de un desequilibrio entre los humores... La doctrina humoral de las escuelas hipocráticas rigió todos los aspectos de la medicina hasta nuestros días, en que aún pueden verse muchas ideas como antecedentes de aspectos bioquímicos vigentes. Hipócrates aceptó sus premisas y Galeno amplió sistemáticamente su aplicación en patología. (p. 127)

En el texto hipocrático *Sobre la naturaleza del hombre*, el autor discute y cuestiona las teorías que tratan de fundamentar su concepción del cuerpo humano en un solo elemento, hace referencia explícita a la teoría del Uno eterno sostenida inicialmente por Parménides y defendida por sus alumnos como Meliso; también cuestiona a los que sostienen que es un elemento como el fuego, o el aire o la tierra o el agua lo que puede dar cuenta de la constitución del cuerpo.

Considera que los elementos genéticos constitutivos del cuerpo humano son cuatro y la configuración normal del cuerpo depende, como lo citamos, de su mezcla adecuada. Resulta interesante resaltar en esta polémica la evidente diversidad de concepciones en juego entre los filósofos y los médicos de la época.

Para argumentar el que existen cuatro humores en el cuerpo que no se convierten unos en otros sino se mezclan en proporciones adecuadas, se fundamenta en dos argumentos

básicos: a) la diversidad de los componentes del cuerpo humano observada al expulsar diversos humores al momento de la muerte o cuando un enfermo expulsa un determinado humor como respuesta a la administración de una droga afín al humor tratado, y b) la presencia del dolor, si el cuerpo estuviera constituido de un sólo elemento no habría razón para que existiera el dolor o, en su caso, se curaría siempre con la misma droga (favorecedora de un humor).

Más allá de la argumentación específica del autor de *Sobre la naturaleza del hombre* se apoya en su experiencia médica y su atención está puesta en el cuerpo en su sensibilidad y en su enfermedad. En este sentido podemos afirmar que la mirada del cuerpo humano se desarrolla con base en la preocupación del desequilibrio de la naturaleza del hombre y el sufrimiento humano.

La mirada de este autor, aunque nos parezca extraña, es resultado de la observación y el análisis cuidadoso de la experiencia corporal como curador.

Difiero de otros autores en el sentido de que esta teoría está sustentada más en reflexiones especulativas⁴³ que en la experiencia. Coincido con Foucault (1981)⁴⁴ en que lo que difiere es en la forma de mirar: ahí donde nosotros observamos tejidos y secreciones endócrinas con procesos inflamatorios o no, ellos miraban humores en diferentes mezclas y en procesos de cocción o corrupción según el caso.

Me interesa también traer a la exposición el tratamiento de las cualidades básicas consideradas por el autor sobre lo frío y lo caliente; sobre lo húmedo y lo seco: [...] *la generación será imposible si no hay una justa y razonable proporción entre lo caliente y lo frío, entre lo seco y lo mojado.*

Cuando este médico hipocrático (¿Hipócrates mismo?) habla de humores lo hace pensando en una determinada dinámica, una fisiología específica caracterizada por el rejuogo entre estas cualidades opuestas y su equilibrio.

De esta forma resuelve el problema de la conservación del cuerpo (y de la especie) partiendo de elementos heredados, constantes, constituyentes, que no cambian en su esencia ni con la edad ni con el tiempo; a la vez puede dar una explicación coherente sobre los cambios orgánicos incluyendo la enfermedad a partir del exceso o carencia de determinado elemento y

⁴³ Guerra (1985) mantiene este punto de vista sobre algunas afirmaciones de los médicos hipocráticos.

⁴⁴ Foucault se refiere sobre todo al cambio ocurrido en el siglo XVIII pero es igualmente aplicable para nuestros fines.

de los cambios consecuentes de determinadas cualidades (frío, calor, húmedo, seco) dentro del cuerpo.

Es relevante para mi exposición mencionar también cómo dentro del cuerpo sufre la parte que se quedó carente como la parte que guarda un exceso de humor porque este esquema nos permite explicar algunas topografías corporales que señalan dos o más lugares para un concepto, como vimos en el capítulo previo.

Aunque el autor al referirse a dichas cualidades no las reduce a los fenómenos físicos tal y como hoy los comprendemos, sí hay un referente claro a la experiencia de las cualidades o temperamentos; así, considera que en invierno aumenta la flema en el cuerpo que es más fría lo que se puede verificar tocándola.

La relación de los humores con las cualidades (frío, calor, húmedo, seco) se enmarcan también en relación con las estaciones así nos refiere que durante la primavera aumenta el humor sangre porque es más caliente, en el verano predomina la bilis amarilla que es húmeda y caliente y en el otoño la bilis negra (que es seca).

Esta concepción de cuerpo está directamente vinculada con la comprensión del clima y del macrocosmos, con lo que se mantiene una coherencia en todo momento. Al respecto, en otra obra del *Corpus hippocráticum; Sobre la Dieta*, nos dice:

Quien sepa contemplar el mundo con los ojos de la inteligencia, entenderá la correspondencia entre las partes del cosmos y la del cuerpo (firmamento-piel, mar-vientre, tierra-estómago y pulmón etc.) y descubrirá que la dinámica universal del fuego está sometida a tres circuitos o revoluciones (periodos) concéntricamente ordenados, uno exterior (piel-astros), otro intermedio (Sol-corazón) y otro interior (Luna-diafragma)⁴⁵.

Al final del tratado *Sobre la naturaleza* el autor extrae las consecuencias de su concepción sugiriéndonos tratar las causas de la enfermedad con sus contrarios (alopatía), como por ejemplo el exceso de comida con el ayuno; la inanición con alimento; el exceso de actividad con descanso y la indolencia con ejercicio. En una visión absolutamente naturalista nos explica el origen de las epidemias a partir de alguna secreción mórbida que contiene el aire y las medidas de prevención adecuadas para el caso.

Aristóteles: otra propuesta sobre el cuerpo humano

El otro autor que deja una impronta durante siglos es por supuesto Aristóteles, alumno de Platón, seguidor y crítico de su concepción. Galeno, por su parte, configura su concepción de

⁴⁵ Citado por Lain (1987), p. 93

cuerpo humano basándose en Hipócrates y en Aristóteles, fundamentalmente; pero, además, el pensamiento de Aristóteles ejerce una influencia mayor en la historia puesto que fue un autor tomado como referencia en diversos momentos del desarrollo de la cultura occidental.

Los árabes rescatan a Aristóteles para la medicina a través de Rahazes (854-925), Avicena (980-1073), Hunayn (Johannitius) (808-873) y Averroes (1126-1198) por mencionar sólo algunos de los más notables médicos, estudiosos y traductores del griego al árabe o al sirio de las obras de Platón, Aristóteles y Galeno entre otros.

Avicena y Averroes ejercieron particular influencia en Occidente⁴⁶. Aristóteles es tomado como interlocutor de notables cristianos como santo Tomás de Aquino que, en opinión de Calvo (1994), integró la filosofía de Aristóteles al sistema filosófico cristiano en el siglo XIII⁴⁷. Esto lo revisaré en el siguiente apartado.

Aristóteles rescata y a la vez cuestiona no sólo la obra de su maestro Platón sino la de los presocráticos de tal forma que retoma la concepción de los cuatro elementos considerando además el elemento éter para los cuerpos celestes; también revisa las cualidades frío-caliente húmedo-seco de Empédocles y discute la concepción de cuerpo humano fundada en los cuatro humores.

Para Aristóteles en todo compuesto se encuentran los cuatro elementos: fuego, aire, tierra y agua :

Por estas causas, entonces, la tierra y el agua pertenecen a los cuerpos combinados; el aire y el fuego, por su parte, les pertenecen porque son contrarios de la tierra y el agua (en efecto, la tierra es contraria del aire y el agua del fuego, en la medida en que sea posible que una sustancia sea contraria de otra sustancia). Así pues, puesto que las generaciones tienen lugar a partir de contrarios, y ya está presente una de las parejas de extremos contrarios, necesariamente debe estar también la otra pareja, de modo que en todo compuesto se hallarán todos los cuerpos simples.⁴⁸

Sin embargo, Aristóteles ajusta la teoría humoral a su conceptualización sobre la generación y corrupción:

...nada se genera por concurrencia fortuita de elementos como Empédocles declara, sino de acuerdo con una determinada proporción.

⁴⁶ Al respecto véase Guerra (1985), p. 188 y Calvo (1994) en la Introducción al texto de Aristóteles *Acerca del Alma* p. 73. El trabajo de Averroes sobre la obra de Aristóteles se puede consultar en Epítome del libro sobre la generación y la corrupción. Madrid, Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científica, 1992.

⁴⁷ Al respecto véase Calvo, (1994), p. 76

⁴⁸ Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción*, en La Croce (1987), p. 108

¿Cuál es entonces la causa de esto? Ciertamente no es el fuego o la tierra; pero tampoco la Amistad y el Odio, pues la primera sólo es causa de la asociación, y el otro sólo de la disociación. La causa es la sustancia de cada cosa y no solamente la mezcla e intercambio de lo mezclado, como expresa Empédocles⁴⁹.

Además, plantea una diversidad de elementos secundarios como la carne, el hueso etc.; es decir, no se restringe a la teoría humoral tal y como la enunciamos antes:

De este modo se transforman, en primer lugar, los elementos; pero de éstos se generan las carnes, los huesos y los cuerpos tales, al tomarse frío lo caliente y caliente lo frío, cuando ellos alcanzan un término medio; de tal modo, efectivamente, ya no existe ninguno de los dos, mas el término medio es de gran extensión y no indivisible. De forma semejante, también lo seco y lo húmedo y contrarios tales producen la carne, el hueso y demás, conforme a un término medio.⁵⁰

En esta cita podemos apreciar el peso que le da Aristóteles a los contrarios en la transformación de los elementos primarios en secundarios.

Aristóteles menciona partes similares (*homoimere móira*) y partes disimilares (*anomoimere móira*) en lugar de humores tal y como los trata Hipócrates; de esta forma menciona la sangre, la bilis amarilla, la pituita, la bilis negra pero también el suero, la grasa, el sebo, la médula, la carne, la vena, el cartilago, el esperma, etcétera.⁵¹

Sobre el alma nos señala que:

...es absurdo que el alma pueda estar compuesta de los elementos, o que sea uno de ellos...ninguna afección del alma es corpórea.⁵²

La concepción aristotélica sobre el alma, que se distingue de la de Platón la podemos encontrar en la obra propia de su madurez: *Acerca del alma* en la que nos fundamenta que el alma, como el cuerpo, tiene una base material y una forma. En palabras de Calvo (1994):

El alma se define como una forma del viviente, forma en virtud de la cual éste es capaz de realizar el conjunto de funciones vitales específicas. Estas funciones se extienden desde la nutrición hasta el conocimiento intelectual. Aristóteles no separa, pues, la biología de la psicología: la nutrición es una función vital, del alma, al igual que el conocimiento. (p.56)

El concepto de cuerpo y alma en Aristóteles marca un cambio en la concepción griega puesto que desarrolla una propuesta que mantiene un carácter nuevo con respecto a sus predecesores.

⁴⁹ Ibid, p.101

⁵⁰ Ibid., p.107

⁵¹ Laín (1987), p. 133

⁵² Aristóteles, *Acerca de la generación...*,(1987) p.104

Lain Entralgo (1987) lo explica de la siguiente forma:

La distinción entre cuerpo y alma cobra así, respecto de lo que para los filósofos presocráticos y los médicos hipocráticos había sido, un carácter enteramente nuevo. Para unos y otros, la psykhé sería una materia más sutil que la del cuerpo visible, pero no menos perteneciente a la totalidad que nombra el término soma. Aristóteles, en cambio, no es materialista; la psykhé no es una fina realidad material alojada en el cuerpo y separable de él, sino, en el sentido que el término eidos posee en su filosofía, la forma del cuerpo, separable de la materia por obra de la abstracción intelectual, pero realmente inseparable de ella. La idea de un "alma separada", concebida al modo platónico o alejandrino, al modo escolástico -el alma, espíritu inmaterial y forma separable- o al modo cartesiano -el alma, "cosa pensante"- es ajena al pensamiento aristotélico (p. 119)

La concepción aristotélica establece claramente al alma en relación al acto, a la acción, como una entelequia:

...Y puesto que se trata de un cuerpo de tal tipo -a saber, que tiene vida- no es posible que el cuerpo sea el alma: y es que el cuerpo no es de las cosas que se dicen de un sujeto, antes al contrario, realiza la función de sujeto y materia. Luego el alma es necesariamente entidad en cuanto forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida. Ahora bien, la entidad es entelequia, luego el alma es entelequia de tal cuerpo.⁵³

Aristóteles concibe al alma como cualidad de los seres vivos y establece diversas partes o caracteres (procesos) del alma de acuerdo al ser viviente; las plantas tendrían un alma nutritiva y reproductora; los animales, además de contar con estas funciones tienen la parte sensitiva, la cualidad motriz o de movimiento local así como la capacidad imaginativa; también habla de una parte desiderativa que vincula las otras partes; la parte perceptiva que él caracteriza como *nous* pasivo (paciente, *pathetikós*) y la parte intelectual o *nous* agente (*poietikós*). De estas cualidades del alma todas, salvo la última, se ubican en el cuerpo y dependen de él, además de accionar conjuntamente en y con el cuerpo.

El *nous* agente es la parte inmortal y eterna porque es impasible (es decir que no es sujeta al proceso de corrupción). Aclara, sin embargo, para distinguirse de la teoría platónica, en relación a la transmigración de las almas, que los seres humanos no son capaces de recordarlo, y agrega que ambos intelectos son indispensables (juntos) para realizar la intelección. Aristóteles, al referirse a la capacidad de razonar y enjuiciar, la enmarca dentro de este *nous* impasible o activo y sólo a esta parte del alma le atribuye el concepto platónico de "el alma es el lugar de las formas". Señala que la facultad sensible (que incluiría la percepción y la imaginación) no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto (*nous* activo) es separable.

⁵³ Aristóteles, *Acerca del alma...*(1994). p. 168.

También nos refiere que el intelecto es capaz de inteligirse a sí mismo (¿conciencia introspectiva?). Por otra parte explica el movimiento y la volición como acciones vinculadas al deseo y a la imaginación. Para él, el *nous*(activo) no es el responsable del movimiento sino el corazón:

*...es el corazón el que se agita o bien alguna otra parte del cuerpo si se trata de algo placentero (probablemente se refiera a la parte inferior del cuerpo) (...) Más aún, incluso cuando el intelecto (nous) manda y el pensamiento ordena que se huya de algo o se busque, no por eso se produce el movimiento correspondiente, sino que a veces se actúa siguiendo la pauta del apetito, como ocurre, por ejemplo, en los que carecen de control.*⁵⁴

Aunque, más adelante, acota que el deseo solo no basta para explicar el movimiento que se requiere del intelecto y en particular de la imaginación (como un tipo de intelección). En este punto distingue intelecto a secas de pensamiento práctico que sería el responsable, junto con el deseo, de la acción (resumida en huida o atracción -hacia un fin o de un objeto).

En sus palabras, concluye que en último término
el principio motor es, por tanto único; el objeto deseable [...]
*Es, pues evidente que la potencia motriz del alma es lo que se llama deseo*⁵⁵

Esta última frase me hace pensar que Freud fue en esto aristotélico.

Aristóteles concluye el capítulo décimo acerca del alma de esta manera:

*Así pues y, en términos generales, el animal -como queda dicho- es capaz de moverse a sí mismo en la medida en que es capaz de desear. Por su parte, la facultad de desear no se da a no ser que haya imaginación. Y toda imaginación, a su vez, es racional o sensible. De esta última, en fin, participan también el resto de los animales.*⁵⁶

Se habla frecuentemente de un cardiocentrismo en Aristóteles porque es la zona del corazón, la que en su modelo corporal, concentra el *sentido común*, que en el lenguaje aristotélico es la capacidad de darse cuenta de que percibes en cada sentido en particular, la capacidad de darse cuenta que ves, o que oyes, o que hueles etc.; esto -que en nuestro lenguaje sería percepción y comprensión- lo refiere al corazón.

El argumento del por qué en esa zona, es porque ahí se encuentra el centro; es decir, el término medio entre la parte superior del cuerpo -identificada con el cielo- y la parte inferior, identificada con la tierra. En esta zona precordial ubica también la imaginación y la relaciona

⁵⁴ Ibid., p. 245

⁵⁵ Ibid., p. 247

⁵⁶ Ibid., p. 248

con la capacidad de discriminar lo bueno y lo malo (lo placentero y lo doloroso), no en términos morales sino de conveniencia para el sujeto por lo que desde ahí también se articulan, a través de la imaginación, los movimientos de atracción o repulsión.

Difiero de la apreciación de Láin Entralgo cuando afirma que esta mirada es igual a la de Homero y que resultó en esto más arcaico que Alcmeón de Crotona o que Hipócrates, que le asignan al cerebro dichas funciones.

En mi apreciación Aristóteles explica de manera magistral lo que en Homero era intuición; es decir, que lo que se experimenta en el pecho (originalmente thymos) se reconoce por el *sentido común* y se procesa por la imaginación para lograr una intelección pasiva y una intelección activa cuando el proceso es de conocimiento. El movimiento se articula desde el mismo lugar.

Quiero también resaltar cómo nuestra mirada "cerebrocentrista" nos impide valorar suficientemente este planteamiento; dice Láin (1987) que Aristóteles:

*atribuye al húmedo y frío cerebro una función puramente termorreguladora: atemperar, mediante su conexión hemática con el corazón, en calor y la ebullición que en éste reinan. Pese a sus disecciones Aristóteles no vio y, en consecuencia, negó la conexión o continuidad entre el cerebro y los órganos de los sentidos*⁵⁷

En este pasaje el autor olvida que él mismo llama la atención sobre el evitar comprender los humores como los elementos materiales que nosotros identificamos con esos términos o los elementos tierra, fuego, aire y agua con los elementos físicos que hoy en día identificamos.

Lo mismo podemos señalar con respecto a las cualidades frío y calor, ¿qué quiere decir Aristóteles cuando afirma que el cerebro equilibra la calidez del corazón? ¿Qué significado tiene realmente el plantear que el cerebro tiene humedad y flema y eso le permite mantener una unidad con el fuego del corazón?

En mi opinión Aristóteles comprende esa relación agua-fuego (cerebro-corazón) base de la vida y señala que esa unidad (dialéctica diría yo) se mantiene gracias al alma:

*...¿qué mantiene unidos al fuego y a la tierra (se refiere dentro del cuerpo) a pesar de que se mueven en sentido opuesto? (el fuego hacia arriba, la tierra hacia abajo) Pues se disgregarían a no ser que haya algo que lo impida. Pero si lo hay, eso será el alma, causa del movimiento y de la nutrición*⁵⁸

Y esta otra cita de *Acerca de la sensación* en la que explícitamente habla de la relación cerebro corazón lo confirma:

⁵⁷ Láin (1987), p. 133-134. Esta opinión no es excepcional. La mayoría de los historiadores de la medicina coinciden con ella.

⁵⁸ Aristóteles. *Acerca del alma...*(1994), p. 181

*...pues éste (el corazón) es el opuesto del cerebro y el más caliente de las partes del cuerpo*⁵⁹

Cuando nos describe la lesión en la sien nos confirma su vinculación entre ojos-cerebro y alma:

*...a algunos heridos de guerra en la sien, de (tal) forma que se han cortado los conductos de los ojos, les ha parecido que sobrevénía la obscuridad como si se hubiera apagado una lámpara, porque el corte le ha separado del alma lo transparente, que es, la llamada niña, que es como una lámpara*⁶⁰

Además, Aristóteles comparte con Platón la comprensión equivalente entre macro y microcosmos, en el sentido de darle cualidades "celestiales" a la parte superior del cuerpo y "terrenales" a la parte inferior.

Otro elemento que nos hace apreciar mejor el papel de la cabeza para Aristóteles es su argumentación sobre los sentidos en el hombre, los sentidos característicos de los animales se encuentran ubicados en la cabeza: la vista, el oído, el olfato, etcétera.

Cuando habla de la vista -sentido que Aristóteles valora mucho y que frecuentemente asocia a la inteligencia- sostiene que en el ojo está la parte sensitiva del alma:

*...pues el alma, o la parte sensitiva del alma, no está en la superficie del ojo, sino que está adentro.*⁶¹

Para que podamos apreciar mejor el peso que establece Aristóteles para el agua en el cuerpo cito:

*...lo que es capaz de ver del ojo es el agua*⁶²

Al referirse al olfato nos dice que el hombre es, entre los animales, el que

*...tiene un cerebro mayor y más húmedo de entre todos los animales en proporción a su tamaño. Por ello, en efecto, es el hombre, por así decirlo, el único de los animales que percibe y se goza con los olores de las flores y otros por el estilo.*⁶³

Si bien en su argumentación le da un papel relevante al corazón como *justo medio*, no coincide en que le asigne al cerebro un papel nimio; lo que sí es cierto es que su concepción difiere en mucho de la concepción hegemónica actual sobre el cerebro, aunque no tanto de la imagen corporal que hemos estudiado.

⁵⁹ Aristóteles. *Acerca de la sensación...* (1987), p. 193

⁶⁰ *Ibid.*, p. 192

⁶¹ *Ibid.*, p. 192

⁶² *Ibid.*, p. 193

⁶³ *Ibid.*, p. 212

Aristóteles le asigna al corazón tres movimientos: la palpitación (choque del corazón contra la pared torácica), el pulso (sístole-diástole) y la respiración. Laín Entralgo (1987) nos resume que el corazón es el asiento de y el principio del calor innato (fuego divino), del pneuma implantado.

También señala que el diafragma en esta concepción ocupa un lugar relevante por ser el responsable de la risa y distinguir al hombre de los demás animales. Aristóteles considera que el hombre cuenta con manos (instrumento de instrumentos) por ser el animal más inteligente.⁶⁴

De donde resulta que el alma es comparable a la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos y el intelecto es forma de formas, así como el sentido es forma de cualidades sensibles.⁶⁵

La concepción de cuerpo humano que se desarrolló desde el siglo V a.C. hasta el siglo II d.C. representa un modo de concebir el mundo que hemos identificado como clásico en parte porque representa los antecedentes más evidentes de la cultura occidental y en parte porque es una muestra de una concepción coherente, consistente y holística sobre el hombre; llena de riqueza y expresión brillante del saber humano.

Alejandro y las vivisecciones

Entre Aristóteles y Galeno encontramos la escuela de Alejandría con algunas propuestas que vale la pena mencionar porque matizan el panorama hasta aquí expuesto. Por ejemplo los anatomistas alejandrinos (siglos III a.C. al siglo II d.C.) desarrollan la investigación anatómica a través de la disección de cadáveres humanos y de la vivisección de criminales condenados a muerte (se calculan unos 600 hombres sometidos a este procedimiento según Tertuliano). Celso describe el procedimiento y el enfoque: *querían ver cómo al morir pierde el alma el hombre observando la cavidad torácica.*

Este paso de realizar disecciones en animales a realizarlo en humanos muertos y vivos representa un cambio sustancial en la concepción de cuerpo humano. Lo que para los griegos clásicos era una profanación, para los alejandrinos, de este periodo, no representó una limitación.

Desconozco con qué concepto de fondo se realizaba esta práctica pero para algunos autores como Laín (1987) está relacionada con la actitud desmitificadora del cuerpo que se desarrolló en este periodo. La práctica sistemática de la disección como procedimiento para

⁶⁴ Laín. (1987), p.136

⁶⁵ Aristóteles. *Acerca del alma.* (1994), p. 241, 242

obtener información requiere un cierto enfoque de objetivación del cuerpo y un nivel de separación entre la forma y la función, así como entre el cuerpo y el alma, situación que para los médicos hipocráticos y para el mismo Aristóteles no hubiera tenido sentido más que de forma circunstancial, puesto que el cuerpo humano era función, era materia y forma específica juntas y sólo separables en la abstracción.

Parecería que esto cambió en ese lapso. De ser así sería, uno de los antecedentes más sólidos de la separación mente y cuerpo que posteriormente se cristaliza a través del cristianismo en la versión alma-cuerpo o que podemos observar en la interpretación que hace Descartes de Aristóteles y en el rescate crítico de los clásicos (Hipócrates, Aristóteles, Galeno etc.) por los grandes pensadores del Renacimiento.

En el periodo llamado alejandrino tenemos cuestionamientos y propuestas nuevas sobre el cuerpo: por ejemplo Herófilo sitúa en el cuarto ventrículo cerebral la sede del alma.

Llama la atención cómo sus descripciones tienden a ser más anatómicas a la manera que lo entendemos ahora; es decir, una anatomía de estructuras estables, una anatomía de cadáveres. En este sentido sus descripciones estructurales son más minuciosas y los avances en esta dirección son notables para los historiadores de la medicina (por supuesto, esta medicina se parece más a la nuestra).

Herófilo (fl. 325 a. C.) propone una configuración de la *psykhé* basada en cuatro procesos (*dynameis*): uno nutritivo que ubica en el hígado; uno calefactivo que ubica en el corazón, uno intelectual ubicado en el encéfalo y otro sensitivo localizado en los nervios.

Podemos identificar sin dificultad la herencia previamente descrita pero también las formulaciones propias del autor sobre la base de una estructura conceptual similar, aunque no idéntica como lo hemos dicho unas líneas arriba. Erasístrato (c. 304-c.250 a. C.), colega contemporáneo de Herófilo, asignaba por su parte la sede del alma al cerebelo. Para este autor, por cierto, la configuración del cuerpo humano estaba dada por pequeños corpúsculos o átomos rodeados de pneuma que los activaba. Además de avanzar en la descripción anatómica del origen de los pares craneales, se opuso a la idea aristotélica del corazón como centro de las sensaciones. Este médico alejandrino estudió el cerebro humano en comparación con el cerebro de otros animales y dedujo que las circunvoluciones cerebrales en el hombre estaban relacionadas con el desarrollo intelectual.⁶⁶

Como sabemos, la legislación romana prohibió la disección en cadáveres humanos lo que modifica esta línea de desarrollo del conocimiento del cuerpo humano.

⁶⁶ Sobre el particular véase Guerra (1985), p. 156

Galeno: el cuerpo humano como paradigma

Galeno de Pérgamo (129-200 d.C.), médico estudioso de las matemáticas, geometría, filosofía estoica, platónica, peripatética y epicúrea; heredero de la tradición médica hipocrática y estudioso del planteamiento naturalista aristotélico, realizó una obra sobre el cuerpo humano sistemática, metódica y teórica, en cierto sentido sin precedentes (su maestro Marino realizó el primer tratado anatómico sólo conocido por referencia del mismo Galeno).

Su obra es tan importante en el conocimiento del hombre que hay quien considera que la ciencia médica, anatómica y fisiológica de los bizantinos, los árabes y los cristianos medievales de Occidente es "galénica", perdiendo vigencia sólo hasta el siglo XV con la aparición de la obra de Vesalio (Lain, 1987).⁶⁷

En la perspectiva del estudio de la imagen corporal, cada etapa del desarrollo histórico de la concepción del cuerpo humano es asimilada y reintegrada en las siguientes de tal forma que cada elemento va ocupando un sustrato a la manera de capas geológicas que permiten rastrear los orígenes de determinado aspecto, pero que a la vez pasa a ocupar un lugar en una estructura diversa a la que le dio fundamento por efecto de cambios cualitativos, que marcan cambios de la propia cultura y por ende en la cosmovisión y el cuerpo correspondiente.

El aporte de Galeno a la comprensión del cuerpo humano occidental es mayúsculo (no sólo por su permanencia en el tiempo hasta el siglo XV) dentro del conocimiento médico hegemónico en que, como ya dijimos, aparece la obra de Vesalio, sino porque su concepción permea hasta nuestros días: la imagen corporal occidental, ahora en la mirada no hegemónica del cuerpo, pervive entre nuestras maneras de entender la experiencia.

Su trabajo incluye una tendencia de revisión y rescate de los autores previos -desde los presocráticos pasando por Platón, Aristóteles, Teofrasto etc.- y otra tendencia de integración en un verdadero paradigma corporal. Por esto y porque en él podemos encontrar también los rasgos fundamentales, aunque en forma primordial, de la medicina hegemónica actual, consideramos que representa un hito en la historia del cuerpo humano occidental.

El trabajo de Galeno se caracteriza por su amplitud y cuidado, por realizar una observación sistemática del cuerpo humano, a la vez que denota un conocimiento sobre la

⁶⁷ La información que a continuación expongo está basada, en lo fundamental, en el cuidadoso trabajo de Lain Entralgo (1987). La parte de Galeno de este trabajo es particularmente brillante y resuelve algunas imprecisiones de otros autores como el aparente desconocimiento de Galeno sobre los músculos del pulgar oponible. También rescata y revisa trabajos tan importantes como el de García Ballester.

función de las estructuras descritas. Para Galeno sigue siendo una unidad estructura y función. Esta unidad, además, responde a un fin (*telos*), al estilo aristotélico, que permite identificar lo natural con lo divino (es decir, no distinguibles en el cuerpo). Galeno polemiza con sus maestros y, desde su experiencia con pacientes, con cadáveres de animales y probablemente con algunos humanos (por lo menos sabemos de la disección de un embrión), rescata y corrige a sus maestros. De Platón del *Timeo* acepta la ubicación de determinadas cualidades humanas en tres zonas corporales:

*El concepto de alma (psykhé) en Galeno equivalía a la physis o naturaleza del organismo, y tenía como en Platón tres formas: el alma concupiscente que residía en el hígado, la irascible en el corazón y la racional o lógica en el cerebro*⁶⁸

No obstante la mirada Galénica es naturalista y excluye de su concepción el postulado platónico de la inmortalidad. A pesar de su mesura al hablar del alma y de manifestar que no pretendió definir la esencia del alma o precisar si es corpórea o incorpórea, expresa con claridad que en su concepción el alma es resultado de la mezcla (*krasis*) de las cuatro cualidades de los humores (particularmente en su tratado *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*, señala: *las costumbres del alma se derivan de la compleción humoral <temperamentos> del cuerpo*).

De Aristóteles hereda su rigor metodológico, su vocación naturalista, su fundamentación empírica y su mirada teleológica, además de retomar su comprensión del cuerpo, separando las partes similares de las disimilares. A Aristóteles le cuestiona su cardiocentrismo, sobre todo apoyándose en Hipócrates; es decir, en el rescate del encéfalo como órgano central para las funciones que hoy llamaríamos superiores del alma. También, apoyándose en Hipócrates, desarrolla y sistematiza la teoría humoral del cuerpo humano basando su diagnóstico y terapéutica en dicho paradigma de manera coherente y sistemática.

De Aristóteles y de Platón aprovecha la mirada -que integra el macro y el microcosmos- y le asigna a la bipedestación un lugar central. De esta postura, característica del hombre, corresponden las partes superiores del cuerpo con las partes superiores del universo (los cielos), y las partes inferiores del cuerpo con la tierra; le asigna una jerarquía mayor al estar erecto por considerar que se encuentra relacionada con la habilidad manual propia del humano.⁶⁹

⁶⁸ Guerra, (1985). vol. 1, p. 175

⁶⁹ Dicha consideración sobre la postura erecta del ser humano fue particularmente resaltada en el Renacimiento.

Para Galeno las manos representan a la capacidad humana, en razón de que es con ellas que se realiza la inteligencia (resalta la escritura en particular) y así es posible la transformación del medio en beneficio de la sobrevivencia⁷⁰. Es notable cómo concibe que la bipedestación, la habilidad manual y el desarrollo de la inteligencia de la especie humana están relacionados íntimamente. Al igual que Aristóteles consideró que el hombre tenía manos porque era un ser racional y no a la inversa.

También es notable que argumenta a favor de esta relación mano-cerebro a través del desarrollo del arte (*tecné*) humano, como la razón de la sobrevivencia de una especie menos dotada en algunos aspectos físicos que otros animales.

A juicio de Lain (1987) la organización de sus textos anatómicos, en donde empieza describiendo la mano y continúa con las extremidades pélvicas para después presentar el estudio del abdomen, del tórax y del cerebro, obedece a la conciencia de clarificar primero la manifestación de la inteligencia humana operativa (manos), gracias a la bipedestación (piernas) pasando por las funciones básicas de nutrición (abdomen) y potencia vital (tórax), para llegar al cerebro como sede de las partes que ponen en actividad la potencia animal.⁷¹

Galeno comprende a grandes rasgos el alma en tres partes y *dynamis*:

1. Potencia vegetativa, ubicada en el abdomen cuyo centro es el hígado (*dynamis physiké*) y que comparte con genitales en cuanto a ser una actividad concupiscible.
2. Potencia vital (*dynamis zotiké*) ubicada en el tórax y cuyo centro es el corazón, cumple la función cardiorrespiratoria y ahí se alberga la pasión, tendría una actividad irascible. Aquí se guarda, conserva y reproduce el calor innato. Aquí también se convierte la sangre venosa en arterial al agregarle *pneuma*.
3. Potencia psíquica (*dynamis psikhiké*) que se ubica en el cerebro (que, en su concepción incluye la médula espinal) que representa el centro de la sensación del automovimiento y del pensamiento.

En este aspecto se diferencia claramente de Aristóteles:

*...el cerebro no es tan sólo un órgano refrigerante; si fuera así, la naturaleza le habría dado forma de esponja, y no la complicada configuración que ostenta*⁷²

⁷⁰ Esta manera de considerar la mano frente a la transformación de la naturaleza es particularmente reivindicada en el siglo XIX. Por ejemplo por Federico Engels o por el mismo Darwin.

⁷¹ Lain (1987), p. 156.

⁷² Citado en Lain. (1987), p 181.

Para Galeno, entonces, el corazón sí es el centro del calor innato pero el cerebro lo es de la sensación y del movimiento, además de tener la función de producir el *pneuma psychikón* o *espíritu animal* responsable de activar los órganos de los sentidos y las partes involucradas en el movimiento. Esta idea la sostiene Descartes como veremos en el siguiente apartado.

Este *espíritu animal* tiene un proceso de formación que se inicia en el plexo arterio-venoso que Galeno identifica en la base del cerebro y que llama plexo retiforme, después la sangre pasaría a los plexos coroideos de los ventrículos laterales cerebrales para la formación de dicho espíritu animal; este proceso produce residuos que serían expulsados a través de las suturas craneales y del etmoides (este hueso se ubica por detrás de la nariz en la base del cráneo).⁷³

El destino del espíritu animal se realiza a través de la médula espinal y los nervios para alcanzar todas las partes involucradas en la sensibilidad o en el movimiento.

El encéfalo es también el responsable de contribuir al equilibrio humoral y por tanto de mantener el buen funcionamiento del organismo. Este órgano cefálico es también el lugar en donde se asienta la imaginación (que en Aristóteles se ubicaba en el corazón), el raciocinio y la memoria que compondrían el alma racionalizadora o *psykhé logistiké*.

Cuando Galeno aborda el movimiento voluntario y el involuntario distingue por su origen ambos, al asignarle al movimiento voluntario un carácter psíquico (*psykhé*) y al involuntario un carácter natural (*physis*). De esta forma, por ejemplo, encontramos en el tórax los dos tipos de movimiento, en el corazón un movimiento dependiente de la *physis* y, en la pared torácica, actuaría la *psykhé*.

Galeno, siguiendo en esto a Aristóteles, integra la función cardíaca y la respiratoria con dos procesos vitales fundamentales: la conservación del calor innato (que se origina por el semen en la gestación), en donde el aire que entra a través de los pulmones permite atemperar dicho calor y mantenerlo en equilibrio (frío-calor); y el *pneuma* que ingresa en cada respiración permite la formación del *espíritu vital* en el ventrículo izquierdo.⁷⁴

⁷³ La palabra griega *pneuma* es traducida por los latinos como *spiritu*, posteriormente con los cristianos se hablará de *espíritu santo* que implica un concepto radicalmente distinto aunque emparentado filológicamente.

⁷⁴ Quiero insistir que la palabra griega *pneuma* se presta a cierta confusión al traducirla por *aire*. Al mencionar *pneuma* los griegos clásicos hacían referencia a una energía o fuerza que estaba en el aire y que ingresaba al organismo conservándose como fuerza o energía movilizadora de las diversas funciones del cuerpo. El equivalente de *pneuma* para los hindúes es *prana*, nosotros no tenemos un equivalente estricto, dado que el oxígeno del aire es similar a una energía etc., pero no es realmente equivalente a *pneuma*. Por ejemplo para Aristóteles el placer no procede de la emisión de semen sino del *pneuma*; (citado en Laqueur, 1990:97).

Para este médico de Pérgamo el corazón realiza una parte de la digestión y en ese sentido está integrado a una parte del proceso de la nutrición, lo que para nuestro estudio es relevante porque participa, junto con el hígado en la función nutricia dependiente de la *dynamis* vegetativa.

Esto es congruente con su concepción de sistema vascular dividido en venoso - dependiente del hígado- y arterial, dependiente del corazón.

Sobre el sistema vascular quiero agregar que Galeno, a través de experimentación demostró que las arterias se mueven de forma activa a través de una potencia púlsica (consideraba que las arterias se llenan de sangre porque se dilatan y no viceversa); distinguiéndose de las posturas de Herófilo que asumía que el pulso era originado en la actividad cardíaca y de Herasístrato que planteaba una actividad pasiva dependiente del *pneuma*.

Una parte no desdeñable de la concepción del cuerpo es la relativa a la reproducción y a la concepción de la sexualidad.

Para los griegos en general, la relación masculino femenino no era exclusivo de un sexo y los sexos específicos se definían por polaridades cuyo predominio era el femenino en la mujer y el masculino en el hombre.

Aunque no hubo una sola manera de entender el problema de la fecundación, prevaleció en Galeno la idea Aristotélica de que es el semen masculino el que comporta la *dynamis* y por lo tanto el agente del calor innato, mientras la mujer aporta su semilla como materia.

Esta idea ha sido interpretada por algunos autores como sexista (Laqueur 1990); yo me la explico en razón del necesario el equilibrio de polaridades: frío caliente, amargo-dulce, masculino femenino, para comprender el movimiento de la vida entre los griegos clásicos.

Además en la mirada aristotélica, en todo proceso existía la materia (en potencia) y el agente que permitía el acto. La mirada sobre lo masculino y lo femenino no podía ser incongruente con dicha concepción. Asimismo lo femenino es asimilado, como en muchas culturas, a la tierra y a la fertilidad del cultivo y lo masculino al cielo, al sol fecundante desde la idea de Zeus mismo masculino fecundante y dios del rayo. Por esto mismo, y similar a las concepciones orientales (China, India) y a la concepción mesoamericana, lo masculino es también asimilado a la parte superior del cuerpo y lo femenino a la parte inferior más cerca de la tierra. Lo masculino con las funciones intelectivas y lo femenino con las funciones sensitivas; por ello Laqueur nos dice:

Deseo sugerir que el modelo unisexo puede interpretarse como un ejercicio de conservación del padre, quien encarna no sólo el orden, sino la propia existencia de la civilización. Las autoridades antiguas planteaban argumentos filosóficos y también empíricos para justificar la mayor potencia manifiesta del hombre sobre la mujer, la necesidad absoluta del genitor.

Y agrega refiriéndose a la postura de Galeno:

...Si la semilla de la mujer fuera tan potente como la del hombre "habría dos principios motores en conflicto entre sí"⁷⁵

El paradigma humoral del cuerpo encuentra con Galeno su acmé, sostiene entonces la relación entre los cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego; vinculados con cuatro *dynamis* elementales o *stoikheia* dinámicos: lo frío, lo húmedo, lo seco y lo caliente y con cuatro elementos (biológicos) secundarios: humores (*khymós*): la sangre, la pituita, la bilis amarilla y la bilis negra. Que a su vez están vinculados a las cuatro estaciones del año tal y como se mencionó para los autores hipocráticos.

De este paradigma Galeno elabora su teoría sobre los temperamentos, menciona un temperamento equilibrado en el que las cuatro cualidades elementales se mezclan en similares proporciones (caliente-frío húmedo-seco) y ocho intemperados (el seco, el húmedo, el cálido, el frío y el húmedo-cálido, el seco-cálido, el frío-húmedo y el frío-seco).

Estos temperamentos, considerados en parte heredados y parte adquiridos, determinan no sólo la fisiología y la morfología del cuerpo sino sus disposiciones emocionales y orgánicas que configuran el terreno sobre el que se desarrollan eventualmente ciertos procesos de enfermedad.

La propuesta galénica implica un concepto de cuerpo humano que rescata la tradición más desarrollada del pensamiento griego, pero a la vez una visión que cambia dicho concepto. Por un lado el paradigma humoral que vincula el macro y el microcosmos, y por ello inserta plenamente al cuerpo humano y sus potencialidades en la naturaleza; es decir, completa el movimiento naturalista iniciado varios siglos antes.

Fuego	Tierra	Agua	Aire
Bilis amarilla	Bilis negra	Flema	Sangre
Caliente seca	Seca-fría	Húmeda-fría	Caliente-húmeda
Hígado	Bazo	Cerebro	Corazón

⁷⁵ Laqueur (1990), p.113-114

Galeno, además, consideró que el *pneuma* abarcaba todo el organismo identificando tres tipos: el *pneuma* vital que asoció al hígado, el *pneuma* natural que asoció al corazón y el *pneuma* animal que asoció al cerebro

Sin embargo, representa también un hito en la historia debido a que modifica la mirada sobre el cuerpo humano hacia una observación que llamaríamos "objetivista" sobre el cuerpo. Es decir, más cercano a la conceptualización anatómica actual. Me parece que este cambio se inicia durante el periodo alejandrino con las disecciones de cadáveres y de seres humanos vivos.

Aunque la documentación sobre el periodo alejandrino es muy limitada y se desconoce, incluso, si Galeno realizó disecciones en humanos adultos, podemos apreciar a través de las descripciones anatómicas de los médicos alejandrinos -el propio Galeno estudió ahí-, que su interés y su mirada son claramente distinguibles de los autores previos -incluyendo al del mismo Aristóteles que fue maestro en Alejandría.

La diferencia es en cuanto esta vocación descriptiva minuciosa que quiere dar cuenta palmo a palmo del "territorio" corporal a la manera de los mapas geográficos pormenorizados. La metáfora que utilizo no es casual; me parece que hay un parangón válido entre la exploración del territorio macrocósmico y la exploración del territorio corporal que se caracteriza por el testimonio puntual. Así, mientras más eventos, accidentes o circunstancias se documenten mayor será el dominio del territorio.

Piénsese por ejemplo en lo que significó para los romanos el conocimiento geográfico en su ambición de conquistar el mundo; repárese particularmente en Alejandro Magno que fue incomprendido por su mentor Aristóteles que no podía aceptar esa vocación de conquista en la política cuando su concepción era más acorde a la idea de "polis" y de sociedad ideal en pequeño desarrollada por Platón y afinada por él mismo. Esta diferencia de concepción en lo político entre Aristóteles y Alejandro de Macedonia me sirve para poner de relieve la diferencia de concepción entre los médicos alejandrinos y los predecesores. En aquellos se encuentra una vocación de conquista que explica el "exceso" de las vivisecciones.⁷⁶

Para concluir el apartado sobre el pensamiento clásico griego relativo al cuerpo, quiero resaltar algunas ideas:

⁷⁶ Es interesante resaltar cómo la Alejandría de esta época, en la que confluyeron grandes pensadores, albergaba no escasos conflictos sociales; muestra de ello eran los frecuentes linchamientos que realizaba la muchedumbre hostil. No resulta discordante, que en ese ambiente social, las vivisecciones a criminales hayan sido aceptadas sin pudor.

Alcmeón de Crotona (siglo VI y V) filósofo y médico, pone al cerebro como el centro de los sentidos. Según Aecio (IV 17, 1) "Alcmeón dice que lo que gobierna está en el cerebro; con él en tanto atrae los olores a través de la inspiración, olemos" o este fragmento de Teofrasto:

*...Y todas las sensaciones están conectadas con el cerebro; por lo cual quedan incapacitadas si este se mueve o cambia de posición, al bloquear los pasajes por los cuales (se producen) las sensaciones*⁷⁷

Hipócrates coincide con Alcmeón de Crotona sobre la distinción entre sentir (aisthánesthai) y entender (xyniénai) que éste atribuye en exclusiva al ser humano y la ubica, como ya vimos, en el cerebro.

Otro autor, de una escuela diferente, Demócrito de Abdera (460-370 a.C.) atomista, también considera que la mayor parte de los átomos del alma se concentraban en el cerebro.⁷⁸

Aristóteles, a diferencia de Alcmeón y de Hipócrates, privilegia al corazón como centro de sensaciones y base de la imaginación y el sentido común.

Galeno (siglo II d.C) que estudió tanto a Hipócrates como a Platón y a Aristóteles, Aprende de cada uno de estos autores su comprensión de cuerpo humano. De Hipócrates, basado en su obra de *La naturaleza humana*, recoge la teoría de los humores del cuerpo humano. Teoría que puede ser detectada en sus primeros rasgos desde el mismo Hesíodo.⁷⁹

De Platón, toma la psicología de las pasiones y los movimientos de ánimo y, de Aristóteles, su biología. Galeno critica a Platón en su concepción sobre la respiración, expuesta en el *Timeo*, apoyándose en la concepción de Hipócrates y, critica a Aristóteles en la concepción que tiene sobre la fisiología cerebral, partiendo del planteamiento Hipocrático y en esto coincide con Alcmeón de Crotona y en cierto modo con Platón. Como ya vimos, para este autor, es el cerebro el que dirige al resto del cuerpo en razón de que ahí se aloja el alma divina. Aunque Galeno sigue considerando al corazón como un órgano con un significado clave.

Recapitulando: se puede identificar un cambio de concepto de cuerpo humano a partir de autores que se distingue claramente de la visión de cuerpo establecida antes de la *Ilíada*.

Este cambio conceptual es para mí un cambio de imagen corporal que establece una clara topografía corporal con áreas jerarquizadas en las que la cabeza y el cerebro ocupan un lugar privilegiado y en las que se distribuyen espacios corporales con funciones orgánicas y cualidades -que hoy llamaríamos psíquicas- bien diferenciadas: la cabeza, el tórax, el abdomen

⁷⁷ Véase Alcmeón de Crotona en Eggers (trad.) (1994), p. 241-261.

⁷⁸ Véase al respecto Guerra.(1982), vol 1.p. 125

⁷⁹ Véase García Quintela (1992), p. 157, nota 3

y la pelvis dentro de una concepción de cuerpo perfectamente explicada teórica y empíricamente y vinculada con coherencia al macrocosmos.

En la concepción platónica, ya analizada, la cabeza sería la sede de la función lógica, de la razón; en el tórax quedaría situada la función *thymoeides* o irascible vinculada con el valor; en el abdomen la relacionada con el apetito o concupiscible (*to epithymetikón*); y en la pelvis una función genital-erótica vinculada a la reproducción. Si comparamos a Filolao con Platón vemos su correspondencia. Dice Filolao:

Cuatro son los principios del animal racional: cerebro, corazón, ombligo y vergüenzas. El cerebro es el principio de la inteligencia; el corazón, del alma y de la sensación; el ombligo, del enraizamiento y crecimiento del embrión; las vergüenzas, el principio de todos ellos, que todos ellos dan flores y renuevos [...]

Cinco son los cuerpos de la Esfera: los que se encuentran dentro de la esfera son Fuego, Agua, Tierra, Aire; y el quinto es el remolque de la Esfera (el Éter) ⁸⁰.

Esta concepción de cinco elementos es similar a la concepción Ayurvédica y es muy similar también a la configuración del cuerpo por elementos llamados *dhātu*.

Es interesante destacar que la idea del alma enterrada en un cuerpo, que propone Platón, viene desde los pitagóricos; Filolao lo dice así:

Según el testimonio de los teólogos antiguos y de los adivinos, por castigo ha sido ayuntada el alma con el cuerpo y enterrada en él como un sepulcro ⁸¹

Esta es la concepción de cuerpo humano que prevalece casi sin modificaciones, hasta que Vesalio, Fabrizio d'Acquapente y Harvey inician la anatomía y la biología moderna.

Entiendo este lapso de la historia como una tendencia que cedió a otras pero que no desapareció sino se mantuvo latente para aparecer con nuevos bríos en el Renacimiento. Pero antes que eso sucediera, frente a la conquista militar y política romana, se despliega una conquista más sutil y con mayores alcances representada por el avance del cristianismo que trae una nueva significación sobre el cuerpo humano, misma que me propongo revisar en el siguiente capítulo.

⁸⁰ Véase García Bacca (trad.) (1991) p. 302

⁸¹ Ibidem.

Capítulo IV

El cristianismo como una nueva corporeidad

El cristianismo representa un cambio en el concepto de cuerpo pero en una dirección diferente a lo que hemos observado: la inmortalidad del alma y el tratamiento del cuerpo como el depósito de los deseos carnales y objeto del pecado, requirió una separación mayor entre cuerpo y alma, una escisión entre lo material y lo inmaterial o incorpóreo. Hasta Galeno, el alma tenía un nivel de materialidad corporal, aún en Platón que ubicaba la parte divina en la cabeza y en Aristóteles que consideraba que el alma tenía su propia materialidad. En el caso de los hipocráticos y de Galeno, el planteamiento es radicalmente naturalista y podríamos decir orgánico.

Lo primero que salta a la vista en este período, en cuanto al método de investigación del cuerpo humano desde la perspectiva médica, es la prohibición explícita de las disecciones no sólo en seres humanos vivos sino en cadáveres, prohibición que con contadas excepciones permeó hasta el Renacimiento como una Ley y como un interdicto ideológico.

El cristianismo surge y se desarrolla no sólo como una alternativa religiosa, sino como una alternativa cultural. Una propuesta que implica un cambio en la cosmovisión y por ello en la manera de comprender y vivenciar el cuerpo.

En esta concepción, el enfoque sobre la sexualidad adquiere una especial relevancia. San Pablo, fundador de una comunidad cristiana con hombres y mujeres convertidos del paganismo, proclama la castidad como la virtud que conduce a Cristo. El radicalismo de san Pablo, en este aspecto, es tal que su propia conducta célibe representa un símbolo de santidad. San Pablo fundador de la iglesia cristiana es portador de una nueva manera de comprender la relación entre el deseo, la fe, el alma y la salvación. Esta nueva forma se funda en una tendencia existente en los albores del cristianismo, entre los romanos incluso paganos, que considera al cuerpo no sólo como algo separado del alma sino su "otro" inferior.

Al respecto, nos dice Brown (1993) en su magnífico estudio sobre el cuerpo cristiano:

El alma se enfrenta al cuerpo como el "otro" inferior se enfrenta al propio yo. El cuerpo era tan diferente del alma, y tan intratable, como las mujeres, los esclavos y el populacho de las ciudades, tan obtuso y desasosegado. Ni los dioses podrían cambiar ese hecho. (p. 49)

Sin embargo, a diferencia del movimiento cristiano, la herencia clásica tardía no resaltaba el deseo sexual como particularmente conflictivo, de hecho se observaba con mayor preocupación a la ira, la crueldad irracional, la gula, o la agresividad del consumidor excesivo de vino. Por ello podemos observar un cambio de concepto corporal con el advenimiento del

cristianismo en Roma y no sólo un movimiento de control sobre la sexualidad; en palabras de Brown (1993):

No basta con hablar de la ascensión del cristianismo en el mundo romano simplemente en términos del cambio de una sociedad menos represiva a otra más represiva. Lo que estaba en juego era una sutil transformación de la percepción del cuerpo como tal. (p. 54)

Esta transformación pasa por dos procesos que se desarrollan paralelos: el progresivo énfasis en la sexualidad como polo de la espiritualidad y por lo tanto el celibato como vía privilegiada para encontrar la gracia; y el progresivo dualismo corporal que deviene en la escisión alma/cuerpo. Estos dos procesos no se dan exclusivamente en el terreno de las ideas, más aún los conceptos siguen en complejos y elaborados cambios en la esfera del contacto corporal. El énfasis cristiano en el control del deseo sexual no es más que una estrategia corporal que permite la configuración cultural del cristiano.

Cabe aclarar que otras religiones hermanas como los judíos o los islámicos también comparten con el cristianismo la concepción de que la abstinencia sexual permite penetrar mejor en la presencia de dios (o ser penetrado por...). Brown (1993) señala sobre los primeros cristianos la relación entre abstinencia sexual y comunicación con Dios en los siguientes términos:

...los judíos y paganos contemporáneos (al igual que los cristianos) [...] creían que abstenerse de la actividad sexual, y sobre todo la virginidad, hacían que el cuerpo humano fuese un vehículo más adecuado para recibir la inspiración divina. La posesión era una experiencia íntima y dramáticamente física. Conllevaba que el cuerpo fuese invadido por un Espíritu divino ajeno. (p.103)¹

Una cita de los gnósticos es muy sugerente sobre la relación del cuerpo y la divinidad:

Si una persona no comprende como su propio cuerpo entra en posesión del ser, perecerá con él²

Para los cristianos de los primeros siglos la abstinencia sexual llegó a ser incluso un precepto que puso en cuestión algunos valores e instituciones tradicionales como la familia, que por ejemplo, siempre fue central para los judíos. El énfasis en la renuncia sexual preveía una cercana llegada del salvador y del fin del sufrimiento terrenal.

La preocupación por la reproducción y conservación de la especie pasó a segundo plano en ciertos grupos cristianos radicales, lo que los distingue de los judíos. Además, estos cristianos promovieron la incorporación de propios y extraños y abrieron la práctica ritual a personas que tradicionalmente se encontraban marginadas como las mujeres en menstruación. La estrategia

¹ El subrayado es mío.

² *Diálogos del Salvador*, Corpus Nag Hammadi, III, 134, 11-13. Citado en Williams (1990:131). el subrayado es mío.

que parte de la sexualidad y su control tuvo éxito en una sociedad que se experimentaba con problemas de control social (y autocontrol).

La sensación de descomposición social producto de los "excesos" de la aristocracia romana fueron terreno propicio para que esta estrategia fuera un principio reclutador de la inconformidad de las masas paganas y motor evangelizador. También el cuestionamiento de la separación clasista y de la institución familiar tradicional jugaron un papel relevante en esta subversión masiva. Debido a este sentido subversivo originario es que la persecución y el martirio pasaron a ser parte de identidad cristiana.

El movimiento cristiano fue un movimiento de concepción corporal que parte de los referentes judíos pero que va modificándose a través de la consolidación de este movimiento que se caracteriza por su inicial apertura y, por ello, incorporación de diversas experiencias y miradas.

En el Antiguo Testamento³, en el Génesis, podemos identificar una idea de cuerpo similar a la de la Odisea, en el sentido de establecerse una separación carne/vida, dando a la sangre la connotación de vida:

Sólo dejaréis de comer la carne con su alma, es decir con su sangre, y yo os prometo reclamar vuestra propia sangre: la reclamaré a todo animal y al hombre: a todos y a cada uno reclamaré el alma humana.(Génesis 9-4)

En cambio en el *Eclesiastés* (segunda parte, iv, 10) encontramos la relación entre emociones y pecho y cierta diferenciación con la carne:

*Aparte el mal humor de tu pecho,
y aleja el sufrimiento de tu carne.*

También encontramos en el *Eclesiastés* una asociación entre corazón y conocimiento, entre corazón y bondad/maldad y entre corazón y cordura:

Cuando más apliqué mi corazón a estudiar la sabiduría y a contemplar el ajetreo que se da sobre la tierra...(8-16)

Pues bien, a todo eso he aplicado mi corazón y todo lo he explorado, y he visto que los justos y los sabios y sus obras están en manos de Dios (8-16)

...y así el corazón de los humanos está lleno de maldad y hay locura en sus corazones mientras viven...(9-3)

Quiero hacer notar la asociación entre sabiduría y corazón e izquierda/derecha:

El sabio tiene el corazón a la derecha

³ Las citas de la Biblia están tomadas de Biblia de Jerusalén, edición dirigida por José Angel Ubieta. España, Desclée de Brouwer, 1970.

El necio tiene el corazón a la izquierda (Eclesiastés, 10-2)

Ya para Jesús, según san Mateo, el corazón es también un centro de fé:

Hipócritas, bien profetizó de vosotros Isaías cuando dijo:

Este pueblo me honra con los labios,

pero su corazón está lejos de mí.

En vano me rinden culto,

ya que enseñan doctrinas que sólo son preceptos de hombres (Mateo 15-7,8,9)

En esta versión se puede identificar un proceso reflexivo que se presta para la simulación (hipocresía), y que se refiere a una diferencia entre el discurso verbal (labios) y el "verdadero sentir" del corazón. Al parecer podemos identificar diferentes concepciones a través de la biblia que van de un dualismo primario vida (sangre) carne, a una mirada más compleja en la que se integran las capacidades humanas con ciertas partes del cuerpo en las que resalta el corazón.

Con respecto a la separación cuerpo/mente la abstinencia cristiana, en su origen, tenía un sentido de conservación del cuerpo en su integridad; así lo interpreta Brown (1993):

Conservar su virginidad significaba conservar una identidad personal enraizada en el cuerpo físico, puesto que se manifestaba en la integridad física que retuvo consigo desde su nacimiento (p. 223).

La propuesta cristiana presenta un ideal de identidad contra la amenazadora visión de aniquilación.⁴

Lo grupos judíos que aceptaron mejor la cristianización fueron los judíos de la dispersión con influencia helenística, a diferencia de sus hermanos palestinos:

Por ello los judíos de la dispersión y los "temerosos de Dios", se encontraban, especialmente los segundos, mucho mejor dispuestos que los palestinos a discutir las afirmaciones de los Apóstoles... (Guignebert, 1997:63)

En opinión de Guignebert (1997:63) este grupo judío de origen se fue compenetrando de la idea griega del dualismo de la naturaleza humana, restando importancia al cuerpo y atendiendo al destino del alma.

La concepción de Tertuliano es representativa de la concepción de cuerpo, en los primeros siglos de nuestra Era:

Tertuliano era un estoico y, como muchos de sus contemporáneos, un lector voraz de la literatura médica. No era en ningún sentido un "dualista". En realidad, su insistencia en el control del cuerpo era tan rigurosa porque creía que el alma se armonizaba a la

⁴ Al respecto véase Brown (1993), particularmente su discusión sobre el ejemplo de Pablo y Tecla en el cap.7, p. 199-223.

altura necesaria para vibrar en respuesta al Espíritu de Dios precisamente a través del cuerpo y sus sensaciones. El alma era un "cuerpo" sutil e invisible, pero concreto, "metido en el molde" del cuerpo exterior. (Brown, 1993: 117).

Galeno mismo tuvo como fuentes fundamentales de su concepción a los estoicos; la separación del cuerpo y el alma se realizaba solamente con la muerte, tal y como lo expresa Melitón de Sardes contemporáneo de Tertuliano y de Irineo (finales del siglo II):

...hubo separación de lo que en tiempos encajaba hermosamente, y el hermoso cuerpo quedó partido, pues el hombre ha sido dividido por la muerte.⁵

El movimiento cristiano en sus orígenes se caracterizó por ofrecer un modelo de identidad basado en la experiencia extática de ascensión, muy acorde con los movimientos gnósticos que confluían en la antigua Roma y que tuvieron una fuerte influencia en Alejandría. La experiencia extática implica una comunicación directa con Dios, que resulta de interés por su estrecha vinculación con el concepto de **interioridad**; Berman (1992) lo plantea así:

... la interioridad, pues la, experiencia del Sí Mismo es con certeza un prerrequisito para la experiencia directa de "Dios". Está claro, por ejemplo, que el asunto de la interioridad fue básico en el debate dentro del judaísmo en los tiempos de Crisanto (p. 165).

En el Evangelio de santo Tomás, Cristo hace una reflexión que sintetiza dicha propuesta:

*Cuando hagas de los dos uno, y
cuando hagas lo interior como lo exterior
y lo exterior como lo interior, y lo de arriba
como lo de abajo, y cuando
hagas uno y el mismo al hombre y a la mujer,
de modo que el hombre no sea hombre
ni la mujer, mujer, cuando modeles
ojos en lugar de un ojo, y una mano
en lugar de una mano, y un pie en lugar
de un pie, y una semejanza en lugar de una semejanza;
entonces entrarás (al Reino) ⁶*

La interpretación que hace de este fragmento Berman me resulta significativa porque establece la dinámica especular como eje de la identidad. La imagen (semejanza) como la estructura que se modifica junto con la conciencia corporal y que representa, para este autor, el aspecto más atractivo del cristianismo de los albores.

⁵ Citado en Brown (1993), p. 105

⁶ Citado en Berman (1992), p. 164.

Por mi parte, quiero resaltar del fragmento citado esta relación interior-exterior, arriba-abajo, mujer-hombre, es decir las polaridades que retoma el cristianismo para el cambio interno. Lo hace de una particular forma: a través de la imagen reflejada, del contraste sí mismo-otro, y todo esto poniendo al sujeto como actor del cambio interior. Lo que antes correspondía a los Dioses o a la Naturaleza (*physis* de los griegos naturalistas) ahora se ponía en manos del propio sujeto (*Cuando hagas..., y cuando hagas, ...y cuando hagas..., entonces...*).

Esto es para mí probablemente la propuesta más radical y probablemente la más inquietante para los representantes de las miradas religiosas tradicionales de los primeros siglos de la era cristiana.

Tanto los cristianos de principios de nuestra era como los estoicos tardíos (Séneca, Epicteto, Marco Aurelio) coinciden en voltear a verse y encontrar en **si mismos** el camino.

Para Foucault (1996) eso distingue al platonismo de la visión que denomina helenística romana. Platón recurre a verse a sí mismo de frente a la Ciudad, es decir, conocerse a sí mismo para encontrar al otro y encontrarse en el otro, en la *polis*, para encontrar el ser. Este autor lo señala como un cambio de eje, una autofinalidad: la actividad se centra únicamente en **sí mismo** y se desplaza la reciprocidad, que con la *polis*, proponía Platón.

En el siglo primero y segundo de nuestra era los estoicos transformaron la épistroté en conversión. A diferencia de la épistroté, en la conversión se trata sobre todo de liberarse de aquello que dependemos, de aquello que no controlamos, más que de liberarse del cuerpo en tanto que centro fijo de una relación cerrada y completa de uno para consigo mismo. El papel del conocimiento no es tan decisivo y fundamental. La práctica, la ascesis y el ejercicio se convierten en algo importante.

En los siglos tercero y cuarto la noción de conversión va a ser retomada por los cristianos y va a sufrir una nueva transformación. La conversión cristiana (metanoia). Foucault (1996:69)

Este autor menciona más adelante que ésta conversión cristiana se caracteriza por una mutación rápida, un paso de la muerte a la vida y la renuncia de uno a sí mismo⁷. En este cambio me detendré un poco más para identificar algunos elementos sobre la nueva concepción de cuerpo que se gestó en los inicios de la era cristiana.

Por ejemplo, para Séneca el camino de la virtud era posible gracias a la racionalidad del hombre *si él lo quiere así decía*, además que *Dios ayudará a quienes procuren ayudarse a sí mismos*; Copleston (1993) señala sobre Annaeus Séneca:

El hombre que se ayuda a sí mismo, que domina sus pasiones y vive de acuerdo con la recta razón es mejor, con mucho, que nuestros antepasados de la Edad de Oro,

⁷ Foucault (1996), p. 69.

*porque, si ellos eran inocentes lo eran por ignorancia y por falta de tentaciones*⁸ (p. 424)

La búsqueda de la sabiduría y de la virtud perfecta, pasa por el control de las pasiones. Esto perfila los ejes de la identidad cristiana: la voluntad y la razón, que caracterizan el pensamiento occidental posterior.

Séneca recomienda la benevolencia con los demás y parte de la necesidad de servir a los semejantes. Insiste en la necesidad de castigar al que hace el mal, pues su eje de reflexión es la virtud entendida ya no como los griegos clásicos sino moralmente. Para algunos este filósofo pagano francés presenta posturas similares a san Pablo y presumen que habría intercambio litúrgico entre ellos. Lo que es seguro es que el movimiento estoico y el cristianismo de los siglos I y II tienen posturas afines, dado que el ambiente cultural sobre el que se desarrollan es común.

Epicteto de Hierápolis (c. 50-138 d.C.) por ejemplo, enfatiza que el hombre cuenta con los medios dados por Dios para obtener la virtud, resalta el *firme carácter y el ser dueños de sí*:

*El movimiento estoico de principios de nuestra era, por así decirlo, no sólo un voltearse a ver, un buscar-la-salvación en sí mismo, sino un llamado a la moralidad como naturaleza del hombre.*⁹

Epicteto resalta la limpieza corporal, la sencillez, la templanza, la modestia y la castidad, es decir resalta los valores morales del sujeto como eje de la identidad.

El emperador Marco Aurelio (161-180 d.C.) enfatiza en la divina Providencia e insiste en la compasión, la benevolencia activa y el perdón. Recomienda el amor aún con los enemigos, aunque rompe con el materialismo estoico, defiende esta mirada sobre el sí mismo que menciona Foucault dentro de una concepción monista:

*Todo armoniza conmigo, que estoy en armonía contigo, oh Universo...Para ti son todas las cosas, a ti retoman todas.*¹⁰

Para este autor politeísta, cuyos preceptos hoy nos evocan el cristianismo, el *nous* humano es distinguible de los cuatro elementos (tierra, agua, etc.). El *nous* es el *daimon* que Dios ha dado a cada hombre para que sea su guía y este *daimon* es una emanación de la divinidad. Como los estoicos admite sólo una inmortalidad limitada. Admite, igual que Séneca, el dualismo alma/cuerpo y describe la muerte como liberación.

⁸ Copleston (1993) lo que menciono en adelante sobre el estoicismo tardío me baso en este trabajo.

⁹ Ibid., p. 425.

¹⁰ Ibid., p. 430

Los primeros cristianos

Habiendo visto este breve esbozo del estoicismo retomo la línea de análisis del cristianismo con Orígenes (cuya madurez se ubica alrededor del año 230). Maestro cristiano ejemplar que radicó durante muchos años en Alejandría a pesar del ambiente hostil hacia sus creencias y de la misma persecución que le había quitado la vida a su padre cuando él apenas contaba con 16 años. Transcribo una de las referencias de la cual se tiene mayor certeza de haberla conservado textual porque, según Brown (1993), fue tomada de notas taquigráficas de una conversación entre él y un grupo de obispos:

Yo te imploro, por lo tanto, que te transformes. Decídetes a saber que en tu interior existe la capacidad para transformarse. (p. 228)

En esta cita encuentro una síntesis de la propuesta cristiana que revolucionó el mundo de la antigüedad y cambió la corporeidad de Occidente, por ello me detendré a analizarla.

Yo te imploro.. es una interpelación directa de sujeto (yo) a sujeto (tú); *que te transformes..* es una demanda de cambio; *decídetes a saber que en tu interior existe la capacidad para transformarse*; el verbo inicial decidir señala, con toda claridad, dónde se encuentra la iniciativa (en el interior); "decídetes a saber" es una iniciativa de conciencia, de darse cuenta, de reconocimiento, o mejor aún, de auto-reconocimiento; y por último, una consigna de cambio, pero de un cambio que depende del propio sujeto, porque la capacidad se encuentra en su interior.

Me interesa enfatizar esta propuesta porque es en breves palabras la estrategia cristiana temprana que encierra una nueva manera de estructurar el sí mismo y, por lo tanto, su imagen corporal. Aquí podemos comprender más fácilmente lo que hoy definimos como libre albedrío (en ti está la capacidad de decidir tu cambio interior) que rompe con la concepción previa más determinista.

Según Jaynes (1987), los hombres "homéricos" estructuraban su conducta sobre la base de las voces de los dioses que escuchaban. Lo que representaría un interior ocupado por los dioses y probablemente confuso -la voluntad de los dioses puede ser caprichosa y enigmática.

Después nos dice Jaynes que hay un cambio de conciencia al dejarse de escuchar dichas voces y que hace que la conducta se estructure sobre la base de indagar, a través de signos, la voluntad de los dioses o hacerlo a través de mediadores: sacerdotes, pitonisas etc. Una etapa en la que los hombres experimentaron "el abandono" de los dioses, terreno proclive para la crisis y el cambio, por lo mismo favorable para el nacimiento de nuevas propuestas religiosas como los movimientos gnósticos, incluyendo al mismo cristianismo.

La diferencia entre el cristianismo y el pensamiento griego clásico radica no solamente en el énfasis que le dan a la divinidad los primeros, sino en la manera de comprender al sujeto mismo.

Para los griegos el movimiento del cosmos y del hombre dependía por entero de la *physis*. Por ello lo que le preocupaba a un hombre de ese período era afinar y aprovechar a lo máximo su *areté*¹¹ (virtud en el sentido de cualidad propia, no en el sentido moral). Su enfoque sobre la salud física y mental se basaba en este mismo principio, por lo que habría que favorecer el equilibrio y la armonía siguiendo a la *physis*.

Para los cristianos que tratamos y, en particular, para Orígenes los hombres habían decidido **libremente** (cuando eran espíritus) su propia vida. Podemos apreciar su postura radical sobre el libre albedrío y compararla con la idea de destino de los hombres "homéricos" o con la idea de forzosidad (*ananké physeos*) de los presocráticos, que tenía tal peso que incluso los dioses tenían que acatarla.

Para los seguidores de Orígenes tal era el origen del pecado y de la culpa: haberse apartado del "fuego de Dios". Esto implica un movimiento muy significativo con respecto a la concepción sobre el alma: ahora el alma es una subsidiaria menor del Espíritu.

La forma en como lo plantea Orígenes es particularmente interesante; señala que la palabra *psyché* (alma) deriva de *psychros* que quiere decir frío y esto es así porque el alma humana se apartó del espíritu ardoroso de Dios, del amor divino que consume y abrasa.

Se puede identificar, en esta formulación, la experiencia de "falla" o inicial separación de Dios que será el sustento de la posterior separación entre cuerpo y alma.

Desde la perspectiva de la imagen corporal esto representó un cambio radical al establecer un *locus* corporal, un espacio interior desde el que se desarrolla la acción con fundamento en la evidencia del libre albedrío.

La interioridad cristiana representada por Orígenes no asume todavía la sexualidad como motivo de vergüenza sino como oportunidad de desarrollo:

La carne y la sangre de cada persona era propia de esa persona y había sido calibrada exquisitamente por Dios, "que es el único que sondea los corazones", para desafiar al espíritu potencialmente poderoso de cada uno de nosotros, a extenderse más allá de sí mismo¹²

¹¹ Acerca del concepto de *areté* entre los griegos véase Jaeger (1985), p. 19-29.

¹² Citado en Brown (1993), p. 232. Se refiere al texto de Orígenes en *De Princip Praef.* 5.111, p. 84

Al parecer el cristianismo de principios de la era resultó altamente subversivo, no tanto porque se planteara cuestionar directamente al poder (al cesar lo que es del cesar...), sino porque su propuesta de interioridad, que estaba siendo incorporada rápidamente, conllevaba la configuración de un sujeto cuyo eje de acción se ubicaba dentro de sí-mismo, lo que no resultó muy acorde a la estructura del imperio romano. No en balde las persecuciones, las torturas y el martirio sufrido por los primeros cristianos de las que Cristo es el paradigma.

Por esto no es fortuito la reacción de otros sectores vinculados con la estructura social y política dominante para fundar la ortodoxia cristiana y suavizar o aplazar la transformación social cristiana; señala Berman (1992) al respecto:

A mediados del siglo II, la iglesia, consideró esto como algo vergonzoso (se refiere a las experiencias extáticas). Optó por argumentar que con los éxtasis de Cristo y Pablo tenían bastante, y que no se necesitaba añadir otros testimonios al espíritu, (y agrega citando a Frederick Turner): "El Espíritu Santo era ahora un peligro potencial". (p. 166)

Concluye que la tendencia de la Iglesia de sustituir el dogma y la jerarquía eclesiástica por la verdadera experiencia interior era un callejón sin salida.

Según este mismo autor el proceso de construir una ortodoxia comenzó a fines del siglo II, y se consolidó en más o menos un siglo, recopilando una historia de la herejía basada en las desviaciones de su propia posición.

En este proceso juega un papel central san Agustín: originalmente Maniqueo terminó en la ortodoxia abogando por la persecución y la tortura contra la "desviación" que pretendía una nueva interioridad independiente de la jerarquía eclesiástica.

Según Paul Johnson, la Iglesia estuvo en el capullo de la tradición autoritaria de Agustín hasta que surgieron los movimientos neomaniqueos de los siglos XI y XII¹³.

Ricoeur (1996) demuestra cómo la ipseidad encontrada en la propia carne, a partir del proceso corporal de extrañamiento (toma de distancia de sí), es la fuente de la relación con el otro y con el cosmos. La experiencia cristiana resultó fundamental en este desarrollo que pone al cuerpo frente al alma lo que eventualmente cristalizó en un modelo corporal caracterizado por una "falla" y que define a la interioridad occidental -que hoy reconocemos como conciencia introspectiva- como persona o como alma:

Si nos ponemos a reflexionar ¿de qué eran realmente culpables los cátaros? Creo que su verdadero crimen, y el verdadero drama del período 1050-1350, fue el descubrimiento de la interioridad. La sociedad medieval temprana operaba hasta

¹³ Tomo la referencia de Berman (1992), p.167

entonces como circunscrito por el realismo moral de Piaget, la falta de intencionalidad y la ausencia de cualquier dinámica Sí mismo/Otro. (Berman 1992:194)

No coincido con esta tesis que considera que la interioridad se configura hasta el siglo XI. Sin embargo, si consideramos interioridad sólo al modelo occidental actual, entonces la afirmación es sostenible, pero esto implica un fuerte etnocentrismo y un juicio que peca de extemporabilidad. Además considero que sí se puede hablar de una dinámica sí mismo/otro antes del siglo XI, lo que sucede es que está sustentada en otros procesos de *espejeo* que tienen registros corporales diferentes a los que estamos acostumbrados. Pienso que el eje dado entre lo Salvaje y lo Domado, que analiza el mismo Berman y que desarrolla magistralmente Roger Bartra (1992) se mantiene, aunque en formas menos evidentes o rastreables.

Berman argumenta que ese período fue coincidente con una poca importancia dada a los espejos. Aunque esto sea correcto la relación "especular" se puede realizar desde otros registros no visuales: también se constituyen en espejos los modos de relación erótica por ejemplo, o el uso de la tortura corporal como medio de corrección¹⁴. Durante la edad media se dan particularmente estos dos fenómenos sociales con cierta intensidad y el cristianismo-medieval no es ajeno a dichos procesos, como veremos a continuación.

San Agustín y la carne o la focalización sexual del cuerpo

San Agustín (372-430 d.C.) es, además de un padre fundador del cristianismo medieval, un ejemplo del proceso de cambio en la concepción del cristianismo temprano a su consolidación social. Esto, como lo mencioné antes, implicó un proceso de cambio sobre el concepto de cuerpo humano. Dicho cambio se realiza en una lucha entre el alma y la carne. En palabras de Casiano:

*...la lucha de la carne y del espíritu entre sí no es meramente inofensivo, sino que en realidad nos es de mucho provecho...*¹⁵

Los primeros cristianos radicales proclamaron la abstinencia ascética como única vía para lograr la purificación. Dicha purificación de la carne era necesaria puesto que el cuerpo llevaba dentro el demonio en sus deseos, sus apetitos incontrolados. Los ascetas utilizaban como recurso su voluntad y por ello el ejercicio de su libre albedrío para acercarse a Dios, Brown (1993) lo plantea de esta manera:

Solamente aquellos que habían ganado la larga batalla contra su propio "corazón" podían tener la esperanza de ser tocados, como les ocurriera a Pambo y Antonio, por gloria de Adán.

¹⁴ Véase Foucault, (1983) y (1982).

¹⁵ Casiano, Collationes 4.7, p. 172, citado en Brown. (1993), p. 563

A lo largo de muchos años de vida en el desierto, el asceta tenía que aprender a no hacer otra cosa que desenredar los propios recursos de su voluntad personal. (p. 307)

Mencioné antes que dichas prácticas fueron perseguidas por representar una amenaza a la estructura social romana imperante y un cuestionamiento a las instituciones pilares de la misma, como la familia. San Agustín representa un cristiano que va de una experiencia común de intelectual de la época, que implicó compartir su vida 13 años con su amada concubina, al celibato autoimpuesto, en el tiempo en que mantenía estrecho contacto con los Elegidos maniqueos.

Sin embargo la evolución de san Agustín lo distancia de estos grupos en razón de que su postura busca preservar las instituciones sociales como la familia y cuestiona la idea de que la sexualidad es reprobable en cualquier circunstancia, porque dicha concepción minaba la institución matrimonial.

El ideal de san Agustín, para el ciudadano común, era el mantener dentro de cierta medida la apetencia y acotarla dentro del matrimonio; pensaba que con el tiempo, y ya habiendo tenido hijos, la pareja podría optar por el celibato voluntario manteniendo el matrimonio fundado en los lazos de amistad que consideraba más sólidos que los sexuales.

El pensamiento de san Agustín se alimenta de Platón y de los neoplatónicos más que de Aristóteles.

San Agustín resalta el tópico de la sexualidad debido a su comprensión particular del Génesis. Para él, Adán había tenido una caída porque ejerció su voluntad contra la voluntad de Dios, lo que marcó a los hombres con una parte de su cuerpo *concupientia carnis* que a su vez tendía a desobedecer la voluntad del propio sujeto.

Esto, para san Agustín, representaba la pérdida de la unidad cuerpo y alma que, planteaba, existía armónica en el paraíso. Le preocupaba en particular la voluntad, y la sexualidad es el ejemplo clave del control o descontrol de dicha voluntad.

Otros pensadores cristianos polemizaron con san Agustín, como Pelagio (que llegó a Roma en el 390) que se negaba a aceptar esta caída de la voluntad humana a partir de Adán o como Julián que se apoyaba en el conocimiento médico de la época para rebatirlo, sostenía que era necesario el *calor genitalis* de excitación placentera para que se realizara la reproducción, y sostenía que el impulso sexual era un instinto inocente y necesario y que sólo debería ser condenado por sus excesos. Juan Casiano, originario de la tradición cristiana del desierto, cuestionó también a san Agustín, porque pensaba que sus ideas sobre la sexualidad podían conducir a un cuestionamiento implícito de la libertad, al enfatizar la predestinación, y rechazó por

esto la noción agustiniana de concupiscencia. Para Casiano la sexualidad existe por voluntad divina y es una cosa que está en el cuerpo para ayudar y no para perjudicar.¹⁶

Sin embargo, independientemente de las diferencias de concepción, todos los autores cristianos ponen en el centro de la discusión el problema de la sexualidad en relación con el ejercicio de la voluntad y discuten sobre las relaciones entre sexualidad, desobediencia, vergüenza, fragilidad humana, reproducción y salvación cristiana; dice Brown (1993) al respecto:

La sexualidad resultaba sacada de su contexto fisiológico y convertida en el reflejo de una fisura permanente y no cauterizada del alma... (p. 559)

En el cristianismo temprano de san Agustín se puede apreciar una configuración corporal nueva que pone el énfasis en la visión y en la re-flexión y toma distancia del sí mismo. Para esto se aprovecha la sexualidad como vía de expresión del conflicto entre cuerpo y alma y como medio privilegiado de control.

...Agustín había situado de un modo inamovible la sexualidad en el centro de la persona humana. (Brown, 1993: 565)

Al poner el espíritu y la carne en contraposición como *estrategia* de salvación el *Génesis*, leído por Agustín, se vuelve una metáfora del proceso corporal mismo. Este mito de origen, fundador de la sociedad occidental, refleja la tensión entre el cuerpo y el espíritu y el problema del libre albedrío visto por el cristianismo temprano. De alguna manera representa la matriz de la nueva configuración corporal, en particular el enfoque que le da san Agustín.

En el proceso que conduce a la escisión mente/cuerpo podemos encontrar varias de las características de nuestra cultura y podemos rastrear la configuración simbólica del cuerpo en Occidente. La imagen corporal en Occidente está "jalonada" por una búsqueda permanente de unidad (esa unidad perdida a la que hace referencia san Agustín).

Al referirse a esta búsqueda durante el Medievo, Berman (1992) señala:

En el lenguaje de la Teología medieval, es encontrar el alma; y tomarse la molestia de llenar la brecha cultivando un alma es, en todas las tradiciones místicas, la actividad que distingue en forma decisiva a los despiertos de los durmientes. (p. 131)

Esta búsqueda se caracteriza por centrarse en el ejercicio de la voluntad, por ello era igualmente preocupante la impotencia que la apetencia descontrolada:

...Agustín fue excepcionalmente meticuloso en señalar,...] que la carne no era exclusivamente el cuerpo: era todo lo que conduce al yo a preferir su propia voluntad frente a Dios. (Brown, 1993: 559)

¹⁶ Casiano, Collationes 4.7, p. 172 citado en Brown (1993), p. 563.

Para este autor cristiano la impotencia, dicho en términos actuales, tiene más un origen psicosomático que directamente orgánico o mágico como planteaban otros autores en su época; e implica un grado de desobediencia a Dios en el precepto "creced y multiplicaos"

San Agustín y varios de sus contemporáneos cristianos asocian los problemas de la voluntad con el corazón, por esto le asignan un lugar privilegiado en los problemas del alma, sólo comparable con el peso que le daba Aristóteles.

Se puede apreciar esto en un fragmento en el que describe la relación con sus amigos en *Confesiones de Agustín*:

Había todo un montón de detalles por parte de mis amigos que me hacían más cautivadora su compañía: charlar y reír juntos, prestamos atenciones unos a otros, leer en común libros de estilo ameno, bromear unos con otros dentro de los márgenes de la estima y respeto mutuos, discutir a veces, pero sin acritud, como cuando uno discute consigo mismo. Incluso esta misma diferencia de pareceres, que, por lo demás, era un fenómeno muy aislado, era la salsa con que aderezabamos muchos acuerdos. Instruimos mutuamente en algún tema, sentir nostalgia de los ausentes, acogerlos con alegría a su vuelta: estos gestos y otras actitudes por el estilo, que proceden del corazón de los que aman y se ven correspondidos, y que hallan su expresión en la boca, lengua, ojos y otros mil ademanes de extrema simpatía, eran a modo de incentivos que iban fundiendo nuestras almas y de muchas se hacía una sola. (Confesiones, IV, 8, 13:114)¹⁷

Este fragmento me resulta de interés porque:

1. Identifica de manera explícita el corazón como el lugar de donde salen diversas expresiones del alma, como discrepar (que es un proceso propio de la opinión), reír, compartir experiencias con otro, etcétera.
2. Asocia el corazón con la amabilidad y el afecto,
3. Vincula el afecto experimentado con el rostro: la boca, la lengua, los ojos y
4. Establece la unidad de las almas como un proceso relacionado con dicho intercambio.

El fragmento es también notable por el estilo introspectivo del autor.

Juan Casiano, por su parte, reivindica la pureza del corazón asociada al control de los impulsos; dice sobre el corazón y la voluntad:

Sólo cuando los impulsos más anónimos del egoísmo y la cólera estaban calmados podía llegar a percibir el monje la deliciosa libertad de la fantasía sexual asociado con la total pureza de corazón (Brown 1993: 564)

¹⁷ Traducción de José Cosgaya. El subrayado es mío.

Este autor nos relaciona corazón, pureza con fantasía sexual y libertad, así como con egoísmo y cólera.

Para lograr la aceptación de la sociedad romana, el cristianismo agustiniano realizó la adaptación de este movimiento cultural masivo, a las exigencias de la estructura social romana. Sin embargo, a pesar del papel conservador del cristianismo agustiniano, incide en un cambio en la corporeidad redefiniendo la relación alma-carne con base en una idea de sexualidad que busca la reivindicación del pecado original. Esto implicó una religiosidad que se aparta de la experiencia sensorial como vía para encontrar la gracia, contrario a lo que promovieron los movimientos gnósticos de la época.

La sexualidad, en este paradigma, se constituye en una preocupación vinculada a los problemas de la voluntad, es el fundamento de una corporeidad que se construye sobre la base de una "fisura" (nemo), de una separación. La sexualidad no es sólo motivo de represión sino, y sobre todo, de señalamiento y, en cierto sentido, de estimulación como bien lo comprendió Foucault (1982).

Considero que la configuración de imagen corporal occidental basada en la experiencia de extrañamiento corporal permitió una forma particular de vivir el sí mismo (identidad). Esta imagen corporal se desarrolla en y a partir de una primera manipulación somática que pone en el centro la sexualidad del sujeto pero asignándole un peso negativo. Dicho en palabras de Jacques Le Goff "la derrota del cuerpo" señala el final del mundo antiguo y el comienzo de la Edad Media¹⁸; yo agregaría, y el fundamento del dualismo occidental.

Sin embargo, san Agustín pone en el centro la sexualidad para oponerla a la mente, en términos de autocontrol y en esto antecede al mismo racionalismo de santo Tomás, aunque de forma inicial:

Pero el placer físico, al que no hay que permitir que enerve nuestra mente, me seduce con frecuencia, cuando los sentidos, en su calidad de acompañantes de la razón, no la acompañan, resignándose parcialmente a ir detrás de ella, sino que, basándose únicamente en el argumento de que gracias a ella fueron acogidos, tratan de ponerse por delante y de llevar las riendas. (Confesiones, libro X, 33,49: 354)

Esta referencia nos permite apreciar también la tensión entre deseo y razón que caracteriza esta mirada cristiana. Para san Agustín la estructura del cuerpo humano comporta similitudes con la divina Trinidad, nos dice al respecto en *Confesiones* (1988:466, 467)

Quisiera que los hombres reflexionaran sobre tres cosas que tienen dentro de ellos. Estas tres realidades son algo muy distinto de aquella Trinidad. Yo las propongo como tema para que ejerciten, prueben y constaten lo distantes que son. Las tres cosas que

¹⁸ Jacques Le Goff, *L'imaginaire médiéval*, p. 123, citado en Brown (1993), p. 590

propongo son: ser, conocer, querer: pues yo existo, conozco y quiero. Existo sabiendo y queriendo. Sé que existo y que quiero. Quiero existir y saber. Quien sea capaz de ello, comprenda cuán inseparable es la vida en estas tres cosas, siendo una la vida y una la mente y una la esencia

La cita me permite documentar la relación entre la identidad, la voluntad y el conocimiento en la concepción cristiana agustiniana. También permite establecer con claridad la vinculación entre el macrocosmos sagrado, y el microcosmos humano, confirmando la unidad de la vida, de la mente y de la esencia. En san Agustín podemos apreciar un claro racionalismo que será desarrollado a su manera por santo Tomás de Aquino, pero antes de revisar a este importante pensador, analizaré brevemente el pensamiento árabe que constituye un pilar de la cultura occidental en el período medieval.

Los árabes y su influencia en occidente

Sobre los autores árabes y su influencia en occidente nos dice Copleston (1993):

La filosofía árabe constituyó uno de los canales principales para la introducción en Occidente del conjunto de las obras de Aristóteles. (vol. II:191)

Por ejemplo en Dante, un autor tan significativo para cultura Occidental en cuanto al concepto de hombre, es clara la influencia de estos pensadores:

Dante debe importantes puntos de su filosofía a los sistemas Alfarabí, Avicena, Algazel y Averroes, por ejemplo, la doctrina de la luz divina, la teoría de las Inteligencias, la influencia de las esferas celestes, la idea de que solamente la parte intelectual del alma es directa y propiamente creada, la necesidad de iluminación para la intelección etcétera. (Copleston, 1993 vol II:203).

Los autores árabes, además de ser vehículos del saber griego aristotélico y neoplatónico, desarrollaron una reflexión propia que enriqueció la propuesta clásica, aunque estos desarrollos no fueron lineales ni ausentes de contradicciones, sobre todo por la necesidad de ajustar dichos planteamientos con las creencias religiosas del Islam de la época.

Ellos al igual que santo Tomás, pero dos siglos antes, hicieron un desarrollo conceptual basado en Aristóteles que modificó a fondo la propia concepción islámica.

Estos autores tuvieron influencia directa en el pensamiento occidental, en primer lugar gracias a que fueron las traducciones árabes las que permitieron reconocer a Aristóteles, y en segundo lugar porque el pensamiento árabe, como tal, tuvo una gran influencia en Occidente. Pero además, porque fueron en el siglo XIII los contrapuntos del aristotelismo tomista. Hubo además escuelas como la Facultad de Artes de París que defendían la visión averroista. Incluso la postura radical de Siger de Bravante, maestro de dicha facultad, ocasionó condena en 1277 por el inquisidor de Francia.

Dentro de los autores árabes con mayor impacto se encuentran los siguientes:

Alfarabí, de la escuela de Bagdad; filósofo y místico sufi que murió en 950. Aristotélico con cierta influencia platónica, sostiene que la inteligencia y el alma del mundo emanan del Uno o Divinidad última. Del alma del mundo procede a su vez el cosmos y la inteligencia humana es iluminada por la inteligencia cósmica.

Algazel (1058-1111) que defendió un sistema de espiritualidad personalista no panteísta y que en lo filosófico cuestiona a Aristóteles, representando, según Copleston (1993), la protesta del misticismo contra el racionalismo.

Averroes (1126-1198) fue considerado en París como *El Comentador* de las obras de Aristóteles y el más grande exponente de este clásico griego que como ya vimos produjo fuertes reacciones entre los cristianos tradicionales puesto que su planteamiento cuestionaba fuertemente la idea cristiana de inmortalidad. Nació en Córdoba, médico que estudió también jurisprudencia, matemáticas y filosofía. Considera que la *materia prima* es coeterna con Dios, concibe a Dios como el que educa o saca las formas de las cosas materiales a partir de la pura materia, y crea las inteligencias, en número de diez. Se distingue de Avicena en que evita la teoría de la emanación y en que no acepta la inmortalidad personal:

Averroes siguió a Timisio y a otros comentadores al sostener que el intellectus materialis es la misma sustancia que el intellectus agens, y que ambos sobreviven a la muerte, pero siguió a Alejandro de Afrodisia al sostener que esa sustancia es una inteligencia unitaria y separada...El intelecto pasivo individual en el hombre se convierte, bajo la acción del intelecto activo en "intelecto adquirido" , el cual es absorbido por el intelecto activo de tal manera que, aunque sobrevive a la muerte corporal, no lo hace así en tanto personal, como individuo existente, sino como un momento en la inteligencia universal y común de la especie humana. (Copleston 1993 vol. II:201)

Me permito citar *in extenso* porque es precisamente en estas polémicas en donde podemos rastrear, de acuerdo a mi tesis, los indicadores de un cambio conceptual de cuerpo humano y en qué sentido. Podemos identificar en estas ideas, y en sus respectivas réplicas o defensas cristianas, cómo se va construyendo el concepto de persona que está directamente vinculado con la idea del cómo se vislumbra la permanencia o no del alma.

Rhazés (854-925 d.C.) filósofo persa que estudió medicina en Bagdad. Cuestionó los milagros y los dogmas y rescató el pensamiento de Hipócrates, de Euclides y del mismo Galeno, aunque a este último lo cuestionó y lo corrigió.

Este autor retoma también a Aristóteles aunque elabora una concepción propia, por ejemplo: consideró que la imagen era llevada por el *pneuma* a través de los nervios ópticos hasta

los ventrículos cerebrales y señaló, a diferencia de Avicena, que *el alma era una sustancia que residía en el cerebro*.

Me interesa resaltar que existe una clara identificación al cerebro relacionado con las facultades intelectuales. Más aún las obras de medicina de alrededor del siglo XII comienzan su descripción anatómica por la cabeza. A diferencia de Galeno que inicia su descripción por las manos.

Avicena fue considerado como el más grande de los filósofos del grupo oriental (980- 1037 d.C.). Abarcó el saber de su época de forma universal: desde el Corán hasta la medicina, pasando por jurisprudencia, lógica, matemáticas, geometría, literatura, etcétera.

Este autor es un aristotélico original que sistematiza de forma amplia el concepto de cuerpo humano desarrollado por Aristóteles y le agrega elementos de su propia reflexión. Es famosa su ilustración en la que nos propone imaginar un hombre flotando en el espacio que no puede ver, ni oír, ni establecer contacto táctil. Él considera que existe una conciencia de su propio ser, es decir señala la autoconciencia. Este aspecto lo distingue de Aristóteles que sostenía que el intelecto sin sensaciones no puede ejercer su acción de conocer.

Avicena introduce la idea de Dios en el pensamiento Aristotélico pero a diferencia del pensamiento cristiano posterior, considera que Dios es creador eterno, es decir, no acepta un momento de creación.

Esto y el considerar que la voluntad de Dios es "natural" y por ello no interviene una libre elección en la creación, le valió la crítica tomista.

Avicena sostiene que la materia es el principio de la individuación y de la diferenciación; la "materia prima" tendrá que pasar por una *forma corporeitatis* que recibirá la forma específica.

Según Copleston (1993) el pensamiento de Avicena influyó en el escolasticismo latino en tres temas:

...el del conocimiento y la iluminación, el de la relación de esencia y existencia, y el de la materia como principio de individuación. (vol II:199)

Afnan (1978) sintetiza así la influencia de la obra de Avicena en Occidente:

...después que Gerardo de Cremona tradujo este libro (se refiere al Canon), en el siglo XII, se le estimó tanto que en los últimos treinta años del siglo XV apareció dieciséis veces, y más de veinte en el siglo XVI. Esto, sin tomar en cuenta las ediciones que se hicieron de fragmentos del libro. Durante la segunda mitad del siglo XVI todavía se imprimía y leía, y los practicantes lo utilizaban constantemente. Y se dice que fue el libro de texto, en la escuela de medicina de Lovaina, hasta el siglo XVIII. El curriculum médico de Viena y de Frankfort del Oder, en el siglo XVI se basaba en gran parte en el Canon de Avicena y en la obra de Razhés. (p. 266)

Debido al impacto que tuvo este autor sobre la concepción occidental de cuerpo humano es necesario conocer su propuesta.

El cuerpo humano según Avicena

Para Avicena, aunque el alma es un solo género hay tres especies;

- a) El alma vegetal que es la responsable de la reproducción, el crecimiento y la nutrición;
- b) El alma animal que percibe las cosas individuales y se mueve por medio de la voluntad, y
- c) El alma humana que realiza los actos de elección racional y deducción por medio de la opinión, percibe cuestiones universales.

Para Avicena cada una de estas especies son [...] *la primera entelequia de un cuerpo natural que posee órganos*, en tanto cada especie actúa en diferentes funciones. Su manera de resolver el problema de un alma con tres funciones o tres almas, es separando en género único y tres especies.

Reconoce, como Aristóteles, dos factores del alma animal: el motriz y el perceptivo. El motriz puede ser impulsor o activo. Cuando da impulso es la facultad de apetencia que se puede subdividir a su vez en deseo e ira. Cuando es activo otorga el poder de movimiento.

A su vez la facultad perceptiva se divide en dos: percepción interna y externa (que retoma santo Tomás, como veremos enseguida). La percepción externa está dada por los cinco sentidos que hoy reconocemos (oído, vista, etc.)¹⁹. Avicena aclara, siguiendo a Aristóteles, que se puede considerar al tacto como cuatro sentidos (caliente-frío, húmedo-seco, duro-suave y liso-áspero).

Sobre los sentidos internos, reconoce cinco (a diferencia de santo Tomás que sólo reconoce cuatro).²⁰

1. El *sensus communis* que tiene la facultad de la fantasía y que él ubica en la primera parte del ventrículo delantero del cerebro. (A diferencia de Aristóteles que, como mencioné antes, lo ubica en el corazón);

¹⁹ Es importante anotar que no es igual en otras culturas; por ejemplo, para el budismo se incluye a la mente como un sentido más. Al respecto puede consultarse el estudio cuidadoso y serio de Tola y Dragonetti (1980).

²⁰ Según Soheil F. Afnan (1978) el término sentidos internos es probablemente de origen estoico. Lo que expongo sobre Avicena es tomado de su libro: *El pensamiento de Avicena* p. 179.

2. La facultad de la representación localizada en la parte posterior del ventrículo delantero del cerebro y que es la responsable de guardar las impresiones recibidas de los sentidos en el *sensus communis*;
3. La imaginación racional;
4. La facultad estimativa que percibe los significados no sensibles o las intenciones (discrimina si alguien es amigo o enemigo por ejemplo);
5. La facultad retentiva o recordativa que conserva lo que percibe la facultad estimativa.

Avicena distingue fantasía e imaginación racional que para otros es una misma facultad. La imaginación racional sería el equivalente de la imaginación sensitiva en los animales.

Comparando con la propuesta de santo Tomás, éste no separa la imaginación racional de la fantasía. Santo Tomás retoma a Avicena en este aspecto al diferenciar algunos aspectos de los sentidos internos que Aristóteles englobó en la *phantasia* y que autores como Averroes le atribuyen a Avicena aunque para disentir de dicha mirada. El término sentidos internos según Afnan (1978) es de origen estoico.

Al referirse al alma humana racional le atribuye una facultad práctica que se encarga de empujar a la acción, a la deliberación y al propósito, y una facultad teórica cuya finalidad es recibir las impresiones universales abstraídas de la materia. La inteligencia práctica es la responsable del autocontrol, del control sobre las pasiones diríamos hoy.

La inteligencia teórica la divide a su vez en etapas de realización desde su estado potencial material como en el niño, pasando por el estado potencial relativo o posible para llegar al estado de la perfección de la potencialidad original (en nuestros términos sería realización); a esta última le denomina *hábitus*.

Sobre la obtención del conocimiento, identifica dos formas: la *intuición* que permite obtener el conocimiento a partir de uno mismo y que se realiza de forma inmediata pues permite entrar en contacto con la *inteligencia activa* (que como vimos para los árabes era independiente del resto de las facultades, común a todos los hombres y la parte que se mantenía eterna) y la que se obtiene a partir del saber (una función más intelectualizada en nuestra terminología). La *intuición* para este autor tiene el rango más alto precisamente porque se conecta con la *inteligencia activa* que tiene un rango divino, por ello la *intuición* es también conocida como *Espíritu divino*.²¹

²¹ Si comparamos con santo Tomás, los valores más altos son la inteligencia racional y la voluntad que en su rango más alto es el amor a Dios.

Sobre la relación entre lo sensorial y lo racional retoma la idea de Aristóteles del "sentido común" (interno) que puede vincular la percepción con la inteligencia a través de la imaginación. En un esquema progresivo que sería así: sentidos-imaginación-estimativa-mente. En este esquema lo particular lo percibe lo que es material y lo universal lo que es inmaterial. Por esto la *inteligencia activa* no es ubicable en el cuerpo en cuanto a que dependa de un órgano a diferencia de los procesos previos que sí se vinculan con el cuerpo directamente.

Aunque se opuso a la visión Platónica de separar el alma en partes, cuando habla de anatomía relaciona las facultades psíquicas con el cerebro, las animales con el corazón y la vegetativa en el hígado y los testículos (nutrición y reproducción) siguiendo a Galeno²². Sin embargo, sigue a Aristóteles en cuanto a la relación privilegiada del alma con el corazón:

La sustancia que unifica sólo puede ser el alma, o el cuerpo en tanto que posee alma, lo que significa realmente, que se trata del alma principio de todas las facultades. Esta alma debe estar, necesariamente unida al primer órgano en el que comienza la vida, y así es imposible que un órgano esté vivo sin estar unido a una facultad psíquica. Y la primera cosa que se une al cuerpo no puede ser algo posterior a éste. Por lo tanto, el órgano al cual tiene que unirse esta facultad psíquica debe ser el corazón.
(Afnan,1978:206)

Avicena retoma la teoría de los cuatro elementos fuego, tierra, aire y agua, aunque a diferencia de Aristóteles, él sí acepta el que un elemento se convierta en otro como el agua en aire y el aire en fuego. Sobre la concepción de cuerpo retoma la teoría de los humores. Como consideraba que existía una especificidad obligada entre el alma y un determinado cuerpo se opuso a la teoría de la transmigración de las almas.

Aunque los autores árabes mantienen una diversidad rica en conceptos y en conocimiento tanto filosófico, como sobre la naturaleza del Hombre, comparten conceptos sobre el Hombre que pueden ser sugerentes; por ejemplo, nos dice Láin (1985) sobre el particular, que para los árabes el término de

[...]<<corazón>> (qalb), o espíritu en sentido estricto, lo que en nosotros permite conocer directamente a Dios; <<espíritu>> (ruh), cuerpo muy sutil en el seno del corazón corporal; <<alma>> (nafs), que unas veces significa <<alma animal>> y otras el yo del hombre; <<razón>> (aql), ya conocimiento de lo real, ya corazón como órgano perceptivo; secreto (sir) el hombre esencial o despojado de todo lo superfluo, la intimidad personal.(...) La distinción temeraria de la antropología religiosa de San Pablo -<<carne>> o sarx, <<alma>> o psikhé, <<espíritu>> o pneuma- no es patente entre los musulmanes. (p.168)

Otro aspecto relevante de esta mirada es la concepción de la ciudad como un organismo humano estableciendo símiles metafóricos entre el príncipe y el corazón; entre los informadores y

²² Véase Guerra,(1985), p. 198

los órganos de los sentidos, etc. lo que se llamaría una sociología médico biológica (estos aspectos los desarrollan al-Farabí, al Tusí e Ibn Haldun). Los ecos del cuerpo entre los árabes al igual que entre los griegos y los chinos, establecen lazos de significación no solamente entre el cuerpo y el cosmos sino entre el cuerpo y la sociedad.²³

También merecen ser mencionados por su influencia intelectual los autores judíos de este periodo: Salomón ibn Gabirol, o Avicibrón, que nació en Málaga (1020-1069) y estudió en Zaragoza. Este autor que escribió en árabe tuvo gran influencia en los escolásticos latinos. Sostenía de manera preponderante la teoría emanacionista (neoplatónica). Consideraba que la fuente de todo ser limitado es Dios que es incognoscible por la razón pero comprensible por la intuición. Defendía la voluntad divina como fuente de creación. Esta voluntad se caracteriza por que trasciende la composición de la materia y de la forma. En este autor se puede apreciar una sustitución de Logos por la voluntad. Consideró que de esta voluntad divina procede el espíritu cósmico o alma del mundo (que si se compone de materia y forma) y de esta proceden los espíritus puros y las cosas corpóreas; señala Copleston (1993) al respecto:

Así como del alma del mundo proceden las formas individuales, también proceden del alma del mundo la materia espiritual, presente en la inteligencia y en el alma racional, y la materia corpórea. Así pues, la materia, que no supone por sí misma corporeidad, es el principio de limitación y de finitud en todas las criaturas: la composición hilemórfica de las criaturas es lo que distingue a éstas de Dios, porque en Dios no hay composición alguna. (vol. II:205)

El hilomorfismo de Avicibrón le da un carácter al alma de materia más forma (y no sólo forma) e identifica a la materia con la sustancia (*sustinet*, la primera categoría aristotélica)²⁴

Moises Maimónides, judío cordobés (1135-1204). La persecución de la época a los judíos lo llevó a emigrar por varios lugares (Fez, Alejandría y Fostat, el actual Cairo). Estudiante de la Biblia, la Misná y el Talmud, también estudio medicina y astronomía ptoloméica, cuestiona la astrología. Hombre religioso, en el sentido amplio de la palabra, practicante de su fé y preocupado por la unificación de los judíos. Estudiante de Aristóteles aunque, en algunos aspectos lo revisa, como su postura con respecto a la virtud y el justo medio: recomendaba en algunas cualidades buscar el extremo como en la humildad y en la abstinencia del deseo. Desde la perspectiva del dominio del cuerpo proclamó siempre el autocontrol de las emociones. En su juventud consideró que las desgracias de los hombres se originaban en el pecado, aunque al final de su vida corrigió dicha posición intelectual. Asimismo siendo de joven un defensor del antropocentrismo que consideraba que todo el espacio sublunar había sido creado para beneficio del hombre al final de su vida corrige esta posición y proclama la relatividad del hombre en este mundo

²³ Véase al respecto *El cuerpo-blasón de los taoístas* de Jean Lévi (1990:105)

²⁴ Véase Abbagnano, (1980) p. 605

El hombre ha de saber cuál es su relación con el universo, sin incurrir en el error de pensar que el universo existe sólo en función suya. La especie humana, es, en realidad, la más baja en relación con lo sublime, con las esferas y con las estrellas.²⁵

Defiende por supuesto la inmortalidad del alma. Considera que todos los seres están compuestos de materia y forma. Siguiendo a Aristóteles afirma que el alma es la forma del hombre y es a la vez su esencia, su razón. Aunque este español cordovés enfatiza que la potencia, la facultad con la que se nace, debe ser desarrollada:

Esta <<alma>> no es algo con lo que uno nazca, como una sustancia. Se le otorga al hombre puramente como facultad, como una mera posibilidad. El hombre sólo recibe al nacer la capacidad de razón, razón potencial. Le compete a él conformar su yo, adquirir su alma. (Heschel 1995:183)

Para Maimónides no está justificado concebir a Dios humanizado, por ello sostiene que todas las frases de la Biblia que humanizan a Dios son perífrasis.

Este autor al igual que sus contemporáneos árabes privilegia la razón pero considera que es sólo la percepción espiritual o intuición, la que da acceso al conocimiento divino y permite desarrollar la profecía. En la concepción sobre el cuerpo humano establece una dualidad forma-materia, en la que la forma tendría atribuciones de conocimiento, pensamiento y voluntad, mientras que la materia tendría atribuciones que denominaríamos hoy en día orgánicas y emocionales:

... el comer y beber, la actividad sexual, el deseo frecuente de esas cosas, así como la cólera y todo vicio que anide en él, tienen por causa su materia.²⁶

Consideró al mal como una carencia y no como algo real. El mal como carencia de bien. Su concepción pretendió entender al mal como resultado de los intersticios de la acción bondadosa de Dios y en este sentido cuestiona la polaridad bien-mal.

Maimónides, médico estudioso de la flora medicinal, es un hombre que se adelantó a varias de las concepciones que serán retomadas en el Renacimiento. Su dualismo es más acusado que el de otros pensadores, pero sobre todo su concepto de hombre como una parte más del universo se adelanta a la revolución copernicana y podría considerarse, como veremos, un antecedente de la visión cartesiana de hombre. A diferencia de otros autores árabes, Maimónides defiende la idea de que Dios creó de la nada al universo. Discrepa con sus congéneres judíos en que para él la idea de eternidad no se ajusta a Dios pues está por encima del tiempo y del espacio. En esta línea de pensamientos defiende la idea de que Dios es creador por voluntad más que por necesidad.

²⁵ Maimónides, *Mor e Nevukhim*, Varsovia 1872 (MN II, 21, 25), citado en Heschel (1995:170)

²⁶ Maimónides MN II, 16, citado en Heschel (1995:171)

El tomismo y la unidad alma cuerpo

EL autor cristiano que sintetiza la Edad Media porque retoma estos planteamientos es santo Tomás. Discute con sus predecesores árabes y desarrolla una idea de cuerpo-alma que a la vez que retoma los planteamientos aristotélicos los adapta a las nuevas necesidades culturales y religiosas.

Santo Tomás de Aquino, es a quien le correspondió reivindicar el cuerpo sensible, como una vía que puede llevar a Dios pero en el entendido de que sea a través de intelecto (distinguiéndose de los gnósticos). Es decir, promueve una vía racionalista de la imagen corporal.

Santo Tomás de Aquino originario de Roccasecca cerca de Nápoles nació en 1224 es decir dos siglos antes del Renacimiento, representa la síntesis del pensamiento medieval tardío y de alguna forma un antecedente del movimiento de rescate de los clásicos griegos.

El trabajo de santo Tomás es relevante no sólo porque su pensamiento representa una síntesis de la producción intelectual cristiana medieval sino porque a pesar de haber significado un cambio en la concepción cristiana agustiniana, se constituye después en parte de la ortodoxia cristiana (no sin críticas, cuestionamientos y acusaciones de herejía por parte de los celosos cristianos tradicionales del momento, como los franciscanos).

Santo Tomás desarrolla de forma explícita una concepción de cuerpo humano de cara a Platón (disintiendo) y a Aristóteles (coincidiendo). Cuestiona a los autores árabes: Averroes y Avicena principalmente, y polemiza con las concepciones médicas vigentes (con Galeno sobre todo).

El planteamiento tomista es también una resignificación cristiana del pensamiento aristotélico y por ello una forma de rescate (reforma) religioso de dicho pilar del pensamiento occidental.

Difiere de Platón en la concepción del alma y del cuerpo, cuestiona su concepto de *alma cautiva* en un cuerpo, o del cuerpo como simple instrumento del alma.

Para santo Tomás el alma y el cuerpo hacen un todo:

El término hombre no debe aplicarse ni al alma sola ni al cuerpo solo, sino al alma y al cuerpo juntos, a la sustancia compuesta. (Copleston, 1993:364)

Por ello para este autor es imposible que el alma pueda ser dividida en tres partes o en tres almas, como lo hace Platón, ni por ello, ubicarse en determinadas zonas corporales:

*No se dan tres almas en el hombre: la nutritiva, la sensitiva y la intelectual [...] ser hombre animal y viviente, provienen del mismo principio [...]*²⁷

Afirma en definitiva que el alma y el cuerpo forman una unidad esencial y no accidental:

*...Platón [...] ponía el alma racional en el cerebro, la nutritiva en el hígado y la sensitiva en el corazón. Esto es claramente falso, por dos razones: primera, porque hay una parte del alma que no se puede atribuir a una parte del cuerpo, como es el intelecto; pues ya probamos anteriormente que éste no puede ser el acto de ninguna parte del cuerpo. Segunda, porque evidentemente en la misma parte del cuerpo se manifiestan las operaciones de distintas partes del alma [...] tal principio debe ser una forma, por la cual este cuerpo sea tal cuerpo. Y tal forma es el alma. Luego todas las acciones del alma que encontramos en nosotros proceden de una sola alma. Y así no hay varias almas en el hombre*²⁸.

Santo Tomás de Aquino combate de manera enérgica lo que él considera una errónea interpretación de Aristóteles. Particularmente combate la interpretación de Averroes y el averroísmo latino que le resultan peligrosos porque suponen un intelecto común a todos los hombres, lo que cuestiona la inmortalidad personal del alma. Aristóteles, como lo vimos antes, concibe una parte del alma como inmortal, que es el agente o el intelecto activo:

Para este filósofo cristiano es inaceptable esta lectura porque impediría ajustar la teoría aristotélica al pensamiento cristiano y por ello es motivo de beligerancia y argumentación concienzuda.

En efecto el aristotelismo islámico de Averroes, es más naturalista y no supone una permanencia de la persona después de la muerte. El esfuerzo de santo Tomás por cristianizar el pensamiento aristotélico lo lleva a interpretar a Aristóteles, presumiendo una posible personalización del alma aún después de la muerte, lo que para Copleston (1993), filósofo actual de orientación cristiana, es un error y más bien representa la necesidad de santo Tomás para ajustar el planteamiento aristotélico a las necesidades del cristianismo medieval²⁹

Santo Tomás cuestiona a los médicos que suponen que el alma se ubica en la parte media de la cabeza y al propio Galeno que plantea, como lo vimos antes, que el alma es resultado de una mezcla de humores.

Santo Tomás es un reformista del cristianismo, al retomar a Aristóteles no sólo lo ajusta a las necesidades del pensamiento cristiano sino que a la vez, y no podía ser de otra forma,

²⁷ Tomás de Aquino. *Suma contra los gentiles*. lib. II, cap. LVIII, 1:197

²⁸ *Ibid.*, lib. II, cap. LVIII, 6:199

²⁹ Véase Copleston (1993) particularmente en el capítulo XLI del tomo II, p. 410-419.

replantea el propio concepto cristiano de hombre. Santo Tomás concibe al cuerpo y al alma como una unidad y asume que esa unión es deseable y natural:

De ahí se sigue que la unión del alma y el cuerpo no puede ser algo no natural: no puede ser un castigo sufrido por el alma por un pecado cometido en un estado anterior, como pensó Orígenes... La unión de alma y cuerpo no es en detrimento del alma, sino para su provecho, propter animam. La materia existe para la forma, y no a la inversa, y el alma está unida al cuerpo para poder obrar de acuerdo con su naturaleza³⁰.

También le da un lugar importante a la experiencia corporal como alimento indispensable del intelecto. Copleston (1993) nos resume las facultades que proceden de la esencia del alma, según santo Tomás:

Encontramos, pues, al nivel vegetativo de la vida las tres potencias de nutrición, crecimiento y reproducción; al nivel sensitivo, los cinco sentidos externos, los cuatro sentidos internos, la potencia locomotriz y el apetito sensitivo, y al nivel racional, el entendimiento activo, el entendimiento pasivo y la voluntad. (vol. II: 367, 368)

Los sentidos internos según santo Tomás son cuatro (a diferencia de Avicena que, como vimos, reconoce cinco):

- El sentido común o *sensus communis* que guarda la función de distinguir e integrar la información obtenida por los diferentes sentidos externos (vista, oído, olfato, etc.), mismo que Aristóteles ubica en el corazón.
- El sentido de la imaginación o *phantasia*³¹ que se encarga de retener las formas aprehendidas en imágenes que requiere el intelecto para conocer.
- El sentido estimativo o *cogitativo* que es el encargado de discriminar y reconocer si algo es favorable o nocivo; útil o inútil.
- El sentido de la memoria o *vis memorativa* que es el encargado de retener y conservar las aprehensiones.

Santo Tomás pone un especial interés en el problema de la voluntad y señala que habría un apetito sensitivo que se guía por la búsqueda directa del objeto particular del deseo (satisfactor) y la voluntad que corresponde al intelecto y que se guía por el bien en general, que identifica con Dios.

Sin embargo, diferencia claramente esta Voluntad con mayúsculas que buscaría la felicidad en el contacto con Dios y el libre albedrío que depende de la voluntad pero radica

³⁰ Citado en Copleston (1993), p. 366.

³¹ El sentido de la *phantasia* Avicena lo separa en la facultad de representación y la imaginación racional como lo vimos antes.

específicamente en la capacidad de elegir los medios para obtener la felicidad y que depende del punto de vista del individuo, por lo que puede incluso en principio buscar esa felicidad en aspectos contrarios a Dios:

Si cierra los ojos a la verdad y dirige su atención a los placeres sensuales, por ejemplo, poniendo en éstos su felicidad, el hombre es moralmente culpable; pero eso no altera el hecho de que la incompatibilidad entre el entregarse al placer sensual desordenado y el logro de la verdadera felicidad no le es tan evidente que no pueda tomar como fin la entrega a los placeres desordenados.³²

En este planteamiento tomista podemos apreciar una explicación clara sobre la posible contradicción entre el deseo y la razón y cómo, a través del libre albedrío, el hombre puede elegir libremente hacia donde dirigirse, lo que lo hace sujeto moral.

Santo Tomás enfatiza esta dualidad sensual/razón a pesar de que en su concepción de cuerpo ambas dependen de una única alma; cuando habla de la finalidad del movimiento humano sobre la base de si se dirige o no a Dios sí establece una dualidad basada en la teleología.

Santo Tomás comprende la diferencia de potencias del alma no por su separación estructural sino por la separación de acuerdo al fin o *telos*; esto hace que en su comprensión adquiera mayor peso la razón porque es la encargada de dilucidar a través del juicio si determinado medio se dirige realmente hacia la beatitud o no, y a la vez le da una mayor relevancia al libre albedrío, que ha sido una preocupación central desde el nacimiento del cristianismo, pero que con santo Tomás de Aquino adquiere un carácter menos determinista que en san Agustín. En la perspectiva del sujeto, santo Tomás le atribuye mayor responsabilidad al individuo y también mayores posibilidades de encontrar a Dios a través del intelecto (conocer a Dios) o de la voluntad (amar a Dios).

La preocupación de santo Tomás es, en último término, comprender las razones de la conducta humana; es un teórico de la conducta como lo fue también Aristóteles. Para darse una explicación sobre la conducta humana elaboró un nuevo sistema conceptual de cuerpo humano.³³

En resumen, al final de la Edad Media sucedieron cambios en el proceso de corporalidad que afectaron de forma definitiva la imagen corporal occidental y que sintetizo con estos comentarios:

³² Copleston, (1993:370).

³³ Aunque considero que la imagen es un producto histórico y por ello en constante evolución, no considero que dicha evolución sea lineal; por ejemplo no podemos asumir que la imagen corporal actual sea más avanzada que la de los griegos. Creo que la imagen corporal recreada por una cultura corresponde más a las necesidades de la cultura, en el sentido profundo de conservación y sobrevivencia, que en el sentido moderno de progreso.

- Los cambios en la cosmovisión representados en el cambio de una visión geocéntrica (que compartía Avicena) a una visión heliocéntrica (que defendió Aristarco de Samos, el llamado Copérnico de la Antigüedad.),³⁴ junto con los cambios que trajo el derrumbe del feudalismo y el incipiente desarrollo del capitalismo, fueron acompañados de una transformación correspondiente en la imagen corporal.
- Durante los siglos XII y XIII en la cultura Occidental se puso en juego la posibilidad de asimilar un concepto de ser humano que permitiera rescatar el cuerpo sensible, preservando el derecho del alma a la inmortalidad y a la libertad de elección, así como a encontrarse con Dios a través de la racionalidad.
- En esta época encontramos un "resurgimiento del cuerpo" que antecede al resurgimiento cultural del Renacimiento. Para Copleston (1993) es hasta Descartes que se puede hablar de Renacimiento en filosofía y santo Tomás es un digno representante de la Edad Media, para mí santo Tomás sí representa la síntesis de la edad medieval, pero también el fundamento del Renacimiento en el mundo cristiano occidental.
- Berman (1992) como discuti, considera que es en este período que nace la interioridad. Ciertamente la interioridad que hoy reconocemos como introspección no se evidencia sino hasta este período y se le ve aparecer con cierta fuerza paralelamente al resurgimiento de los movimientos gnósticos del siglo XI; por ejemplo: en las preocupaciones cristianas de acompañar los rituales de una verdadera creencia interior.
- En este contexto, surge santo Tomás que "resuelve" el conflicto entre alma y carne por la vía de la racionalidad introspectiva que caracteriza la interioridad de la cultura occidental.

Según Berman (1992) la palabra persona adquiere una connotación semejante a la nuestra hasta el siglo XII. Benton³⁵ por su parte, menciona factores causales de dicho proceso como los cambios en las redes de parentesco, el surgimiento de grupos sociales grandes, el contacto cultural, el progreso emocional social.

Sin embargo, para comprender cabalmente la concepción occidental de cuerpo es necesario conocer la aportación que hace Descartes, puesto que es este autor el que fundamenta la concepción de cuerpo de la modernidad.

³⁴ Afnan, (1978:286)

³⁵ Citado por Morris Berman (1992:174). Se refiere al texto de John Benton. Consciousness of Self.

Capítulo V

Las pasiones del alma o el principio de la Modernidad

René Descartes (1596-1650) originario de la Haye en Turena, contemporáneo de Galileo Galilei, se desarrolla en el período que ha sido denominado "la forja de la mentalidad copernicana" (1515-1615)¹, que sin duda ejerce una influencia en su pensamiento. Descartes va más allá de Copérnico al afirmar que el universo estaba constituido por infinidad de soles y de planetas girando alrededor de dichos soles, en los que la tierra es sólo un planeta entre muchos. Combate con esto la idea de que el universo fue creado para el Hombre. Sostuvo incluso la posibilidad de la existencia de otros seres pensantes en el universo.

Los hombres tienen el hábito común de suponer que son criaturas consentidas de Dios y que, en consecuencia, todas las cosas están hechas para su beneficio. Creen que su propio lugar de residencia, la tierra, es de suprema importancia, que contiene todo lo que existe; y que por ellos todo fue creado. Pero, ¿qué sabemos acerca de lo que Dios ha creado aparte de la tierra, sobre las estrellas y lo demás? Cómo sabemos que no ha puesto otras criaturas, otras vidas y otros "hombres" o al menos seres análogos a los hombres [...]?

Estudiar la mirada de Descartes es determinante para comprender la cosmovisión actual occidental, no sólo por sus contribuciones a la filosofía sino porque su comprensión sobre el hombre en el cosmos inaugura de forma definitiva la concepción moderna de ser humano.

Aunque nuestro interés se centra en su concepto de cuerpo humano es menester mencionar someramente la conceptualización que él desarrolló sobre el universo material, puesto que también en Descartes (al igual que en sus predecesores escolásticos estoicos y griegos) la concepción del cosmos está íntimamente vinculada con la concepción de cuerpo humano.

Para Descartes el universo está constituido de materia y movimiento; la materia la comprende como:

¹ Sobre este concepto véase la Introducción de Alberto Elena al texto de Nicolás Copérnico, Thomas Digges, Galileo Galilei, Opúsculos sobre el movimiento de la Tierra (1983)

² La referencia la tomo de Cottingham,(1995), p. 151, se trata de Oeuvres de Descartes, C. Adam y P. Tannery (ed.) 12 vol., Paris: Vrin/CNRS, 1964-76, V 168; 36

*un cuerpo real, perfectamente sólido que llena uniformemente la longitud, anchura y profundidad entera del [...] espacio*³

A pesar de la impresión que se pudiera tener sobre su duda radical, Descartes es un convencido de la existencia del universo material. El universo lo define de forma diversa a la tradición de los cuatro elementos, sistematizada originalmente por Empédocles. Para él lo significativo del mundo físico radica en las características cuantificables como tamaño, forma y movimiento concibiendo un esquema en el que clasifica la materia en tres *elementos*; lo plantea así en la tercera parte de *Principios*:

*El primer elemento está constituido de materia que se agita tan violentamente que cuando choca con otros cuerpos se divide en partículas de pequeñez indefinida. El segundo está compuesto de materia dividida en partículas esféricas que, aún siendo muy diminutas comparadas con aquellas que podemos ver con nuestros ojos, tienen una cantidad fija definida y pueden dividirse en otras partículas mucho más pequeñas. El tercer elemento... consiste en partículas que son mucho más voluminosas o tienen formas menos apropiadas para el movimiento. Todos los cuerpos del universo se componen de estos elementos*⁴.

Aunque podríamos establecer semejanzas con la conceptualización de los atomistas, Descartes no acepta el vacío ni la indivisibilidad de los corpúsculos, por ello rechaza la existencia de átomos, como sostuvo Demócrito. Cuando Descartes hace referencia a la "extensión" de la materia está haciendo referencia a dichas características de forma, tamaño y movimiento que definen el mundo material. Es relevante para nuestro trabajo porque va a definir el cuerpo humano como una "res extensa" sustancia corpórea extensa diferenciándola del alma que es la "res cogitans", sustancia pensante inextensa o mente y que no define su naturaleza por la forma y tamaño, por ende no ocupa un espacio físico definido ni es corruptible.

La metafísica cartesiana se fundamenta en la identidad del ser humano ubicada en *aquello que piensa*. Cottingham (1995) plantea claramente la concepción de Descartes sobre el alma en el siguiente párrafo:

Aquello que nos caracteriza como humanos, la parte pensante de nosotros, no es algo derivado, alguna función de nuestra estructura cerebral o de algunos otros atributos fisiológicos. Es completamente inmaterial, un espíritu separado y separable, especialmente implantado en cada cuerpo por Dios (p. 171).

³ Ibid., p. 136. se trata de *Principios II 20: Oeuvres de Descartes... IXB 74*.

⁴ Ibidem.

A pesar de que la concepción cartesiana de ser humano está fuertemente relacionada con la certeza de Dios, este autor fue criticado en su tiempo por favorecer concepciones seculares y ateas sobre el Hombre. Desde el momento que él puede definir su primera certeza sin mencionar a Dios: *pienso luego existo*, se puede establecer una concepción que, de origen, prescinde de dicho concepto divino. Descartes es para mí el filósofo que mejor sintetiza la nueva experiencia corporal que nace en el Renacimiento. No considero que sea sólo un filósofo que establece una manera de entender al Hombre, sino un hombre cuya reflexión refleja con amplitud y precisión la constitución del Hombre a partir del Renacimiento europeo.

Descartes realiza una magistral reflexión que nos permite comprender a profundidad la nueva conciencia introspectiva occidental. Su desarrollo filosófico sobre la duda metódica y su dualismo refinado son la expresión de una configuración corporal nueva basada en el privilegio de la razón. A diferencia de santo Tomás que impulsó una conceptualización en la que cuerpo y mente juntos definían al sí-mismo. Descartes margina al cuerpo de la definición de Identidad, pero lo hace de una manera muy refinada: sostiene la unidad del alma con el cuerpo y defiende la existencia de una materialidad física fuera de toda duda.

Después de permitirse dudar de todo y restablecer, a partir de la primera certeza de identidad *-je pense, donc je suis-* la posibilidad de conocer; reconoce la existencia de Dios para poder confirmar que existe un universo material. Aunque para algunos autores esta posición lo acerca a Platón yo considero que no es una justa apreciación. Su punto de partida presupone por ejemplo una convicción aristotélica reformada, en el sentido de que las ideas se originan de la realidad (su disertación sobre Dios se basa en la premisa de que si se tiene una idea de Dios eterno y perfecto, esta idea debe tener un referente real). Recordemos que para Aristóteles el intelecto no tenía ideas independientemente de lo que los sentidos le procuraban.

*...nada hay en el entendimiento que no haya estado primero en el sentido...*⁵

Empero, Descartes no es un aristotélico en cuanto presupone ideas innatas, en cuanto que reacciona contra la ubicación física del alma en el cuerpo y en cuanto a que desecha la idea de *intelecto en potencia*. Pero, considero que no puede ser clasificado tampoco como Platónico salvo que su idea de alma inmortal rechaza la corporeidad. Aunque es útil recordar que Descartes criticó al mismo Platón por separar el alma (al igual

⁵ Descartes. (1976) p. 71

que lo criticó santo Tomás) y rechaza la idea de ubicar el alma en algún lugar particular del cuerpo.

Descartes además, considera que el animal no tiene alma. Él caracteriza al animal sin alma como una máquina fisiológica que reacciona por los movimientos de los órganos y las posiciones de los mismos con respecto a la acción mecánica del medio externo.

Descartes es un pensador original que, aunque manifiesta su voluntaria horfandad conceptual, retoma a los grandes pensadores occidentales y a varias de las influencias, incluso místicas que circulaban ampliamente por Europa durante su tiempo, para sistematizar una manera de experimentar, una forma de pensar, necesarias para definir una manera de conocer que va a devenir hegemónica con el transcurso de los siglos⁶.

Desde la perspectiva del desarrollo del conocimiento, Descartes rechaza el ocultismo y reivindica el acceso al conocimiento de la realidad por el intelecto humano.⁷ (véase "Principios" y "La búsqueda de la verdad"). Por esto mismo su concepción sobre el conocer que parte de la experiencia no se queda en la impresión sensorial; es decir, no se queda en un idea de conocimiento como reflejo de los sentidos; le atribuye al intelecto un papel activo y fundamental para trascender los prenociones (evidencias) que impiden acceder al conocimiento verdadero. Por esto es posible identificarlo en el polo opuesto a Francis Bacon. Este punto me recuerda el desarrollo epistemológico que realiza Gastón Bachelar (1982) sobre el conocimiento científico.

Descartes muestra cómo el rechazo sistemático de las creencias que estén sujetas aun a la duda más leve, puede servir como un vehículo para el descubrimiento de un punto de partida confiable para la filosofía (Cottingham 1995: 52)

El desarrollo de su método de conocimiento sobre lo indubitable es demostrativo también de un movimiento interno introspectivo que me parece refleja un grado de desarrollo de la conciencia occidental basado en la auto-observación, pero que a diferencia de otras culturas y otros tiempos históricos se fundamenta en *el pensar como definición de identidad*.

⁶ Al respecto de los matices místicos de Descartes puede revisarse su filosofía práctica en la que recomienda el control de las pasiones a partir del ejercicio de la voluntad, pero, como bien lo aclara Cottingham su concepción de la relación entre la voluntad y la pasión es compleja puesto que no considera que la voluntad pueda dirigir directamente a las pasiones sino surge de un entrenamiento de sí mismo para lograrlo. Al respecto consúltese Cottingham (1995) en el capítulo "la condición humana" p. 205-241.

⁷ Este rechazo explícito al ocultismo lo pone junto a Isaac Newton en su última etapa epistemológica. Véase al respecto Berman (1995), particularmente el capítulo 4 "El desencantamiento del mundo (2)" p 113-130.

Es decir, el cuerpo cartesiano es la resignificación del cuerpo humano como una unidad, que se funda en la experiencia intelectual introspectiva. Es separar el pensamiento de cualquier determinación física corporal manteniendo una visión material del universo (lo que lo distancia de Platón, de Aristóteles y de santo Tomás). Es reconocer la materialidad del cuerpo, la unidad del alma y el cuerpo (lo que lo acerca a Aristóteles y a santo Tomás) pero definiendo al sujeto solamente desde el intelecto.

Luego, examinando con atención lo que era y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo, y que no había mundo, ni lugar alguno donde yo estuviera, no podía fingir por eso que yo no existiera[...]

Conocí de ahí que yo era una sustancia cuya total esencia o naturaleza es simplemente pensar y que no necesita lugar alguno y no depende de cosa material alguna para existir. De suerte que ese yo, es decir, el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo[...] y aunque él no existiera, ella no dejaría de ser todo lo que es.⁸

Sigue a santo Tomás en esta vocación racionalista e incluso lo supera. Pero, su punto de partida es la experiencia interior y no el pensamiento abstracto como frecuentemente se interpreta, dice Descartes:

...atiendo solamente a lo que experimento en mí mismo -por ejemplo estoy pensando en tanto existo. Yo no presto atención de la misma manera a la noción general aquello que está pensando existe⁹

En la primera meditación nos afirma:

...lo que yo he llegado a aceptar como verdadero lo he adquirido a partir o a través de los sentidos

Privilegia, al igual que santo Tomás, a la voluntad y al intelecto:

...ni nuestra imaginación ni nuestros sentidos podrían garantizarnos jamás cosa alguna si nuestro entendimiento no interviniera.¹⁰

Y establece la necesidad de controlar las pasiones del hombre. También coincide con santo Tomás de Aquino en la posibilidad de conocer a Dios por el intelecto; aunque, difiere en cuanto a una definición de sí-mismo, que él la identifica con la conciencia introspectiva: no es solamente el pensar lo que define al hombre sino la capacidad de *darse cuenta* que piensa, que siente, que desea, que imagina, etcétera.

⁸ Tomo la cita de Cottingham, (1995), p. 172. El texto es tomado de *Oeuvres de Descartes*. (AT) Ed. C. Adam y P. Tannery. 12 volúmenes (Edición revisada, París; Vrin-CNRS, 1964-76) VI 33

⁹ *Ibid.*, p. 64 (AT V 147)

¹⁰ Descartes, *Discurso del método*, (1976) p.72

Por el término pensamiento, entiendo todo aquello de lo que estamos conscientes que ocurre dentro de nosotros en la medida en que lo advirtamos. Por lo tanto, el pensamiento tiene que ser identificado aquí no meramente con entender, querer e imaginar, sino también con la conciencia o percepción sensorial porque si afirmo yo estoy viendo o yo estoy caminando, luego existo y tomo esto como una aplicación (no a las actividades corporales) sino al sentido real de darse cuenta de que se está viendo o caminando, entonces la conclusión es totalmente cierta desde el momento en que se remite a la mente, que es la que tiene la sensación de que está viendo o caminando (Principios I, 9 en Cottingham 1995: 67,68)

Ahora bien, la reflexión cartesiana está hecha de cara al conocimiento de la verdad; es una definición identitaria que se estructura desde el problema del conocimiento. La siguiente cita del *Discurso del método* lo expresa muy bien:

Después de esto (su definición de que el alma es enteramente distinta del cuerpo y define el yo soy), consideré en general lo que se requiere de una proposición para que sea verdadera y cierta, pues como acababa de hallar una que yo sabía que lo era, pensé que también debía saber en qué consiste esta certidumbre. Y habiendo observado que en eso yo pienso, luego yo soy, no hay nada que me asegure que digo la verdad, sino que veo muy claramente que para pensar es preciso ser, juzgué que yo podía tomar como regla general que las cosas que concebimos muy claramente y muy distintamente, son todas verdaderas; pero que hay sólo una dificultad para observar bien cuáles son las que concebimos distintamente.¹¹

Descartes le da un valor especial a la atención clara y distinta que radica en el intelecto y que permite discriminar lo evidente de lo verdadero.

La concepción de cuerpo humano que emerge en el siglo XVII tiene sus antecedentes inmediatos en estos médicos del siglo XVI que rompieron con el interdicto de las disecciones en cadáveres y rompieron con el dogma de la autoridad absoluta de Galeno.

El antecedente anatómico más importante de esta nueva concepción lo representa Vesalio (Andreas Vesalius 1514-1564) con su monumental obra *De humanis corporis fabrica* impresa en 1543. Guerra (1985) cita a O'Malley al respecto:

La obra de Vesalio [...] ha servido para dividir la historia de la anatomía en dos períodos, pues sólo con ella vino a conocerse la estructura del cuerpo humano en su concepción moderna¹².

¹¹ Descartes, *Discurso del método*, (1976) p. 67

¹² Véase Guerra, (1985) p. 253

Se destaca por realizar una obra anatómica que corrige a Galeno gracias a que su fundamento son las disecciones en seres humanos. Realizó disecciones seriadas del cerebro y lo describió con precisión.

La obra de Descartes aunque es un producto nuevo y original no se genera de forma aislada, forma parte de un movimiento ideológico cultural más amplio, del que es también exponente el investigador médico William Harvey que, en opinión de algunos autores, inauguró una revolución científica:

Harvey inauguró una revolución científica en lo que se refiere a la concepción del cuerpo: su estructura, su estado sano y su relación con el espíritu. Así se formó un nuevo prototipo del cuerpo.

Las nuevas ideas sobre el cuerpo coincidieron con el nacimiento del capitalismo moderno y contribuyeron a la transformación social que denominamos "individualismo" (Sennett, 1994 :273).

William Harvey, médico inglés (que Descartes cita como Hervaeus) publica su célebre trabajo "Estudio anatómico del movimiento del corazón y de la sangre en los animales" (*de motu cordis*) en el año de 1628, en el que de manera definitiva demuestra que el corazón es una bomba activa impulsora de la sangre y da las bases para el conocimiento que hoy consideramos justo con respecto a la circulación sanguínea. Descartes retoma este planteamiento, difiere de Harvey en que sea el corazón activo en este flujo continuo. Descartes se explica este movimiento más por la dilatación de la sangre secundaria al calor que por acción del órgano cardíaco.

Harvey se distingue no sólo por su aportación al conocimiento de la fisiología cardiovascular sino por haber realizado:

*...la más temprana exposición de resultados alcanzados por el empleo de un nuevo método para la adquisición de conocimiento, que no era ya aristotélico, ni escolástico, ni consistía en formar engorrosas tablas como las aconsejadas por Francis Bacon en su *Novum Organon*, porque ya era el método de la ciencia moderna, de observación, hipótesis, inducción y experimento.¹³*

Tanto Harvey como Descartes conocen el paradigma humoral prevaleciente pero lo transforman con una perspectiva mecanicista, la función más importante del corazón sigue siendo el calentar la sangre para que al rarificarla pueda llevar calor a otros órganos; pero los pulmones cumplen la función de aportarle aire nuevo permanentemente a esa sangre para que pueda ser calentada otra vez al pasar al lado izquierdo del corazón.

¹³ Véase Izquierdo, (1994), p.7

Así tenemos un ciclo cardíaco que va modificando la calidad de la sangre a través del calor y el aire (*pneuma*); pongo *pneuma* entre paréntesis porque este aire del que hablan todavía mantiene cualidades vitales que no se reducen al aire exterior tal y como hoy lo comprendemos, la siguiente cita ilustra mejor esta concepción:

*Lo más probable es que las cosas ocurran del mismo modo en el cuerpo, y que el movimiento de la sangre nutra, dé calor y vigorice a todas las partes al llevarle sangre más caliente, más perfecta, más vaporosa y espirituosa y aun diría yo más alimenticia*¹⁴.

La nueva concepción de cuerpo humano, que podemos denominar: cartesiana/harveyana, se construye sobre la base de una metáfora mecanicista: el modelo cuerpo-máquina, idea que Descartes expresa claramente en la siguiente cita:

*...Consideren este cuerpo como una máquina que habiendo sido hecha por las manos de Dios, está incomparablemente mejor ordenada y tiene en sí movimientos más admirables que ninguna de las que puedan ser inventadas por los hombres [...] si las hubiera que se pareciera a nuestro cuerpo (unas máquinas, un autómeta), e imitaran nuestras acciones tanto como fuera posible moralmente, tendríamos siempre medios seguros para reconocer que no por eso serían verdaderos hombres. El primero de ellos es que jamás podrían usar palabras ni otros signos componiéndolas como hacemos nosotros para manifestar a los demás nuestros pensamientos*¹⁵.

Sin embargo, este nuevo prototipo de cuerpo implica también un reordenamiento en la jerarquía corporal, particularmente de los órganos. Es a Descartes a quien le correspondió separar de forma definitiva el alma del cuerpo y reordenar la topología del cuerpo humano, dando pie a una nueva imagen corporal. Esto es apreciable en la forma en cómo concibe la relación entre el corazón y el cerebro:

*...lo más notable de todo esto es la generación de los espíritus animales, que son como un viento sutil, o mejor dicho, como una llama muy pura y muy viva, que subiendo continuamente en gran abundancia desde el corazón al cerebro, se dirige desde allí por los nervios a los músculos y da movimiento a todos los miembros; [...] las partes de la sangre que, siendo las más agitadas y más penetrantes, son las más apropiadas para componer esos espíritus, se dirijan más bien hacia el cerebro que hacia otras partes[...]*¹⁶

La concepción cartesiana no se queda en dicho reordenamiento de la corporeidad sino integra, de forma sistemática, la fisiología moderna con la comprensión de las

¹⁴ Harvey, *Estudio anatómico del movimiento del corazón y de la sangre en los animales*, en Izquierdo (ed.) (1936), p.104.

¹⁵ Descartes *Discurso...* (1976), p. 94

¹⁶ Descartes. *Discurso del método*, (1976) p.92

pasiones humanas, lo que caracteriza también a la imagen corporal de la Modernidad, por esto es menester abundar en la obra cartesiana que desarrolla tan significativo aspecto.

Las pasiones del alma.

En el tratado sobre las pasiones Descartes hace una primera distinción, muy en la tradición aristotélica, de la diferencia entre la acción y la pasión, de tal forma que señala que el alma es afectada por determinadas acciones originadas en el cuerpo y que denomina *pasiones del alma*.¹⁷

Define pasiones del alma como las percepciones, los sentimientos o las emociones que se refieren particularmente al alma y que son causadas, sostenidas y fortificadas por algún movimiento de los *espíritus* (art. 27). Aunque define más adelante que prefiere llamarlas emociones en general. Distingue los sentimientos del alma de aquellos que provienen de los sentidos o incluso de aquellos que se originan en el alma misma, y no en el movimiento de los *espíritus animales*.

Establece de manera directa, por un lado, la separación alma/cuerpo asignándole al alma las acciones propias de la razón y la voluntad vinculadas con la palabra; al resto de las experiencias (afectos, emociones) las considera acciones del cuerpo y pasiones del alma. Por otro lado, sostiene que la relación entre alma y cuerpo es inmediata, concibe al alma unida a todo el cuerpo e indivisible.

En el artículo 3 tenemos un pronunciamiento que divide al hombre del resto de los seres al atribuirle al alma solamente las cualidades que no comparte con los seres inanimados (se refiere seres sin alma) y todas las cualidades que comparte con estos seres inanimados, las caracteriza como propias del cuerpo: tales como el calor y los movimientos.

...todo el calor y todos los movimientos que hay en nosotros, en tanto no dependen del pensamiento, no pertenecen sino al cuerpo. (art. 4).

Afirma aquí, en referencia obvia a Aristóteles, que es un error creer que el alma da movimiento y calor al cuerpo (art. 5). Considera por ello que la muerte no es originada por la ausencia del alma sino por el proceso natural de corrupción (art. 6). Aquí es donde Descartes introduce su célebre metáfora del cuerpo como una máquina. Aunque habría que aclarar que él concibe a un cuerpo desprovisto de la esencia humana que es el alma.

¹⁷ Todas las referencias de este apartado son de Descartes, *Las pasiones del alma*. Berges (trad.) (1993)

Esta metáfora ha rendido frutos hasta la concepción moderna anatomo-funcional del cuerpo.

Descartes concibe dentro de una tradición galénica clásica que del cerebro salen unos tubitos (los nervios) que llevan un aire (pneuma) o viento sutil que denomina "espíritus animales".

Entiende por *espíritus animales* unas entidades orgánicas vinculadas con los humores de la sangre y que se generan en los órganos del cuerpo particularmente el cerebro.

Descartes no se apartó completamente del paradigma humoral aunque su énfasis funcional radica en la sangre que adquiere diversas características humorales según su origen (hígado, bazo, estómago etc.). En su concepción mantiene que el corazón es el centro del calor corporal y así se explica el por qué de la comunicación del estómago, los intestinos, el hígado, y el bazo con el corazón pues alimentan de nutrientes a éste a partir del proceso de la digestión.

...hay un calor continuo en nuestro corazón, que es una especie de fuego mantenido en él por la sangre de las venas, y que este fuego es el principio corporal de todos los movimientos de nuestros miembros. (art. 8).

Otra idea fundamental de su anatomía funcional es la que señala la comunicación directa entre corazón y cerebro ya que esto permite que la sangre y el calor del corazón pasen al cerebro y las partes más sutiles de esta sangre formen los "espíritus animales". Explica el movimiento muscular, como dijimos, a partir de la acción del cerebro por medio de estos *espíritus animales* que llegan a los músculos y despiertan otros *espíritus animales* que están en los músculos.

Su conceptualización de los sentidos, particularmente el de la vista, resulta muy interesante pues le asigna un papel activo al cerebro:

...no son los movimientos que se producen en el ojo, sino los que se producen en el cerebro los que representan al alma esos objetos

Y agrega sobre los demás sentidos, incluyendo los internos:

Por este ejemplo es fácil concebir que los sonidos, los olores, los sabores, el calor, el dolor, el hambre, la sed y en general todos los objetos, tanto de nuestros otros sentidos exteriores como de nuestros apetitos interiores, provocan también a nuestros nervios algún movimiento, que pasa por este medio al cerebro; y estos diversos movimientos del cerebro, además de hacer ver a nuestra alma diversos sentimientos, pueden también hacer sin ella que los espíritus se dirijan a ciertos músculos más bien que a otros (art. 13)

Descartes le atribuye a los *espíritus animales* diversas cualidades según su origen orgánico: si proceden del hígado tendrán diferentes efectos que si proceden del bazo o del estómago.

Una idea clave para comprender el funcionamiento del cuerpo y la acción de las pasiones es aquella en la que Descartes considera que existen unos pequeños nervios en la base del corazón que son los responsables de abrir o dilatarlos.

...orificios de estas concavidades, mediante lo cual la sangre, dilatándose en ellas más o menos, produce espíritus diversamente dispuestos (art. 15)

Descartes considera a la sangre como la proveedora de los *espíritus animales* y la que a través de su dilatación, dependiente del calor (vital) ejerce acciones sobre los órganos como el corazón y el cerebro. En última instancia dichos *espíritus animales* se conforman en un proceso complejo de asimilación de nutrientes que se extraen de los alimentos, a través de la digestión, pasando del estómago a la sangre y a los órganos como el hígado, bazo, o de las venas de las extremidades para confluir en corazón y cerebro.

En esta visión mecánica del organismo humano el autor da explicaciones sobre el movimiento corporal que no requieren una entidad metafísica, por lo que su desarrollo es de estricta física del cuerpo humano:

...todos los movimientos que realizamos sin que nuestra voluntad intervenga en ello (como ocurre a menudo cuando respiramos, cuando andamos, cuando comemos y, en fin cuando ejecutamos todos los actos que son comunes con los animales) no dependen más que de la conformación de nuestros miembros y del curso que los espíritus, excitados por el calor del cuerpo, siguen naturalmente en el cerebro, en los nervios y en los músculos.[...] de la misma manera que el movimiento de un reloj es producido únicamente por la fuerza de su resorte y la forma de sus ruedas. (art. 16) ¹⁸

Las acciones son distinguibles de las pasiones porque provienen de la voluntad. Las pasiones son afecciones corporales que alteran al alma. Distingue a la voluntad en dos clases: la voluntad que inicia y termina en el alma como el amor a Dios y la que iniciando en el alma se dirige al cuerpo como el deseo de caminar (art. 18).

Sobre las percepciones también concibe dos clases: las que se originan en el alma como cuando percibimos nuestras voluntades, imaginaciones y pensamientos, y las que tienen por causa el cuerpo (los sentidos). Sobre las primeras tiene una comprensión basada en la conciencia introspectiva: *darse cuenta* (art. 19). Cuando la imaginación

¹⁸ El subrayado es mío.

surge del interior y por ello es una creación del intelecto, la considera una acción del alma; a diferencia de la imaginación que se origina en el cuerpo directamente dependiente de los nervios. En estas últimas incluye las imaginaciones propias del ejercicio onírico porque no interviene la voluntad.

Si comparamos esto con la visión actual, podemos apreciar cómo para Descartes la base corporal de los procesos no es simple, no se reduce a los procesos que hoy llamaríamos orgánicos, al incluir facultades como la imaginación y la memoria Descartes incorpora en el cuerpo algo que con el tiempo hemos excluido del mismo convirtiéndolas en entidades no muy bien delimitadas dentro de la dinámica orgánica a pesar y tal vez gracias al desarrollo Freudiano. A pesar, porque Freud siempre señaló que todos los procesos estudiados por él tendrían una explicación última fisiológica (neurológica), aunque por el momento se le escapara su explicación fina; y gracias, porque él mismo tuvo que desprenderse de la necesidad de explicar cada proceso mental desde el organicismo para avanzar hacia la psicología profunda. De cualquier forma, en la concepción actual hegemónica los sentimientos, por ejemplo, se comprenden cada vez más como entidades mentales cuyos referentes orgánicos son sólo reflejo de un proceso que pareciera separado del cuerpo.

La concepción cartesiana de la relación topológica entre alma y cuerpo la encontramos explicitada en el art. 30, que voy a transcribir porque es particularmente clara:

...hay que saber que el alma está verdaderamente unida a todo el cuerpo, y que no se puede propiamente decir que esté en alguna de sus partes con exclusión de las demás, porque es uno en cierto modo indivisible, en razón de la disposición de sus órganos, de tal modo relacionados entre sí que, cuando uno de ellos es suprimido, ello hace defectuoso todo el cuerpo; y porque el alma es de una naturaleza que no tiene relación alguna con la extensión ni con las dimensiones o con las propiedades de la materia de que el cuerpo se compone, sino solamente con todo el conjunto de órganos, como resulta del hecho de que no se podría en modo alguno concebir la mitad o la tercera parte de un alma ni qué extensión ocupa, y de que no deviene más pequeña si se mutila alguna parte del cuerpo, sino que se separa enteramente de él cuando se disuelve el conjunto de sus órganos[...]

Esta cita permite evaluar como en la concepción cartesiana el alma guarda una autonomía con respecto al cuerpo que garantiza su unidad más allá de las posibles afecciones de éste. Sin embargo, la autonomía del alma es relativa al conjunto del cuerpo mientras el sujeto está vivo, pues su función está íntimamente vinculada al cuerpo. Podemos apreciar también que dicha concepción llevada a sus últimas consecuencias

cuestiona el paradigma humoral (el alma no es una mezcla de humores) a la vez que cuestiona la concepción tomista que atribuye al alma directamente lo que para Descartes es estrictamente somático. La unidad del cuerpo y el alma defendida por santo Tomás es por ello diversa de la unidad que sostiene Descartes. Este último define el sí-mismo solamente desde la función del intelecto, el resto es cuerpo y al no ser sí-mismo implica un otro vinculado al yo.

Descartes tiene una concepción de cuerpo en la que "el otro" está incluido dentro de la unidad alma-cuerpo; el otro es el propio cuerpo. Ricoeur (1996) lo formula así:

... ella (la carne) es el origen de toda alteración de lo propio [...] ipseidad implica una alteridad propia [...] cuyo soporte es la carne (p. 360).

Si bien este proceso no termina en Descartes, sí podemos considerar que el cogito cartesiano marca un hito para la concepción de la identidad en Occidente.

Sin embargo, Descartes aclara que si bien el alma no se encuentra localizada en una parte del cuerpo si existe una parte, en la cual ejerce sus funciones particulares:

...que la parte del cuerpo en la que el alma ejerce inmediatamente sus funciones no es en modo alguno el corazón, ni tampoco todo el cerebro, sino solamente la más interior de sus partes, que es cierta glándula muy pequeña, situada en el centro de su sustancia...(art. 31).

Es clara su argumentación sobre el por qué no se encuentran las funciones del alma en el corazón, al esgrimir que ahí parece que se suscitan pero que eso es sólo una sensación que se deriva del mismo cerebro. En estos artículos podemos identificar con claridad este cambio del cardiocentrismo al cerebrocentrismo pero un cerebrocentrismo que busca identificar subestructuras específicas por órgano.

Su explicación de cómo se producen las pasiones en el alma es particularmente sugerente, pues hace referencia explícita y directa al papel que tienen las experiencias previas, hace una descripción en la que incluye la asociación de imágenes con respuestas somáticas que caracterizan determinada pasión al actuar sobre la glándula pineal. Esto se realiza a través del flujo sanguíneo que penetra en el cerebro al abrirse más sus poros y conducir así el flujo de los *espíritus animales* del cuerpo hacia el cerebro y del cerebro hacia el cuerpo, en la que el corazón juega un papel importante pero subsidiario del cerebro:

...estos espíritus, sólo con entrar en dichos poros (del cerebro), provocan un movimiento particular en esa glándula, la cual está creada por la naturaleza para hacer sentir al alma tal pasión; y como estos poros se relacionan principalmente con pequeños nervios que sirven para achicar o agrandar los

orificios del corazón, esto hace que el alma la sienta principalmente como en el corazón (art. 36).

Aquí encuentro además un modo de comprender que también nos es familiar: plantea una relación de retroalimentación entre cerebro y cuerpo. Como podemos apreciar, su concepción es claramente mecánica, habla de flujos, de poros que se abren y se cierran, del movimiento físico de la glándula, etc. Sobre los *espíritus animales* da por supuesto que ejercen determinada influencia según su composición humoral, pero sobre esto no describe una especificidad asociada a las pasiones. En esta época, por ejemplo, se vinculaba la flema o pituita con la melancolía, y la bilis amarilla con la cólera, pero Descartes no toca más que de pasada dicha concepción.

En términos de topología corporal el eje cerebro-corazón/ todo el cuerpo es notable:

...lo mismo ocurre en todas las demás pasiones, es decir, que son principalmente producidas por los espíritus contenidos en las cavidades del cerebro cuando aquellos van a los nervios que sirven para dilatar o contraer los orificios del corazón, o para impulsar diversamente hacia él la sangre que está en las demás partes... (art. 37)

Descartes hace una distinción entre las pasiones en las que participa directamente el alma y aquellas que pudieran originarse sólo en el cuerpo -diríamos ahora-orgánicamente. En la actualidad, por ejemplo, la psiquiatría distingue la depresión de origen orgánico (secundaria a una enfermedad del cuerpo) de la depresión emocional (en la que no se identifica ninguna causa orgánica).

En este tratado encontramos una explicación del por qué de las pasiones o sus efectos. Para Descartes esta función es directamente incitar a la acción a través de preparar el cuerpo a realizarla y dispone al alma a desearla (art. 40) Este señalamiento resulta clave para entender el movimiento completo de la imagen corporal que realiza Descartes.

El comprender las pasiones como motores de la acción es ubicarlas en la línea de la conducta. Es el fundamento necesario para comprender la conducta humana reconociendo las emociones pero no como procesos fortuitos o fatales sino como originados por cambios psicocorporales (alma-cuerpo), originados en una determinada experiencia con el aprendizaje que esto trae al cuerpo-alma por lo cual tiende a repetirse de forma similar en situaciones semejantes.

Esto abre una línea de desarrollo que podríamos llamar terapéutica puesto que el comprender los mecanismos profundos de las pasiones permitiría conducirlos. Creo no

exagerar el propósito de este autor, desde el momento que él es explícito en su intención de contribuir a la salud del sujeto, si bien aclara que modificar las pasiones de manera directa no es posible, afirma que es factible de forma indirecta:

...no siempre la voluntad de ejercer en nosotros algún movimiento o algún otro efecto es la que puede hacer que lo excitemos; pero esto cambia según la naturaleza o el hábito hayan unido de diverso modo cada movimiento de la glándula a cada pensamiento (art. 44).

En esta cita nos confirma cómo comprende la relación entre proceso mental y proceso corporal a través de vínculos realizados en forma de hábito. Nos ejemplifica con la vista: si queremos dilatar o constreñir nuestra pupila no es posible realizarlo directamente a voluntad, sin embargo, al mirar a lo lejos la pupila por sí misma modifica su diámetro, de esta manera tenemos control indirecto sobre los procesos corporales. De igual forma se explica el proceso del lenguaje.

Lo dicho por Descartes, anuncia desarrollos del conocimiento que presuponen el hábito y el aprendizaje en la estructuración de la conducta. En realidad, en el artículo 44, nos refiere que la acción del cuerpo es plástica y que gracias a dicha plasticidad es que podemos realizar movimientos tan complejos como el hablar.

En esta misma línea de análisis nos sugiere cómo la voluntad que habitualmente no puede modificar las pasiones, puede alterarlas mediante "la representación de las cosas que tienen costumbre de ser unidas a las pasiones que queremos tener". Es decir, su propuesta incluye un planteamiento que es de largo alcance: para modificar las pasiones a través de la voluntad es necesario modificar las representaciones asociadas a dichas pasiones.

Este planteamiento es indispensable para comprender la psicología moderna tanto en la vertiente freudiana como en otras como la Gestalt, la ericksoniana (Milton) e incluso la cognitiva y la conductista.

Para Descartes tanto la voluntad, como la memoria y la imaginación dependen de la relación entre el alma y esta glándula cerebral.

En esta relación alma cuerpo nos explica que la voluntad no puede directamente modificar las pasiones porque dichas pasiones van acompañadas de emociones

...que se producen en el corazón, y por consiguiente también en toda la sangre y los espíritus, de suerte que hasta que ha cesado esta emoción, permanecen presentes en nuestro pensamiento [...] (art. 46)

Descartes nos confirma el papel que le atribuye al corazón como un proveedor de emociones, que van a ocasionar alteraciones al alma, y nos agrega que la voluntad si bien no puede evitar determinada pasión, sí puede contener la reacción que se suscita frente a la misma.

Lo que más puede hacer la voluntad mientras esta emoción está en vigor, es no consentir en sus efectos y contener varios movimientos a que el cuerpo está dispuesto. Por ejemplo, si la cólera hace levantar la mano para pegar, la voluntad puede generalmente contenerla; si el miedo incita a las gentes a huir, la voluntad puede detenerlas [...] (art. 46)

Tenemos en síntesis una topografía corporal cuyo eje es cerebro-corazón-todo el cuerpo y en la que existe un flujo de retroalimentación pero que guardan diferencias funcionales específicas: el corazón como productor de las emociones alimentado a su vez por el resto del cuerpo y la glándula cerebral mencionada como la directamente responsable del reforzamiento de las pasiones y de dirigir las reacciones (ya sea sensación o movimiento) a través del flujo de los *espíritus animales* que fluyen por los nervios, hacia el propio corazón y el resto del cuerpo.

Con este modelo explicativo cartesiano es posible explicar fenómenos tan complejos como la ambigüedad que la aborda en el art. 47:

Y sólo en la repugnancia que existe entre los movimientos que el cuerpo mediante sus espíritus y el alma mediante su voluntad tiendan al mismo tiempo a excitar la glándula, consisten todos los combates que acostumbramos imaginar entre la parte inferior del alma que llamamos sensitiva y la superior, que es razonable, o bien entre los apetitos naturales y la voluntad

Y aclara:

... no hay en nosotros nada más que un alma, y esta alma no tiene en sí ninguna diversidad de partes: la misma que es a la vez sensitiva y razonable y todos sus apetitos son voluntades.

El error que se ha cometido haciéndose representar diversos personajes generalmente contrarios unos a otros procede únicamente de que no han sido bien diferenciadas sus funciones de las del cuerpo, únicamente al cual debe ser atribuido todo lo que puede observarse en nosotros que repugne a la razón. (art. 47)

En esta cita encuentro la postura que da pie al dualismo cartesiano, en lugar de separar partes del alma, él separa alma (racional y volitiva) y cuerpo. Es decir, pasa de una desagregación del alma ya sea en partes o la idea de diversas almas como en Platón a una unidad del alma y separación del cuerpo. Además esta cita nos permite apreciar

cómo Descartes es un cuestionador de evidencias previas, un revolucionario de la imagen del cuerpo.

Las almas las concibe fuertes y débiles. Las fuertes serían aquellas que más fácilmente pueden controlar y vencer sus pasiones, pero dicha fortaleza la refiere, en primer término, a la verdad. En este sentido Descartes amplía su racionalismo. La fuerza del alma depende de juicios justos, de que el conocimiento sobre el que se basa una decisión sea verdadero. (art. 49).

Sobre esta convicción propone una vía que podemos caracterizar como típicamente occidental.

No hay alma tan débil que no pueda, bien conducida, adquirir un poder absoluto sobre sus pasiones (art. 50)

Esta salida pedagógica y en cierto sentido terapéutica, representa el interés de Descartes por conocer, para lograr beneficios sobre la salud; en este artículo nos sintetiza su concepción de hombre transformable:

Conviene saber también que, aunque los movimientos tanto de la glándula como de los espíritus del cerebro, que presentan al alma ciertos objetos, vayan naturalmente unidos a los que suscitan en ella ciertas pasiones, pueden no obstante, por hábito, separarse de éstos y unirse a otros muy diferentes, e incluso este hábito puede adquirirse por una sola acción y no requiere un largo uso. (art. 50)

Como podemos apreciar el cambio del hombre está puesto en la capacidad de cambiar el hábito a través de realizar determinada acción que depende de la voluntad y ésta del conocimiento verdadero, no está puesto en ninguna relación con la divinidad ni en ningún proceso que escape a la voluntad humana; en este sentido Descartes despliega una línea de desarrollo que se centra en el libre albedrío. Centra la posibilidad de cambio en la razón y en la voluntad humana.

No es entonces una definición de identidad que cambia de posición sino la concepción misma de identidad se trueca en un *poder ser*, en el autocontrol centrado en el intelecto. Esto es a mi juicio el núcleo de la ideología occidental del sobre el sujeto.

Las pasiones básicas

Para Descartes existen seis pasiones básicas y en este orden: la admiración, el amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza y considera que el resto son compuestas de algunas de éstas. Además de estas seis básicas menciona estimación, desprecio, generosidad,

orgullo, humildad, bajeza, veneración, desdén, esperanza, temor, celos, seguridad, desesperanza, irresolución, valor, intrepidez, emulación, cobardía, terror, remordimiento, burla, envidia, piedad, satisfacción de sí mismo, arrepentimiento, simpatía, agradecimiento, indignación, ira, gloria, vergüenza, hastío y añoranza. Cada una de ellas las describe y las explica; me voy a referir a las que por su relación con mi estudio resultan particularmente significativas aunque empezaré por las seis básicas.

La admiración, que es la primera citada, se refiere a la capacidad de contemplar algo con interés y atención; la describe como "súbita sorpresa del alma". Sobre esta pasión señala que no se observa ningún cambio en el corazón ni en la sangre como ocurre con todas las demás. Nos lo explica de una forma que nos permite acercarnos a su mirada moral:

La razón es que, no teniendo por objeto el bien ni el mal, sino solamente el conocimiento de la cosa que se admire, no tiene relación con el corazón y la sangre, de los que depende todo el bien del cuerpo, sino solamente con el cerebro, donde están los órganos de los sentidos que sirven para este conocimiento (art. 71).

La cita nos permite comprender que el **corazón** es el órgano donde además se cumple la función de discriminación entre **bien y mal**. Bien en el sentido de benéfico, conveniente, adecuado y en el sentido también moral, que ya podemos vislumbrar en su concepción corporal.

Su planteamiento recuerda la forma de entender de Avicena primero y de santo Tomás después, sobre los sentidos internos de los que formaba parte el sentido estimativo. Descartes desarrolla una mirada original del cuerpo que incluye una moralidad corporal. Una moralidad que prescinde, por la vía de los hechos, de la divinidad. Una moralidad secular más natural e incluso encarnada.

Recordemos sin embargo, que Descartes sostiene a la razón como fuente de verdad; dicha verdad se sostenía en el concepto de Dios y en el *juicio correcto* en la posibilidad de un alma fuerte. Sin embargo, y con todo esto, su concepción abre vertientes seculares que eventualmente fueron desarrolladas.

Al hablar de la admiración señala cómo el cerebro es impresionado utilizando una metáfora propia de la imprenta, lo que nos da cuenta de su visión mecánica sobre el funcionamiento cerebral que representa una nueva manera de comprender la fisiología corporal y particularmente la neurofisiología. Su metáfora se completa con una metáfora táctil al señalar partes tiernas y partes duras en el cerebro que favorecen o no la

impresión señalando como simil los pies endurecidos e insensibles a impresiones fuertes y sensibles a estímulos pequeños como las cosquillas.

El exceso de esta pasión puede suscitar el pasmo que considera siempre malo. Sobre el amor Descartes lo define como *...una emoción del alma causada por el movimiento de los espíritus que la incita a unirse de voluntad a los objetos que parecen convenirle. El odio sería la contraparte en espejo, una emoción pero que la incita a querer separarse.* Sobre estos conceptos nos hace dos advertencia; una, que son pasiones que dependen del cuerpo y por ello hay que distinguirla de los juicios que también pueden incitar a unirse o separarse, pero a través e la voluntad que es una acción que se realiza en el alma directamente. (art. 79).

Distingue también dos clases de amor: el que denomina de benevolencia, que define como aquel que incita a querer el bien del ser amado, y el de concupiscencia que incita a desear el objeto amado.(art. 80).

También diferencia el afecto, la amistad y la devoción, de acuerdo al grado de estimación pero en relación con "nosotros mismos", si es menor es simple afecto, si es igual sería amistad y si es mayor la estimación por el otro que por sí mismo sería devoción que la ejemplifica con la relación con la divinidad. Descartes define, pues, sus conceptos desde el sí-mismo. El tratamiento original que da a las pasiones no consiste solamente en ubicarlas dentro de una estructura del sujeto sino en definir las desde dicho sujeto definido. Otro aspecto interesante sobre este punto es que señala el verbo incitar y lo establece desde el unir-se o el separar-se, afecto que se entiende como:

...motor de la acción en la unidad o disyunción. Del amor y el odio deviene la complacencia y el horror si se refiere al valor bello o feo respectivamente, de tal forma que habría un odio a lo feo y un amor a lo bello. (art. 85)

El deseo que es una pasión aparte también primaria, lo define como

...una agitación del alma causada por los espíritus que la disponen a querer para el futuro la cosa que le parece conveniente[...] (art. 86).

El deseo busca el bien ausente, conservar el bien presente y la ausencia del mal tanto del presente como del futuro posible. Descartes ubica el deseo en el tiempo tanto presente como futuro. Aclara que es una pasión que no tiene contraria pues la aversión es también deseo (art. 87).

Distingue diversos tipos de deseo, de acuerdo al objeto deseado, por ejemplo: la curiosidad, el deseo de gloria e incluso el deseo de venganza. El sentido de Descartes sobre bien y mal tiene un tono más bien descriptivo; es decir lo conveniente o lo que

según el sujeto es benéfico, aunque más adelante podemos leer un tono moral que se introduce sin mucha distinción al asegurar que el alma naturalmente tiende al bien aunque se equivoque. Santo Tomás aseguraba algo similar al decir que el alma tiende al bien pero advertía que hay errores del individuo y que circunstancialmente podría buscar la felicidad aun alejándose de Dios.

Más adelante en los artículos 89 y 90 señala la diferencia entre el deseo que nace de la complacencia y el que nace del horror. Me parece sugerente que en dicha descripción bien puede haber lo que hoy conocemos como fobias

...el horror lo ha constituido la naturaleza para representar al alma una muerte súbita e inopinada, de suerte que, aunque sólo sea a veces el contacto de un gusano o el ruido de una hoja que tiembla, o su sombra, lo que produce horror, se siente por lo pronto tanta emoción como si ofreciera a los sentidos un peligro de muerte muy evidente, lo cual provoca de súbito la agitación que lleva al alma a emplear todas sus fuerzas para evitar un mal tan presente; y esta especie de deseo es lo que se llama comúnmente la huida y la aversión.

En este artículo hace una consideración, que aprecio clave, en la nueva configuración corporal: Descartes señala que el deseo que nace del horror y de la complacencia no tiene por objeto (del deseo) el bien o el mal "sino solamente dos emociones del alma". Podemos apreciar en esta afirmación cómo Descartes concibe un plano reflexivo en el sujeto que involucra a las pasiones y no solamente al entendimiento; cuando el deseo puede buscar o huir de las propias emociones tenemos una acción reflexiva que sólo puede ser comprendida dentro de una imagen corporal que comporta un espacio interior, en el que se pueden ejercer movimientos de toma de distancia o de acercamiento con partes del sujeto mismo. Esto implica, por así decirlo, un modelo espacial; darle dimensiones (extensión diría Descartes) al espacio interior.

La insistencia de Descartes de ubicar las pasiones dentro del cuerpo adquiere una relevancia especial; en este movimiento conceptual cartesiano podemos apreciar un contraste sí-mismo/otro que pasa por la relación dentro-fuera pero también podemos apreciar esta relación sí-mismo/otro dentro del propio sujeto, es decir, lugares diferenciados del sí-mismo, e incluso potencialmente opuestos.

La propuesta de Ricoeur (1996) sobre el *Sí mismo como Otro* tal y como la experimentamos los hombres de la actualidad tiene un referente de origen en la concepción del cogito cartesiano. Es común ahora escuchar a las personas referirse a sí mismas como si su ser estuviera configurado en partes, que pueden o no conciliarse. Incluso en ciertas patologías como la psicosis se han observado fenómenos de múltiples

personalidades que pueden ser un reflejo desintegrado de una determinada configuración del cuerpo humano.

Recordemos cómo en la *Ilíada* podemos encontrar separación interior entre partes del cuerpo, por ejemplo, el *nous* puede ocultar lo que contienen los *phrenes* como en esta cita:

...cuando Tetis, mientras consuela el llanto de Aquiles, le pregunta ¿Qué pesar ha llegado a tus phrenes? Habla, no lo ocultes en tu nous, así lo sabremos los dos.

Quiero recordar cómo ese movimiento, que ciertamente señala el punto de partida de la interioridad occidental, se distingue del movimiento cartesiano en varios aspectos. En primer lugar los términos: *phrenes*, *thymos*, *nous* etc., hacían referencia primeramente a acciones observables, después tuvieron una connotación topográfica pero muy anatómica, posteriormente hacían referencia a las sensaciones corporales localizadas en el cuerpo y esto fue configurándose paulatinamente hasta llegar a Descartes que nos describe magistralmente una interioridad corporal estructurada -en y desde el cuerpo- que permite la auto-observación permanente.

Para que se pueda apreciar mejor esta estructura corporal, llamo la atención sobre un proceso que cada vez es más común y por ello pareciera natural en cierto sector social, y que ha sido producto sucedáneo de dicha configuración corporal: me refiero al denominado "in-sight"¹⁹. Me atrevo a pensar que dicho proceso interior de autoconciencia es un producto de la configuración corporal del hombre moderno; de hecho Freud plantea que un paciente es susceptible de análisis o no dependiendo de su capacidad de in-sight. Es decir, es una capacidad que no es universal; yo me explico esto no por la mayor o menor capacidad de un sujeto sino por la distinta configuración corporal y aunque han pasado tres siglos desde entonces, en los tiempos históricos es apenas el desarrollo de una imagen corporal social nueva, que va reclutando sujetos en razón de que se vayan extendiendo determinadas prácticas culturales hegemónicas.

No quiero decir que un sujeto no occidental, no tenga capacidad de auto-observación, todo lo contrario quiero decir que existen diversas capacidades de auto-observación dependiendo de la configuración corporal. Por ejemplo para un budista (formado como budista desde que nace) la auto-observación y la consciencia pasa más

¹⁹ Anoto el término entrecomillas porque es un término inglés que conservo así en tanto parte de la jerga psicoanalítica cuya traducción no logra señalar en toda su dimensión el movimiento interior de establecer contacto con partes inconscientes y hacerlas concientes.

por la experiencia inmediata y espontánea, que por la razón o el intelecto. En otras palabras lo que nosotros entendemos por consciencia se lo debemos en parte a Descartes (razón y voluntad).

Regresando al texto de *Las Pasiones* que nos ocupa, podemos entender mejor el por qué el amor romántico tuvo tanto auge desde entonces. Descartes nos dice que el amor romántico no es más que el deseo que nace de la complacencia, el deseo de goce. Visto así, sería la recreación (en la literatura y en el cuerpo) de una experiencia agradable que surge del "uso" de una nueva interioridad. Berman (1992) menciona el romanticismo como una de las vías que mantuvo viva la herejía gnóstica, una práctica que rescata al cuerpo para el goce sin tener que pagar *créditos* a la religión.

En el artículo 91 el autor del texto sobre las pasiones define alegría como

...una emoción agradable del alma, que consiste en el goce que ésta siente del bien que las impresiones del cerebro le representan como suyo.

Distingue este gozo originado en el cerebro, del gozo originado en el entendimiento, es decir, en el alma que describe como puramente intelectual.

La alegría sería la experiencia que surge del cuerpo al reconocer que un bien es propio; es decir, implica una conciencia de tener un bien. Sugiere que el intelecto puede gozar independientemente del cuerpo, aunque nos aclara que mientras el alma esté unida al cuerpo, el gozo puramente intelectual y el gozo corporal se dan juntos.

Con respecto a la tristeza que es la contraparte de la alegría la define como

...una languidez desagradable que consiste en la incomodidad que el alma recibe del mal o de la falta de algo que las impresiones del cerebro le presentan como cosa que le pertenece. (art. 92)

En esta definición, además de los comentarios referidos a la alegría podemos hacer notar el cómo una carencia puede ser experimentada como propia "de la falta de algo" que le pertenece. La tristeza es también definida desde la consciencia de *no tener*, en el lenguaje actual podemos hablar de la experiencia psíquica de "hueco". Esto sólo es posible en una metáfora que comprende al cuerpo con un espacio interior simbólico, un espacio propio de las pasiones. El "hueco psíquico" no es sólo la ausencia de algo sino la experiencia dolorosa de esa carencia.

Sin este planteamiento cartesiano sería incomprensible el lenguaje actual que hace referencia al mundo psíquico, a la persona o al sujeto. Considero que fenómenos que describió Freud y que son vigentes como la compulsión a la repetición, no son comprensibles más que dentro de esta estructura de corporeidad. Siguiendo esta

reflexión podemos sustentar mejor la idea plausible de que el psicoanálisis como ciencia y como cura es un producto legítimo de su tiempo histórico. También podemos comprender mejor el fenómeno moderno de la conducta adictiva de masas²⁰.

Del artículo 97 al 111 describe una topografía funcional por cada una de las pasiones, que permite comprender mejor los resultados presentados en el capítulo 2. Descartes aclara que participan en estas pasiones el cerebro, el corazón, el bazo, el hígado y todo el cuerpo:

en tanto sirven para la producción de sangre (de determinada calidad humoral) y luego de los espíritus (art. 96).

Al referirse a la pasión del amor, observa:

...que el latido del pulso es igual y mucho más grande y más fuerte que de costumbre; que se siente un dulce calor en el pecho y que en el estómago se hace la digestión más rápidamente[...] (art. 97)

Su observación es detallada en cuanto a las sensaciones y signos que se presentan en cada pasión. Por ejemplo, en el odio describe que el pulso es desigual y más débil, y a veces más rápido, señala fríos alternos con calor áspero y agudo y trastornos en la digestión por alteración al estómago con náusea o vómito. Sobre el amor Descartes afirma que es benéfico para la salud, una afirmación que la medicina actual ha podido demostrar recientemente de forma científica.

La alegría (art. 99) refiere un pulso más rápido pero no tan fuerte como el del amor, un calor agradable que se extiende al resto del cuerpo (desde el pecho), aunque observa que la digestión puede verse entorpecida.

De la tristeza (art. 100) menciona un pulso débil, una sensación alrededor del corazón como de "ataduras y de "témpanos" que le hielan y comunican su frialdad al resto del cuerpo. Aunque se puede presentar buen apetito si no se mezcla con el odio.

En el deseo:

...se agita el corazón más que en ninguna otra pasión y el cerebro da más espíritus. (art. 101)

Estos *espíritus* pasan del cerebro a los músculos y hacen más movibles todas las partes del cuerpo.

²⁰ Véase la interesante propuesta de Le Poulichet (1990) sobre las adicciones: sostiene que la adicción se estructura sobre la base de la necesidad de llenar un *hueco* interior y que se vincula con el deseo de goce y de huir del dolor que produce la carencia.

Descartes además de identificar signos y síntomas físicos nos describe el movimiento de la sangre y de los espíritus en cada pasión. Sobre el amor nos dice: *cuando el entendimiento se figura un objeto de amor*. Me detengo un momento aquí porque nos ilustra bien el proceso tal y como lo comprende: existe una representación en el intelecto que desata el proceso corporal llamado amor y regresa al intelecto, es decir es un ciclo.

Continúo con el flujo en el amor:

...la impresión que este pensamiento causa en el cerebro conduce los espíritus animales, a través del sexto par, hacia los músculos que hay en torno de los intestinos y del estómago, de la manera necesaria para que el jugo de los alimentos, que se convierte en sangre nueva, pase rápidamente al corazón sin detenerse en el hígado [...] entre más abundante en el corazón y produzca en él un calor intenso.

De ahí nos describe el autor que el corazón envía espíritus al cerebro, lo que cierra el ciclo y fortalece la impresión original que obliga al alma a detenerse en este pensamiento.

Como podemos apreciar es una concepción funcional mecánica aunque con menciones a cierta calidad humoral producto de que la sangre se ha *rarificado varias veces al pasar y tomar a pasar por el corazón*. Es útil recordar la propuesta de los hipocráticos neumáticos que sostenía cómo el aire podía transformarse en fuego a partir del enrarecimiento o condensación; idea que es recogida por Descartes.

El ciclo para el amor representado esquemáticamente sería: partiendo de un pensamiento objeto de amor (una imagen):

AMOR- Cerebro, -músculos, estómago e intestinos-, corazón y cerebro

Para facilitar la comparación voy a presentar los demás ciclos de las 6 pasiones principales:

ODIO.-Parte de una imagen objeto de aversión:

Cerebro- músculos del estómago y los intestinos- hígado y bazo- corazón- cerebro. En este ciclo se impide que el jugo de los alimentos se mezcle con la sangre, y el hígado contribuye con más calor y el bazo con frío, el bazo contribuye con su flujo en mayor proporción porque la contribución del estomago se ha visto obstaculizada. Recordemos que en el paradigma humoral el bazo contiene sobre todo bilis negra que es fría. Por ello aparecen accesos de frío y calor de forma alterna.

Al fortalecer las ideas de odio, el alma, nos dice Descartes, se dispone a tener pensamientos llenos de acritud y de amargura.

ALEGRIA.- Cerebro- los nervios de todo el cuerpo, (particularmente los que abren y dilatan los orificios del corazón) -cerebro.

Aumenta el flujo, se producen espíritus "cuyas partes son muy iguales y sutiles lo que intensifica las impresiones del cerebro que dan al alma pensamientos alegres y tranquilos"

TRISTEZA.- Es inverso a la alegría: cerebro- todo el cuerpo, particularmente corazón (porque se contraen los orificios de este órgano)-cerebro.

Aunque aquí el jugo de los alimentos que va del estómago al hígado se mantiene, por lo que el apetito se conserva a menos que haya también odio.

DESEO.- Surge de la voluntad (de lograr un bien o evitar un mal) cerebro-todo el cuerpo (particularmente corazón) - cerebro.

Este circuito refuerza la idea de obtener lo que se desea, además de actuar sobre los sentidos y los músculos con el propósito de preparar al cuerpo a obtener el bien deseado.

Descartes identifica claramente en estas pasiones su origen somático que puede surgir de un estímulo sensorial o del proceso de la digestión. Sin embargo, también reconoce las llamadas emociones interiores del alma, cuyo origen es el alma misma y que pueden o no ir unidas a pasiones semejantes a ellas. Así nos explica la actitud de un marido viudo que puede sentir, por un lado, tristeza por la muerte de su esposa *aunque sienta al mismo tiempo en el fondo de su alma una alegría secreta...* (art. 147).

Desde el punto de vista que trato del desarrollo de la estructura interna o fuero interno el tratamiento de la ambigüedad en Descartes es ya típicamente moderno, puede reconocer los sentimientos más profundos aún en contra de las evidencias inmediatas. Esto requiere a mi juicio un grado de introspección , "un espejeo" que permite dar testimonio de diferentes aspectos de la experiencia interna asentándose en un paradigma corporal nuevo que asume al cuerpo y al alma en una dualidad en constante interacción.

Sobre este enfoque es de hacer notar su texto sobre *El tratado del hombre*, previo al de *Las Pasiones*, en el que describe la función corporal (fisiología) proponiendo pensar a una maquina idéntica al cuerpo humano, pero desprovista de alma, para explicar claramente las funciones corporales y enfatizar su independencia del alma. En esta

realiza una descripción funcional de los procesos que llamaríamos orgánicos en una perspectiva organicista.²¹

La explicación que da Descartes sobre el origen de estas pasiones está fundamentada en la experiencia y el aprendizaje temprano. Su explicación, dicha en nuestros términos, integra sensación, percepción, sentimiento y afecto en esquemas aprendidos que posteriormente se ejercerán frente a circunstancias similares. La explicación sobre cómo se relaciona el alma y el cuerpo en el odio nos ilustra esto:

A veces [...] llegaba al corazón algún jugo extraño incapaz de mantener el calor y que podía incluso extinguirlo, y por esto, los espíritus que subían del corazón al cerebro despertaban en el alma la pasión del odio; y al mismo tiempo estos espíritus iban del cerebro a los nervios que podían impulsar sangre del bazo y de las pequeñas venas del hígado al corazón, para impedir que entrara en él ese jugo nocivo, y también a los que podían rechazar este mismo jugo hacia los intestinos y el estómago, o también a veces obligar al estómago a vomitarlo: a esto se debe que estos mismos movimientos acompañen habitualmente a la pasión del odio. (art. 108)

Como podemos apreciar, su mirada integra los aspectos físicos y mecánicos con los elementos emocionales, a partir de una experiencia inicial en la que se asociaron ambos aspectos; eso posteriormente predispone al individuo a experimentar determinadas reacciones somáticas vinculadas con ciertos estados anímicos. Esta explicación parte de una comprensión que es en cierto sentido afín a la comprensión moderna psicoanalítica e incluso cercana a cierta forma de conductismo. Por otro lado, es importante destacar que el planteamiento cartesiano es muy similar en estructura al planteamiento aristotélico sobre las pasiones, tanto en sus definiciones como en cierta comprensión de los procesos.²²

Sobre estas pasiones menciona también los signos exteriores que la acompañan como los gestos de los ojos y del rostro, cambios de color, temblores, languidez, desmayo, lágrimas, risas, gemidos y susurros (art. 112).

Para Descartes las funciones de dichas pasiones para el cuerpo se pueden explicar a partir de su propósito natural de conservar y perfeccionar el propio cuerpo; y para el alma menciona cómo el amor y el odio provienen del conocimiento señala que si dicho conocimiento es verdadero entonces el amor nos hace amar lo verdaderamente

²¹ Descartes. *El Tratado del hombre*. (1990).

²² Véase Aristóteles. *Retórica*. (1990). p. 204-206; 263-273 y 307-374 en las que trata la felicidad, el placer y las pasiones de ira, calma, amor, odio, temor, confianza, vergüenza, el favor, la compasión, la indignación, la envidia y la emulación. Al comparar ambos textos no cabe duda que Descartes desarrolló su trabajo a este respecto avanzando sobre Aristóteles.

bueno y el odio, odiar lo verdaderamente malo. Refiriéndose al alma el amor es siempre bueno aunque sobre el odio advierte que daña aunque sea pequeño. Distingue así el odio que se origina del cuerpo y que considera necesario (protector), del que se origina en el alma que califica de indeseable puesto que el amor cumple la función de proveernos del bien que por oposición al mal, nos aleja de éste. Por esta razón el odio y la tristeza van juntos, ya que al alejarnos de un mal también perdemos lo que de bien pueda poseer determinado objeto de aversión. Lo mismo menciona sobre el deseo que comprende siempre bueno si se origina del verdadero conocimiento, acotando que siempre que no sea excesivo.

Aquí Descartes plantea su postura -que yo llamo ética- en la cual expresa cómo el odio y la tristeza deben ser rechazados (art. 142); cómo el deseo que se origina en el conocimiento es bueno siempre que sea moderado, asimismo establece que tanto el amor como la alegría si están mal fundados, es decir que no parten del conocimiento verdadero, pueden ser inconvenientes, aunque siempre preferibles al odio y a la tristeza.

Aclara también, que si la alegría está mal fundada y va unida a la acción, podría ser muy perjudicial porque incita a los actos temerarios.

Tiene un precepto en el art. 145 que ejemplifica su postura sobre la independencia del sujeto;

En cuanto a las cosas que no dependen en modo alguno de nosotros, por buenas que puedan ser, no debemos jamás desearlas con pasión, no sólo porque no podemos lograrlas, y afligimos así tanto más cuanto más las hayamos deseado, sino principalmente porque, ocupando nuestros pensamientos, nos apartan de poner nuestro afecto en otras cosas cuya adquisición depende de nosotros

Podemos apreciar en esta cita cómo la moralidad de Descartes se finca en la libertad del sujeto; parte del autocontrol sobre el deseo que no es conveniente y de la eliminación de ciertas emociones indeseables, como el odio y la tristeza. Su comprensión del alma se presta a esto en la medida que la voluntad y la razón, que son acciones del alma, pueden controlar dichos procesos aunque sea de forma indirecta.

Rechaza la fortuna como origen de la acción y señala que es la Divina Providencia la que dicta determinado decreto infalible e inmutable. Esto en apariencia contradice su énfasis en el libre albedrío, pero no es así. La tesis es complementaria: el libre albedrío se ejercería en aquellas cosas que dependen de sí-mismo y las que no pueden modificarse porque están dictadas por la Divina Providencia tendrán que aceptarse como deseables. La acción del individuo, en resumen, sería:

- a) Discriminar qué cosas dependen de sí y que cosas no;
- b) Desechar todas las cosas que no dependen de sí y no desearlas;
- c) Identificar las cosas que dependen de la Divina Providencia; es decir, las que no podemos cambiar, pero sin dejar de considerar con la razón las elecciones más convenientes y hacer lo inevitable deseable.

Su postura ética la completa haciendo un planteamiento que incorpora a la virtud como remedio contra las pasiones (art. 148); lo refiere con el siguiente argumento: si las emociones interiores (que provienen del alma) tienen más poder sobre nosotros, si logramos que nuestra alma tenga *algo que la contente, ninguna contrariedad que le venga de fuera tiene poder alguno para dañarla...*

Esta enunciación describe claramente el adentro y el afuera, en donde la frontera está entre cuerpo y alma, cuerpo/fuera, alma/dentro. El cuerpo es una máquina cuya función es independiente del alma y afecta al alma. El alma puede mantenerse al margen de dichas afecciones de origen somático llamadas pasiones, gracias a la virtud. Así se realiza la escisión mente-cuerpo en Descartes, escisión que se conserva hasta la actualidad.

La salida que ofrece para lograr el *contento interior* es seguir la virtud; es decir, ofrece una salida ética fundada en la acción; o dicho de otro modo, en la razón y la voluntad. Una solución que es característica de la mirada occidental.

Quisiera señalar dos aspectos más en la concepción de Descartes que son de particular relevancia para comprender el cambio de paradigma corporal: el primero sería su comprensión sobre los humores corporales que se distingue de la concepción galénica en varios aspectos.

En primer término él menciona escasamente los cuatro humores tradicionales, en cambio habla de la sangre y su flujo, el movimiento mecánico y determinadas cualidades o calidades de dicha sangre, dependiendo de su procedencia (hígado, bazo, corazón, pulmones, etc.); habla de procesos de rarefacción, de purificación de la sangre, también menciona procesos de calentamiento o enfriamiento. Por otro lado, al explicar la función del cuerpo menciona las cuatro cualidades de los espíritus: *más o menos abundantes, más o menos gruesos, más o menos iguales y más o menos agitados*. Con esto explica los diversos temperamentos o inclinaciones que sinonimiza con los humores.

Lo que para Galeno fue una biotipología basada en los humores (bilis amarilla, bilis negra, flema y sangre), para Descartes las diferentes cualidades dependen de las

cualidades de los *espíritus animales*. De esta forma el menciona *humor alegre, humor triste y humor colérico* que se acerca más al uso actual de dicho término.²³

Hay que recordar que desde otra perspectiva ya Paracelso (1493-1541) había cuestionado el paradigma humoral, combatiendo la visión de Galeno, de Celso y de Avicena:

*Vamos a hablar de las complexiones. Cuando se dice: tal persona es sanguínea, colérica, flemática o melancólica, se afirma algo que está completamente fuera de razón, lo que puede probarse de muchas maneras.*²⁴

La propuesta alquímica de Paracelso fue tan esotérica y en tanta oposición con la academia universitaria, que sus planteamientos fueron lentamente aceptados, a lo largo de los dos siglos siguientes. Su influencia es apreciable -su concepción alquímica de búsqueda de combinaciones de elementos y sustancias a través de la experimentación- en la moderna química, mucho tiempo después. La fisiología de Paracelso difiere de la de Descartes en que el primero se adentra más en los procesos orgánicos que involucran los cambios de las sustancias desde que se incorporan al cuerpo a través de la alimentación:

*Ya hemos indicado que en todos los alimentos existe un veneno. Y también que de los alimentos extraemos una cierta "Entidad de potencia", superior a nuestros propios cuerpos. Asimismo hemos explicado la naturaleza Alquimista que hay en cada uno de nosotros, el que por medio de la industria, con los instrumentos y en los reservorios que le son propios, separa los venenos de los alimentos en beneficio del cuerpo, terminado lo cual deja a la esencia nutritiva incorporada en forma de tintura y de color en tanto que el veneno es dirigido hacia los emunctorios para su expulsión fuera del organismo.*²⁵

Si estudiamos con detalle la concepción cartesiana de cuerpo humano (en el sentido amplio) podemos apreciar que él hace una aportación original en la definición de ser humano. Por ejemplo: Aristóteles plantea un centro de integración de las sensaciones que ubica en el corazón que llamó *sentido común* y de ahí se alimentaba el intelecto a partir de imágenes. Descartes identifica un centro semejante, integrador de sensaciones en la glándula pineal, pero la diferencia con Aristóteles no es solamente de ubicación sino también de concepción.

Para Descartes el alma se encuentra unida a todo el cuerpo, aunque ciertas funciones se concentran en el cerebro y en esta parte central del cerebro. Además, la relación entre las sensaciones no es de simple proveedoras de información en forma de

²³ Descartes, *Tratado del hombre*, (1990), p. 76.

²⁴ Paracelso, *Obras completas*, (1994), p. 163

²⁵ *Ibid.*, p. 82 y 83.

imágenes, en Descartes hay una actividad re-flexiva permanente (voltear a verse, darse cuenta de que percibo, siento, pienso, etc.) esta forma es la más familiar para nosotros porque así experimentamos los seres humanos occidentales actuales. La cultura occidental tuvo un desarrollo que se fincó en el ejercicio reflexivo de "espejeo" y que pasó por diversos estadios de "voltearse a ver" hasta la concepción actual, genialmente sistematizada por Descartes, en que dicha re-flexión se realiza a partir de una toma de distancia de la realidad externa (proceso externo-interno) una toma de distancia de los sentidos (relativización de los sentidos) y una toma de distancia del cuerpo. Pero que, sin embargo, respeta y defiende la realidad material de estos tres aspectos. Desde esta perspectiva, lo que hoy llamamos conciencia es de origen cartesiano.

La ciencia moderna parte de esta estructura, la constitución de una mirada cuyo punto de partida es el pensar como certeza de identidad. Fue el fundamento indispensable para la posterior constitución de esa relación sujeto-objeto que dio paso posteriormente, al conocimiento científico.

Ciertamente existen pensadores fundamentales en la historia del cuerpo humano, posteriores a Descartes y que difieren y discuten su perspectiva. Corroborar dicha afirmación no niega sino confirma nuestra idea de cómo se inaugura una forma de experiencia corporal: dicho desarrollo no fue lineal, existen contrapuntos y contradicciones que expresan la complejidad del desarrollo de la corporeidad y las diversas perspectivas y experiencias que alimentaron las imágenes corporales de Occidente (o las imágenes corporales de los grupos occidentales, para ser más exacto). Aunque muchas de las posturas diversas reflejan las tensiones que el desarrollo cartesiano contenía, por ejemplo, la reivindicación de la sensación como principio de conocimiento, la reivindicación de la materialidad del alma; el planteamiento kantiano de diversos niveles de materialidad o el esfuerzo marxista de integrar lo "espiritual y lo material con el concepto de praxis; Marc Cheymol el autor del prólogo a *Las pasiones del Alma* lo dice así:

(Descartes) [...]no sólo es el más famoso sino el más importante de los filósofos franceses: los grandes metafísicos de los siglos XVII y XVIII - Malebranche, Espinoza, Leibniz, Locke, Kant, Hegel- construyeron sus sistemas a partir de una reflexión sobre el sistema cartesiano. Con él se inicia el concepto de razón en la filosofía moderna, que con Hegel culminará en la identificación de lo racional y lo real. ²⁶

²⁶ Descartes, *Las pasiones del alma*, (1993) p. 15

Para el propósito de mi estudio Descartes representa también un hito en la concepción del cuerpo humano en el que la racionalidad y la voluntad definen la identidad del sujeto y las pasiones son los movimientos del cuerpo que afectan al alma. Es una nueva formulación del ser humano cuyo fundamento organicista requirió de una dualidad mente/cuerpo pero, perfectamente articulada; por esto, en Descartes, podemos encontrar los fundamentos de la imagen corporal de la Modernidad, con su estructura piramidal en la que la conciencia ocupa el lugar más alto y las funciones del intelecto como la razón, la palabra y la voluntad, se encuentran por encima de las demás funciones corporales.

El planteamiento cartesiano amplía el sí-mismo y ubica al hombre en un nivel de acción individual por encima del sujeto del Medioevo, en razón de que le atribuye completamente la posibilidad de acción. Recordemos que para Aristóteles había una parte del *nous* eterna que le era otorgada de fuera al sujeto durante la gestación; para los médicos islámicos el intelecto era común a todos los hombres (y por ende la acción no era de un individuo); para santo Tomás era inaceptable pensar el intelecto como común a los hombres y defendió la individualidad del alma, pero siempre en relación con Dios.

Para Descartes la capacidad de acción (la voluntad) está en el sujeto. Esta estructura sobre la que se fundamenta la iniciativa es, desde mi perspectiva, un fundamento también necesario para el sujeto de la modernidad. La imagen corporal implica no solamente una manera de concebir el cuerpo humano (en el sentido amplio), sino una estructura ideológica de acción. Por ello la configuración corporal occidental implica una determinada forma de desarrollar la iniciativa que depende, a su vez, de la imagen corporal históricamente determinada.

Además es un buen heredero de la tradición naturalista aristotélica pues sus observaciones son producto cuidadoso de la experiencia y la sistematización racional de la misma; dicho con sus palabras:

Toda la conducta de nuestra vida depende de nuestros sentidos; entre ellos, el de la vista es el más universal y el más noble; en consecuencia no cabe duda que las invenciones que contribuyen a aumentar su potencia son más útiles. (Las Pasiones p. 14)

Esta cita me es útil también para resaltar el énfasis dado al sentido de la vista (característico de la mirada moderna occidental) y la preocupación, compartida con los hombres sabios de la época, de mejorar los recursos de la percepción a partir del desarrollo de tecnología específica.

Resulta que, a contracorriente de la idea de que Descartes es el gran dubitativo, es un gran defensor de los sentidos como fuente de conocimiento, aunque se permita relativizarlos e incluso cuestionarlos.

Otra estrategia que me parece fundacional de la concepción moderna occidental, es su metodología de análisis que se preocupa por identificar el error para rectificarlo (incluyendo el error que naturalmente nos induce la imperfección de nuestros sentidos).

Descartes representa y sintetiza la construcción de la mirada moderna, su pensamiento es el fundamento filosófico indispensable que junto con los descubrimientos, en física y astronomía, de Copérnico, de Digges, de Galileo y de Kepler, y las aportaciones de la medicina de Harvey al conocimiento del hombre, permiten desarrollar una nueva mirada del ser humano que se centra en el sujeto. Con todo esto se finca el punto de partida indispensable para la relación sujeto-objeto, característica de la ciencia moderna.

Agnes Heller (1994) dice al respecto del espíritu del Renacimiento:

...una de las mayores hazañas del espíritu científico del Renacimiento fue precisamente la tajante diferenciación de sujeto y objeto (p. 381, 382).

En este largo proceso, Descartes identifica la única certeza que radica en el pensar como definición de identidad y que da pie al sujeto como certeza en la indagación del universo, incluyendo el conocimiento de Dios y del universo. Aún el acceso al conocimiento de Dios, en Descartes, implica un racionalismo que supone un orden del universo cognoscible.

Descartes lo plantea como que *Dios no nos engaña*. En esta afirmación se puede apreciar ya el presupuesto básico del conocimiento científico: el universo es cognoscible por el hombre a través de la razón porque dicho universo tiene un ordenamiento comprensible.

Para comenzar reconozco que es imposible que Dios pudiera alguna vez engañarme. Pues en cada caso de artimaña se encuentra alguna imperfección [...] El deseo de engañar es una evidencia de malicia o de debilidad y eso no puede aplicarse a Dios (cuarta meditación).²⁷

A este cambio en la cosmovisión occidental le llama Heller (1994) el principio de desantropomorfización que si bien no es lineal del Renacimiento hacia el Siglo de las Luces, avanza de forma consistente tanto en la conceptualización del universo como en la comprensión del ser humano. Aquí cabe señalar una aparente contradicción: la

²⁷ Véase Cottingham (1995) p. 79-115

desantropomorfización requirió centrar al sujeto desde el interior del sujeto mismo (lo que hace Descartes) para que de esa manera la relación con el objeto tuviera un movimiento de clara dirección dentro-fuera, distinguiendo en principio al sujeto de conocimiento del objeto mismo. Ya había tratado el hecho de que Descartes fue más lejos que Copérnico en cuanto a su visión del Universo dentro de este proceso de desantropomorfización.

Existieron otros dos movimientos significativos que permitieron la construcción del punto de vista que dio paso a la ciencia: por un lado, la concepción de la doble verdad, que daba cuenta del por qué los conocimientos obtenidos a través de la razón y la experiencia no siempre coincidían con lo estipulado en las Escrituras, lo que permitió circunstancialmente el desarrollo del pensamiento de forma paralela a la fé, sin entrar en franca contradicción; por otro lado, el cuestionamiento de la percepción y la relativización de los sentidos con el propósito de llamar la atención sobre la diferencia entre apariencia o ilusión y realidad.

El argumento racionalista de que sólo a través de la razón se puede conocer la realidad, parte de una mirada que establece dos niveles de conocimiento, el inmediato de los sentidos y el mediato de la razón, un nivel evidente y uno no-evidente más que por la luz de la inteligencia.

Pues al fin y a la postre, dormidos o despiertos, no debemos dejarnos convencer nunca sino por la evidencia de nuestra razón. Y obsérvese bien que digo de nuestra razón y no de nuestra imaginación, ni de nuestros sentidos. (Discurso..., p.74)

Esta forma de comprender la naturaleza del universo era indispensable para cuestionar el universo de Ptolomeo y sostener el heliocentrismo. En la actualidad mucha de la teorización sobre el concepto de Ideología y de ciencia se sostiene sobre la base de la diferencia entre evidencia y conocimiento científico.²⁸

El énfasis en el libre albedrío del que hemos hecho mención al referirnos al cristianismo, con sus diversos matices de san Agustín a santo Tomás, adquiere un enfoque peculiar en Descartes que:

...afirma con fuerza el poder absoluto del libre albedrío, con lo que responsabiliza totalmente al hombre de su propio destino: destino no es fatalidad.²⁹

²⁸ Véase al respecto autores como Althusser (1970), Bachelard (1973), Ricoeur (1983), Zizek (1992), Lenk (1982), Thompson (1993), Geertz (en Levi Strauss 1976), Villoro (1985).

²⁹ Cheymol (1993) en Descartes *Las pasiones...* prólogo p. 29

Descartes fue un hombre preocupado por conocer de forma directa las evidencias para evaluar su confiabilidad en el ámbito corporal, su experiencia se basa en autopsias realizadas con el propósito de conocer la anatomía humana y comprender mejor la función de esa *máquina* denominada cuerpo.

Durante el Renacimiento tardío se pueden apreciar un cambio en la imagen corporal en el que el eje se desplaza hacia el cerebro. Desde Alcmeón de Crotona, pasando por el autor hipocrático de *Sobre la enfermedad sagrada*, hasta el mismo Galeno, vemos desarrollos en esta dirección pero que no lograron cambiar el eje conceptual del cuerpo humano hasta el siglo XVII.

De la misma forma en que el geocentrismo prevaleció en la concepción del cosmos hasta que la concepción de Copérnico y de Kepler logran reconfigurar la visión del mundo, pasando de un geocentrismo a un heliocentrismo e incluso (como en Descartes) a un universo descentrado, el cuerpo humano se mantiene dentro de un paradigma cardiocéntrico hasta que Descartes por un lado y Harvey por otro relativizan la función cardíaca. Considero que a la luz de las evidencias históricas, estos cambios de concepción del universo y del cuerpo no son ajenos sino correspondientes.

En el caso de la mirada harveyana o cartesiana del corazón debemos resaltar que ambos sostienen una concepción del corazón como una máquina en la que el proceso central de nutrición se realiza a través del calor propio de este órgano. La concepción de procesamiento de nutrientes evidentemente es afín a la comprensión del arte culinario, la cocción de los alimentos como requisito para su adecuada utilización. En esto encuentro una relación metafórica rica entre las actividades del Hombre en relación con la naturaleza para su sobrevivencia y la concepción corporal. Al igual que las actividades propiamente humanas de recolección, caza, pesca, cultivo y cría de ganado -como fuentes de sustento que no pueden ser pensadas sin su tecnología-, las actividades propiamente humanas de almacenaje, conserva, y procesamiento de alimentos implican su tecnología también específica y que sin temor a exagerar puedo decir constituyen una buena parte de la cultura. Aún cuando los grupos humanos tuvieron tiempo excedente para dedicarse al cultivo de la filosofía y las artes, muchas de las reflexiones sobre el ser humano involucran de diversas maneras la experiencia inmediata del hombre en relación a su forma de producción y a sus maneras de consumo.³⁰

³⁰ Al respecto sólo quiero mencionar tres trabajos etnológicos que desarrollan esta relación entre la cosmovisión y el modo de producción de un grupo determinado: el trabajo sobre los sioux "Los cazadores de la pradera" de Erikson (1978); el trabajo sobre los mazatecos de Boege (1988) y la investigación sobre los mayas tzeltales de Chiapas de Gómez (1997).

La reflexión sobre el cuerpo humano no es una excepción; dentro de la visión del mundo podemos identificar relaciones íntimas y algunas veces insospechadas entre la experiencia inmediata, la visión sobre el universo y la conceptualización y experimentación del cuerpo.

La mirada escolástica medieval le daba una jerarquía al cuerpo humano que lo hacía depender por entero del alma. Sin embargo, como ya lo vimos, esta mirada que descentra el alma al ubicarla en todo el cuerpo y la unifica al oponerse a su fragmentación, lo que obliga a tratar por aparte la sustancia del alma y la sustancia del cuerpo, es una mirada dual que procura una unidad de cuerpo y alma con el privilegio del alma sobre el primero.

La concepción cartesiana se distingue de la escolástica porque reivindica al cuerpo como fuente de conocimiento (a la vez que lo relativiza, privilegia la razón y separa cuerpo y alma, pero cortando en un lugar diferente, ahora lo específicamente humano se reduce a la razón. En santo Tomás el alma, aunque no se divide entre alma animal, vegetal e intelecto, el alma humana involucra estas funciones aunque la voluntad y la razón sea lo más "divino" del hombre.

Para Descartes el alma humana radica en el entendimiento y en la voluntad y el resto de las funciones incluyendo la parte de la memoria, la imaginación, el deseo y las emociones son propias del cuerpo.

Como podemos apreciar el dualismo cartesiano, al ser más radical, es también más susceptible de abundar en las características anatómo-funcionales de la mayor parte de los procesos que hoy llamamos mentales. El intelecto mismo y la voluntad que en los autores previos es un enigma por ser un atributo divino o ser una esencia donada al hombre o un elemento común a los hombres (como Averroes), Descartes lo hace accesible a su estudio al advertir que si bien el intelecto no tiene una localización única, la mayoría de las funciones se realizan en el cerebro.

Además, comprende que la unidad entre alma y cuerpo se realiza precisamente en este órgano, desarrollando de forma precisa las relaciones del cuerpo con el alma al hablar de las pasiones y de esa manera desarrolla un "psicología" que en muchos aspectos nos evoca la concepción moderna e incluso freudiana y piagetiana de la mente, las preguntas que se hace Descartes al respecto, delimitan bien este enfoque:³¹

³¹ El planteamiento de Descartes sobre ideas innatas más que un apriori metafísico implica una idea de potencialidad genética que resulta muy afin al pensamiento de Jean Piaget. Sobre las ideas innatas de Descartes puede consultarse a Copleston (1992) vol 4 p.84

...qué transformaciones deben hacerse en el cerebro para causar vigilia, el sueño y los sueños; cómo la luz, los sonidos, los olores, los sabores, el calor y todas las demás cualidades de los objetos pueden imprimir en el cerebro diversas ideas por medio de los sentidos; cómo el hambre, la sed y demás pasiones interiores, le pueden enviar también las suyas; qué debe ser tomado allí por el sentido común, dónde esas ideas son aceptadas; por la memoria, que las conserva; por la fantasía, que puede modificarlas diversamente y componer otras nuevas, y por el mismo medio, distribuyendo los espíritus animales en los músculos, hacen mover los miembros de ese cuerpo de tantas diversas maneras y tanto con motivo de objetos que se presentan a esos sentidos como de las pasiones interiores que hay en él [...] (Discurso...p. 93)

Mencioné arriba dos aspectos que quería resaltar del paradigma cartesiano: el primero su cambio de concepto sobre la teoría de los humores y el segundo su énfasis en el cerebro como eje corporal, en virtud de que es ahí donde se encuentra la glándula en donde se une el alma al cuerpo (glándula pineal). Este **cerebrocentrismo** lo podemos apreciar desde la obra mencionada dedicada a la fisiología del cuerpo *El tratado del hombre* que prologa Cherselier en 1664. El editor de este texto nos dice de forma por demás ilustrativa sobre el lugar que ocupa el cerebro dentro de la economía orgánica

...el cerebro es la principal pieza de esta máquina y como la fuente y el principio de todos los movimientos, que se realizan bajo sus órdenes y de acuerdo con la distribución de los espíritus que tienen lugar en él mismo³²

La tendencia que he denominado cerebrocentrismo es rastreadable también en la Nueva España, por ejemplo: Agustín Farfán fraile agustino, médico cirujano y universitario formado en Sevilla y en la Real y Pontificia Universidad de México (1532-1604) escribe una obra que es significativa porque es de los primeros textos impresos en la Nueva España y porque presenta una mirada sobre el cuerpo que difiere de la mirada galénica tradicional³³. Difiere en cuanto al orden que le da a la descripción del cuerpo en el que empieza por la cabeza y sus miembros, continuando con el cerebro y sus funciones; a diferencia de Galeno que inicia su descripción por las manos. Además difiere de la mirada aristotélica al atribuirle al cerebro las funciones de memoria, imaginación y pensamiento.

Farfán retoma a Galeno en esta localización de funciones con un particular énfasis puesto en el cerebro como centro de sensibilidad y movimiento. Hace también una cuidadosa descripción de las zonas en las que se ubican las diferentes funciones mentales, ubicando la imaginación, la cognición y la memoria en la parte posterior del

³² Descartes. *Tratado del hombre*, p.112

³³ Fray Agustín Farfán. *Tratado Breve de Medicina y de todas las enfermedades*. Mejioco 1592. Colección incunables americanos, (1944).

cerebro, la fantasía en la porción anterosuperior; y el sentido común al centro del ventrículo cerebral. Incluso menciona una función intelectual que se caracteriza por el manejo secreto de sentencias que ubica en el tercer ventrículo ³⁴. En este autor podemos identificar dichos procesos mentales que caracterizan la estructura mental del hombre moderno y que tiene que ver con la posibilidad del ocultamiento como una cualidad, si bien no nueva si más desarrollada. El ocultamiento de pensamientos y juicios que dan posibilidad a un yo íntimo, un yo no observable, protegido del juicio externo.

Esta cualidad que se viene desarrollando desde los tiempos homéricos permite darle sentido al procedimiento inquisitorial de extraer la confesión a través del martirio del cuerpo. Esto presupone la conciencia de que es posible mantener las intenciones, juicios y valores en un lugar oculto a la mirada de los otros. Implica una intimidad completamente desarrollada. La inquisición es, visto desde esta perspectiva, una de las respuestas sociales para controlar esta estructura mental que no tiene acceso inmediato porque no es pública. La otra respuesta social es el llamado a la conciencia, el desarrollo de la moralidad moderna, la preocupación por incluir la virtud en la intimidad del sujeto para lograr el autocontrol. Dos respuestas de signo contrario pero que parten del mismo problema: ¿cómo garantizar una acción socialmente aceptable si se puede mantener en la obscuridad las verdaderas intenciones? Esto resulta además particularmente importante ya que el movimiento cristiano primero y el renacentista después, despliegan la evidencia del libre albedrío, atribuyéndole al ser humano una autonomía sin precedentes.

Quisiera terminar este capítulo con una cita de Guillermo Quintás Alonso que es el que introduce la obra de Descartes (1990), porque a mi juicio resume bien lo que representa este autor:

*La hipótesis del hombre-máquina viene a introducir un nuevo paradigma del ser en movimiento y mantiene la distinción entre el principio del movimiento corporal y el principio del pensamiento. A su vez, incorpora como proposiciones básicas que un organismo no es sino el conjunto de sus partes, de igual modo que una máquina-fuente no es sino un conjunto de ruedas, tubos, válvulas, etcétera.*³⁵

³⁴ Véase Aguado, (1997).

³⁵ Véase Descartes *Tratado del hombre* (1990), p. 11

Capítulo VI

El cuerpo humano en Mesoamérica

La cultura popular está llena de elementos cuyo origen se puede reconocer en las culturas americanas prehispánicas. Un ejemplo de esto es la rica tradición médica popular que no se ha terminado de estudiar.¹

Para comprender la estructura simbólica del cuerpo humano de los pueblos mesoamericanos existen problemas metodológicos de difícil solución: extraer de las fuentes históricas lo que es propio de ellos y diferenciarlo de la interpretación de los cronistas; poder definir qué aspectos son producto de la mirada española y qué cosas son afines entre la mirada española y la mexicana, etc. ¿Cuándo podemos hablar de paralelismo cultural, cuándo de sincretismo o hibridación? Además, así como para los españoles fue imposible realizar una traducción neutra de la concepción mesoamericana porque la hicieron sobre la base de su propia concepción de cuerpo humano, para nosotros resulta también complejo comprender una concepción diferente a la propia.

Esto es así porque el concepto de cuerpo humano está "enraizado" en estructuras ideológicas, comúnmente inconscientes, que hacen percibir la imagen corporal como universal y natural. Además, tenemos limitaciones determinadas por la experiencia, pues la imagen corporal es un referente vívido más que conceptual. La experiencia de corporeidad de los mesoamericanos es muy diferente de la experiencia de corporeidad actual. Me pregunto ¿qué experiencia implica un sacrificio humano ritual? Nos encontramos lejos de poder comprender el sentido profundo, vivencial, de dicha práctica.²

Sin embargo, contamos con algunos recursos para aproximarnos a este objeto de estudio: la etnología puede ayudar a comprender el contexto cultural global de las fuentes históricas; a pesar de la distancia en el tiempo existen concepciones que han permeado hasta nuestros días; asimismo, revisando diversas fuentes históricas y cotejando con la concepción española dominante pueden inferirse cuáles son los sesgos más probables.

¹ La enciclopedia editada por el INI (1994) que contiene 12 tomos es sólo una muestra de la amplitud de dicha temática.

² Devereux (1983) desarrolla la caracterización de esta dificultad metodológica; véase particularmente el capítulo XV en el que trata la sexualidad en otras culturas, p. 223-238.

Esto lo realizó de manera cabal Alfredo López Austin en su trabajo *Cuerpo humano e ideología (1980)* en el que hace una revisión de las fuentes tanto en náhuatl como en español, realiza una cuidadosa paleografía y desarrolla un análisis filológico específico para el tema que, junto con la información etnográfica y la reflexión histórico-antropológica, le permitieron establecer con mucha congruencia el concepto mesoamericano de cuerpo humano. Para el desarrollo de este apartado me baso en este trabajo en primer término. El trabajo de Noemí Quezada, particularmente en lo que se refiere a la sexualidad, y el trabajo de Jacques Galinier sobre el concepto de cuerpo entre los otomíes, me resultaron también de mucha utilidad. Por otra parte, realizo una revisión de otros materiales etnológicos que me permiten abundar en mi tema y me baso en el análisis de los mitos cosmogónicos para poder demostrar algunas hipótesis sobre el cuerpo humano mesoamericano. La lectura que realizo sobre los textos está orientada por mi tema de investigación, por lo que el lector encontrará algunas interpretaciones que son de mi exclusiva responsabilidad.

Aunque se puede hablar de la concepción mesoamericana, es menester aclarar que el eje de este apartado se basa en la cultura mexicana, que si bien comparte muchos aspectos con otros pueblos americanos tiene sus propias características.

La cultura actual es un producto histórico resultado de un proceso de "decantación", por ello se compone de diversos orígenes y presenta una estructura específica no siempre adecuada a una u otra fuente cultural. Con frecuencia, se constituye de estructuras simbólicas nuevas con elementos históricos refuncionalizados, reapropiados, es decir, resignificados.³ Por ejemplo, tanto en la concepción mexicana como en la concepción aristotélica del cuerpo -vigente en muchos aspectos durante el siglo XVI entre los españoles- el corazón es el órgano más importante del cuerpo porque es ahí donde se asientan una gran cantidad de procesos psicofísicos. Es el corazón un reservorio y fuente de calor, especie de fuego vital; es el lugar en el que reside la imaginación y la memoria; es fuente de alegría y tristeza, y tiene que ver con el valor; es, en síntesis, el asiento de la identidad.

El corazón juega un papel central tanto para los mesoamericanos como para los europeos que siguen a Aristóteles, por esto no me extraña que siga ocupando un papel central en la estructura simbólica del cuerpo. No es de extrañar tampoco que a pesar de las diferencias de clase y de sexo, el corazón, mantenga un lugar "eje" en la imagen corporal de los sujetos estudiados.

Los mexicanos, dice López Austin, conciben al cuerpo humano con tres fuerzas o sustancias anímicas mayores que si bien se encuentran distribuidas en todo el cuerpo, se

³ García Canclini (1989), se refiere a este proceso como hibridación.

localizan predominantemente en ciertas partes. Estas fuerzas anímicas tienen diferentes cualidades humanas y su estructura es diferenciable, en razón no solamente de sus funciones sino de su origen y de su devenir después de la muerte. Dichas fuerzas se ubican en tres centros anímicos: la cabeza, el corazón y el hígado aunque se puede apreciar también cierta concentración de las mismas en las articulaciones o *coyunturas* y en las pantorrillas.

Un centro anímico puede definirse como parte del organismo humano en el que se supone existe una concentración de fuerzas anímicas, de sustancias vitales, y en el que se generan los impulsos básicos de dirección de los procesos que dan vida y movimiento al organismo y permiten la realización de las funciones psíquicas. (López Austin, 1980,1:197)

Estas entidades anímicas son el *tonalli*, la *teyolia* y el *ihiyotl*. El *tonalli* derivado del verbo *tona irradiar* se relaciona con el sol; se asienta fundamentalmente en la cabeza y tiene cierta extensión hacia los cabellos, la frente, el rostro y la fontanela anterior o "mollera". El *tonalli* era donado por los dioses al sujeto estando *in útero*; es pues una fuerza de morigen externo:

*...Se dice que allá somos creados (en el cielo décimo segundo) los hombres, que de allá viene nuestro tonalli cuando se coloca (el niño en el vientre materno), cuando cae en gota el niño. De allá viene su tonalli, penetra en su interior; lo envía Ometecuhtli (los informantes de Sahagún...)*⁴.

Dicha fuerza era incrementada al nacimiento por el calor del fuego (hogar) primero, y por el sol después, a través de un ritual en el que se bañaba la cabeza del niño con agua iluminada con luz del sol, como veremos más adelante.

El *tonalli* está íntimamente ligado al día del nacimiento y depende del calendario sagrado. Es decir, mantiene un carácter astrológico en el que cada día ejerce un determinado influjo que sólo es posible modificar parcialmente a través de rituales que hacen movable el día de influencia, siempre dentro de la trecena correspondiente al calendario ritual de 260 días. En otros términos, el *tonalli* representa una entidad anímica que vincula al sujeto con el tiempo astrológico y con el cosmos, lo determina tanto en sus potencialidades como en su posible futuro.⁵

⁴ Citado en López Austin (1980,1:226). También Aristóteles le atribuye al *nous* activo, no corruptible, un carácter externo pues le venía de fuera al embrión. Sin embargo, para los nahuas el *tonalli* es una entidad material, mientras que para Aristóteles el *intellectus* activo es la única parte del alma que no tendría una materialidad orgánica y por ello es eterna. Aristóteles nos refiere a los Poemas Órficos: "... desde el universo exterior penetra el alma, al respirar, arrastra los vientos." (*Acerca del Alma...*, 1994:162) y aunque los cuestiona al pretender derivar el alma directamente de los elementos de la naturaleza, retoma de estos la idea de externalidad para una parte del *intellectus*.

⁵ Esta idea es afín al pensamiento europeo del Renacimiento. En Europa, la relación de los astros con el cuerpo humano estaban vigentes; véase por ejemplo la concepción de Paracelso en Webster (1988).

En el *tonalli* radica el calor del sujeto, el vigor, la valentía, le da un particular temperamento, de él depende la fuerza de crecimiento, la relación entre vigilia y sueño y el control de la temperatura. También participa junto con el *teyollí* en la razón e inclusive se le relaciona con la conciencia ⁶.

El *tonalli* era por sí mismo un centro de pensamiento, por ello su alteración podía producir locura y la curación de la locura se dirigía a la cabeza y a la frente. Este centro de fuerza mantenía sus propias apetencias o deseos, distinguibles de los originados en el hígado por ejemplo.⁷

El *tonalli* tiene la capacidad de salir por períodos determinados y lo hace regularmente durante el sueño y durante el ejercicio de la sexualidad, aunque puede salirse de forma anómala frente a situaciones accidentales como un susto. La salida del *tonalli* más allá de determinado tiempo podría acarrear serias consecuencias en el sujeto e incluso la muerte.

López Austin precisa que el término *sombra* y *pérdida de sombra*, muy extendido entre los pueblos indígenas actuales es solidario con el concepto de *tonalli*. Aunque para Gonzalo Aguirre Beltrán (1987) el concepto de *sombra* es de origen africano, López Austin considera que es un paralelismo entre la cultura mesoamericana y la africana porque la presencia del concepto de "pérdida de sombra" está muy extendido en el territorio nacional, aún en los lugares en donde la influencia africana no es detectable.

Existen afinidades conceptuales notables sobre el cuerpo humano entre los pueblos mesoamericanos y algunos pueblos del Norte como son los rarámuris. En la actualidad, este pueblo concibe al alma como una entidad que es un "aliento" (en esto coinciden con los informantes tzotziles actuales⁸) que puede salir del cuerpo y que eventualmente puede perderse con un susto. Para estos indígenas de la sierra Tarahumara, el o las almas se ubican en el pecho, en la cabeza, y en las articulaciones. Las almas mayores se ubican en primer término en el pecho, particularmente en el corazón; el alma responsable de la emoción, del habla y del vigor. La que se ubica en la cabeza tendría por función el pensar y algunos la refieren al cerebro. En el alma estaría también la capacidad de decisión, el estar contento y el estar triste -afectaría al alma al grado de provocar su partida. La vergüenza, para este pueblo,

⁶ Véase Viesca, 1974: 267-302.

⁷ Santo Tomás también distingue el deseo originado en el intelecto, del deseo carnal o concupiscente.

⁸ *El Ch'ulel es como el aire; está en la imagen del cuerpo, como venimos al mundo, como un monumento, es decir, en la forma corporal. Es la esencia impalpable del individuo, de su forma física y de sus características mentales; en breves palabras, es la imagen onírica del individuo.* (Guiteras, 1996 :229).

está asociada con la capacidad de *pensar bien* es decir con la cualidad *cuerta* de un sujeto, por ello afecta al alma ubicada en la cabeza.

Para los rarámuris también existen unas almas menores que se ubican en las articulaciones y entre dichas almas hay una jerarquía de tipo "familiar" ya que consideran a las almas mayores como las responsables de las menores y al cuerpo como una casa. La metáfora familiar es ampliamente utilizada al hablar de la relación entre las almas, ya sea como hermano mayor y menor o como padres e hijos. En esta metáfora el padre correspondería al *tonalli*, los hijos a la *teyolia* y la madre al *ihiyoti*.⁹

En la concepción mesoamericana el *tonalli* es concebido como un gas o un *aliento* invisible o incluso luminoso, su naturaleza es caliente y se asocia al fuego; se vincula con la fama o el prestigio social y, en este sentido, el *tonalli* tiene una relación estrecha con los vínculos sociales, por ello la conducta inadecuada, según las normas establecidas, perjudica el *tonalli* de los individuos, en particular las transgresiones sexuales que *ensucian* el *tonalli* modificando con ello el destino del sujeto en forma desfavorable.¹⁰

También tiene una referencia a la fuerza familiar *tonalli* que se establece gracias al nombre que se le asigna al niño al nacer, por ello López Austin (1980) habla de día-nombre-suerte-fuerza. Esta fuerza que se articula con el futuro del individuo es una fuerza protectora, que frecuentemente se asocia a un animal porque en el calendario náhuatl varios días están simbolizados con animales. En la actualidad, entre los grupos mazatecos, zapotecos y mayas, refiere Aguirre Beltrán (1987:105), el *tonalli* representa una ligadura mística con un animal protector. Aunque para López Austin (1984) el *tonalli*:

...es una fuerza de la que participan dioses, animales, plantas y cosas. (p.107)

Por su parte el *teyolia* que se ubica en el corazón del hombre es la entidad anímica más importante.

Al teyolia se atribuían funciones de vitalidad, conocimiento, tendencia y afición. En el corazón residían la memoria, la voluntad, la afición, los hábitos, la emoción y la dirección de acción (López Austin, 1984:107)

Al parecer, esta entidad anímica está relacionada con el dios tutelar del grupo: el *calpultéotl* o dios protector de la comunidad. En las comunidades de fuerte influencia indígena podemos identificar un referente cultural central que se relaciona con esta concepción en su

⁹ Véase Merrill, (1992:137-178).

¹⁰ Esta concepción, por cierto, puede pensarse como paralela al concepto hindú de *karma*.

estructura, aunque la forma sea cristiana, tal es el caso del santo patrón.¹¹ En su trabajo etnográfico sobre los tzotziles de San Andrés Larrainzar, Holland (1989) dice:

El santo patrono del municipio puede compararse, en este papel, a los dioses ancestros de los antiguos mayas (p. 113).

El *teyollá* es la entidad anímica que no puede separarse del cuerpo salvo en la muerte y es la encargada de viajar al mundo de los difuntos. Se asocia con ave: **ave del corazón**, está directamente vinculada con la vida y se asocia a las ideas de interioridad, sensibilidad y pensamiento.¹²

En la tradición mesoamericana se mencionan cualidades del corazón que corresponden con dicha entidad anímica como un corazón duro, crudo, blanco, triste, frío:

...El amargo se correlaciona con el esfuerzo, el pesar y el arrepentimiento (López Austin, 1980,1:255)

Al corazón amargo se le atribuye inmunidad frente a la hechicería; el corazón crudo y blanco caracterizaba a los hombres libres; el corazón blanco es aquel relacionado con la alegría o con el conocimiento y los poderes mágicos; el dulce es motivo de codicia por los seres maléficos.

De la misma forma en que el *tonalli* se vinculaba también con la nobleza del *pilli*, el *teyollá* del tlatoani era considerado divino "que posee un fuego divino". También los hombres que se distinguían por su sabiduría tenían "un corazón endiosado".

El *teyollá* al igual que el *tonalli* podía ser dañado por la conducta incorrecta como las transgresiones sexuales, provocando enfermedades específicas del *teyollá* como las "fiebres acuáticas". Cuando el corazón está afectado se hace referencia a una opresión del corazón, a un oscurecimiento, a estar cubierto de flemas o a ser devorado por seres malignos o hechiceros. La curación realizada a través de la confesión nos esclarece cómo la conducta moral/inmoral estaba directamente vinculada con el daño a la salud y cómo el reconocimiento verbal de la falta permitía el restablecimiento del equilibrio perdido. En este caso, dado que el *teyollá* hace referencia a una identidad que trasciende lo individual, es probable que la curación y el restablecimiento del equilibrio involucraran a la comunidad misma.

¹¹ Véase al respecto Portal (1997) en su trabajo sobre las mayordomías en el sur de la Ciudad de México.

¹² Quiero recordar al lector que entre los griegos homéricos la palabra *psykhé* originalmente hacía referencia a vida y después devino en el concepto de alma, en la actualidad se utiliza como equivalente a las funciones psíquicas. Véase la primera parte de la historia del cuerpo de este estudio.

En la visión mesoamericana el corazón también está vinculado con los montes, el cielo, el lago y el mar.¹³ El *teyollia* es entonces una fuerza anímica que vincula al Hombre con el dios protector y que frecuentemente se identifica con la orografía de la comunidad. Esta entidad anímica representa el centro de la identidad que interrelaciona no solamente mente y cuerpo, sentimiento y razón, sino al individuo con la colectividad y al individuo/comunidad con el espacio físico/sagrado. Por ello, cuando se caracteriza la imagen corporal mesoamericana aduciendo solamente a la no separación entre mente y cuerpo, propia de la tradición occidental, no se ahonda en que su visión era integradora del *todo*, con el centro en el cuerpo humano. Este lugar lo ocupaba la *teyollia*, por ello su gran importancia. Al referirse a este hecho López Austin (1980) señala:

Es una gradación que va de lo racional (arriba) a lo pasional (abajo), con un considerable énfasis en que era en el centro, en la confluencia, donde radicaban las funciones más valiosas de la vida humana. Aun los pensamientos más elevados y las pasiones más relacionadas con la conservación de la vida humana se realizaban en el corazón, y no en el hígado ni en la cabeza. (v.1:219)

Hablar de *cardiocentrismo* entre los nahuas anteriores de la conquista es adecuado, siempre y cuando comprendamos que es un centro en el que se integra el conjunto del cosmos y no sólo el cuerpo humano. Al comprender de esta forma la mirada del cuerpo mexicana resultan más comprensibles las prácticas rituales sacrificiales.

La tercera entidad anímica mayor es el *ihiyotl* que, siguiendo a López Austin, se ubica en el hígado. Al igual que las otras dos entidades se origina por insuflación divina, que realizaban: Citlalicue, Citalatlónac y los ilhuicac chaneque en el momento en que el niño era ofrecido al agua como un segundo nacimiento. El baño ritual del recién nacido, realizado por la partera, incluía la limpieza del hígado además de la del corazón (López Austin 1980, 1:159).

El *ihiyotl* está directamente relacionado con la vida, la pasión, el vigor y los sentimientos. Del hígado surgen la apetencia, el deseo y la codicia y, por ello, la envidia causal del "mal de ojo". También se ubican en el hígado la ira y el aborrecimiento vinculados con la hiel. Al parecer del estado del hígado dependía la posibilidad de dañar a otros o no; si estaba unificado gracias a la alegría o al placer su efecto era inocuo, pero si se tenía un hígado débil, hinchado, sucio y de partes dispersas, ocurrían emanaciones que podían dañar a otros semejantes.

El *ihiyotl* era concebido como un gas luminoso. Los nahuas actuales lo conciben como un gas frío, y los tojolabales como un gas maloliente. López Austin llama la atención acerca de que la palabra *ihiyotl* también se utilizaba por los nahuas para designar al pedo.

¹³ Véase López Austin (1980, 1: 257)

El *ihiyotl* también se altera en función de la conducta del sujeto: si ésta era virtuosa su hígado es limpio; por el contrario, si su conducta era inmoral entonces el hígado se ensuciaba y era fuente de perjuicio tanto para el sujeto como para otros: afectaba particularmente al cónyuge y a los niños aún en el vientre materno.

Esta fuerza que se tornaba perjudicial a causa de la conducta incorrecta y en particular de aquella relacionada con la transgresión sexual, también podía dañar a los animales y a los cultivos, así como afectar el comercio, la comida y hasta las ofrendas destinadas para los dioses. Dicha fuerza, que se mantenía aún después de la muerte, podía ser usada para curar o como fuente de poder.

El *ihiyotl* está vinculado asimismo con el aliento, con el aire que se respira para que se realice su constante renovación.

La dinámica del cuerpo

Para los mexicas las funciones de las entidades anímicas descritas no eran estáticas ni estaban rígidamente encerradas en determinado órgano o lugar del cuerpo. Su concepción, por el contrario, involucra una dinámica que llega a nuestros días como movimiento de los órganos: "se hunde el corazón", "se cae la matriz", etc., López Austin (1980) dice al respecto:

*En los procesos anímicos existía un juego que ponía en movimiento y relación los distintos centros anímicos y los órganos de los sentidos. El asentamiento o el hundimiento del corazón, esto es su aproximación al hígado, implicaba sosiego, consuelo, satisfacción, convencimiento (aunque también fatiga), puesto que el hígado unificado provocaba alegría, tranquilidad y placer. Si el corazón se elevaba, esto es, si se aproximaba al *ixtli*, no sólo percibía, sino que contemplaba. En la pasión, en la pena, en la alegría, participaban tanto el corazón como el hígado; en el amor, el amor del hígado se ligaba a la apetencia, a la codicia, mientras que el corazón contribuía con un sentimiento más elevado que implicaba tanto el ascenso del órgano como su franca apertura. Para mayores entendimiento y comprensión tenían que participar el corazón, los ojos y los oídos. Y en todo este juego estaban los pensamientos como si fueran cosas a las que se daba movimiento y vida, que se reencontraban, a las que los centros llegaban y captaban. pensar era hacer vivir algo en el interior[...] (v. 1:219-220)*

Me permito esta cita completa porque es particularmente esclarecedora de cómo la mirada náhuatl involucra un movimiento complejo de los órganos, los centros anímicos y las pasiones, visión que contrasta con la mirada occidental actual en la que el cerebro se ha vuelto

una caja negra en donde suceden todos estos procesos sin mayor discriminación entre unos y otros en la mayoría de los casos.¹⁴

Al comparar esta concepción prehispánica con la concepción cartesiana coinciden en que identifican las pasiones como procesos psico-orgánicos que involucran movimiento dentro del cuerpo.

La cita previa me resulta también útil para resaltar que en la mirada mesoamericana, a diferencia de la hegemónica occidental, las referencias psico-corporales son indistinguibles de la vivencia; que la mente, el pensamiento y la imaginación están intrínsecamente unidas, y que no es comprensible el pensamiento mesoamericano más que si desentrañamos la vivencia que da sostén a dicha concepción.¹⁵

Esta misma idea propone Tlacatzin Stivalet (1997) al analizar el documento del *Tlamantini* traducido por Sahagún que aparece en el libro décimo del Códice Florentino. Dice Stivalet que los conceptos de sentir y conocer para los nahuas no se encuentran tan formalmente separados como en nuestro idioma y en nuestra experiencia. En referencia a personas o cosas el verbo *mati*:

...tiene el sentido de conocer a alguien. Decir nimitzmati significa "yo te siento" es decir, "te conozco" [...] el verbo mati tiene una gran cantidad de opciones en cuanto a la carga semántica: "saber (algo)", "sentir (algo)", "sufrir interiormente (por una cosa)", "tener remordimientos", "imitar", "decir chistes", "engañar", "encantar", "seducir". Decir notenco nicmati "en mi labio lo siento", equivale a decir en castellano "lo sé de memoria", de la misma manera, decir inin ahmo nicmati "esto no lo siento" o ahmo nicmati "no lo siento" viene a significar lo que en castellano se tendría que decir "esto no lo sé" o "no lo sé".(p. 21)

En la cita anterior podemos apreciar cómo el sentir y el pensar no están separados formalmente y cómo muchos procesos que llamamos mentales, se vinculan directamente con una parte del cuerpo, como la memoria con el labio en este caso. Además, esto nos permite

¹⁴ La neurofisiología moderna ha hecho un esfuerzo por identificar centros en el cerebro que participan en determinadas emociones de esta forma se puede ubicar a cierto tipo memoria en la corteza cerebral, los ganglios basales e incluso la médula espinal. La cólera o la ira, la excitación y la actividad sexual se relacionan con el sistema límbico, particularmente con el hipotálamo que está involucrado directamente en la regulación de estas respuestas junto con el hambre, la sed, la temperatura, la frecuencia cardíaca, la presión arterial, el jadeo, la sudoración, los temblores y la dilatación pupilar, entre otros. Se menciona al tálamo como centro procesador de afectos y se sabe que la formación reticular mesencefálica juega un papel importante como conector de centros afectivos intelectuales y corporales, con la configuración respectiva de imágenes, pero estamos lejos de pretender entender cabalmente la génesis de los procesos psicocorporales más comunes (pasiones). Véase Guyton, (1992, :678-698).

¹⁵ Considero que esta afirmación es también válida para el análisis de la concepción moderna, aunque muchos de los vínculos entre simbolización y experiencia estén relativamente olvidados u oscurecidos por la dualidad occidental.

asomamos a la concepción náhuatl de interioridad en la que también el sentir y el conocer involucran la posibilidad del engaño y de la seducción, que demuestran un alto grado de desarrollo introspectivo.

Sexualidad y cuerpo en Mesoamérica

El juego erótico humano, que involucra por necesidad un desarrollo mental complejo en virtud de que es la cristalización de la simbolización del cuerpo en acción y en interrelación con un otro para fines de gozo es un ejemplo de desarrollo cultural. Así lo entiende Galinier (1990) en su trabajo, y así lo entiende Noemí Quezada (1989 y 1996) en su estudio sobre el amor y el erotismo entre los aztecas. Por ello estudiar las prácticas eróticas de un grupo nos permite comprender mejor su concepción de ser humano y en particular su imagen corporal.

Aunque todo el trabajo de Quezada sobre erotismo y amor entre los aztecas es de gran interés, para los fines de mi trabajo me son particularmente valiosas algunas ideas que enuncio y discuto a continuación:

- a) Sostiene que el amor y el erotismo, entre los habitantes del México prehispánico, no se encontraban separados como si sucedió posteriormente en la época Colonial.
- b) Sustenta también que para los aztecas y, probablemente para todo el mundo mesoamericano, este amor-erótico se fundamenta en una cosmovisión que establece una relación dual masculino-femenino en una polaridad a la vez opuesta y complementaria, en la que masculino y femenino logran planos de igualdad aunque los valores atribuidos a cada género son claramente diferenciados.
- c) El placer erótico es considerado un bien preciado y requisito de una buena relación de pareja tanto para el hombre como para la mujer.
- d) El amor erótico y la función reproductora son valores integrados en la imagen de hombre y de mujer que adquieren un valor equiparable a la misma *dignidad guerrera* que era el eje de la identidad azteca.

Estas características del amor-erótico nos permiten acercarnos a la imagen corporal prehispánica en la que sobresale la no disyunción entre la experiencia placentera sensual, la experiencia afectiva amorosa, la función procreadora y la función de la pareja socialmente normada. La diferencia de género es claramente delimitada aunque ninguno de los dos géneros tiene mayor dignidad que el otro, ni en relación a su función procreadora ni en cuanto a su posibilidad de gozo; aún cuando la sociedad fuera políticamente de predominio masculino.

Galinier sostiene respecto a este punto, tratándose de los otomíes, que la imagen femenina tiene una presencia tan fuerte, que el equilibrio del cosmos se establece con la dominación política masculina:

1. *Las mujeres poseen el control de las fuerzas sobrenaturales. Son el Señor del Mundo, el Diablo, y acumulan en ellas toda la riqueza del universo.*
2. *Este enorme poderío pone en peligro la cohesión de la sociedad, del orden comunitario, cuya responsabilidad recae sobre los hombres.* (Galinier, 1990:676)

Para entender cabalmente la sexualidad prehispánica es menester referirnos también al carácter sagrado de dicha práctica y a las connotaciones numinosas de la experiencia sexual, por ello la normatividad al respecto era perfectamente clara con sanciones a la violación del interdicto que involucraban la propia vida-muerte de los transgresores. Quezada nos ilustra con un ejemplo en el que el marido descubrió a la esposa cometiendo adulterio y mató al hombre, pero encubrió a su mujer, al ser descubiertos fueron ambos condenados a muerte.

Este ejemplo nos permite observar cómo la transgresión va más allá de los sujetos involucrados porque altera el equilibrio del cosmos, por ello la sanción se realiza por encima de las voluntades de los afectados (el marido por ejemplo) (Quezada, 1996:130). De igual manera la comunión amorosa-erótica es una práctica en la que están involucrados los significados del universo por lo que cada miembro de la comunidad, al igual que en otros ámbitos, es responsable de conservar dicho equilibrio:

El equilibrio permitía el funcionamiento del Cosmos y de la sociedad; por lo tanto, lo prohibido en la sociedad mexicana fue todo aquello que rompía ese equilibrio llegando a la transgresión de la normatividad social, que afectaba no sólo el prestigio del sujeto, sino el de la comunidad entera, el de sus antepasados, el de sus padres y el de sus hijos. De esta manera, el control social ejercido sobre el comportamiento individual era coercitivo. Es el poder que la sociedad ejerce sobre el cuerpo y el sexo, que se plasma en la normatividad social con efectos que se expresan en lo prohibido (Quezada, 1996:127).¹⁶

En términos de la imagen corporal, para los pobladores nativos de Mesoamérica el cuerpo es el lugar en el que se expresan las fuerzas de lo sagrado, es un *cuerpo sagrado*. Es un cuerpo cuyo significado se encuentra fuertemente integrado con la trama de significados de los otros cuerpos, por lo que el sentido de individuo separado, tal y como lo entendemos hoy en día, era inexistente. Las prácticas rituales sacrificiales nos confirman el carácter sagrado que mantenía el cuerpo humano entre los mexicas. Por ejemplo, nos informa Galinier que entre los otomíes de Querétaro la palabra que se utiliza para vagina -ka- se utiliza también para Dios (Galinier, 1990 :658).

¹⁶ En este párrafo la autora retoma una idea de Foucault sobre la relación de sexualidad y poder.

En palabras de López Austin (1980):

En esta forma el hombre común creía ver en su existencia sobre la tierra el equilibrio del cosmos, del que el equilibrio de su cuerpo era un reflejo. El disfrute de los bienes terrenales, particularmente el de la vida sexual, era bendecido por los dioses. Pero el equilibrio exigía moderación y templanza. (v.1: 482)

Los sexos entre mesoamericanos comprenden también la polaridad frío-calor, asignándosele al hombre lo "caliente" y a la mujer lo "frío" que corresponde con el lugar asignado para lo femenino en el cosmos: abajo, tierra, etcétera. (Galinier, 1990:652).

La polaridad frío-calor no se reduce al campo de la salud, la enfermedad y la medicina.

Hoy en día, como en la antigüedad prehispánica, la polaridad comprende todo el cosmos. En la antigüedad se concebía un mundo dividido en dos mitades. La primera era caracterizada como el Padre, el Cielo, luminosa, vital, fecundante, caliente. la otra era la Madre, la Tierra, oscura, húmeda, origen de vientos y de lluvias, a un tiempo fecunda y sitio de muerte. El águila simboliza el cielo; el tigre, la Tierra. (López Austin, 1980,1:306)

Con respecto a algunas representaciones que me son clarificadoras del concepto de cuerpo humano entre los grupos mesoamericanos está la asociación que hacen los otomíes entre nagual y pene y la representación iconográfica del alter ego en el centro del bajo vientre (Galinier, 1990:648). López Austin (1980) menciona que el nagual entre los mexicas se relaciona con el *Ihíyotl* (v.1:427).

Sin embargo, en algunos lugares indígenas se ha llegado a asimilar nagual con tona, "confundiendo" el animal protector con el nagual. En mi opinión esto es una muestra simbólica de cómo se ha ido hibridando la imagen corporal y, en este caso, como se fueron asimilando funciones tradicionalmente atribuidas a partes viscerales o abdominales con la cabeza, Supongo que es una versión indígena de cefalocentrismo. Por ejemplo, en la etnografía sobre los tzeltales que realiza Villa Rojas (1947) dice que incluso se asocia nagual con corazón:

...hay una creencia muy extendida entre los tzeltales, de que todos los jefes y ancianos reciben ayuda sobrenatural de un nagual. Durante el día, el nagual permanece en el "corazón" de su dueño, pero por la noche puede andar solo e independientemente del cuerpo de este [...] (Villa Rojas, 1989:115)

En esta visión polar arriba-abajo del cosmos se incluye desde luego el cuerpo humano dándole atributos a la mitad superior del cuerpo relacionados con el cielo y a la mitad inferior con la tierra. En este sentido, las pasiones vinculadas con la reproducción y el erotismo se vinculan con la mitad inferior. También podemos comprender mejor cómo el ombligo era el centro de la dignidad (Villa Rojas, 1989:218), centro del cuerpo y lugar de comunicación entre

arriba y abajo. Tal y como se puede apreciar en algunas simbolizaciones corporales otomies la simetría arriba/abajo permitía identificar al pene con la *cabeza de abajo* (Galinier, 1990)

Quezada (1996) señala que para los aztecas, en el juego de seducción, la mujer ofrece su sexo igual que el hombre. Se mencionan los senos, el sexo y el vientre como zonas erógenas por excelencia en la mujer y al pene en el hombre, y se asocia el semen con la sangre, con la vida y con el pulque.

En los textos que analiza Quezada, que datan de 1479 en Chalco, se aprecia que el lenguaje de entonces vincula directamente el corazón con el juego amoroso al llamarle "*corazoncito*" al amado. En este lenguaje rico en metáforas se relaciona a la seducción con el trabajo, se le llama ceniza a los genitales femeninos y se habla de hilar y tejer como metáforas de la práctica sexual femenina. Se relaciona asimismo corazón con alegría y tristeza así como con aborrecimiento. Se asocia a la mujer con la flor y el cortar flores con la práctica de la sexualidad. En estos textos se puede apreciar cómo se resaltaban determinados rasgos femeninos, con ciertos afeites y prácticas cosméticas relacionadas con el rostro, los dientes y el cabello, con la atracción femenina. Se menciona el movimiento corporal y la postura ..."*andarse muy erguida y pavoneando*" y los olores como parte de la preparación de hacerse atractivas (Quezada, 1996:110-116).

Podemos apreciar también el valor relativo de determinadas partes del cuerpo a través de datos indirectos como el que era motivo de codicia el dedo medio de la mano izquierda y el cabello de una mujer muerta, pues se creía que protegían en el campo de batalla; el brazo izquierdo era utilizado por los hechiceros para realizar encantamientos relacionados con el juego amoroso (como cometer adulterio sin ser descubierto).

Recordemos que en la concepción de cuerpo humano mexicana el lado izquierdo tenía mayor densidad de fuerza vital (López Austin, 1980,1:218 y Quezada, 1996:132).

El tratamiento de la sexualidad es prácticamente opuesto entre los antiguos mexicanos y el español peninsular. Mientras que para los mexicanos la sexualidad es motivo de orgullo, de placer y en último término una bendición de los dioses, para los españoles del siglo XVI es una parte del ser humano vinculada con el mal y fuente del pecado.

Pero curiosamente frente a la normatividad náhuatl sobre la sexualidad que es clara, estricta y contundente -es decir no ambigua- la normatividad cristiana es, en la práctica, motivo de frecuentes violaciones y fuente de sanciones así como justificante de la persecución.

En los españoles del siglo XVI encontramos una sexualidad encubierta y por así decirlo soterrada; entre los nahuas encontramos una sexualidad franca en la que si bien existen

violaciones a la normatividad, éstas no son motivo de manipulación. Para los nahuas el discurso sobre la sexualidad se mueve (en el nivel colectivo) en un plano, mientras que en el caso occidental encontramos un doble discurso o dos planos frecuentemente encontrados, que se prestan a rejuego y dan pie a un control social adicional; ahí podemos apreciar parte de los efectos sociales de una construcción social diferente de la imagen corporal en cada cultura.¹⁷

La relación dentro-fuera en el cuerpo mesoamericano

La mirada mesoamericana establece una relación dentro-fuera en la que se establece una comunión entre el entorno natural y el mundo interior; es decir, una visión "espejeada" entre el afuera y el adentro del cuerpo. Me parece que la manera de configurar el interior del cuerpo y, con ello, la construcción de la intimidad, es diferente a lo que estamos habituados. La interioridad occidental es producto de un largo y frecuentemente doloroso proceso de separación entre el adentro y el afuera, al grado que cualquier confusión persistente es catalogada como enfermedad mental. Para ilustrar este aspecto tomo el material etnográfico sobre los tzeltales de Chiapas.

Pedro Pitarch (1996), nos describe en su etnografía sobre las almas tzeltales, como en la concepción maya el alma es una entidad que se ubica, al parecer, a la vez dentro del cuerpo y fuera de él pues habita el monte sagrado de los antepasados:

Existe desdoblado; habita dentro del corazón de la persona que vive en Cancúc y simultáneamente en el interior de cierta montaña. (Pitarch, 1996:35)

También nos aclara que encontró dos tipos de *ch'ulel* (almas) uno identificado con el "ave-corazón" que es indispensable para la vida pero que no guarda relación alguna con los atributos de la persona, y otro que denomina el verdadero ch'ulel, alma que también se encuentra en el corazón:

La segunda clase de alma, el ch'ulel, también se aloja en el corazón y es necesaria para la vida, pero además interviene en la caracterización individual de cada persona. En el ch'ulel residen la memoria, los sentimientos y las emociones, es responsable de los sueños y en él se origina el lenguaje. La naturaleza distinta de cada ch'ulel es lo que da a cada ser humano un "temperamento" singular. Quienes describen su aspecto coinciden en que su perfil es el de un cuerpo humano -y, se precisa a veces, con la misma silueta del cuerpo de su portador-, pero "sin carne ni huesos", una mancha oscura, una sombra espesa. Existe desdoblado; habita

¹⁷ Cabe aclarar que no considero que uno u otro sea mejor, desde la perspectiva valorativa, hablo de diferentes maneras de resolver problemas sociales de cada cultura y cada solución es propia de un desarrollo histórico. En Occidente es evidente que se requirió un rejuego mayor de sentido y que la sexualidad resultó un medio propicio; de igual forma el tratamiento sobre los cuerpos de los nahuas requirió de una constante intervención directa para lograr el sentido de "entrega" mencionado.

dentro del corazón de la persona que vive en Cancún y simultáneamente en el interior de cierta montaña. (Pitarch, 1996:35).

Además describe otras entidades anímicas menores llamadas *lab* que también presentan esta doble presencia e incluso pueden ocasionar percances a otros seres humanos.

Estos *lab* también radican en el corazón, su presencia en el mundo exterior se da en forma de animales pero gaseiformes terrestres e incluso acuáticos como culebras con cabeza de metal. Menciona también *lab* meteoros, *lab* vientos y *lab* rayos, *lab* maléficos como el "nombre" un enano, o el "profesor" e incluso un *lab* llamado "madres-padres" (*me'tiktatik*) invisibles, de naturaleza particularmente mórbida. Los *lab* ajenos y dañinos lo son porque gustan comerse el "ave del corazón" y provocan enfermedad y muerte.

Los *lab* del individuo pueden ser varios: de uno a trece, y suelen representar poder personal. Para estos tzoltziles tener trece *lab* representa estar completo. Al morir los *lab* se transfieren a un niño pequeño.

En el mundo mesoamericano, nos dice López Austin (1994), retomando y ajustando el concepto de "réplica" de Vogt, se establecen relaciones de coesencia, comunicación e isonomía entre los dioses y los seres en los que se proyecta su esencia:

Como relaciones de réplica pueden mencionarse las que existen entre un lugar mítico y su relación en lugares terrenales, entre un dios y el hombre-dios al que su fuerza posee, entre un dios y sus imágenes, entre un poblado y la montaña sagrada, entre un ser humano y su alter ego animal, entre la configuración del cosmos y la de un poblado o una casa, entre un dios y sus advocaciones, entre un lugar sagrado y los templos, entre un nagual y el ser en el que se nahualiza, entre una montaña sagrada y una pirámide, etcétera. (p. 107)

Considero que es igualmente pertinente establecer dichas relaciones entre el cuerpo humano como tal y el cosmos; es decir, entre el cuerpo humano y el espacio-tiempo sagrados. Me inclino a pensar que hablar del interior del corazón es también hablar del interior de la naturaleza o meterse al mundo sagrado de los dioses, "por ahí" se puede acceder a la montaña sagrada e incluso al cielo o al cosmos. Esto es de difícil comprensión en el modelo occidental de cuerpo en donde las distancias físicas parecen absolutas, en función de un mundo que se experimenta discontinuo, la relación entre cuerpo humano y universo parece distante.

La relación cosmos cuerpo humano

Para la concepción mesoamericana en general y para la mexicana en particular, la concepción de cuerpo humano estaba estrechamente vinculada con la concepción del cosmos, estableciendo relaciones entre las diversas partes del cuerpo y los niveles del mundo. Por ejemplo, nos refiere López Austin, la correspondencia entre el cielo superior y el tonalli, el cielo inferior y la *teyollia* y el inframundo con el *ihíyotl*. El *tonalli* está asociado a la estrella y al aire; el *yóllotl* o *teyollia* al mundo central del Tlalocan y al agua, y el *ihíyotl* al mundo inferior y a la tierra. Esto permite entender el por qué se daba la asociación entre cabeza y cielo, entre el Sol y el corazón y entre el *ihíyotl* y la Tierra. Como mencioné antes, existía una relación de Cielo-padre-tonalli-cabeza, de Sol-hijos-teyollia-corazón y de Tierra-madre-ihíyotl-hígado.

Existe además la relación entre las diversas partes del cuerpo humano y los diferentes símbolos correspondientes a cada uno de los 20 días del mes mesoamericano, tal y como aparece en la figura del Códice Vaticano Latino 3738, en la lámina *lxxxiii*. En esta lámina se vincula a *ehécatl* (aire viento) con el aliento saliendo de la boca, a *cóatl* (serpiente) con el miembro viril, a *cipactli* (lagarto) con el hígado, a *ollin* (movimiento) con la lengua, a *malinalli* (yerba torcida) con los intestinos, a *mazatl* (venado) con el pie derecho, a *ocelotl* (jaguar o tigre) con el pie izquierdo, a *miquiztli* (muerte) con la cabeza, a *quiahuittl* (lluvia) con los ojos, a *tecpatl* (pedernal) con los dientes, a *ozomatli* (mono) con el brazo izquierdo, a *cuauhtli* (águila) con el brazo derecho, a *cuetzpalin* (lagartija) con la matriz, a *tochtli* (conejo) con el oído izquierdo, a *cozcacuauhtli* (zopilote) con el oído derecho, a *xóchitl* (flor) con la tetilla y *acatl* (caña) con el corazón. Al parecer la nariz se relaciona con *itzcuintli* (perro), *calli* (casa) con la frente y *atl* (agua) con el cabello.¹⁸ (López Austin 1980, 1:399)

¹⁸ Al comparar el comentario original del Códice Vaticano A. escrito en italiano, con los comentarios en español, encontré diferencias: el texto en español menciona directamente corazón relacionado con caña y no menciona perro, lo que coincide con la ilustración del Códice; el texto en italiano que aparece en el código menciona perro asociado a corazón y no menciona caña (me pregunto si habrá sido una confusión entre la palabra *cané* y *canna*). Dado que la imagen es muy clara prefiero considerar perro asociado a nariz y caña a corazón, lo que además hace sentido con los datos de mi investigación. Al respecto véase Códice Vaticano A. (1996), p. 246-248

Para mencionar algunas asociaciones más está la referida en el Códice Tudela (p.125) que se comenta en la edición del Códice Vaticano A, en la que señala en relación a un animal:

...patas traseras: viajar; patas delanteras: robo; hombros: encubrir; ancas, flancos y cola: vicios, adulterio; barriga: lujuria; pecho: guardar la hacienda; oreja: buen entendimiento; ojos: inteligencia; labio superior: diligencia y sabiduría; labio inferior: chisme (Códice Vaticano A: 245).

La relación entre cosmos y cuerpo humano la documenta etnográficamente Galinier (1990) entre los otomíes. Por ejemplo, la piel es asociada con diversas realidades vegetales, animales y cósmicas. En ciertas representaciones rituales se asemeja a la misma Tierra y la vegetación se asimila al cuerpo velludo; de aquí se deriva probablemente la significación profunda del desollamiento representado en el dios Xipe-Totec, como ritual de renovación dentro de la simbolización agraria. (Galinier, 1990:616-633):

...simhoi designa solamente al cielo, la piel. Su segundo sentido usual es el de Diablo. Etimológicamente, simhoi está formado por si-hmu-hoi ("piel de la divinidad terrestre" o "divinidad terrestre podrida", es decir fértil). (Galinier, 1990:659)

Galinier describe también cómo a los huesos se les relaciona con la sustancia vital por ser los productores de semen y sangre. Semen y sangre, representación masculina y femenina respectivamente del principio vital.

De manera semejante a como se autodefinen los rarámuris como hijos de Dios (y no del Diablo) los otomíes se definen como representantes de la mitad inferior del mundo que se vincula con la tierra, con el Diablo y con la fertilidad. Así me explico el por qué los rarámuris se dicen pobres y los otomíes ricos "hijos del Señor de la abundancia". No considero que sea una referencia a las posesiones materiales sino al lugar que se asignan dentro del cosmos; los que están representando la tierra madre y la fertilidad tienen que ser ricos por definición.¹⁹

Entre los otomíes es clara su referencia entre arriba/abajo en el que arriba se vincula con Dios-cielo-mitad superior del cuerpo y abajo con Diablo-tierra-mitad inferior del cuerpo. Arriba con pureza y orden y abajo con deseo, impureza y desorden. Arriba masculino, abajo femenino. Por eso la sexualidad ocupa el eje central del universo simbólico en la identidad otomí, tal y como lo plantea Galinier. Ahora bien, el ejemplo otomí es particularmente interesante porque difiere, en cuanto a su concepción de cuerpo humano de los nahuas, al situar el alma en la parte central del cuerpo y al parecer más vinculado al estómago que a su

¹⁹ Sobre la pobreza de los rarámuris véase el mito de origen descrito por William Merril, (1992:145,146) en el que se establece que, a diferencia de los chabochis, que son ricos e hijos del hermano mayor de Dios: el Diablo, los rarámuris son pobres e hijos de Dios. Sobre la riqueza de los otomíes véase Galinier (1990:674-675).

vez es el origen de los genitales, el *nzahki* o energía vital que se expresa en el pene y cuyo centro genésico, menciona Galinier, es el estómago (*mbui*):

...paradójicamente, el corazón ocupa en la imagen del cuerpo (otomi) un lugar secundario, y su simbolismo no suscita comentarios, por otra parte, se observan múltiples confusiones entre corazón y estómago. (Galinier, 1990:624)

Sin embargo, esta diferencia de concepción entre los otomíes y los nahuas del altiplano me sugiere dos aspectos relevantes para comprender los resultados de mi investigación.

En primer lugar, es probable que la referencia corporal sea ubicada frecuentemente por zonas amplias más que sobre órganos específicos, a la manera occidental. Por ejemplo, los mismos nahuas mesoamericanos distinguen el corazón como órgano, del corazón como centro de la *teyolla*. La mirada anatómica vigente, basada en órganos y estructuras estrictamente físicas, ha contribuido a obscurecer el entendimiento de esta concepción indígena.

En segundo lugar, la referencia directa de los otomíes al estómago, más que al corazón, se explica muy bien a partir de su configuración corporal inserta en el universo. Si son un grupo étnico cuya identidad se autodefine como representantes o pertenecientes a la **mitad inferior del mundo** es comprensible que el estómago receptor del alimento que produce la tierra y los genitales generadores y fuente de fertilidad (como la tierra), sean los ejes corporales simbólicos de este pueblo. Sería interesante estudiar a fondo cuáles son los procedimientos específicos de cuidado materno de los otomíes que permiten y desarrollan esta particular corporalidad, dado que se trata de configuraciones simbólicas que están arraigadas en la fisiología y por ello en la experiencia y no son solamente representaciones del imaginario como tradicionalmente se entiende.

Este centro vital, sede del alma-soplo, que se ubica en el centro del cuerpo humano, se vincula con la tristeza y la alegría, con el placer (el orgasmo), con los afectos y con sensaciones como la cólera y la culpa o los remordimientos. También se le relaciona con la inteligencia y la ética y se le considera la sede del pensamiento y de la imaginación²⁰. Asimismo se le asigna un papel central en el ejercicio de la palabra. En este mismo centro anímico radica el alma y el soplo o *ntahi*, que si bien se funden no son reducibles a una sola entidad.

Por otro lado, para estos otomíes el soplo-alma o sombra (*suti*) se ubica tanto en el hombre como en el alter-ego animal o nagual (Galinier, 1990:626).

Existen pueblos americanos que pertenecen a la familia lingüística uto-azteca como los hopis que presentan características en la concepción corporal dignas de mencionarse:

²⁰ El lector puede comparar por sí mismo las semejanzas y las diferencias con la concepción aristotélica y con la concepción posterior cartesiana.

Sobre su concepción de cuerpo humano testimonia Waters (1996)

El cuerpo vivo del hombre y el cuerpo vivo de la Tierra estaban contruidos de la misma forma. Un eje atravesaba cada uno de ellos. El eje del hombre era la espina dorsal, la columna vertebral [...] A lo largo del eje había varios centros vibratorios que repercutían el sonido primordial de la vida en todo el universo o daban aviso si algo andaba mal. (p. 25)

El primer centro se encuentra ubicado en la parte superior de la cabeza:

Ahí estaba al nacer, el punto blando, kópavi, la "puerta abierta" por la que recibía vida y se comunicaba con su Creador (p. 25).

No necesito insistir en la coincidencia entre este centro y el *tonalli* de los nahuas. Coinciden también con la idea de que es por ese punto blando que sale esta fuerza al morir.

En la concepción hopi existe un segundo centro animico, directamente en el cerebro, que permite pensar por cuenta propia.

El tercer centro lo ubican en la garganta. Por ahí recibe el aliento de la vida y puede emitir sonidos para estar en armonía con la vibración de toda la creación. Para los nahuas aliento es también vida, discurso y palabra:

El cuarto centro es el corazón: [...] constituía un órgano vibratorio. Latía con la vibración de la vida misma. En su corazón el ser humano sentía el bien de la vida, su propósito sincero. Era de Un Corazón. Sin embargo, había quienes dejaban pasar sentimientos malos. De ellos se decía que eran de Dos corazones (Waters, 1996:26).²¹

Por último, un centro importante se ubica por debajo del ombligo:

...según indica el nombre, era el trono del propio Creador dentro del hombre. Desde ahí dirigía todas las funciones del ser humano (Waters, 1996:26).

Los mayas de Yucatán, reporta Villa Rojas ubican un órgano como centro regulador de todo el organismo precisamente junto al ombligo, llamado *tipté*.²² Los otomíes, señala López Austin (1980,1:195), ubican la energía vital en el centro del cuerpo y lo denominan *nzahki*. En los nahuas el centro bajo sería el *ihíyotl* en el hígado.

Como se puede apreciar existen semejanzas, que no parecen fortuitas, entre las concepciones de los pueblos mesoamericanos con esta descripción de una parte de los indios

²¹ Existen diversas menciones nahuas y mayas al doble corazón con el mismo sentido; en una oración de una ceremonia de curación que registra Pitarch (1996:39) dice: *[...] así son los envidiosos, los de doble corazón [...]*

²² La referencia es de Alfonso Villa Rojas. Terapéutica tradicional y medicina moderna entre los mayas de Yucatán, México, 1979, copia mecanográfica. Citado en López Austin, 1980, v.1 :195.

Pueblo, Sin embargo, insisto en que la concepción mexicana presenta características propias vinculadas a la *identidad guerrera*.

Universo y cuerpo humano a través de los mitos

Los mitos de origen, tradicionalmente estudiados para desentrañar los misterios ancestrales de la cultura de un pueblo, son útiles para comprender las significaciones que han ido configurando la corporeidad de un determinado grupo humano.

Me atrevo a pensar que en los mitos podemos encontrar también los procesos fundacionales de la interioridad de un pueblo, ya que corporalidad e interioridad son procesos no separables desde el punto de vista de la cultura. Como he venido mencionando, el proceso de configuración de un sujeto, como miembro de una determinada cultura, implica en primer término la constitución de una determinada estructura corporal tejida a partir de una trama compleja de experiencias psico-corporales cuyo referente inmediato son las prácticas rituales o las ritualizaciones específicas de una cultura.²³ Desde mi punto de vista los mitos guardan dicha experiencia colectiva y la recrean verbal y corporalmente.

En el caso de los mexicanos la **dualidad** original representada por Tonacateuctli y Tonacacihuatl, habitantes del decimotercer cielo mesoamericano, es la estructura que podemos reconocer a lo largo de los mitos de origen y que se aprecia asimismo en las concepciones sobre la vida, la muerte, la salud y la enfermedad. Este es el caso de la relación mesoamericana entre frío y calor y en último término con el fuego y el agua (López Austin, 1980,1:306).

En el caso de los mitos de origen mexicanos, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca representan la unidad y la lucha de opuestos que configuran todo el mundo y que representan en ciertas circunstancias la mitad superior e inferior del cuerpo humano.²⁴

De los cuatro hijos que engendran Tonacateuctli y Tonacacihuatl: Tezcatlipoca Colorado, Tezcatlipoca Negro, Quetzalcóatl y Omitecutli o Huitzilopochtli, este último devino en el dios patrón una vez constituido el pueblo mexicano en Tenochtitlan. Sin embargo la génesis del pueblo mexicano se articula a la lucha y unión de Tezcatlipoca y Quetzalcóatl. Así podemos

²³ Menciono rituales y ritualizaciones no solamente como aquellas prácticas formalizadas de carácter axiomático que permiten la reproducción de una determinada cultura; sino también como aquellas prácticas específicas no necesariamente ceremoniales que se reproducen de generación en generación y de las cuales depende la sobrevivencia del grupo como tal. Este es el caso, por ejemplo, de la práctica ritualizada de atención materno-infantil tal y como lo propone Erik H. Erikson (1972).

²⁴ Sobre la relación entre Tezcatlipoca y Quetzalcóatl se puede revisar también el planteamiento de Johansson (1993).

apreciar como el nacimiento del primero y tercero de los soles se vinculan a Tezcatlipoca y el segundo, el cuarto y el quinto con Quetzalcóatl. El primer sol es directamente Tezcatlipoca, el segundo es directamente Quetzalcóatl; el tercero es Tlalocatecuhtli, Nahui Quiyahuitl (Cuatro lluvia), dios del inframundo impuesto por Tezcatlipoca; el cuarto sol lo impone Quetzalcóatl que es Chalchiutlicue, diosa del agua *Nahui Atl* (cuatro agua); después de este sol viene el diluvio que hace caer el cielo sobre la tierra (la indiferenciación), y los cuatro dioses reunidos: Tezcatlipoca Rojo, Tezcatlipoca Negro, Quetzalcóatl y Huitzilopochtli se dieron a la tarea de levantar el cielo:

Cada uno de ellos hizo un camino al centro de la tierra. Para que los ayudasen en esta tarea crearon a cuatro hombres: Cuauhtémoc, Itzcóatl, Itzmali y Tenexúchitl. Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, dioses en disputa por el poder cósmico, se unen esta vez para sostener el cielo transformándose en árboles, el primero en el quetzalhuéxotl y el segundo en el tezacuáhuatl, "árbol de espejos". Así unidos dioses, árboles y hombres levantaron el cielo con las estrellas ante la presencia de Tonacatecuhtli, dios creador, quien nombró a sus dos hijos Señores del cielo y las estrellas (Quezada, 1996:53)

Este mito de ascenso se puede interpretar como el movimiento realizado en el cuerpo, de la mitad inferior a la mitad superior, que analizo más adelante.

Cada alternancia de soles se realiza por intervención de la otra polaridad y así a Tezcatlipoca, primer sol, lo quita Quetzalcóatl al darle con *un gran bastón* (que representa el poder) y *lo derribó al agua* (Garibay, 1996:30). De la misma manera Tezcatlipoca le da una coz a Quetzalcóatl para imponer al dios del infierno [...] y *levantó gran aire...* Posteriormente Quetzalcóatl [...] *llovió fuego del cielo y quitó que no fuese sol Tlalocatecutli y puso sol a su mujer Chalchiutlicue[...]*

Al siguiente año nos, dice el mito,

...llovió tanta agua y en tanta abundancia, que se cayeron los cielos, y las aguas se llevaron todos los macehuales[...] (Garibay, 1996:30)

Estos fragmentos son de mi interés porque además de ilustrar la polaridad y la lucha entre fuerzas divinas refieren la aparición de los elementos agua, viento y fuego que conducen a la indiferenciación que se resuelve con un resurgimiento de la polaridad Cielo/Tierra (arriba-abajo). No es extraño que se represente tanto a Tezcatlipoca como a Quetzalcóatl con la culebra que es un animal vinculado a la tierra y con el viento, el aire o las nubes. Quetzalcóatl, serpiente emplumada, dios que se vincula con el aire; Tezcatlipoca que se convierte en Mixcóatl, -una vez resueltos los problemas que ocasionó el diluvio- quiere decir culebra de nube. También en este mismo mito se refiere cómo Tezcatlipoca o Mixcóatl saca fuego de los pedernales [...] *que son unos palos que tienen corazón*. Quezada (1996) refiere que ambos

dioses están íntimamente vinculados a la agricultura y a la guerra y por ello figuran en la identidad mexicana.

En la versión que nos ofrece Walter Krickberg (1971) sobre el origen del Sol y la Luna en la versión azteca, se le nombra a Tezcatlipoca rojo: dios del viento, Xipe Totec y "Señor de la tierra costera" (p. 29-32). Lo confirma el mito sobre los otomíes, cuyo dios protector es Mixcóatl:

...tomó un bastón y dio con él en una peña, y salieron de ella cuatrocientos chichimecas, y éste dicen que fue el principio de los chichimecas, a que decimos otomíes... (Garibay, 1996:36)

En el mito de los primeros fundadores de Texcoco que refiere Angel Ma. Garibay en el texto citado nos confirma la asociación con las mitades del cuerpo en el siguiente fragmento;

Del hoyo formado por tal flecha (arrojada desde el cielo) salió un hombre y una mujer: el nombre del hombre era Tzontecómatl, es decir "cabeza", y también Tlohtli, "gavilán"; el nombre de la mujer era Tzompachtli, "cabellos de cierta yerba"[...] A la sazón el dicho hombre no tenía cuerpo, sino de los sobacos para arriba, ni tampoco la mujer y engendraron, metiendo él la lengua en la boca de la mujer (Garibay, 1996: 91).

La cita es notable por doble partida: en primer lugar es de interés resaltar la asociación entre boca y vagina, y entre lengua y pene. Asociación que podemos confirmar en las diversas versiones de Cuetzalcoatl que engendra al ser humano, y que en algunas se sangra la lengua y en otras versiones es precisamente su pene²⁵. En segundo lugar, por la referencia al pueblo que se autoidentifica como *la mitad del mundo* que, como lo mencionamos, se vincula con la mitad inferior del cuerpo, en uno de sus mitos se habla de hombres incompletos que solamente cuentan con la parte superior del cuerpo; además es uno de los hijos de Tlohtli precisamente quien trajo a Tezcatlipoca, lo que en el mito se vincula con la siembra posterior del maíz y el frijol.

Si contemplamos bien este mito del origen de los otomíes, observamos que se trata de un mito que sintetiza la transición de una vida rupestre cazadora, a una vida de agricultores que se vincula directamente con el hallazgo de Tezcatlipoca y con el control sobre el fuego:

El hombre entonces hizo un arco y flechas, con los que tiraba a los pájaros que pasaban volando, y si por caso no mataba el pájaro, al que tiraba, la flecha caía sobre algún conejo u otra pieza, la cual comían cruda, pues no tenían el uso del fuego y se vestían con pieles

Después de que el hijo de Tohtli trae a Tezcatlipoca nos refiere:

De este tiempo en adelante comenzaron a sembrar maíz y frijoles (Garibay, 1996:91-92).

²⁵ Véase sobre el acto sacrificial infligido en el pene, la versión de Krickberg (1971).

De este mito podemos apreciar cómo se integran el manejo del tiempo, el fuego, la agricultura y la organización comunitaria, con la construcción de casas y el deseo de conocer: refiriéndose al hermano mayor de la esposa del nieto de Tlohtli, hija del señor de Culhuacán nos dice:

...deseaba saber el comienzo de las cosas e iguales fueron sus hijos y vivían como filósofos (Garibay, 1996:92).

En síntesis, Tezcatlipoca se relaciona con el sol nocturno, dios de las tinieblas, serpiente de nubes, con el fuego extraído de los troncos de árbol (vinculado a la tierra) y dominado por el hombre, con la tierra y con el inframundo (él impuso al dios del infierno como tercer sol), con la muerte y con la guerra, con el espejo (*tézcatl*), con el tigre, con la agricultura y con el Norte. Quetzalcóatl, por su parte, se vincula con el aire, la sangre (que insemína), la simiente de vida: el semen, el sol diurno, la diosa del agua Chalchiuhtlicue, su esposa y con el Este. Se asocia al *tonalli*, por ello es directamente invocado por los *tetonalmacani* o curadores del *tonalli* (Garibay, 1996:125)

Durante la nueva creación pasado el diluvio, en otro mito con ese nombre se relata:

Esta nueva creación atribuían los mexicanos al dios Tezcatlipuca y a otro llamado Ehécatl, e. d. aire, los cuales dicen haber hecho el cielo de esta suerte:

Había una diosa llamada Tlalteuhtl, que es la misma tierra, la cual, según ellos tenía figura de hombre: otros decían que era mujer.

*Por la boca de la cual entró un dios Tezcatlipuca y en su compañero llamado Ehecatl, entró por el ombligo, y ambos **se juntaron en el corazón** de la diosa **que es el centro** de la tierra, y habiéndose juntado, formaron el cielo muy bajo por lo cual los otros dioses muchos vinieron a ayudar a subirlo y una vez que fue puesto en alto, en donde ahora está, algunos de ellos quedaron sosteniéndolo para que no se caiga. (Garibay, 1996:105)²⁶*

Tezcatlipoca se introduce por la boca y Quetzalcóatl por el ombligo. Ambos dioses se relacionan con símbolos de unidad tierra-cielo. Me parece que el mito en el que ambos dioses se unen para sostener el cielo y vinculan Cielo-Tierra convirtiéndose en dos árboles sintetiza cómo la polaridad se resuelve por la vía de la diferenciación arriba-abajo al integrarse en un ciclo permanente de día-noche, de donde se desprende la importancia del movimiento y de la complementariedad de los opuestos para lograr la generación y conservación de la vida misma.

Quetzalcóatl y Tezcatlipoca son los dioses de creación y de muerte que unidos dan posibilidad de garantizar ese constante morir y renacer que se aprecia en todos los mitos de origen mexicanos. Quiero señalar de forma breve que esta relación vida-muerte es conceptualizada sobre el eje arriba-abajo, lo que influye de forma directa en los atributos que se le asignan al

²⁶ El subrayado es mío

cuerpo humano en su parte superior e inferior. En esta estructura el corazón se constituye en el centro dinámico del cuerpo humano mexicana, formado gracias a esta relación dialéctica entre estos dioses.

En el mito azteca sobre la creación de la tierra podemos apreciar la relación entre el cuerpo humano y la naturaleza; cito en extenso:

Algunos otros dijeron que la tierra fue creada de esta manera: dos dioses, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca bajaron a la diosa tierra, del cielo. Ella tenía las articulaciones completamente llenas de ojos y bocas con las cuales mordía como una bestia salvaje. Antes de que la bajaran ya había agua, de la cual nadie sabe quién la creó y sobre la cual la diosa caminaba. Viendo esto, los dioses se dijeron uno a otro: Es necesario hacer la tierra, y diciendo esto se convirtieron ambos en dos grandes serpientes las cuales agarraron a la diosa, la una de la mano derecha y el pie izquierdo, la otra de la mano izquierda y el pie derecho y la jalaban tanto que la hicieron romperse a la mitad. De la mitad de los hombros hicieron la tierra y la otra mitad la llevaron al cielo. Por eso se enojaron mucho los otros dioses. Para recompensar la dicha diosa de la tierra por el daño que le habían hecho, todos los dioses descendieron del cielo para consolarla y ordenaron que de ella salieran todos los frutos necesarios para la vida de los hombres. Por eso hicieron de sus cabellos árboles, flores y yerba, de su piel las yerbas muy pequeñas y las pequeñas flores. de los ojos pozos, fuentes y pequeñas cavernas y de los hombros montañas[...] (Krickerberg, 1971:22)

Resalta, en primer plano, la íntima relación entre el cuerpo humano y la naturaleza con una doble significación: el cuerpo humano como una reproducción de la tierra y el cielo, y la tierra y el cielo como un cuerpo cósmico similar al cuerpo humano. Así, podemos apreciar cómo al separar el cuerpo de la diosa se configura el espacio/ tiempo de la vida a través de la diferenciación cielo-tierra, lo que permite crear el espacio humano.

Llama la atención la figura de dos serpientes que evocan ciclos y movimiento y la referencia a la generación de la vida en relación con la Tierra. También podemos apreciar esta idea, muy difundida entre los pueblos agricultores mesoamericanos, de cómo la Tierra es dañada y requiere ser recompensada.

La imagen de la diosa llena de ojos y bocas que mordía como bestia salvaje, la interpreto como un símbolo de la domesticación de la tierra, como un símbolo del cultivo de la tierra, un referente de la conversión del espacio agreste y salvaje al espacio de cultivo y de la cultura. Es también la representación del origen del hombre agricultor en el que la dualidad representada por Tezcatlipoca y Quetzalcóatl son las fuerzas que en combinación permiten esta evolución social.²⁷

²⁷ La imagen de mujer llena de bocas que muerden daría pie, en la perspectiva psicoanalítica, a interpretarla como un símbolo de la madre devoradora que al ser destruida por el sujeto representado por los dos dioses en su intimidad reflejada entre su yo con su alter ego (Quetzalcóatl y Tezcatlipoca,

El análisis comparativo de los mitos de origen mexicana arriba citados, con el mito mesopotámico de Gilgamesh, permite desarrollar algunas ideas que, a mi juicio, esclarecen la diferencia entre la construcción de la persona entre los antiguos mexicanos y la desarrollada en el origen del mundo occidental.

En el mito de Gilgamesh aparecen también dos personajes centrales: el propio Gilgamesh y Enkidú²⁸. Este último representante del otro-yo salvaje o no culturizado que se opone a Gilgamesh, héroe mítico mitad hombre y mitad dios.²⁹

Al comparar los mitos de origen mexicana con este mito mesopotámico se pueden apreciar similitudes notables, entre éstas: la presencia de un diluvio (el antecedente del diluvio descrito en la Biblia); la relación dual entre estos dos personajes alrededor de los procesos rituales de culturización; la muerte (o la lucha por la vida) como origen de la persona misma, el descenso al inframundo; la búsqueda de la inmortalidad y de la eterna juventud; la destrucción o lucha con las diosas femeninas, y los diferentes destinos de los hombres al morir de acuerdo a como vivieron y murieron.

Sin embargo, la resolución del mito mesopotámico tiene un aspecto que lo hace claramente distinguible de la resolución mexicana. Para los babilonios la solución para dejar el estado salvaje es la pérdida de una parte de sí mismo; la pérdida del otro: Enkidú muere al bajar al inframundo y sólo le es permitido subir en forma de espíritu a hablar con Gilgamesh.

Si consideramos que Enkidú es la parte "salvaje", animal o primaria, (el Eilo en la jerga psicoanalítica) entonces es una resolución que implica el subsumir esa parte en el "inframundo de la conciencia". Perder el ser animal para privilegiar lo humano.

Si mi lectura es correcta, ello podría explicar el por qué en una época posterior, el desarrollo de la persona se estableció sobre la separación mente-cuerpo.

En cambio en los mitos mexicanos lo que apreciamos es un desdoblamiento de origen de los dioses creadores, Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl, tienen cuatro hijos (1. Tlatlahuqui Tezcatlipoca, 2. Yayauhqui Tezcatlipoca, 3. Quetzalcóatl Yohualli-Ehécatl y 4. Omitecuhtli Maquizcóatl Huitzilopochtli) los cuales, en conjunto, se sacrifican para generar la vida.

El mito de los cinco soles plantea que la solución de elegir uno sólo de los caminos fue cancelado en aras de la unidad de los cuatro dioses o puntos cardinales, para generar el quinto

que además significa espejo) y que por esa vía se logra hacer un espacio interior propio con la capacidad de introspección o re-flexión ("espejeo"). Esta interpretación no riñe con lo antes dicho, sino permite complementar la experiencia que podemos referir en este mito.

²⁸ *Gilgamesh o la angustia por la muerte* (poema babilonio), en Silva Castillo (trad.) (1994).

²⁹ Retomo la idea de Roger Bartra (1992) sobre el salvaje.

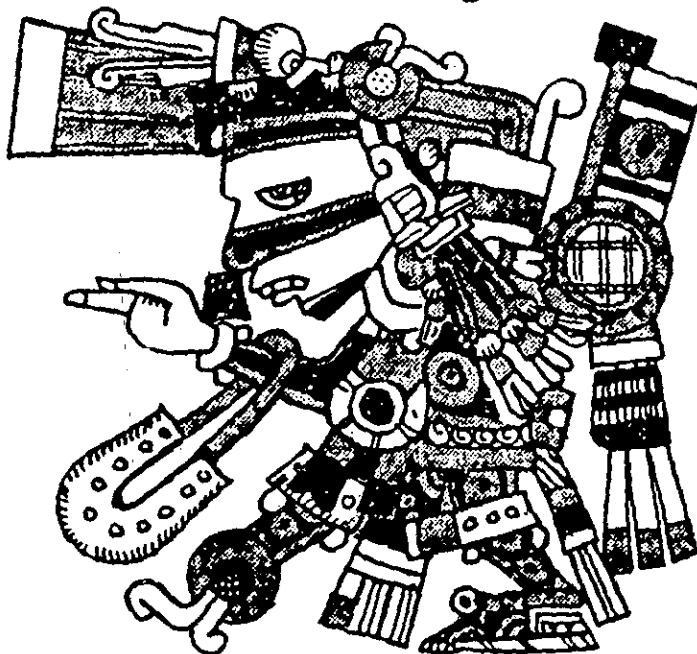
sol en el centro. Esto, en términos de corporeidad, significa la unión cuerpo-mente, correlativa a la unidad animal-humano y cosmos-cuerpo.

Para los nahuas la fragmentación es sinónimo de muerte y la unidad de vida, de aquí se desprende una imagen corporal con su correspondiente "interioridad" que comprende los aspectos: sensitivo, afectivo, mental y orgánico como una unidad dentro de un cosmos que no es separable más que pagando el precio de la vida misma. Tal vez la diferencia más intensa entre el conquistador español y los nativos mesoamericanos haya sido ésta, que ciertamente parece inconciliable.

La resolución cultural para lograr la conciencia introspectiva difiere entre los mesoamericanos y los occidentales en la manera en cómo se construye la imagen corporal, para los mexicas implicó entre otras cosas el sacrificio ritual, el autosacrificio. Dicho en términos sociales sería la autoentrega a los requerimientos de la comunidad, del cosmos y de los dioses, que no son separables en esta cosmovisión. Para los occidentales la configuración de un vacío, un *nemo*, que generó y genera una búsqueda permanente de la *completud* o mejor dicho, una experiencia de *incompletud* que genera una búsqueda incansable de satisfacción. No es de extrañar que los desarrollos filosóficos de Occidente se refieran permanentemente a la necesidad de *conocerse a si mismo* como una búsqueda perenne tal y como está escrito en Delfos.

Los sujetos mesoamericanos estaban preocupados por entregarse como principio ético: entregarse como guerrero, como madre parturienta, como agricultor, como hombre ritual, etcétera. En dónde entregarse e integrarse no son más que dos formas de mencionar el mismo proceso.

Tezcatlipoca. Códice Borgia lámina 49a



El concepto de persona entre los nahuas se ha querido sintetizar en la metáfora *in ixtli in yóllotl* que ha sido traducida por *rostro y corazón* como una forma de referirse a la persona y que López Austin traduce como *los ojos y el corazón*.³⁰

Según yo ixtli precisa en el tropo su significado primario de "ojo" para pasar al de "percepción" (López Austin, 1991: 331)

Aunque no soy una autoridad en la materia me inclino a considerar que el sentido de percepción plena que le da López Austin es convincente³¹

Frente se dice *ixcuaitl* que significa *la cara de la cabeza*; López Austin nos dice respecto al sentido del grupo IX:

En cuanto al sentido del tropo, debemos entender que se refiere a aquella parte del hombre en la que se unen la sensación, la percepción, la comprensión y el sentimiento, para integrar una conciencia plena que se encuentra en comunicación con el mundo exterior. (López Austin, 1980,1:215)

Dicho en términos de procesos anímicos, para los nahuas una persona plena se caracteriza como *in ixtli in yóllotl* sería la relación entre la percepción cabal, la conciencia plena y la comprensión, la voluntad, la fuerza vital y el sentimiento.

La conservación de la íntegra personalidad del hombre-dios se puede comprobar por la necesidad de establecimiento del diálogo entre protector y su representante, obra éste después de haber recibido milagrosos consejos. Sin embargo, no podemos estar completamente seguros del íntimo concepto de esta conversación. ¿Se obtenía en estado extático? ¿Cómo era éste provocado? ¿Había una penetración transitoria de la voluntad del dios, ese "levantarse en él" o "trastornar su corazón"? Había un viaje del hombre a la región divina? (López Austin, 1973:127)

El acceso a ese mundo conectado con los dioses se realizaba a través de determinados rituales, procedimientos corporales de sacrificio, consumo de psicotrópicos sagrados. Pero tener acceso a dicha comunicación requería un determinado cuerpo, una particular corporeidad que se prestara a ello. Me parece que dicha corporeidad se basaba en esta relación de entidades anímicas en la que el corazón se constituyó en el eje a través del cual se podía recibir el mensaje de los dioses y transmitirlo a los demás centros corporales, además de a los otros hombres.

La ceremonia del bautizo mexicana que está relacionada con los designios del calendario sagrado porque a través de este ritual se modificaban en forma relativa los influjos de los astros, es ilustrativa alrededor del concepto de cuerpo humano. El ritual inicia con un rezo que

³⁰Por ejemplo, León Portilla (1979:191).

³¹Véase la síntesis de la discusión en López Austin, "Cuerpos y rostros" en *Anales de Antropología*, Vol. 28 México, UNAM, IIA, 1991.

hace referencia a los dioses *Ometecuhtli* y *Omecihuatl* que han insuflado la vida en el niño en el lugar de la dualidad. Menciona que Quetzalcóatl su hijo, que está en todo lugar, lo hizo y que ahora deberá juntarse con su madre la diosa del agua *Chalchiuhtlicue* y *Chalchiuhtlatónac*. Si el recién nacido es niño se mencionan sus atributos guerreros:

...tu oficio y facultad es la guerra, tu oficio es dar a beber al sol con sangre de los enemigos, y dar de comer a la tierra, que se llama Tlaltecutili, con los cuerpos de tus enemigos

Tu propia tierra, y tu heredad, y tu padre, es la casa del sol en el cielo, allí has de alabar y regocijar a nuestro señor el sol, que se llama Totonámetl un manic. Por ventura merecerás, y serás digno de morir en este lugar y recibir en él muerte florida (Sahagún, Historia general, lib. VI, cap xxxi, 3, p. 384, 385)³²

Si esto lo interpretáramos también en términos de cuerpo se hace referencia a la casa del sol en el cielo que podemos relacionar con la frente, y se relaciona con dignidad u honra guerrera³³. Es decir, una clara referencia al *tonalli*, la referencia a dar de comer al sol con sangre se puede vincular fácilmente con la *teyolía*

En este mismo texto se alude al ombligo y su entierro con *Tlaltecutili* que es la Tierra y el Sol; En el caso de la niña se resaltan las virtudes que eran reconocidas por los mexicas para las mujeres:

"Hija mía y señora mía, ya habéis venido a este mundo; haos enviado nuestro señor, el cual está en todo lugar: habéis venido al lugar de cansancios y de trabajos y congojas, donde hace frío y viento [...] habéis de estar dentro de casa como el corazón dentro del cuerpo, no habéis de andar fuera de casa, no habéis de tener costumbre de ir a ninguna parte; habéis de ser ceniza con que se cubre el fuego del hogar; habéis de ser las trébedes, donde se pone la olla; en este lugar os entierra nuestro señor, aquí habéis de trabajar; vuestro oficio ha de ser traer agua y moler el maíz en el metate; allí habéis de sudar, cabe la ceniza y cabe el hogar" [...] también esto significaba que había que tener cuidado de hacer la bebida y la comida, y las vestiduras, como mantas, etc., y que su oficio ha de ser hilar y tejer. (Sahagún, Lib. VI, cap. xxxi, 8,9,10, p. 385)

Si queremos hacer una lectura de los referentes corporales se menciona corazón, hogar, fuego, casa y tierra. En términos corporales sería un énfasis en el *teyolía* y una posible mención al *ihíyotl*, vinculado a la tierra.

El ritual del bautizo implica una limpieza con agua del cuerpo en la que sobresalen ciertas partes del cuerpo; en el niño:

Dicho esto luego le daba a gustar agua, llegándole los dedos mojados a la boca, y decía de esta manera: "Toma, recibe ve aquí con qué has de vivir sobre la tierra,

³² Todas las referencias de Sahagún en Historia general son tomadas de la edición que realiza Angel María Garibay, (1989).

³³ La relación entre casa (*calli*) y cabeza la desarrolla Séjourné (1991:361).

para que crezcas y reverdezcas; ésta es por quien tenemos y nos mereció las cosas necesarias, para que podamos vivir sobre la tierra; recíbela”

*Después de esto tocábale los **pechos** y con los dedos mojados en el agua y decíale: “Cata aquí el agua celestial, cata aquí el agua muy pura que lava y limpia vuestro **corazón** que quita la suciedad, recíbela; tenga ella por bien de purificar y limpiar tu corazón”.*

*Después de esto echábale el agua sobre la **cabeza** diciendo: “Oh nieto mío, hijo mío, recibe y toma el agua del señor del mundo, que es nuestra vida, y es para que nuestro cuerpo crezca y reverdezca, es para lavar, para limpiar, ruego que entre en tu cuerpo y allí viva esta agua celestial azul, y azul clara (Sahagún, Lib. VI, cap. xxxvii, 6,7,8, p. 398-399)³⁴*

Al final el niño es lavado de todo el cuerpo y se ofrece al cielo, al Sol, mencionando que es un soldado peleador, águila, tigre, un valiente hombre.

En el caso de la recién nacida se le aplica el agua con los dedos en la **boca**, en los **pechos**, mencionando:

*“Ve y reverdece, lo cual despertará y purificará y hará crecer **tu corazón y tus hígados**”(Sahagún Lib. VI, cap. xxxviii, 4, p. 400 y 401)*

Llama la atención que en el caso de la niña mencionan explícitamente al hígado centro del *ihiyotl*. Además el valor asociado al poner el agua en la cabeza es el estar despierta y ser diligente. En el caso de la niña se menciona el lavado de manos para que no hurte³⁵ y el lavado de la ingle *para que no sea carnal*.

Al parecer el ritual de bautizo corresponde con las zonas del cuerpo que hemos identificado como caquetizadas: boca, pecho (corazón) cabeza en ambos sexos; en la mujer se especifica el hígado y se señalan manos e ingles asociadas a un “mal hábito” y al deseo carnal respectivamente. Esto me resulta particularmente sugerente dado que como vimos en el capítulo segundo se encuentra asociado manos con hábitos y región genital con deseo.

Otro aspecto relevante es la diferencia de atribuciones entre hombre y mujer, que se distinguen por zona corporal: Para el hombre y la mujer la boca se asocia con vida; el pecho en los hombres se asocia con purificación y limpieza del corazón y en la mujer se menciona corazón e hígado asociado a purificación y crecimiento así como a despertar. En la cabeza en el niño se menciona *crecer reverdecer y limpiar*; en la niña cabeza también se asocia a *despertar*.³⁶

³⁴ Los subrayados de esta cita y la anterior son míos.

³⁵ Véase la referencia al Códice Tudela en la pág.260 de este trabajo, en la que se asocian patas delanteras con robo.

³⁶ Véase Sahagún Lib. VI, cap xxxvii y xxxviii, p. 398-400.

Los mexicas en particular y los grupos mesoamericanos en general realizaban, de forma sistemática, modificaciones sobre su cuerpo; me refiero a las intervenciones intencionales sobre el cuerpo con propósitos rituales sagrados. Está bien documentada la deformación craneal, la mutilación dental junto con las incrustaciones en los dientes³⁷. También están suficientemente documentadas las prácticas rituales de sangrado y perforación de orejas, de lengua y de genitales. por último el sacrificio ritual por excelencia en el que el corazón es el centro de la práctica sagrada mexica. No es aventurado considerar que estas partes del cuerpo mantenían un especial significado para los mexicas, y que dichas partes estuvieran íntimamente ligadas a la cosmovisión y a la identidad.

...tal elemento de cultura (la práctica deformatoria) puede asimilarse a ideales estéticos o utilitarios, como tributo jerárquico de castas guerreras o sacerdotales, como parte de un ceremonial ritual o como elemento místico [...] (Dávalos, 1952:13)

Si graficamos las zonas del cuerpo que tienen prioridad para los nahuas trazamos una trayectoria que va del corazón hacia la cabeza; es decir la mitad superior del cuerpo. Por esto y a partir de lo antes expuesto me parece que se tienen suficientes elementos para considerar que al igual que los otomíes se autodefinen como la *mitad inferior del mundo*, los mexicas se definen como la "mitad superior del mundo".

En lengua náhuatl hombre se dice **tlácatl**. En el desarrollo que realiza López Austin (1980, 1:202)³⁸ sobre el complejo lingüístico TLAC raíz de la palabra **tlácatl** encontramos TLACTLI que significa "la mitad", mitad superior del cuerpo humano, también encontramos TLACOHUIA: *actuar hasta la mitad*, partir un objeto en dos.

Los elementos expuestos no agotan el tema ni mucho menos, en realidad abren un campo de reflexión que tendrá que estudiarse de manera más profunda. Sin embargo, considero que los resultados presentados son sugerentes y espero den pie a diversos desarrollos posteriores.

Hecha esta advertencia quiero sintetizar mis impresiones: la imagen corporal del mexica estaría caracterizada por los atributos del sabio y del guerrero. En esta perspectiva el centro sería el corazón y específicamente el *teyolia*, eje de la vida y la muerte y eje del ciclo cósmico solar. En náhuatl frecuentemente se utiliza la palabra *yóllotl* (corazón) para designar centro y "lo máspreciado". El *teyolia* involucra diversas funciones que se relacionan con lo que llamaríamos hoy la función fisiológica, la psíquica y la social. Además, dentro de la psíquica se

³⁷ Sobre deformación craneal intencional existe una amplia bibliografía, sólo quiero mencionar como ejemplo significativo a Comas (1974) y a Dávalos (1951, 1952, 1965 y 1976). Sobre mutilación dental puedo mencionar la revisión de José Antonio Pompa (1996) y el trabajo de Serrano (1989) de Serrano y Lagunas (1975) de Romero (1958, 1960, 1970 y 1974), y sobre incrustaciones, también Romero (1984).

³⁸ Sobre la corrección a este desarrollo véase "Cuerpos y rostros" en López Austin (1991:317).

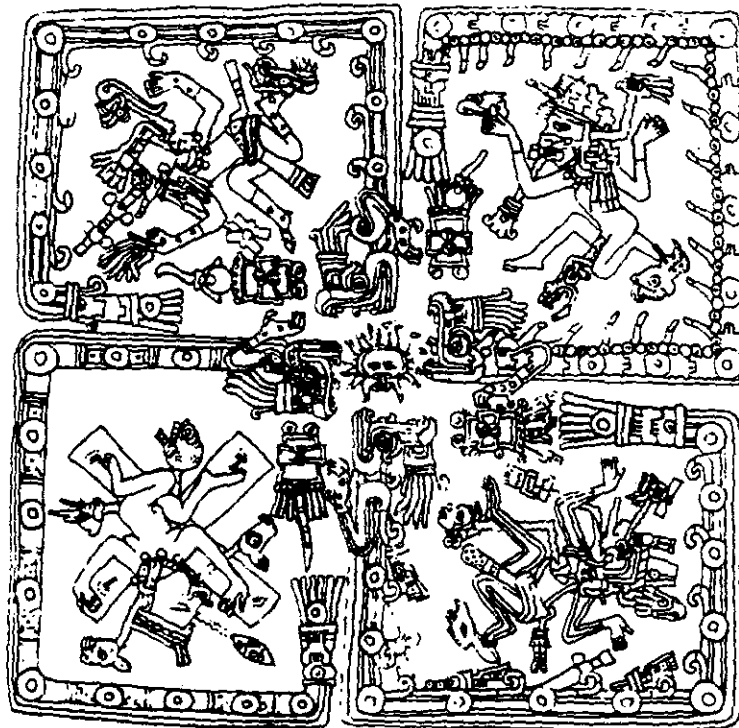
relaciona con lo que denominamos sensaciones, sentimientos, afectos y procesos mentales, tales como: el pensamiento, la memoria, la imaginación y la voluntad.

Me parece que los nahuas establecieron una estrategia corporal sagrada que implicó el sostener su identidad sobre la mitad superior del cuerpo; la imagen corporal de los guerreros aztecas, según lo que pude apreciar, se basaba en el sacrificio ritual que involucraba el honor vinculado a la práctica de la *entrega al cosmos* y particularmente al Sol. Una imagen corporal que privilegió la *teyolia* y el corazón como centro del cuerpo.

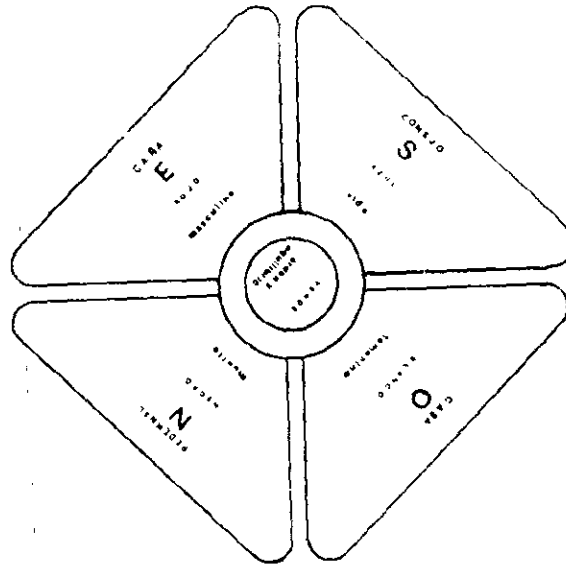
En este movimiento parece ocupar un lugar especial la cabeza (particularmente la frente) como centro del honor y del raciocinio. Parte del cuerpo que cuenta con los ojos que además de permitir ver, permiten conocer y con los oídos, centro de la escucha, símbolo del aprendizaje.

El dios protector de los mexicas Huitzilopochtli se ubica arriba y a la izquierda del mundo tal y como se puede apreciar en la lamina 72 del Códice Borgia.

Los cinco rumbos del mundo



Los cuatro puntos cardinales



El dios patrón Huitzilopochtli, eje de la identidad mexicana, es un símbolo también dual: masculino (celeste) y femenino (izquierdo) en un equilibrio precario que requería de los corazones y de la sangre de sus hijos. El cosmos fue sostenido con el cuerpo de los guerreros mexicanos, lo que constituye una versión invertida de la eucaristía cristiana.

La imagen corporal está íntimamente vinculada al sentido de la identidad. Después de los resultados obtenidos considero que los seres humanos desarrollan, a través de la cultura, una imagen corporal que es correspondiente a su cosmovisión como una manera de apropiarse del mundo y de sí mismos.³⁹

¿Cuál es la identidad que podemos identificar en la imagen corporal de los actuales mexicanos a la luz del trabajo antes expuesto? Me propongo pasar al capítulo de conclusiones con esta cuestión.

³⁹ Un estudio de particular interés que desarrolla la relación entre identidad sioux y la práctica guerrera se puede encontrar en Erik H. Erikson (1978:102).

Conclusiones

A través del desarrollo de este trabajo he ido articulando interpretaciones y conclusiones. Sin embargo, es necesario puntualizar algunos planteamientos y formular algunas interrogantes .

1. El cuerpo humano está constituido por una estructura simbólica. Esta estructura simbólica que hemos identificado con la imagen corporal tiene una dimensión individual y una dimensión social. Cada cultura tiene y reproduce determinada imagen corporal que, como pudimos apreciar, presenta variaciones de sexo, de edad, y cambia de acuerdo a las condiciones sociales y culturales. Con esto quiero decir que si bien la imagen corporal tiene una determinada constancia y estabilidad a través del tiempo, también es plástica. Interpreto que la imagen corporal es una ganancia evolutiva que permite enfrentar determinados retos que cada grupo social asume, de acuerdo al sentido general de su cultura. Por ejemplo, en el caso del pueblo mexicana me resulta claro cómo su identidad guerrera, que implica una autodefinición y un "proyecto cultural", determina la imagen corporal del grupo.

Concluyo que la imagen corporal es el sustrato en el que la cultura articula los mecanismos de su reproducción. Las implicaciones de esta afirmación son múltiples: si comprendemos que ésta es la columna vertebral de la identidad (individual y colectiva), su eventual modificación incide sobre el total de la vida del sujeto y sobre el sentido mismo de la cultura. Aunque, como la mayoría de los mecanismos de la cultura, la imagen corporal y sus cambios resultan ocultos y frecuentemente inconscientes.

Pude apreciar, a lo largo de mi investigación, cómo muchas concepciones filosóficas, biológicas, e incluso astronómicas, no son comprensibles más que desde el particular concepto de cuerpo humano, que confirmo se corresponde con una determinada imagen corporal. En otras palabras, considero que los desarrollos intelectuales y la historia de las ideas, resultan oscuras si no comprendemos a fondo la historia de la corporeidad, que no es más que la historia de la experiencia humana improntada en el cuerpo. Con esta perspectiva, cambian algunas preguntas que tradicionalmente hacemos; en lugar de cuestionarnos si tal o cual propuesta conceptual es verdadera o falsa, podemos indagar cuáles son las relaciones de determinada concepción con la imagen corporal del grupo al que pertenece el autor. ¿Qué experiencia corporal implica la metáfora del *cuerpo como una tumba*, de Platón? ¿Qué experiencia corporal encierra la certeza de un alma inmortal? ¿Qué experiencia corporal expresa y reproduce la muerte sacrificial? ¿Qué significa, desde la perspectiva de la corporeidad, la idea de pecado, la pérdida del paraíso, o la certeza de que hay otras vidas?

Considero que estamos lejos de poder contestar con certeza estas preguntas, sin embargo, estamos frente a nuevas cuestiones que pueden abrir nuevos enfoques para la ciencia.

Siguiendo esta reflexión, puedo confirmar que la ideología no es, en principio, un presupuesto "distorsionado" o falseado de la realidad, sino una expresión de la experiencia colectiva graficada en el cuerpo. En este sentido, considero que la expresión ideológica articulada verbalmente no es más que un proceso secundario, difícil de discernir si no analizamos el proceso primario experiencial, esto es si no exploramos directamente las simbolizaciones del cuerpo, es decir la imagen corporal.

En el capítulo I formulé la relación entre imagen corporal e identidad, mi hipótesis al respecto establece la estrecha relación entre ambas, al grado de asumir que la imagen corporal constituye la estructura simbólica en donde se arraigan los procesos identitarios. Los patrones grupales de significado que pude identificar en el estudio me permiten sostener que la apreciación de que la imagen corporal es primariamente una estructura socio-cultural es justa. Esto se confirma además porque dichos patrones se diferencian en función de los niveles de identidad explorados: sexo, edad y clase social.

2. La imagen corporal es una estructura plástica que se alimenta de la experiencia y por ello no resulta difícil identificar referentes relacionados con funciones orgánicas, sensaciones, emociones, procesos de percepción y de interpretación, y pautas de movimiento. Por ejemplo, en la asociación entre el concepto de lactancia con pecho y con boca, se pueden inferir fácilmente los procesos orgánicos y las pautas de movimiento que implican. Aunque este mismo ejemplo encierra seguramente los procesos complejos de identificación sexual que conllevan emociones, percepción e interpretación.

El significado probable de la relación entre el concepto de hábito y la mano se puede encontrar en el mismo movimiento. La simbolización de la mano es clave en todas las culturas porque somos un animal manual por excelencia. En la mano identificamos la capacidad de maniobra (el término mismo lo dice) y simbolizamos la acción intencionada: la iniciativa. También está presente esta simbolización en el *manazo educativo*. El lenguaje está lleno de metáforas que ilustran este aspecto: *se le pasó la mano, es un mano larga, le das la mano y se toma el pie*, etcétera. Es interesante recordar que los mexicas asocian claramente hábitos a las manos, particularmente el *mal hábito de robar*. En el caso de los musulmanes no resulta extraño, a la luz de esta reflexión, entender el porqué es precisamente la mano el objeto de castigo para un sujeto que comete el delito de robo. Las manos ocupan un lugar central en la comunicación gestual que acompaña al discurso, gracias a que somos un animal erguido. Al

pararse dos sujetos uno frente a otro a una distancia aproximada de un metro el campo visual de ambos abarca la mitad superior del cuerpo, por ello los mensajes frecuentemente se desprenden de estas partes del cuerpo: cabeza, sobre todo cara, tórax y extremidades superiores. Si observamos por ejemplo el lenguaje manual de los sordomudos podemos apreciar cómo muchos de los referentes corporales se utilizan como recursos comunicativos.¹

Aunque en mi investigación no pretendí estudiar el lenguaje manual de los sordomudos, realicé una revisión de los 38 términos con el propósito de contrastar los resultados y apoyar mis conclusiones. En esta revisión encontré coincidencias notables con mis resultados. Por ejemplo se utiliza un gesto que señala el tórax para indicar alegría, amor, odio felicidad, gusto y pasión. El corazón se asocia directamente con angustia, ansiedad, miedo y sensibilidad. En el centro del tórax se simboliza al Yo; la depresión, a ambos lados del tórax en un movimiento hacia abajo. En la frente encontramos: razón, memoria, inteligencia e imaginación. En la boca encontramos el alma y la rabia, en los dientes celos y en los carrillos, sexualidad, hábitos y voluntad. En el pómulo derecho se refiere envidia y al espíritu lo señalan en el entrecejo. También la cara sirve para señalar tristeza. En la cabeza (parte lateral, parietal izquierda) se señala cólera y bilioso. En el hígado se señala culpa. El equilibrio en todo el cuerpo. La ternura y el deseo en las manos y el erotismo en el cuello. En los brazos el ritmo; la fuerza interna en la mano y en la boca del estómago. La genitalidad femenina se señala en los dedos (la vagina se simboliza con el dedo índice); en cambio el pene se expresa con un gesto que parte de la sien.²

Cuadro de referencias corporales en el lenguaje sordomudo

Cabeza	Cuello	Tórax	Abdomen	Ext. sup.	Todo el cuerpo
Razón, Memoria, Inteligencia, Imaginación, Voluntad, Rabia, Bilioso, Cólera, Celos, Envidia, Tristeza, Hábitos, Espíritu, Alma, Pene, Sexualidad	Erotismo	Alegría, Amor, Odio, Felicidad, Gusto, Pasión, Angustia, Miedo, Depresión, Sensibilidad, Yo.	Culpa (hígado), Fuerza int., (boca del estómago)	Ternura, deseo, Fuerza int. Vagina, Ritmo	Equilibrio

Como se puede apreciar, las coincidencias entre el lenguaje manual y los datos expuestos en el capítulo II son tales, que las probabilidades de que se deban al azar son muy

¹ La distancia de comunicación social neutral, que se encuentra entre lo cercano íntimo y lo francamente público, se ubica según Hall (1990:194) alrededor del metro de distancia. Sobre este tema se puede consultar también la obra del mismo autor *La dimensión oculta* (1983).

² La información de los gestos del lenguaje manual para sordomudos en México, se la debo a Mariana García Portal.

bajas. Me resulta convincente el argumento que el lenguaje manual es un medio de comunicación que utiliza de forma directa las simbolizaciones corporales, es decir que trabaja directamente sobre la imagen corporal. Resulta además explicable el porqué cada país tiene su propio lenguaje manual a pesar de la globalización.

3. Sobre los niveles de identidad investigados, clase social, género y generación, hago las siguientes consideraciones:

Las diferencias de simbolización corporal de acuerdo a la clase social las explico en razón de los constituyentes culturales diferenciados: en el sector popular encontramos una fuerte influencia prehispánica, con elementos de la cultura europea del siglo XVI. Por ejemplo, una práctica social íntimamente vinculada con el cuerpo es la medicina popular, en ella se aprecia un fenómeno cultural que se puede denominar hibridación, pues integra elementos españoles del renacimiento en una estructura prehispánica. Es elocuente a este respecto que son frecuentes todavía, los conceptos y referencias al paradigma humoral entre los sectores populares; también es parte de la mirada popular actual el paradigma basado en la polaridad frío-calor de origen prehispánico, pero con elementos europeos del siglo XVI integrados.

Al parecer en la imagen corporal también se incorporan significados que han ido integrándose a lo largo del tiempo de diversos orígenes. Esto no resulta incomprendible dado que es la práctica, *las formas de hacer* la que determina en último término la experiencia.

Si la imagen corporal es hija de la experiencia, las prácticas rituales y las ritualizaciones incorporadas en la tradición popular tuvieron que modificar la estructura simbólica del cuerpo. Por ejemplo, para el sector popular la cabeza es el asiento del yo, pero, el alma y el espíritu se ubican en el tórax, lo que me sugiere una estructura prehispánica, una resignificación tal vez del *tonalli* y la *teyolia*. Por otro lado, la depresión se ubica en la cabeza, lo que podría ser producto de una herencia vinculada a la teoría humoral en la que la melancolía ("fría y húmeda") se debe al exceso de pituita del cerebro. El caso de los conceptos bilioso y cólera, que el sector popular identifica claramente en el abdomen, puede relacionarse con la concepción prehispánica aunque también con la concepción humoral. Los datos de mi tesis me impiden desentrañar si el origen de determinado concepto es de una u otra tradición y como dije antes no me pareció una empresa pertinente. El desarrollo de la cultura va integrando aspectos de manera dinámica y las influencias forman complejos nuevos, que no simples mezclas, por ello el término de hibridación. De cualquier forma quise mencionar estos ejemplos para ilustrar cómo la cultura prehispánica se vincula con la cultura española del siglo XVI y probablemente con la influencia

africana negra³. Todo esto en un todo complejo que integra también las concepciones modernas occidentales.

En una investigación previa realizada junto con María Ana Portal en Santo Domingo de los Reyes Coyoacán, D. F., con un sector popular urbano en la que estudiamos la identidad popular de acuerdo al consumo espacial, encontramos que una de las diferencias significativas entre el sector popular y otros sectores sociales es que el primero tiene una gran capacidad de incorporar elementos nuevos en su acervo cultural, tal vez esto sea común a las culturas subalternas que no precisan de una "pureza" de significados para su conservación⁴. También encontramos que el sector popular tiende a un consumo espacial multifuncional, es decir, que un mismo espacio físico le asigna diversos usos y por ello significados, adaptándose así, con cierta facilidad a condiciones espaciales difíciles. Al parecer la cultura hegemónica requiere de una mayor depuración de significados presentándose más exclusiva y excluyente. Esto permite mantener un determinado mensaje a través el tiempo con poco cambio pero a la vez le confiere mayor rigidez .

A contracorriente de la evidencia, frecuentemente sostenida, de que las clases populares son más tradicionales y conservadoras hay datos que muestran lo contrario. Los sectores populares, por necesidades de adaptación y sobrevivencia, aceptan más fácilmente elementos extraños a su concepción resignificándolos en una estructura que mantienen, como es el caso de la religión popular. Contrario a esto el sector hegemónico tiende a mantener sus propios referentes como únicos y frecuentemente en oposición a las otras concepciones. Por lo menos esta tendencia es detectable desde el desarrollo de la mirada científica en el siglo XIX.. Para la ciencia las otras concepciones diversas son por principio excluidas. Sólo así se puede uno explicar la resistencia y la lentitud con la que la ciencia ha aceptado otros conocimientos. Por ejemplo, a pesar de que en el caso de la acupuntura existe suficiente evidencia científica que demuestra su eficacia, no se ha logrado incorporar ni a la práctica hospitalaria sistemática ni a la educación médica.

La diferencia consiste más en el modelo de inclusión. La cultura popular presenta una estrategia de inclusión accesible, continua y polisémica, que le permite adaptarse a las nuevas circunstancias (aún las más difíciles como la persecución ideológica) y así conservar una estructura identitaria profunda. En cambio la cultura hegemónica occidental tiene una estrategia de inclusión que busca la univocidad determinada por la mirada científica, lo que determina que la incorporación de nuevos elementos se realice a condición de la eliminación de los anteriores.

³ Este es el caso del concepto de sombra que tratamos en el capítulo sobre Mesoamérica.

⁴ Véase Aguado y Portal (1992)

Por ejemplo, entre los sectores populares es común encontrar prácticas modernas en combinación con prácticas ancestrales en una misma comunidad sin que esto cuestione la identidad del grupo. Las madres del sector popular pueden incorporar fácilmente la práctica del biberón y no abandonar la práctica de la lactancia, o aprovechar los preparados alimenticios de patente, sin olvidar los hábitos de cuidados maternos tradicionales; la medicina popular se caracteriza por esta inclusión de recursos de diferentes orígenes y tradiciones. Así observamos incluso a un curador tradicional aplicando penicilina en combinación con masajes, cantos rituales y herbolaria sin que esto parezca alterar la unidad de la práctica.

Esto no es absoluto por supuesto, podemos apreciar cambios dramáticos en determinadas comunidades que, por lo mismo son motivo de atención y estudio, como el caso de la conversión protestante de los indígenas del Sudeste o el cambio del hábito del amamantamiento, en determinados sectores.⁵

Sobre la diferencia de clase estudiada es patente el cefalocentrismo de los sectores medios ilustrados, particularmente en el género masculino; para el sector popular encontramos un predominio torácico. Estos mismos datos sugieren que el sector medio tiende a darle mayor importancia a los procesos racionales y menos a los emocionales, coincidiendo con la estructura cartesiana: razón-alma-cerebro; emoción-cuerpo-corazón.

Pude observar también, que en el sector medio y en la generación más joven existe una fuerte tendencia a cambiar del tórax a la cabeza algunos de los afectos como la envidia en las mujeres y la tristeza, el odio y la rabia en los hombres. Esto supone un cambio en la clásica separación entre cabeza y tórax que correspondía a razón y emoción, respectivamente. Estos cambios resultan muy sugerentes porque las mujeres menores de 30 años han incorporado el concepto de envidia a la cabeza tal y como una generación anterior (los mayores de 30 años) presentaban los hombres.

Aunque este cambio por sí mismo daría para una reflexión aparte, quiero sugerir algunas ideas que pueden contribuir a la explicación de este cambio tan reciente en la imagen corporal:

-La envidia es un proceso anímico en el que confluyen el odio y el deseo. El odio es un proceso interno que se manifiesta como rechazo; el deseo es la apetencia o impulso que busca la

⁵ Sobre el proceso de evangelización protestante existe una vasta bibliografía; quiero mencionar, a manera de ejemplo, a Garma (1987, 1989 y 1993), a Hernández (1994), a Marroquín (1992) y a Zaid (1989). Sobre los cambios en las prácticas de amamantamiento y sus efectos sobre la cultura, véase Renate Lellep Fernández "La lactancia materna: Progresión de imágenes en desuso" en Kenny M y Jesus M. de Miguel (eds.), (1980) p.295-308.

satisfacción de una fantasía. Esta combinación de sentimientos genera el rechazo a aquello que representa o recuerda la no satisfacción del deseo.

Al parecer los hombres y las mujeres de la generación de mayores (más de 30 años) enfrentaban este complejo con diferentes estrategias que podemos imaginar de la siguiente forma: para las mujeres el manejo de la envidia (odio y deseo) se asimilaba a un sentimiento tradicionalmente impulsivo, incontrolable por la razón. Entonces la estrategia de control racional recomendada por múltiples autores, incluyendo a Descartes, es más propia de los hombres (hablando en cuanto a organización ideológica de la conducta).

Para las mujeres esa estrategia no parece resultarles la más conveniente y enfrentan la envidia por otras vías, ¿Cuáles son estas otras posibles vías? Puedo anotar algunas ideas al respecto:

- a) Negación del odio y del deseo, con búsqueda de compensación como solidaridad, sobreprotección, etcétera.
- b) Aceptación del odio y del deseo con franca hostilidad, lo que favorece formación de facciones o grupos de afines vs. otros grupos (polarización).
- c) Aceptación del odio y del deseo, sin hostilidad abierta y generación de salidas alternas de sublimación (productividad, creatividad etc.).
- d) Aceptación del odio y del deseo, sin hostilidad abierta, sino incorporada como un estímulo para lograr el satisfactor a partir de los propios recursos,

Estas posibles estrategias alternativas no son exclusivas del sexo femenino; todos los seres humanos eventualmente las comparten, sin embargo los hombres, particularmente de clase media, tienden a utilizar repetitivamente el mecanismo de *intelectualización* para el manejo de este proceso, tan común en las relaciones humanas. Me inclino a pensar que las mujeres de clase media ilustrada como las que estudié han incorporado este procedimiento como el más usual, lo que está moviendo su imagen corporal hacia la cefalización, similar a los hombres. Señalé antes, que me parece plausible sugerir que este cambio puede estar vinculado con el cambio de rol de la mujer que ciertamente se ha modificado substancialmente, por lo menos en este sector social, en las últimas décadas. No considero que sea fortuito que el cambio en la mujer se ubique alrededor de la envidia. Este afecto es un proceso que emerge con fuerza en las relaciones sociales de mayor competencia y particularmente en los procesos en los que la desigualdad social es muy aguda. No es ninguna novedad afirmar que las

mujeres han adquirido una conciencia particular sobre su situación de desigualdad en las últimas décadas⁶.

Decía Aristóteles sobre la envidia que sólo se presenta cuando la persona considera que podría aspirar al bien deseado; cuando dicho bien se vive tan distante que se antoja imposible, la envidia no aflora⁷. La *irrupción* de las mujeres en la esfera social profesional, dio la posibilidad real de competencia e hizo más evidente la desigualdad con un sentimiento exacerbado de injusticia. Todo esto, creo yo, ha propiciado que la envidia empiece a manejarse más con el mecanismo de racionalización por las mujeres.

Si tomamos algunas evidencias discursivas sobre la diferencia de sexos, que frecuentemente esgrimen los hombres, se habla de mayor racionalidad masculina y mayor afectividad femenina, generalmente caricaturizado con el prejuicio de que los hombres tienen mayor control y las mujeres son más impulsivas.⁸

Pero el proceso de cefalización va más allá de la *lucha de los sexos*: los mismos hombres al parecer han ido incorporando afectos a la cabeza, que antes se ubicaban en el tórax. Este es el caso de la tristeza, de la rabia y del odio. Este movimiento de imagen corporal reciente va acompañado de una jerarquización en la que se privilegia la razón y el intelecto, no sólo como algo superior a los sentimientos, como sucedía con santo Tomás, sino como un proceso que pretende negar a los procesos afectivos mismos.

El paradigma mecanicista que emerge en el siglo XVII realiza un peculiar tratamiento de los afectos, como lo plantea Berman (1995:130):

La ciencia y la tecnología moderna no sólo se basan en una actitud hostil hacia el ambiente, sino que también en la represión del cuerpo y del inconsciente[...]

Decía Descartes que el odio y la tristeza eran sentimientos indeseables que debieran evitarse; tal parece que los sectores medios y particularmente los hombres han "logrado" dicho propósito a través de incluir el odio y la tristeza en la cabeza. Una manera "elegante" de negar los sentimientos es intelectualizándolos.

Desafortunadamente, para los propósitos de esta concepción, estos afectos no son evitables, y lo que se logra es encubrirlos. Una buena parte de la patología mental moderna llamada neurosis tiene su asiento en la necesidad de ocultar el odio, la tristeza y el deseo.

⁶ Este proceso puede rastrearse, claramente, desde la segunda guerra mundial, pero ha adquirido grandes dimensiones y particular presencia social e ideológica en los últimos 30 años (a raíz del movimiento del 68 particularmente para la población urbana).

⁷ Véase al respecto Aristóteles, *Retórica* (1990:367).

⁸ Este prejuicio es fácil de cuestionar con sólo observar las respuestas de los conductores de automóviles en el tráfico, los hombres no se distinguen de las mujeres por su mayor control.

Resulta significativo, desde esta perspectiva constatar que la ciencia que estudia estos fenómenos en lo subjetivo se desarrolla precisamente durante el siglo XIX y principios del XX, periodo en el que la racionalidad como valor alcanzó un estatus nunca antes visto.

La sociedad occidental se ha caracterizado por hacer un manejo del afecto separándolo de la mente, pero además existen determinados afectos que han representado una particular dificultad para esta cultura, como son el deseo, el odio y la agresión. Estos sentimientos han sido catalogados como negativos y tienden a ocultarse. Freud descubrió que en el fondo del conflicto edípico se encuentra la culpa por una fantasía; al estudiar las fantasías pudo identificar que el origen de la neurosis se encuentra en la existencia de deseos e impulsos inconfesables que ocasionaban mecanismos para encubrir dichas pulsiones. Estas pulsiones son precisamente el deseo (que incluye lo erótico), el odio y la consecuente fantasía de agresión. Sentimientos reprimidos en nuestra cultura al grado de llevarlos al inconsciente. No me parece casual que dichos procesos sean los que han tendido recientemente a agruparse en la cabeza. Con esto quiero enfatizar que los significados del cuerpo son referentes experienciales y no meras construcciones mentales (en el sentido más restringido del término).

Si alguien identifica, por ejemplo, el odio en la cabeza es porque existe un proceso que referido a esta zona corporal. Además de la intelectualización como proceso mental, está la visualización de imágenes que permiten "realizar" en la fantasía un impulso que está socialmente prohibido, imágenes que por supuesto se ubica en la cabeza. Somos una cultura visual porque privilegiamos el sentido de la vista, pero también porque utilizamos ampliamente la imaginación visual para el manejo de procesos internos que han sido considerados negativos o son de "uso restringido".

5. Sobre la identidad de género, además de constatar su cambio reciente con su correspondiente cambio en la imagen corporal, hay algunas acotaciones que quiero agregar: Las mujeres guardan más similitudes entre sí aún siendo de grupos sociales distintos, que los hombres. Por los menos en cuanto a conferir un mayor peso a las emociones y al tórax.

Las diferencias entre las mujeres por clase social son comprensibles si revisamos la diferencia de roles entre las clases sociales. Por ejemplo, para el sector popular femenino el erotismo está sobre todo en la pelvis y en el tórax, en cambio en el sector medio femenino se ubica en el tórax primero seguido de la cabeza, cuello, piernas, manos y abdomen. El erotismo es claramente una práctica que se distingue entre sectores sociales precisamente a partir de la "revolución sexual" de este siglo, y que ha afectado más a los sectores medios ilustrados que han incorporado -todo el cuerpo- en la experiencia de la sexualidad, al cambiar de la

simbolización restringida a la procreación a la vinculada con el disfrute y la búsqueda del placer por sí mismo.

La diferencia de la imagen corporal entre sexos es particularmente notable cuando analizamos el amor y el erotismo. Para el hombre y para la mujer ambas experiencias se interpretan y se desarrollan con diferentes registros; me explico: resulta evidente, a partir de los datos obtenidos, que la diferencia de imagen corporal entre hombres y mujeres guarda ciertas peculiaridades en relación a la vivencia del amor, el deseo, la sexualidad y el erotismo. Las diferencias de género se pueden sintetizar en un mayor peso dado a la cabeza por el sexo masculino frente a un significado más importante del tórax en las mujeres. Además, los genitales representan una carga simbólica mayor para el sexo masculino que para el femenino ¿Qué significa esto en términos de procesos simbólicos?

Si realizamos una lectura de esta información a la luz de la condición social actual, es probable que estemos identificando un complejo ideológico asociado al sexo. En el caso del hombre las identificaciones se establecen por un lado con la "racionalidad" cerebral y, por otro, con la potencia, la fertilidad y la agresión asociada a los genitales, en particular al pene. En el caso de la mujer las identificaciones primarias se establecen con la "sensibilidad" asociada al tórax y al corazón, con la capacidad de procrear, de cuidar y de proteger vinculada al útero, los brazos y a -todo el cuerpo-. Esta división "clásica" entre lo masculino y lo femenino es en realidad un referente ideológico que se establece a partir de evidencias polarizadas entre sexos y que ha venido modificando de acuerdo al cambio del rol sexual.⁹

También las partes del cuerpo se constituyen en símbolos sociales, de esta forma tenemos una focalización genital que se constituye en los símbolos metonímicos de los géneros, pene-masculino útero-femenino y sus múltiples asociaciones. Me interesa resaltar la interacción entre cuerpo y sociedad, el cómo un símbolo social mantiene su referente corporal y cómo un referente corporal se llena de múltiples significados sociales. De esta manera tenemos asociaciones ideológicas entre pene-razón y entre útero-sensibilidad o un eje cabeza-pene frente a un eje tórax útero.

Freud reparó en esta significación inconsciente al desarrollar su teorización sobre *la envidia del pene* aunque lo hizo con una mirada "masculina", y preocupado por el proceso inconsciente. En mi perspectiva *la envidia del pene* es el deseo y el odio femenino por obtener las prerrogativas restringidas para los hombres. Visto así Freud encontró en el proceso interno la expresión de un fenómeno cultural que se empezaba a manifestar con elementos de conflicto

⁹ Para ampliar sobre las polaridades asignadas socialmente a los sexos véase el interesante trabajo de Sherry B. Orter y Harrier Whitehead. "Indagaciones acerca de los significados sexuales en Lamas (1996: 127-179).

y que devino en una crisis que ahora conocemos como "la lucha de los sexos". La Revolución Industrial del siglo XIX implicó una modificación en las relaciones de género que fue cristalizándose con el desarrollo y consolidación del capitalismo. En este sentido considero que la imagen corporal registra con antelación los cambios que emergerán en la esfera de la conciencia social, tiempo después. Por esto es un medio privilegiado para estudiar las tendencias sociales.

Estas diferencias de género nos puede explicar algunas referencias ideológicas que son comunes en nuestro medio y también algunos desencuentros entre los sexos. Las relaciones interpersonales se configuran a partir de las estructuras corporeizadas, si para la mujer las relaciones amorosas parten del sentimiento y en el hombre de la racionalidad o del deseo sexual, es fácil predecir las dificultades de comunicación. Esta diferencia de géneros tiene un nivel social y uno individual, además de que lo social regresa a lo individual. Por ejemplo, en el caso de la diferencia sexual en la que se establecen determinadas identificaciones sociales que pueden ser estereotipadas en estos esquemas que he enunciado (mujer-sensibilidad-corazón-procreación, hombre-racionalidad-cerebro-fecundidad seminal). Si observamos la simbolización corporal en una misma persona se puede identificar la asociación de determinadas partes de su cuerpo con las partes introyectadas de los padres, por ejemplo cabeza-cerebro-masculino-padre y tórax-corazón-femenino madre¹⁰. Los tzeltales, como lo citamos en el capítulo sobre Mesoamérica, establecen una asociación entre las almas con la organización familiar: relacionan directamente el alma de la cabeza con los padres y la del corazón con los hijos como si fuera una familia. Aunque corresponde a una imagen corporal diferente, la relación entre estructura familiar y estructura simbólica del cuerpo es común.

6. Como se puede apreciar, la imagen corporal responde a determinados perfiles identitarios que pueden explicarse de la siguiente forma:

Por un lado considero que la imagen corporal se construye a través de la experiencia. Esta experiencia en el ser humano es intencionadamente dirigida desde el nacimiento. Las "costumbres", los hábitos y las evidencias sobre el cuidado de los niños propias de cada cultura y de cada época, determinan el tipo de experiencia a la que se somete a estos "nuevos sujetos en formación". Pudimos observar cómo esta especificidad se construye de acuerdo a los niveles de identidad que atraviesan al grupo.

Por ejemplo, la diferencia de género y de clase social en la imagen corporal se puede explicar por el diferente tratamiento que se da a las niñas y a los niños desde que nacen, así

¹⁰ En el trabajo psicoterapéutico se pueden apreciar estas simbolizaciones corporales, otra asociación común es izquierda-femenino y derecha masculino.

como por el diferente tratamiento que se da a los niños y niñas según la clase social a la que pertenecen. ¿Qué imagen corporal recrea la vivencia de estar pegado a mamá envuelto en un rebozo, durante todo el día los primeros 10 meses de vida en un niño mazahua? ¿Cuál es la imagen corporal que se construye cuando sometemos a un niño de meses de manera constante a estímulos visuales y auditivos provenientes de la televisión? ¿Qué estructura simbólica de cuerpo se construye cuando le imponemos a un niño menor de seis meses ayuno durante la noche? ¿Cuál es la experiencia corporal de un bebé que se siente balanceado porque su madre baila con él todo el día? ¿Qué implicaciones tiene, para la imagen corporal, el educar a un hijo en silencio absoluto o el constante uso de gritos: el masaje cariñoso de la madre o la distancia y trato espaciado que obliga a la relación visual y auditiva?. ¿Qué representa experimentar el olor humano de forma directa o mediado con perfumes? etc. Como podemos notar, el lenguaje corporal de la cultura utiliza sin lugar a dudas muchos recursos y todos los registros perceptuales.

Como mencioné al inicio, esto lo dirige la cultura a través de ritualizaciones y rituales incorporados en la vida de todos los sujetos. En ellos se integran el movimiento, la visión, el olfato, el oído, el tacto, el gusto, en una palabra, la sensibilidad propioceptiva y exteroceptiva, con referentes simbólicos y conceptuales que la cultura privilegia. Estos referentes no son sino estructuras de significado en las que se vinculan la sensación, el sentimiento y una evidencia (es decir una pre-noción) en y desde el cuerpo. La configuración más parsimoniosa de estos complejos culturales corporeizados es la imagen. En otras palabras, una determinada imagen corporeizada sería una estructura de significación desarrollada a partir de la experiencia en la que se integran, por mecanismos asociativos, sensaciones, sentimientos, afectos y conceptos en una Gestalt.

La imagen no se reduce al registro visual como lo argumenté previamente, sino incorpora todos los registros perceptuales. Estas imágenes corporeizadas, producto de la experiencia en conjunto, forman una trama en el cuerpo que constituye la imagen corporal total.

Así como la imagen corporal se construyen desde la experiencia, la experiencia, a su vez, se construye desde la imagen corporal en un re-juego dialéctico permanente entre esta estructura de significado y la acción misma. Es el equivalente piagetiano entre estructura y función.

Para que una determinada experiencia se convierta en parte de la trama simbólica del cuerpo, requiere de algunas condiciones: una vivencia que enlace al sujeto a referentes fundamentales relacionados con su sobrevivencia -por lo que siempre se articula sobre las necesidades básicas. Bien lo entendió la antropología: los secretos de la cultura están en el

estudio de las prácticas cotidianas relacionadas con la sobrevivencia: comer, dormir, amar, autosustentarse, etcétera.

Atendiendo la reflexión anterior es posible entender cómo al explorar determinados conceptos en apariencia abstractos como felicidad, amor, etc., se pueden obtener elementos de estos complejos. Pudimos ver en el segundo capítulo cómo los entrevistados van haciendo referencia a partes del cuerpo que sólo son comprensibles en razón de la experiencia que implica determinado concepto, por ejemplo, para rabia una relación entre cabeza, tórax, abdomen y mano se puede explicar si recorremos con detenimiento la experiencia de la rabia: un recuerdo (imagen) de una escena que implicó un malestar físico y emocional y del cual no nos podemos desprender, genera una respuesta (conductual) que involucra sensaciones (como taquicardia, taquipnea, malestar gástrico, náusea, etc.) sentimientos (odio, frustración, impotencia, etc.), e ideas (venganza, minusvalía, injusticia, etc.) en una imagen que puede sugerir descarga, por ejemplo golpear a alguien.

La referencia a la experiencia corporal puede detectarse, con toda claridad en los trabajos de Aristóteles y de Descartes, preocupados a su modo, por comprender la experiencia íntima. Pero es también detectable en autores que en apariencia despreciaban la experiencia, como Platón o san Agustín y, por supuesto, en autores como Hipócrates, Galeno y Avicena cuya mirada estaba orientada por la experiencia clínica y el contacto con el dolor, la enfermedad y la muerte.

A mi juicio, la preocupación de estos grandes pensadores involucraba una comprensión de esto que menciono, pues en todos ellos encontré una mirada holística que a la vez que reflexiona sobre el ser humano en el cosmos, se afana por comprender su conducta y su experiencia. Aristóteles, por ejemplo, trata acerca del alma, de las sensaciones, de la naturaleza y los elementos de la conducta y de la enseñanza, muchos temas o en realidad el mismo: el ser humano en relación con el cosmos.

7. En la época actual, es difícil comprender lo anterior porque nuestro desarrollo ha implicado dos estrategias que, si bien son producto histórico de la tradición occidental y mesoamericana, se apartan del cuerpo humano de los clásicos griegos por un lado y de los hombres mesoamericanos por otro. Estas estrategias las sintetizo en dos procesos, el proceso de escisión y el proceso de la disminución. Me parece que en la línea más occidental de desarrollo corporal podemos identificar una fuerte "cefalización", que va acompañada de una separación pensar/sentir (sentimiento-sensación). Estas dos estrategias típicamente occidentales han implicado un costo importante para la *paz interior* y la sensación de *plenitud* o *satisfacción*.

Tal parece que nuestra sociedad, particularmente población urbana, y especialmente sectores sociales medios ilustrados, se podrían caracterizar por la insatisfacción, que en el mejor de los casos provoca búsqueda perenne, y en el peor frustración y parálisis. Esto que parece evidente se puede explicar por el desarrollo de un modelo corporal que está haciendo crisis al final del siglo XX. Considero que este modelo ha favorecido un gran desarrollo tecnológico y ciertas líneas de conocimiento, para mencionar algunos de sus logros y por ello del sentido de dicha estrategia pero, como todo modelo, al cambiar las condiciones pierde eficacia y predominan sus problemas o deficiencias, sobre todo si consideramos que se ha llevado el modelo al extremo.

Podemos identificar los orígenes del modelo en la historia contada en páginas anteriores en autores como Alcmeón de Crotona, e Hipócrates que dieron mayor peso al cerebro, o en Platón que sostenía esta idea del alma por encima del cuerpo y separable de él o en san Agustín que desarrolló una estrategia de evangelización basada en la idea del pecado y por ello de la necesidad de apartarse del deseo, el placer, y el gozo corporal, etc. Pero ninguno de ellos tenía una imagen corporal como la actual, ninguno imaginaba su cuerpo fragmentado, y menos aún suponía que el hombre se podía reducir al pensar. El mismo Descartes, padre del dualismo occidental, incorpora la experiencia del corazón y de otras partes del cuerpo aunque privilegie al cerebro, como lo vimos.

Actualmente somos, desde el punto de vista corporal, más cartesianos que Descartes, más platónicos que Platón y más tomistas que santo Tomás y, en algunos casos, más agustinianos que san Agustín. Aunque hay que acotar que la estrategia cristiana de "castigar el cuerpo" a partir de la sexualidad se ha modificado en los últimos 50 años, puesto que se ha desarrollado una liberalización de la sexualidad que implicó un cambio en la intimidad. Este cambio de la intimidad ha modificado la relación entre lo privado y lo público, lo que a traído como consecuencia una nueva crisis de identidad social.¹¹

Si esta apreciación es justa, puedo interpretar a la misma sexualidad moderna como una búsqueda de equilibrio frente al exceso del cerebrocentrismo. También se puede entender, desde esta perspectiva, la búsqueda de nuevas experiencias en prácticas corporales, místicas, esotéricas, mágicas o religiosas como una forma de encontrar cierto equilibrio que parece haberse perdido en el camino. Los síntomas de esta crisis **17** no son difíciles de rastrear, podemos apreciar cómo fenómenos que eran circunstanciales o no eran problemas sociales han pasado a ser parte de la experiencia colectiva; v. gr. las crisis de soledad dolorosa en todas

¹¹ El movimiento cultural que representó el *rock* en los años sesentas es una muestra de este cambio social sobre las simbolizaciones asociadas al cuerpo y a la sexualidad. Sobre la *crisis de intimidad* en la sociedad contemporánea y en México, véase Aguado (1996).

las edades, la pérdida de sentido de vida, la búsqueda compulsiva de satisfactores externos y materiales (adicciones), la inercia paralítica que parece una epidemia social.¹²

Muchas de las enfermedades mentales actuales se expresan alrededor de estos problemas, cada vez menos vemos cuadros de histeria conversiva como las descritas por Freud, cada vez más problemas de desarraigo, de pertenencia, de confusión, de promiscuidad, de dependencia, de "uso", me inclino a pensar que estos problemas tienen su fundamento en un modelo de cuerpo humano cuyo desarrollo tocó sus límites y que por ello empieza a modificarse.

Sin embargo, es necesario matizar lo antes dicho, ciertamente que la tendencia descrita existe como tal, pero no forma el todo, ni es homogénea. En realidad pude constatar que la imagen corporal de los grupos estudiados es rica, es diversa y en la mayoría de los casos se pueden apreciar procesos de integración importantes.

Vivimos en un país multiétnico con una rica memoria histórica que conserva elementos prehispánicos muy significativos, que pueden detectarse en el cuerpo. Por ejemplo, los datos que encontré en la investigación me hacen pensar que la tendencia cardiocentrista en el sector popular es de influencia mesoamericana porque para cuando llegaron los españoles a América el cerebrocentrismo estaba ya instaurado en Europa y pasa a la Nueva España, como demuestra el trabajo de Farfán mencionado. En América vivimos un choque de concepciones que incluyó al cuerpo mismo. El resultado está a la vista: tenemos elementos detectables de las dos tradiciones aunque en el sector popular es más clara la influencia indígena. Por ejemplo, el término bilioso referido al hígado es, a mi parecer de origen mesoamericano, asociado al concepto indígena de *ihíyotl*, de ahí las enfermedades causadas por *aire*. A pesar de que no podemos ignorar que en Europa el hígado mantenía significados similares.

Ahora bien en los sujetos estudiados, aun en los que presentan una tendencia más "cefálica", aparece la relación con tórax y con abdomen. Hubo un solo caso que señaló todos los conceptos en un lugar fuera del cuerpo, pero por ser excepción me permite confirmar que la imagen corporal de estos grupos guarda una rica experiencia.

Al apreciar las definiciones de cada entrevistado sobre los 11 conceptos (que resumo al final del segundo capítulo) se puede apreciar una gran cantidad de términos que hacen referencia a acciones y a vivencias corporales que dan cuenta de esta riqueza. Quiero poner un ejemplo que si bien es también excepcional, ilustra una parte del "abanico" que tenemos en

¹² Utilizo el término crisis como un momento del proceso en el que las contradicciones se han puesto en tensión y precisan una resolución, no como un sinónimo de anómalo o anormal, mucho menos de patológico. Este concepto lo desarrolla con este sentido Erikson (1978) y (1980).

nuestro país sobre la experiencia interna. El ejemplo corresponde a una persona del sexo femenino de clase social media intelectual que contestó lo siguiente:

Erotismo.- *Una suavidad que vuela en un cuarto. Se entumecen las piernas y el vientre, se pierde la noción del tiempo y el cansancio es tan pesado luego, que duele acariciar y ser acariciado. Queda uno crudo, sin cocer y débil. Es una variación de vida*

y sobre:

Miedo.- *Un grito muy silencioso que se encierra en el cuerpo y que come adentro desesperado produciendo un cosquilleo tétrico sin remedio y mata adentro, los deteriora pero nunca, nunca se diluye, duele por tanta inseguridad. Si te mueves me deshago por el sentimiento efervescente que vive dentro.*

o este ejemplo sobre la culpa que ilustra muy bien la referencia corporal:

Culpa.- *Una amargura que se atormenta en la garganta, aplasta el color rojo quemado y es incurable. Pesa mucho en la espalda y no puede explotar nunca. Con el tiempo se diluye pero lastima algo por dentro hacia abajo.*

La corporeidad en occidente y en particular en nuestro país no carece de riqueza aunque sí sufre de desconocimiento¹³. Puesto que la tendencia hegemónica sobre el cuerpo y su experiencia es aquella que describí unas líneas arriba y que parte de una jerarquía en la que las funciones cerebrales son las valiosas y el resto son consideradas menores o francamente despreciables, la experiencia se tiende a bloquear. Lo que en realidad sucede es un mecanismo psíquico común que se denomina negación. Me sucedió que durante una entrevista a un médico, frente a la pregunta de ¿dónde sientes la envidia y el odio? Su respuesta categórica fue: -"nunca he sentido ni envidia ni odio" (?). Si se niega la experiencia, se niega también una parte de la imagen corporal. A mayor negación y bloqueo de la imagen corporal mayor desconocimiento de sí mismo y, por ello, mayor insatisfacción y menor tolerancia.

En la ideología hegemónica occidental se puede apreciar una "cultura de la anestesia" que consiste en presuponer (una evidencia) que entre menos siente el cuerpo, mejor. Sentir y enfermedad se asocian comúnmente, esta "cultura de la anestesia" tiene su contraparte simétrica en los defensores del estímulo perpetuo para lograr el goce a cualquier costo.

8. En los resultados descritos en el segundo capítulo se puede apreciar cómo determinados conceptos se agrupan, de manera muy uniforme, en ciertas zonas del cuerpo: la razón, la imaginación y la planeación en la cabeza; la genitalidad y la fertilidad en los genitales. Esto muestra una tendencia hacia la polarización corporal, que en mi opinión, favorece la fragmentación de la imagen corporal occidental y por ello de la experiencia misma.

¹³ Me refiero al término como se utiliza al decir proceso de reconocimiento/desconocimiento ideológico.

La polarización corporal detectada en los dos sectores sociales y en los dos sexos, me parece, es de predominancia Occidental. A esto ha contribuido con mucho el saber médico hegemónico y sus múltiples vulgarizaciones, se puede argumentar que en este caso que la representación corporal y la ciencia coinciden y que entonces es justo. Esto que parece evidente es cuestionable desde varios puntos de vista: primero, si un sujeto vive que su genitalidad se integra desde el cerebro, como los antiguos griegos, eso es significativo desde el punto de vista de la cultura y por ello de la identidad, independientemente de los juicios de verdad o falsedad que la ciencia médica esgrima. Segundo, aún desde el punto de vista científico es discutible esa afirmación de que se puede localizar esas funciones-experiencias en una zona focalizada del cuerpo. Para no hablar de la vivencia del cuerpo como una unidad, que es un argumento fuerte, me voy a referir brevemente al aspecto fisiológico: tanto la fertilidad como la genitalidad se integran desde diferentes zonas corporales. Para que se realice la función reproductora es necesario que se encuentre íntegro el eje tálamo-hipotálamo-hipófisis-gónadas, lo cual atraviesa a todo el cuerpo e involucra procesos complejos endócrinos, neuronales y psíquicos, así que, desde esta perspectiva, integrar el cerebro a la fertilidad no resulta descabellado.

Otro ejemplo sobre focalización corporal es lo que sucede con la imaginación, -a diferencia de las tradiciones que estudiamos, sobre todo la aristotélica y la mesoamericana que la relacionaban con el corazón- en la concepción hegemónica de cuerpo se considera una función exclusiva del cerebro. A esta conceptualización pondría varias objeciones: en primer término separar el cerebro del resto del sistema nervioso, es en realidad un recurso anatómico, didáctico o analítico, pero en el cuerpo forman una unidad funcional. Los casos de "miembro fantasma" permiten comprender que la imaginación está estrechamente vinculada a la experiencia corporal total y no solamente al cerebro¹⁴. Me atrevo a pensar que un sujeto con supresión absoluta de sensaciones sería incapaz de integrar imágenes y por ello, eventualmente, de construir simbolizaciones.

Todo esto es material polémico, por ello mismo y dado que no hay una verdad definitiva en ciencia, considerar que esa focalización en el cuerpo es producto de la ciencia es un abuso. En mi opinión la imagen corporal se construye desde la experiencia y no desde la ciencia. Cuando entrevisté a los estudiantes del cuarto año de la carrera de medicina me sorprendió constatar que, a pesar de sus conocimientos anatómicos y fisiológicos ubicaban, al igual que otros sectores de estudiantes, conceptos como el amor, la felicidad, la tristeza, etc., en el tórax

¹⁴ Se le llama *miembro fantasma* a la experiencia desconcertante de sentir una extremidad aún después de haber sido amputada. En ocasiones se puede experimentar dolor y movimiento. Algunos pacientes se comportan como si tuvieran ese miembro aún en contra de las evidencias visuales o táctiles.

y en el corazón. En conjunto, si bien presentan cierta tendencia cefalocentrista, su mapa corporal es rico y está distribuido en todo el cuerpo.

Entonces ¿por qué se identifican determinados conceptos sólo en el cerebro o sólo en genitales? ¿cuál es la experiencia que está atrás de esta simbolización? Aunque habría que profundizar en estas cuestiones con estudios específicos, quiero enunciar algunas ideas al respecto.

Si partimos del sentir o de la percepción en la construcción de la experiencia, entonces tenemos que entender cómo se construye la misma percepción y cómo la experiencia. Aunque todos los seres humanos contamos con similares potencialidades perceptuales, la experiencia no se integra de igual forma en todos los seres humanos. La percepción misma, es determinada por la cultura.¹⁵

Toda vivencia implica un "filtrado", es decir una selección de información que se integra en un *corpus* de sentido y que llamamos percepción. La selección de información no es inocente sino se realiza a partir de lo que resulta significativo. Es decir, a partir de la experiencia integrada previamente. En otras palabras, no sólo el qué se selecciona sino el cómo se interpreta está condicionado por la experiencia previa.

La matriz inicial de experiencia se configura, como lo discutí antes, durante los primeros meses y años de vida, y se da en un contexto perfectamente acotado por la cultura que es la *diada* madre-hijo. Dado que las primeras experiencias se integran bajo condiciones predeterminadas por la cultura, la matriz inicial de experiencia se constituye con determinados indicios que devienen en elementos de discriminación básica. Por ello vemos, oímos y sentimos lo que la cultura nos permite percibir. La experiencia en Occidente se construye, hasta donde puedo entender, privilegiando el registro visual más que los otros registros, lo que da una determinada direccionalidad a la percepción (y después a la experiencia). Además, se establecen ejes de integración que en el caso de Occidente es el eje pensar/sentir con cierto grado de oposición y mayor jerarquía del pensar. Esto que parece un problema teórico es un problema práctico inmediato. Esta jerarquización, basada en evidencias "logocentristas" hace que se le dé mayor énfasis a las manifestaciones que tienen que ver con la expresión intelectual; como por ejemplo: los gestos que semejan comprensión en un lactante, los balbuceos que parece lenguaje y, posteriormente, el mismo lenguaje conceptual, en menoscabo no solamente de la vivencia corporal, de la comunicación piel-piel sino del mismo lenguaje sentimental que con frecuencia se descalifica, se ignora o francamente se reprime. Si

¹⁵ Véase al respecto el interesante trabajo de Luz María Vargas Melgarejo. Los colores lacandones. Un estudio sobre la percepción visual. Tesis para optar por el grado de Licenciado en antropología, México, ENAH, 1995.

a esto le agregamos una frecuente dificultad de contacto tierno y una común erotización del contacto táctil, entonces podemos comprender por qué se tiende a experimentar de forma tan focalizada.

En la concepción de Occidente se ha integrado una estrategia de doble plano que implica el manejo de doble mensaje: uno explícito, frecuentemente intelectualizado y uno implícito, frecuentemente vergonzante o moralmente descalificable y que se considera de uso reservado. Este uso reservado llega a ser tan dramático que hay sujetos que sólo lo experimentan en soledad con un gran temor de compartir esa parte de sí mismos. Por esto es que la experiencia de *soledad dolorosa* y de aislamiento es tan común en nuestro medio.

La separación entre la sexualidad y el intelecto no es novedosa: viene desde los griegos clásicos, pero actualmente dicha separación se ha vuelto una *fractura* que en términos de imagen corporal se puede considerar una parcialización o fragmentación.

Las consecuencias de esto son serias, por ejemplo, la sexualidad focalizada favorece las relaciones de "uso" y dificulta las relaciones de intimidad adulta. La imaginación focalizada favorece la intelectualización de la propia experiencia y por ello la "pérdida" de una parte muy importante de la vivencia y del sí mismo. Pero además dificulta la misma imaginación (la empobrece) y por ello la creatividad, favorece la conducta estereotipada y produce un fenómeno conocido como tedio. La explicación neurofuncional no es tan difícil: cuando estamos intelectualizando la parte del cerebro que está trabajando más, según los recientes estudios de fisiología cerebral es la relacionada con el cerebro izquierdo, mientras que la intuición se vincula más con el cerebro derecho¹⁶. ¿Que hacemos los occidentales con nuestro cerebro izquierdo? ¿Acaso las diferencias encontradas entre hombres y mujeres, corresponden a una menor focalización para las mujeres, por lo menos en el cerebro? Se menciona que más frecuentemente las mujeres tienen una función más bilateral y el hombre más lateralizada. me inclino a pensar que la respuesta es afirmativa, porque mis resultados hacen pensar que en el sexo femenino la focalización cerebrocentrista-racionalista es menor que en el sexo masculino.

9. He puesto a propósito estos ejemplos, con apoyo en la fisiología porque existe un argumento que quiero desarrollar para concluir. Decía antes que la imagen corporal se construye desde la cultura, pero es una construcción que pasa obligadamente, por así decirlo, por la fisiología. Así me explico varias cosas que identifiqué en mi trabajo: primero, las coincidencias transhistóricas y transculturales como el corazón con referencia universal al amor, la felicidad, la tristeza es, desde mi punto de vista, consecuencia de que el corazón es un órgano que interviene activamente en los cambios circulatorios que son particularmente

¹⁶ Véase Springer, S. P. y G. Deutsch. Cerebro izquierdo cerebro derecho, Barcelona, 1990.

sensibles al estrés y a las emociones. Es decir, que además de la connotación simbólica (o junto con) se encuentra la fisiología que es definitiva. También me explico algunas diferencias como las relacionadas con los géneros, que si bien tiene una fuerte carga cultural, la anatomía y la fisiología del cuerpo determinan la configuración de la imagen corporal y los modos de experimentar.

La experiencia de una mujer es más comprendida por otra mujer aunque pertenezcan a diferente clase social o incluso a otra cultura. Pensando como hombre me pregunto ¿qué experiencia implica un embarazo y un parto en la imagen corporal? Ciertamente mi posible respuesta estará lejos de lo que una mujer puede comprender después de vivirlos. Esto me hace pensar en las múltiples limitaciones que tenemos al abordar un tema tan complejo.

Este trabajo me ha permitido asomarme al enigma que es el cuerpo humano. No pretendo resolverlo con esta investigación; sin embargo, el cuerpo humano nos abre un universo por conocer que requiere una atención más abierta a su estructura simbólica. El trabajo sobre la imagen corporal está apenas iniciando, termino este trabajo con múltiples interrogantes que pretendo seguir explorando y que, pienso, permitirá a otros interesados avanzar en diversas líneas de desarrollo.

Preveo una línea de desarrollo sobre la estructura simbólica del cuerpo que va a dejar múltiples beneficios no sólo para comprender un poco mejor quiénes somos sino para prever y comprender las tendencias culturales y poder afrontarlas con oportunidad. Luis Villoro se pregunta si nos enfocamos hacia una nueva figura del mundo, se cuestiona si seremos sujetos más próximos a la modernidad o a lo que se ha denominado la posmodernidad¹⁷. El trabajo sobre imagen corporal me permite sugerir que se vislumbra un cambio hacia una nueva configuración corporal; pienso, junto con este autor, que estamos cerrando una época y que ya se anuncia la siguiente, esto se puede identificar en la cosmovisión y en la imagen del cuerpo.

¹⁷ Véase al respecto Villoro (1992).

Bibliografía

- Abbagnano, Nicola, Diccionario de filosofía, traducción. de Alfredo N. Galleti, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Afnan, Soheil F., El pensamiento de Avicena, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Aguado, J. Carlos, "El concepto del cuerpo humano en la medicina del siglo XVI. Una reflexión sobre el trabajo de fray Agustín Farfán, *Tractado Breve de Medicina y de todas las enfermedades, 1592*". en *Antropología*, Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, enero-marzo 1997, p. 52.
- "Cuerpo humano y SIDA". *Ciencia y Desarrollo*, CONACYT. México, Nov/Dic 1996, Vol XXII, núm. 131, p. 58.
- Aguado, J. Carlos y María Ana Portal, Identidad, ideología y ritual, México, UAM-I, 1992.
- Aguado, J. Carlos y Xóchitl Martínez, "El concepto de la caridad como fundamento de la atención médica en la Nueva España" en Aguirre Beltrán y Roberto Moreno de los Arcos (coord.) Medicina novohispana siglo XVI. Historia General de la Medicina en México, tomo II, México, UNAM/Academia Nacional de Medicina, 1990, p.272-278.
- Aguirre Beltrán Gonzalo, Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial. México, INI, 1987.
- Agustín, Confesiones, José Cosgaya (trad.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.
- Ainsworth, Mary D., "The development of infant-mother interaction among the Ganda", en B.M. Foss (dir.), Determinants of Infant Behaviour II, segundo seminario Tavistock sobre interacción madre e hijo, Nueva York, Wiley, 1963, p. 87-112.
- Alberoni, Francesco, El erotismo, España, Gedisa, 1994.
- Alcmeón de Crotona, en versión de Conrado Eggers Lan y Victoria E, Juliá (trad.), Los Filósofos presocráticos tomo I, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, vol. 12, 1994. p. 241-261.
- Althusser, Louis, 8 Posiciones, Barcelona, Anagrama, 1977.
- Elementos de Autocrítica, Barcelona, Laia, 1975.
- Para una crítica de la práctica teórica, Madrid, Siglo XXI, 1974.
- Ideología y aparatos ideológicos de Estado, Medellín, Colombia, Quinto Sol, 1970.
- Altieri, Angelo, Los presocráticos, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1993.
- Anzieu, D., El yo-piel, Madrid, Biblioteca Nueva, 1987.
- Aristóteles, El hombre de genio y la melancolía, en versión de Cristina Serna (traductora), Barcelona, Quaderns Crema, 1996.

--Acerca del Alma, en versión de Tomás Calvo Martínez (traductor) Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, vol. 14, 1994.

--Retórica, en versión de Quintín Racionero, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, vol. 142, 1990.

--Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural, en versión de Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, vol 107, 1987.

Armengol, R., El pensamiento de Sócrates y el psicoanálisis de Freud, México, Ediciones Paidós, 1994.

Ávila, Héctor y Teresa Lartigue (comps.), Sexualidad y reproducción humana en México, México, Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana, 1996.

Averroes, Epítome del libro sobre la generación y la corrupción, Edición y traducción de Josep Puig Montana, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.

Bachelard, Gastón, La filosofía del no. Ensayo de una filosofía del nuevo espíritu científico, Argentina, Amorrortu, 1993.

--La formación del espíritu científico, México, Siglo XXI, 1982.

--Epistemología, Barcelona, Anagrama, 1973.

Bandler, Richard y John Grinder, La estructura de la magia, Chile, Cuatro Vientos, 1980.

Barlow, Horace, "Qué ve el cerebro y cómo lo entiende", en Horace Barlow (et. al.) Imagen y Conocimiento, Barcelona, Crítica, 1994 p. 22-33.

Bartra, Roger, "Melancolía y cristianismo en el Siglo de Oro. Evolución, sobrevivencia y mutación en la historia de los mitos" en Simposio Internacional "La genealogía del cristianismo: ¿origen de Occidente?" México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1997 (a).

--El salvaje artificial, México, UNAM/ERA, 1997 (b).

--El salvaje en el espejo, México, Era/UNAM, 1992.

Berman, Morris, El reencantamiento del mundo, Chile, Cuatro Vientos, 1995.

--Cuerpo y espíritu. Historia oculta de occidente, Chile, Cuatro Vientos, 1992.

Bernard, Michel, El cuerpo, México, Paidós. 1985.

Biblia de Jerusalén, edición de José Angel Ubieta, España, Desclée de Brouwer, 1970.

Bodo, Spranz, Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia. Una investigación iconográfica, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Boege, Ekcart, Los mazatecos ante la Nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual, México, Siglo XXI, 1988.

Boltanski, Luc, "Les usages sociaux du corps", en *Annales de Economies, Sociétés et Civilisations*, 26° année, num. 1, p 205-133, Paris, Armand Colin, 1971.

Bourdieu, Pierre, La distinción: criterio y bases sociales del gusto, Madrid, Taurus (Humanidades), 1991.

–Cosas dichas, Argentina, 1987.

Braconnier, Alain, El sexo de las emociones, España, Editorial Andres Bello, 1996.

Brailowsky, Simón; Donald G. Stein y Bruno Will, El cerebro averiado, plasticidad cerebral y recuperación funcional, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Braniff Comejo, Beatriz, "La frontera septentrional de Mesoamérica" en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), Historia antigua de México Vol I, México, INAH/ UNAM/ Miguel Ángel Porrúa, 1994.

Brown, Peter, El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual, Barcelona, Muchnik, 1993.

Brun, Jean, ¿Qué sé? Los presocráticos, México, CONACULTA/ Publicaciones Cruz, 1995.

Cómas, Juan, "Deformación cefálica intencional", *Antropología Física, Época Prehispánica*, México, SEP-INAH, 1974, p.195-227.

Caso, Alfonso, Dioses y signos teotihuacanos, México, Sobretiro de: Teotihuacan Onceava Mesa Redonda, 1966.

Códice Florentino, (textos nahuas de Sahagún), edición facsimilar publicada por el Gobierno Mexicano 3V., México, Archivo General de la Nación, 1979.

Códice Vaticano, A., Religión, costumbres e historia de los antiguos mexicanos. Libro explicativo del llamado Códice Vaticano A Codex Vatic Lat 3738 de la Biblioteca Apostólica Vaticana. Editado por Ferdinand Anders y Maarten Jansen en una coedición de Akademiscus Druck UndVerlagsanstalt (Australia) y el Fondo de Cultura Económica (México), 1996, p. 246-248.

Condillac, Étienne, Bonnot de, Lógica. Extracto razonado del tratado de las sensaciones, Argentina, Orbis, 1984.

Copleston, Frederick, Historia de la Filosofía, México, Ariel, 1993, Vol I y II; 1992 vol. IV.

Cottingham, John, Descartes, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1995.

Chernis, Harold, La crítica aristotélica a la filosofía presocrática, México, UNAM, 1991.

Chopin, Marie-Joséphé, La vida sexual, México, Publicaciones Cruz, 1993

- Dávalos H., Eusebio, La deformación craneana entre los tlaxtecalcas, México, ENAH/INAH/SEP, 1951.
- Dávalos, H., Eusebio y J. M. Ortiz de Zárate, "Características del indígena", *Esplendor del México Antiguo*, tomo I: 73-84, México, Ed. del Valle de México, 1976.
- Temas de antropología física, México, INAH/SEP, 1965.
 - "La plástica indígena y la patología", *Rev. Mex. de Estudios Antropológicos*, tomo III, 2 y 3:95-104, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1952-53.
- Damasio, A. R., El error de Descartes, México, Editorial Andrés Bello, 1994.
- De Aquino, Tomás, Suma contra los Gentiles, versión de Carlos Ignacio González, México, Porrúa, Colección Sepan Cuantos 317, 1991.
- Del Paso y Troncoso, Francisco, *Ensayo sobre los símbolos cronográficos de los mexicanos*, edición, introducción y notas de Pilar Máynez, La botánica entre los nahuas y otros estudios, México, SEP, 1988.
- Descartes, René, Las pasiones del alma, México, CONACULTA, 1993.
- El tratado del hombre, introducido por Guillermo Quintás Alonso, Madrid, Alianza Universidad, 1990.
 - Discurso del método, traducción de Rovira Armengol, Argentina, Losada, 1976.
- Devereux, George, De la Ansiedad al método en las ciencias del comportamiento, México, Siglo XXI, 1983.
- Dolto, Françoise, La imagen inconsciente del cuerpo, México, Paidós, 1990.
- Elena, Alberto (comp.), Nicolas Copernico, Thomas Digges, Galileo Galilei. Opúsculos sobre el movimiento de la Tierra Madrid, Alianza, 1983.
- Eliade, Mircea, El mito del buen salvaje, México, Editorial Almagesto, Colección Mínima, 1991 (a).
- Los mitos del mundo contemporáneo, México, Editorial Almagesto, Colección Mínima, 1991 (b).
- Empédocles, Sobre la naturaleza de los seres, Traducción de José Barrio Gutierrez, Argentina Aguilar, 1981.
- Erikson, Erik H., Identidad, Madrid, Taurus, 1980.
- Infancia y Sociedad, Argentina, Hormé, 1978.
 - Sociedad y Adolescencia, México, Siglo XXI, 1972.

Feher, Michel, Ramona naddaff y Nadia Tazi (eds.), Fragmentos para una historia del cuerpo humano, España, Taurus, 1990, 3 vol.

Feldenkrais, Moshe, El poder del yo. La autotransformación a través de la espontaneidad, España, Paidós, 1995.

--Autoconciencia por el movimiento. Ejercicios para el desarrollo personal, España, Paidós, 1991.

Foucault, Michel, Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión, México, Siglo XXI, 1983.

--Historia de la sexualidad, la voluntad de saber, México, Siglo XXI, 1982.

-- El nacimiento de la Clínica. Una arqueología de la mirada médica, México, Siglo XXI, 1981.

-- Hermenéutica del sujeto. Argentina, Altamira, 1996.

Freud, Sigmund, Obras Completas, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, Tomo I, II, III, 1973.

Galeno, On the natural faculties, en versión al inglés de Arthur John Brock, M.D., London: William Heinemann, New York: G.P. Putnam's Sons, 1928.

Galinier, Jacques, La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomies, México, UNAM, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ INI, 1990.

García Bacca, Juan David, Los presocráticos, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

García Canclini, Nestor, Culturas Híbridas estrategias para entrar y salir de la modernidad, México, Grijalbo, 1990.

García Quintela, M., El Rey melancólico, México, Taurus (Humanidades), 1992.

Gardner, Howard, Frames of Mind: The theory of multiple intelligences, Nueva York, Basic Books, 1983.

-- La nueva ciencia de la mente. Historia de la revolución cognitiva, Barcelona, Paidós, 1996.

Garibay, Angel María, Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI, México, Porrúa, 1996

Garma, Carlos, "Liderazgo carismático y colectividad en la curación pentecostal", en Barbro Dahlgren Jordan, III coloquio de historia de las religiones en Mesoamérica y áreas afines, México, IIA-UNAM, 1993, p. 233-242.

--"Los estudios antropológicos sobre el protestantismo en México", en Cristianismo Sociedad, núm, 101, México, 1989.

--Protestantismo en una comunidad totonaca en Puebla, México, México, INI, 1987.

- Geertz, Clifford, La interpretación de las culturas, México, Gedisa, 1978.
- "Significación y acción social. La ideología como sistema cultural" en Eliseo Verón (comp.), Procesos ideológicos, Argentina, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1976.
- Gigon, Olof, Los orígenes de la filosofía griega. De Hesiodo a Parménides, Madrid, Gredos, 1994.
- Gómez, Maritza, Persona y experiencia entre los mayas Tzeltales de Chiapas, Tesis para obtener el grado de maestría, ENAH, México 1997.
- Gonzalbo, Pilar (comp.), Historia de la familia, México, UAM/Instituto Mora, 1993.
- Goodman, Nelson, "¿Hay imágenes en la mente?", en Horace Barlow (et al.), Imagen y conocimiento, España, Drakontos Crítica, 1994.
- Gramsci, Antonio, El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce, México, Juan Pablos, 1975.
- Green, André, "Atomo de parentesco y relaciones edípicas" en Claude Levi-Strauss (coord.), La Identidad, Barcelona, Petrel, 1981.
- Griffith, James L. y Melissa Elliott Griffith, El cuerpo habla, Argentina, Amorrortu Editores, 1996.
- Gruzinski, Serge, La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México Español. Siglos XVI-XVIII, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Guerra, Francisco, Historia de la medicina, España, Norma, I, II, III, 1985.
- Guignebert, Charles, El cristianismo antiguo, México, Fondo de Cultura Económica (breviarios 114), 1997.
- Guyton, Arthur C., Tratado de fisiología médica, México, Interamericana, 1992.
- Hall, Edward, El lenguaje silencioso, México, Alianza Editorial/CONACULTA/SEP, 1990.
- La dimensión oculta, México, Siglo XXI, 1983.
- Más allá de la cultura, Barcelona, Gustavo Gilly, 1978.
- Harlow, H. F. y M.K. Harlow, "The affectional systems" en A. M. Schrier, H. F. Harlow y F. Stollnitz (comps.), Behavior of non human primates: modern research trends, II, Nueva York, Academic Press, 1965, p. 287-334.
- Harlow, H. F., "The nature of love", en *American Psychologist* 13, 1958, p. 673-685.
- Harvey, William, Estudio anatómico del movimiento del corazón y de la sangre en los animales, en versión de J.J. Izquierdo, Argentina, EMECÉ Editores, 1936.
- Heller, Agnes, Los hombres del Renacimiento, Barcelona, Península, 1994.

Hernández, Rosalva, "Identidades colectivas en los márgenes de la nación: etnicidad y cambio religioso entre los mames de Chiapas." en *Nueva Antropología*, núm. 45, abril, México, 1994, p. 83-105.

Heschel, Abraham Joshua, Maimónides, España, Atajos, 1995.

Hesíodo. La Teogonía, en versión de Luis Segala y Estalella, Barcelona, Ediciones Teorema, 1986.

Hipócrates, Sobre la enfermedad sagrada, en versión de Carlos García Gual (traductor), Tratados hipocráticos I, Biblioteca Clásica Gredos. vol. 63. España 1990. pp. 415-417.

– De la medicina antigua, en versión de Conrado Eggers Lan (traductor), México, UNAM, 1987.

– The nature of man, versión en inglés de G.E.R. Lloyd (editor) y J. Chadwick/W.N. Mann (traductores), New York, Penguin Books, 1978.

Holmes, Guiteras, Los peligros del alma. Visión del mundo de un Tzotzil, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Holland R. William, Medicina Maya en los altos de Chiapas, México, INI/CONACULTA, 1989.

Hornstein, Luis/Piera Aulangnier/María Lucila Peleto y otros, Cuerpo, historia, interpretación, México, Paidós, 1991.

Izquierdo, José Joaquín, El movimiento del corazón y de la sangre en los animales, México, UNAM Facultad de Medicina, 3a edición, 1994.

Jaeger, Werner, Paideia. México, Fondo de Cultura Económica, 7a reimpresión, 1985.

Jaynes, Julian, El origen de la conciencia en la ruptura de la mente bicameral, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Johansson, Patrick, "Tezcattipoca o Quetzalcóatl: una disyuntiva mítico-existencial precolombina" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 23: 179-199, México, UNAM, 1993.

Johnson, Mark, El cuerpo en la mente, España, Editorial Debate, 1991.

Katchadourian, Herant, A., La sexualidad humana. Un estudio comparativo de su evolución, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Keleman, Stanley, Anatomía emocional. La estructura de la experiencia somática, España, Desclee, 1997.

Kenny, Michael y Jesús M. de Miguel (eds.), La antropología médica en España, España, Anagrama, 1980.

Klibansky, Raymond, Edwin Panofsky y Fritz Saxl, Saturno y la melancolía. Estudios de historia de la filosofía de la naturaleza, la religión y el arte, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

- Krickerberg, Walter, Las antiguas culturas mexicanas. México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas, México, Instituto de Investigaciones Históricas/ UNAM/ Fondo de Cultura Económica, 1971.
- Kuhn, Thomas, La estructura de las revoluciones científicas, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.
- Lain Entralgo, Pedro, Idea del hombre, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 1996.
- El cuerpo humano: Oriente y Grecia antigua, Madrid, Espasa Calpe, 1987.
- Historia de la Medicina España, Salvat, 1985.
- La medicina hipocrática, España, Alianza Editorial, 1970.
- Lamas, Marta (comp.), El género: la construcción cultural de la diferencia sexual, México, Miguel Angel Porrúa/PUEG-UNAM, 1996.
- Laqueur, Thomas, La construcción del sexo. Cuerpo y Género desde los Griegos hasta Freud, Madrid, Cátedra, 1990.
- Lartigue, Teresa y Hector Ávila (comp.), Sexualidad y reproducción humana en México, México, Editorial Plaza y Valdés/Universidad Iberoamericana, 1996.
- Le Boulch, Jean, Hacia una ciencia del movimiento. Introducción a la psicokinética, México, Paidós, 1989.
- Le Breton, David, Antropología del cuerpo y modernidad, Argentina, Nueva Visión, 1990.
- Le Du, Jean, El cuerpo hablado. Psicoanálisis de la expresión corporal, España, Paidós, 1992.
- Le Poulichet, Sylvie, Toxicomanías y psicoanálisis: las narcosis del deseo, Argentina, Amorrortu, 1987.
- Lenk, Kurt, El concepto de ideología, Argentina, Amorrortu, 1982.
- León-Portilla, Miguel, El destino de la palabra. De la oralidad y los códigos mesoamericanos a la escritura alfabética, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Fuentes indígenas de la cultura náhuatl. Textos de los informantes de Sahagún: Ritos, sacerdotes y atavíos de los dioses, México, UNAM/IIH, 1992.
- Toltecatoytl. Aspectos de la cultura náhuatl, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- México-Tenochtitlan. Su espacio y tiempos sagrados, México, Plaza y Valdez/SEP/DDF/UAM, 1988.

-Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares, México, Fondo de Cultura Económica/SEP, 1983.

- La filosofía náhuatl, México, UNAM, 1979.

Lévi, Jean, "El cuerpo-blasón de los taoístas", en Michel Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi (eds.), Fragmentos para una historia del cuerpo humano, España, Taurus, 1990, p. 105-126.

López Austin Alfredo, Tamoanchan y Tlalocan, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

- "La sexualidad entre los antiguos nahuas", en Pilar Gonzalbo (comp.), Historia de la familia, México, UAM/Instituto Mora, 1993.

- "Cuerpos y rostros" en Anales de Antropología vol. 28, México, IIA, UNAM, 1991, p. 317-335.

- "Cosmovisión y salud entre los mexicas" en Historia General de la Medicina en México, tomo I, México, UNAM/Academia Nacional de Medicina, 1984.

- Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas, México, UNAM, 1980.

- Hombre-dios. religión y política en el mundo náhuatl, México, UNAM, 1973.

- "De las enfermedades del cuerpo humano y de las medicinas contra ellas", en Estudios de Cultura Náhuatl, V.8:51-121, México, 1969.

López-Ibor, J.J. y J.J. López-Ibor Aliño, El Cuerpo y la Corporalidad, España, Gredos, 1974.

López Lujan, Leonardo y Vida Mercado. "Dos esculturas de Mictlantecuhtli encontradas en el recinto sagrado de México-Tenochtitlan" en Estudios de Cultura Nahuatl, 26:41-68, México, UNAM, 1996.

Lorenz, Konrad, La acción de la naturaleza y el destino del hombre, España, Alianza Universidad, 1988.

Lorite Mena, José, El orden femenino. Origen de un simulacro cultural, España, Anthopos, 1987.

Llinares, Joan, B., ¿Son verdaderos <<sujetos>> los seres humanos de la Grecia arcaica? Notas en torno a la interpretación de la antropología homérica, en Sanfelix, (1997), p. 23-57.

Maier, Henry, Tres teorías sobre el desarrollo del niño: Erikson, Piaget y Sears, Argentina, Amorrortu, 1991.

Malfe, Ricardo, Fantasmata. El vector imaginario de procesos e instituciones sociales, Argentina, Amorrortu, 1994.

Mannoni, Pierre, El miedo, México, Fondo de Cultura Económica, Breviarios 377, 1984.

- Martínez, José Luis, El códice florentino y la Historia general de Sahagún, México, Archivo General de la Nación, 1989.
- Marroquín, Enrique, "El conflicto religiosos en Oaxaca", en Carlos Martínez Assad (coord.) Religiosidad y política en México, México, Universidad Iberoamericana, 1992, p. 279-300.
- Matos, Eduardo, Vida y muerte en el Templo Mayor, México, Océano, 1986.
- Merril, Williams L., Almas rarámuris, México, CONACULTA/ INI, 1992.
- Mondolfo, Rodolfo, Breve historia del pensamiento antiguo, Argentina, Losada, 1989.
- Montagu, Ashley, El sentido del tacto. Comunicación humana a través de la piel, Madrid, Aguilar, 1981.
- Munné, Antoni, La evidencia del cuerpo. Cómo llegar al equilibrio cuerpo-mente-espíritu, España, Paidós, 1993.
- Ortega y Medina, Juan A., Imagología del bueno y del mal salvaje, México, UNAM, 1987.
- Paracelso, Obras completas (Opera Omnia), en versión de Estanislao Luesma-Uranga, México, CINAR, 1994.
- Peña, Rosa Ma. y Luis A. López, "Un cráneo deformado del preclásico de Ecatepec, Estado de México" en Estudios de Antropología Biológica, IV coloquio de Antropología Física, Juan Comas 1986, México, UNAM/INAH, 1989, p. 109-116.
- Pérez Tamayo, Ruy, El concepto de enfermedad. Su evolución a través de la historia, 2 tomos, México, UNAM/CONACYT/FCE, 1988.
- Pitarch, Ramón Pedro, Ch'ulel: una etnografía de las almas Tzeltales, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Platón, Timeo o de la Naturaleza, en Francisco Larroyo (Estudio preliminar), Diálogos, México, Porrúa, Colección Sepan Cuantos 13, 1996.
- Portal Ariosa, María Ana, Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F., México, UAM-I/CONACULTA, 1997.
- Popper, Karl y John C. Eccles, El yo y su cerebro, Barcelona, Labor, 1993.
- Priest, Stephen, Teorías y filosofías de la mente, España, Cátedra, 1994.
- Protágoras de Abdera, Dissoi Logoi. Textos relativistas, Edición de José Solana Dueso, Madrid, Akal/Clásica, 1996.
- Quezada, Noemí, Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial, México, UNAM/Plaza y Valdés, 1996.
- Amor y magia amorosa entre los aztecas, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989

Reich, Wilhelm, La revolución sexual, México, Editorial Planeta/Artemisa, 1985.

Rico Bovio, Arturo, Las fronteras del cuerpo. Crítica de la corporeidad, México, Joaquín Mortiz, 1990.

Ricoeur, Paul, El sí mismo como Otro, México, Siglo XXI, 1996.

– Ideología y Utopía, España, Gedisa, 1989.

– Freud: una interpretación de la cultura, México, Siglo XXI, 1983.

Radhakrishnan, S. y P.T. Raju, El concepto del hombre, México, Fondo de Cultura Económica, Breviarios 176, 1993.

Randles, W.G.L., De la tierra plana al globo terrestre. Una rápida mutación epistemológica, 1480-1520, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

Ruffié, Jacques, El sexo y la muerte, España, Espasa Calpe, 1986.

Séjourné, Laurette, El pensamiento náhuatl cifrado por los calendarios, México, Siglo XXI, 1991.

– Pensamiento y religión en el México antiguo, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Sahagún, Fray Bernardino de, Historia General de las cosas de la Nueva España, México, Porrúa, Colección Sepan Cuantos 300, 1989.

Sami-Ali, Cuerpo real, cuerpo imaginario, Argentina, Paidós, 1992.

– El cuerpo, el espacio y el tiempo, Argentina, Amorrortu, 1990.

– El espacio imaginario, Argentina, Amorrortu, 1974.

Sanfélix, Vicente, (ed.) Las identidades del sujeto, España, Pre-Textos, 1997

Sartre, Jean-Paul, La imaginación, Argentina, Editorial Sudamericana, 1973.

– El ser y la nada, Argentina, Losada, 1972.

Schilder, Paul, Imagen y apariencia del cuerpo humano, México, Paidós, 1989.

Segala, Amos, Literatura náhuatl México, CONACULTA/Grijalbo, 1990.

Sennett Richard, Carne y piedra, España, Alianza Editorial, 1994.

Serrano, Carlos y Enrique Martínez, "Nuevos patrones de mutilación dentaria en Teotihuacan" en Estudios de Antropología Biológica, IV coloquio de Antropología Física, Juan Comas 1986, México, UNAM/INAH, 1989, p. 585-598.

Serrano, Carlos y Zaíd Lagunas, "Sistema de enterramiento y notas sobre el material osteológico de la Ventilla, Teotihuacan, México", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia* 4:105-144, México, 1975.

Shaff, Adam, La alienación como fenómeno social, Barcelona, Crítica, 1979.

--"La objetividad del conocimiento a la luz de la sociología y del análisis del lenguaje" en Eliseo Verón (coord.) El proceso ideológico, Argentina, Tiempo Contemporáneo, 1976.

Silva Castillo, Jorge (trad.), Gilgamesh o la angustia por la muerte (poema babilonio), México, El Colegio de México, 1994.

Soustelle, Jacques, El Universo de los aztecas, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Spratz, Bodo, Los dioses en los códices mexicanos del grupo Borgia, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Springer, S. P. y G. Deutsch, Cerebro izquierdo, cerebro derecho, Barcelona, Gedisa, 1990.

Stivalet, Tlacatzin, In Tlamantini. Documento de análisis semántico, México, UNAM, 1997.

Taube, Karl A., "La vasija de pulque de Bilimek. Saber astral, calendarios y cosmología del posclásico tardío en el México central" en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coordinadores), De hombres y de dioses, México, El Colegio de Michoacán / El Colegio Mexiquense, 1997.

Teofrasto, Sobre las sensaciones, en versión bilingüe de José Solana Dueso, España, Antropos/Ministerio de Educación y Ciencia, 1989.

Thompson, John B., Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de comunicación de masas, México, UAM-X, 1993.

Tola, Fernando y Carmen Dragonetti, Budismo Mahayana, Argentina, Kier, 1980.

Trabulse, E. Los orígenes de la ciencia moderna en México (1630-1680), México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Vargas, Luz María, Los colores lacandones. Un estudio sobre la percepción visual, Tesis para optar por el grado de Licenciado en antropología, México, ENAH, 1995.

Viesca Treviño, Carlos e Ignacio de la Peña Páes, "La magia en el código Badiano", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. XI, 1974, p.267-302.

Villa Rojas, Alfonso, "Kinship and Nagualism in a Tzeltal Community, Southeastern México", *American Anthropologist*, XLIX, 1949, p. 578-587.

Villoro, Luis, El pensamiento moderno Filosofía del Renacimiento, México, El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica, 1992.

--El concepto de ideología y otros ensayos, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

Waters, Frank, El Libro de los Hopis. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Weisz, Gabriel, Dioses de la peste. Un estudio sobre literatura y representación, México, Tesis para obtener el grado de doctor en literatura comparada, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1994.

Webster, Charles, De Paracelso a Newton. La magia en la creación de la ciencia moderna, México, Fondo de Cultura Económica, Breviarios 452, 1988.

Williams, Michael A., "Imagen divina -prisión de la carne: percepciones del cuerpo en el antiguo gnosticismo," en Michel Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi (eds.), Fragmentos para una historia del cuerpo humano, España, Taurus, 1990, vol 1, p.129-149.

Zaid, Gabriel, "Muerte y resurrección de la cultura católica", *Vuelta*, núm. 156, nov. México, 1988, p. 9-24.

Zizek, Slavoj, El sublime objeto de la ideología, México, Siglo XXI, 1992.

Zumárraga, Juan de, Regla cristiana breve, México, Jus, 1951.