

Stéphane Breton

Traducción: María Cristina Tenorio
Revisión técnica: Anthony Sampson

¿Qué es un cuerpo¹?

Usted nos aportó el cuerpo

Al misionero y antropólogo Maurice Leenhardt, quien al comienzo del siglo XX le preguntaba si lo que le había aportado durante su enseñanza no sería la noción de espíritu, Boesoou responde como “viejo pagano”, que los Canacos de Nueva Caledonia ya conocían el espíritu, que ellos vivían según el espíritu, y que lo que él les había aportado, por lo contrario, era el cuerpo. Leenhardt toma muy en serio esta respuesta que se ha vuelto legendaria. La retoma en sus libros y saca conclusiones de un gran alcance.

Ciertos comentaristas recientemente han puesto en duda la traducción, incluso la autenticidad de este diálogo. Si ellos tuvieran razón, eso tampoco cambiaría nada al papel que nosotros trataremos de hacerle desempeñar, el de un apólogo. Cualquier cosa que uno pueda decir de la respuesta de Boesoou nos interesa menos como fragmento etnográfico, que por la manera inesperada como hace surgir el asombro y la contradicción. Partiremos entonces de la idea de que no sabemos qué es el cuerpo.



Lo que el antropólogo dice del cuerpo del indígena

En primer lugar, Leenhardt reconoce que el pensamiento indígena conocía la noción de espíritu. Se trata, según él, del “influjo ancestral” que habita en los vivientes. Él explica, por otra parte, que en la lengua houailou, que habla Boesoou, existe una palabra que sirve para designar “el elemento sustentador” de la realidad de los seres y de las cosas. Esta palabra se aplica al cuerpo humano y animal, pero no solamente: por ejemplo, “el cuerpo de la noche” es la vía láctea, osamenta del cielo; y en cuanto al “cuerpo del hueco”, no es más que el vacío que ha sido cavado.

El cuerpo humano es el “soporte” del individuo natural, que en esta lengua se llama “el que vive”. El contenido propio del cuerpo humano no está definido, aunque la anatomía de las vísceras sea objeto de concepciones detalladas. Es sólo que el cuerpo no tiene interioridad específica, no es sino el soporte de lo que existe. Leenhardt insiste en el hecho de que se caracteriza por una identidad de sustancia con el vegetal, en la cual vida y muerte no se oponen. Sus procesos se relacionan con el ser que sostiene, no con su naturaleza propia. Por lo demás, la persona no está definida por sus límites físicos y por su cuerpo, sino por el haz complejo y múltiple de sus relaciones sociales. La persona no se conoce sino mediante esas relaciones sociales, no por su cuerpo. Todo lo que la constituye, comprendidos sus afectos, está puesto por fuera de ella.

Leenhardt evoca hechos sorprendentes. Uno puede dirigirse a una mujer, incluso no casada, mediante un término que designa una forma especial de colectividad gramatical que se llama dual, que la liga a su niño por venir (se trata de una categoría de número, como el singular y el plural). Incluso si ella aún no lo ha traído al mundo, él ya es constitutivo de su persona, y uno le puede decir a ella “usted es dos”. Igualmente, cuando en tal circunstancia uno se dirige a un hombre solo, queriendo poner el acento sobre lo que lo liga, por ejemplo, a su tío materno, uno incluye a este último en su persona designándola mediante un dual. Esta manera de dirigirse no se refiere a un individuo natural propiamente hablando, subraya Leenhardt, tampoco al tío ni al sobrino, sino a la relación social instituida que los une. Cada uno de los dos términos es designado por la relación de reciprocidad y es esta la que prima: “Son dos, el uno y el otro, [...] ninguno de los dos es aquel al que se podría calificar como uno”. Según Leenhardt, la paridad desempeña entonces el papel de unidad de base: dos no está constituido por la suma de dos unidades, al contrario, es uno el que es una fracción de dos. El uno no representa la unidad simple, sino lo que queda de una dualidad fragmentada. La persona social de cada uno está compuesta no de un yo único y circunscrito, sino de un vínculo estatutario recíproco entre los dos individuos naturales. Así, las dos personas están superpuestas y no hay dos personas (la necesidad de establecer un límite entre ellas refleja, por el contrario, una inquietud típicamente occidental). Esta persona corporativa, hecha de la relación de dos individuos naturales, constituye una entidad social completa.

En la definición de la persona social que propone Leenhardt se encuentra una cierta confusión, que proviene de consideraciones teológicas apresuradamente transpuestas sobre la naturaleza de Cristo y la unidad de las personas de la Trinidad, así como de la noción de participación heredada de Lucien Lévy-Bruhl (según la cual “la mentalidad primitiva” ignoraría la contradicción, creería que las cosas pueden ser a la vez ellas mismas y otras diferentes a ellas mismas y, se caracterizaría entonces por la incapacidad de individuarlas). El etnógrafo de los Houailou se encuentra obligado a hablarnos de una persona compuesta de dos individuos. Nosotros preferiremos hablar de una persona social establecida sobre la base de lo que se llama en filosofía una relación interna. Esto es hacer justicia a los hechos que cuenta Leenhardt, mostrar de qué manera esta persona es pensada como una relación.

El cuerpo humano es el “soporte” del individuo natural, que en esta lengua se llama “el que vive”. El contenido propio del cuerpo humano no está definido, aunque la anatomía de las vísceras sea objeto de concepciones detalladas.

¿Qué es entonces una relación interna? De la misma manera como el concepto de vendedor no tiene sentido sino si existe un concepto de comprador, no hay estatuto de sobrino uterino (hijo de una hermana) si falta el estatuto correspondiente de tío materno (independientemente del hecho contingente de que la madre de un chico tenga o no un hermano). Los términos son planteados por una relación interna, dicho de otra manera, por una norma social, ellos no le pre-existen lógicamente. Su definición es establecida a partir de un principio de diferenciación conceptual al cual están subordinados y que constituye un sistema estatutario. La morfología de la sociedad Canaca -- en ello Leenhardt insiste a justo título -- está fundada sobre este principio de paridad: ella reposa sobre la armadura de estos pares de individuos definidos por lo que pueden llamarse relaciones internas (la del sobrino y el tío es sólo un caso entre otros, como las de la madre y el niño, el marido y la esposa, el abuelo y el nieto). Así cada persona está ligada a muchas otras mediante estas relaciones instituidas.

Si la persona social no es concebida como un término sino como una relación, ¿cómo podría entonces ser reducida a su cuerpo? Además, desprovisto de profundidad, el cuerpo no es el lugar privilegiado de un yo [moi]. Por lo demás, el lugar que el yo [moi] ocupa entre nosotros, aquí está vacío. Encontramos aquí un cuerpo de pura superficie, sin interioridad. La persona no vive y no actúa sino en el elemento exterior de sus múltiples relaciones con otras personas. Ella no se representa a sí misma, como lo hacemos nosotros en Occidente, en una singularidad y una identidad abstractas, puramente interiores, que no son en verdad sino el efecto de nuestras técnicas y nuestros mitos del cuerpo y del espíritu.

Leenhardt se cree bien fundamentado para decir, empleando un término evocador pero inapropiado, que la persona social es "difusa". Nosotros preferimos pensar que ella está definida por relaciones internas con otras personas, y que por consiguiente es integralmente social. El sujeto (el que dice "yo" [je] y habla de sí) es representado como una cosa pública, no como una cosa privada (lo que de ninguna manera impide que uno se pueda hablar a sí mismo, o como se dice en nuestro entorno, en un arrebato de animismo cognitivo, "en su cabeza", como si el pensamiento pudiera albergarse en alguna cosa).



El del antropólogo está provisto de una interioridad, pero es el efecto de la gramática y de la norma social, es porque hablamos y porque actuamos así. Su persona, cree él, no está hecha de relaciones, tal como estas están establecidas en la sociedad indígena; ella tiene como núcleo una interioridad natural de la cual el cuerpo es a la vez el recipiente y la sustancia. La profundidad define a la persona. A partir de lo cual el cuerpo no es sino el organismo psicofisiológico de un ser viviente dotado de afectos, siempre situados en su interior. Este es uno de los rasgos de lo que se llama individuo en sentido sociológico, definido por la singularidad de su yo interior, por su autonomía corporal y por la capacidad de apropiarse de las cosas. Pero este individuo tampoco es un hecho natural, es un valor cultural propiamente moderno y occidental, una manera de ver al cuerpo como lugar de la persona y una manera de esperar que ella actúe de conformidad con tal valor. Este valor no es innato, tiene una larga historia en la cual la invención cristiana del cuerpo y de la interiorización de la relación solitaria del hombre dirigido hacia Dios ha desempeñado un papel fundador.

El individuo en sentido sociológico corresponde entonces a la delimitación muy exacta de la persona social por el cuerpo, por su dominio y su capacidad de actuar, a hacer un santuario del yo [moi] propietario de sí en su encierro físico. Este es uno de sus rasgos, pero no es el único y no es tampoco el que domina. El carácter constitutivo es que él es concebido como soberano y autónomo, igual en dignidad a los otros individuos. Si tal soberanía está estrecha e históricamente ligada a la propiedad de los bienes, ella depende igualmente de la propiedad del cuerpo de cada uno (estas dos formas están por lo demás sometidas en el derecho romano, y en el mundo feudal, a todo un conjunto de restricciones). El in-

dividuo representa así el valor superior de la sociedad en la cual él vive (es decir, de la sociedad occidental). Ahora bien, una tal superposición del cuerpo y del estatuto, está ausente de la concepción indígena descrita por Leenhardt. No porque éste vea las cosas de una manera falsa o porque simplemente no las vea, sino porque las recorta de otra manera. Al cuerpo del indígena no le falta nada, como tampoco le falta cosa alguna al cuerpo del antropólogo: son dos categorías distintas. Es esto lo que Leenhardt percibe mal: él piensa que el indígena es un “primitivo” y que algo le hace falta – conceptos más verdaderos, más individuales justamente (le reprocha, por ejemplo, no tener una noción precisa de “su” cuerpo). Pero la idea de una gramática más adecuada es quimérica, pues la gramática es autónoma y nada debe a la verdad puesto que ella la constituye al determinar lo que es posible y pensable.

A los ojos de Leenhardt, ¿cuáles la razón por la cual Boesoou responde como lo hace? Él considera que este último ignora las categorías individualizantes. Ahora bien, el cuerpo sería entonces, de una cierta manera, el paradigma. El indígena habría entonces descubierto con la enseñanza del misionero la idea de un cuerpo propio, aislado del mundo y que aísla al individuo: un cuerpo que el espíritu ancestral ya no mueve.

Leenhardt cae aquí en otra confusión, que fue la de su tiempo y la de Émile Durkheim mismo; él confunde el concepto de individuación con el de individualización (y correlativamente confunde al individuo natural, el “agente empírico” que camina y que duerme, con el individuo en el sentido sociológico, el “sujeto normativo de las instituciones” modernas). Son dos conceptos que Louis Dumont y Vincent Descombes nos animan a distinguir muy cuidadosamente. La individuación es la operación lógica por medio de la cual se distinguen las cosas y los seres, y por medio de la cual se identifica esto o lo otro. Si uno cita las

palabras de Boessoou, o si éste dice que va a reunirse con su sobrino uterino, un sujeto gramatical es de esta manera individuado, es decir que puede ser designado de manera constante a través del tiempo. Las sociedades humanas individuán los objetos de la misma manera, no los confunden, la lógica es la misma para todos. Que la persona social del tío materno no esté circunscrita por su cuerpo no quiere decir que uno sea incapaz de individuarlo, sino más bien que ésta no reviste el valor particular, moral e histórico que es el del individualismo en el sentido sociológico (el cual encuentra en La Declaración Universal de los Derechos del Hombre, por ejemplo, la expresión de su inalienable dignidad). No obstante, esto no implica que el cuerpo del uno sea la misma cosa, desde el punto de vista estrictamente sociológico, que el cuerpo del otro. Las concepciones del cuerpo son tan normativas como las de la persona: dependen de la gramática social en uso. Hay un cuerpo específico que corresponde al individuo en el sentido sociológico. Es un cuerpo cerrado que pertenece a su propietario, receptáculo de una interioridad, dotado de una teleología propia y cuya capacidad de actuar está circunscrita por sus límites físicos. No es ese el cuerpo que el indígena concibe. Existen por lo demás muchas sociedades en las cuales ninguna palabra existe para la totalidad del cuerpo, sino solamente para sus partes.

El individuo en sentido sociológico corresponde entonces a la delimitación muy exacta de la persona social por el cuerpo, por su dominio y su capacidad de actuar.

Cuando Boessoou le responde a Leenhardt le dice, en resumen: “Usted nos ha traído el cuerpo que usted concibe, porque nosotros no conocíamos el cuerpo occidental”. Entonces, ¿qué quiere decir Boessoou cuando sugiere que este cuerpo ha sido ‘aportado’? No se trata solamente de la introducción de

una idea; de hecho, un cuerpo ha desplazado al otro. El cuerpo del antropólogo ha expulsado al cuerpo del indígena. El antropólogo ha aportado su carga más preciosa: su cuerpo como valor, su cuerpo particular y específicamente humano (distinguido del mundo y del vegetal). La enseñanza de las ideas cristianas y occidentales ha modificado la concepción indígena de la persona. La gramática del uno ha comenzado a suplantarse la gramática del otro. De allí en adelante, el indígena adopta los límites de su propio cuerpo. El sobrino uterino se empieza a parecer a un individuo (en el sentido sociológico), éste ya no abarca en sí mismo a su tío; el otro polo de la relación es expulsado, ya no es constitutivo. De manera que sin duda Boessoou se da cuenta que al responder así, deja en claro la irrupción de la nueva forma social que es el individuo normativo.

Leenhardt mismo observa esta transformación con mucha finura al notar que en el uso modernizado de la lengua houailou, el dual ha perdido la paridad; muy pronto ya no designará la relación interna entre dos polos recíprocos, sino la suma de dos singularidades autónomas. Ya no es un vínculo sino una suma, se ha pasado de la lógica del todo a la del conjunto. La persona ha dejado de ser relacional, se ha desagregado en individuos. El yo psicológico puede plantar su estandarte sobre el terreno de sus propiedades proclamando: “Yo tengo un cuerpo”.

La estructura de la persona indígena, señala Leenhardt, aparece cuando los dos aspectos que la componían están, de allí en adelante, separados: un aspecto corporal ahora aislado, y un aspecto social que estaba hecho de relaciones instituidas, que incluían el vínculo con el otro en el sujeto. Mientras que las relaciones y el cuerpo no conocían ni divorcio ni superposición, y este último dibujaba una simple silueta de la cual no se sabía qué personalidad social recubría, aquellas relaciones antes internas ahora se plantan en el exterior, se han vuelto posesiones. El individuo, hombre solo no situado socialmente, se “parece a un cuerpo humano que no reviste a ninguna persona”.

Lo que el indígena dice del cuerpo del antropólogo

A pesar de estas explicaciones, Leenhardt no mide todas las consecuencias de la respuesta de Boesoou y permanece indiferente al extraño sentimiento de resquebrajamiento de las fronteras del sentido común que esta respuesta hace nacer, como si no se tratara sino de una ilusión óptica que podría ser fácilmente rectificada. Ahora bien, lo que queremos suscitar con la exposición ¿Qué es un cuerpo? es exactamente tal resquebrajamiento.

Consideremos este diálogo bajo un ángulo diferente, no desde el punto de vista de Leenhardt, sino del indígena, de Boesoou. Se puede pensar que la respuesta de este último expresa la concepción occidental del cuerpo, vista por un indígena, en lugar del pensamiento indígena del cuerpo, como lo cree Leenhardt. En efecto, es por lo contrario de lo que el misionero protestante sugería como Boesoou resume su enseñanza y por consiguiente su doctrina. Éste, que responde a la pregunta, la devuelve y le hace escuchar al primero que él tenía una idea falsa no sólo de lo que pensaba haberles traído o enseñado, sino sobre todo de su propia creencia. Aquel que planteaba la pregunta pensaba que aquello que el otro le respondía era lo que él ya poseía: “¿Qué es lo que nosotros hemos traído como nuevo, dado que, claro está, ustedes ya tenían el cuerpo?” pregunta en resumen Leenhardt, pues quiere asegurarse de que el elemento espiritual constituye para el indígena el aporte esencial de la civilización occidental y del cristianismo. En efecto, el cuerpo -- bien parece que todo el mundo tenga uno-- es una noción que va de suyo, no se la puede entonces tener, ni haberla traído, ni recibido de otro. Además, precisamente el cristianismo dirige su enseñanza contra la cosificación del cuerpo y la materialidad chata de la vida.

La respuesta que espera Leenhardt es entonces: “Usted me ha traído todo salvo el cuerpo”, y es porque él propone “el espíritu”, lo que es su manera de resumir aquello en lo que él cree (el diálogo tiene lugar luego de una sesión de trabajo en houailou, entre Leenhardt y Boesoou, traduciendo la epístola a los Romanos; pero se puede pensar que en la boca del misionero la palabra “espíritu”, que contrariamente a San Pablo él escribe sin mayúscula, reviste igualmente un matiz

simplificador para designar al cristianismo, al alma o a la espiritualidad, quizá incluso la educación escolar, la aritmética y la escritura, por oposición al supuesto materialismo del pagano, privado de abstracciones y que se considera no sabe desligarse de las cosas).

Al proponer esta respuesta, Leenhardt cree tener una idea clara de lo que él mismo cree. A partir de lo cual él deja de verse en perspectiva. Pienso que su fe puede darse por descontada. Es lo propio de una creencia indígena. Que él sea misionero no cambia estrictamente nada al asunto: el antropólogo, como todo indígena, también tiene creencias - en la universal positividad del cuerpo, por ejemplo. La respuesta del otro es sutil. Le deja entender que aquello que Leenhardt creía haber aportado (la dimensión espiritual del cristianismo) está determinada por lo que él no creía haber aportado, pero que en realidad es el fondo de las cosas, a saber el cuerpo. Dicho de otra manera, es porque él ha aportado esto, como de hecho ha dado aquel, que no es su contrario sino a sus ojos, pero que según el indígena es su verdad.

De un solo golpe, la relación entre los dos hombres se invierte. El antropólogo ya no es aquel de los dos que creía serlo. El antropólogo se ha

vuelto indígena al perder toda perspectiva sobre su propia creencia. En cuanto al indígena, se ha convertido un poco en antropólogo. ¿De dónde saca tal lucidez? Es solamente que el punto de vista del otro, en el sistema de referencia desde el cual es invitado a hablar, le abre la posibilidad de una comparación. Su perspicacia se explica por la naturaleza misma de su relación. Así como Leenhardt, Boesoou no puede volverse momentáneamente un antropólogo sino si habla a otro: a alguien que tiene una manera de ver diferente a la suya. Esto no es el fruto de un punto de vista más adecuado, sino el efecto de un dispositivo de habla en el cual dos puntos de vista se cruzan. Son las preguntas indígenas que le son planteadas o devueltas, las que finalmente ponen al antropólogo en la posibilidad de formular preguntas antropológicas. La antropología es un instrumento de óptica, una manera no sólo de ver en los dos sentidos, sino de ver la mirada.

¿Podría ser que, a la inversa de lo que Leenhardt está persuadido, la verdad del cristianismo fuera la invención del cuerpo? Dios crea los cuerpos a su imagen y toma cuerpo para salvar los cuerpos. La novedad no es Dios ni el espíritu. Lo que anuda la relación entre Dios y lo humano es el cuerpo (inventado por San Juan, luego por San Pablo, quienes hablan de “la carne”, cuando Boesoou dice “el cuerpo”, conformemente al nuevo uso evangélico de la lengua houailou). Desde los primeros concilios, la apuesta doctrinal esencial es la encarnación, la doble naturaleza de Cristo: Dios nació y murió en la carne, para salvar el alma en la carne, ese es el fondo mismo del cristianismo. Entonces el cristianismo “aporta” el cuerpo. Según Boesoou, el cuerpo es así la verdad del cristianismo, no la del paganismo, para el cual la verdad es el espíritu. Y siguiendo en el sentido del indígena vuelto antropólogo, el argumento de la exposición ¿Qué es un cuerpo?, es mostrar que el cuerpo tal como lo pensamos es nuestra invención, la invención propia de Occidente. A partir de lo cual reviste caracteres exóticos que no pertenecen sino a éste, al punto de vista occidental - más exactamente, al punto de vista cristiano (que es siempre, de alguna manera, el nuestro, incluso si nosotros pertenecemos ahora a un mundo sin Dios) - y debe entonces ser tratado como una teoría indígena.

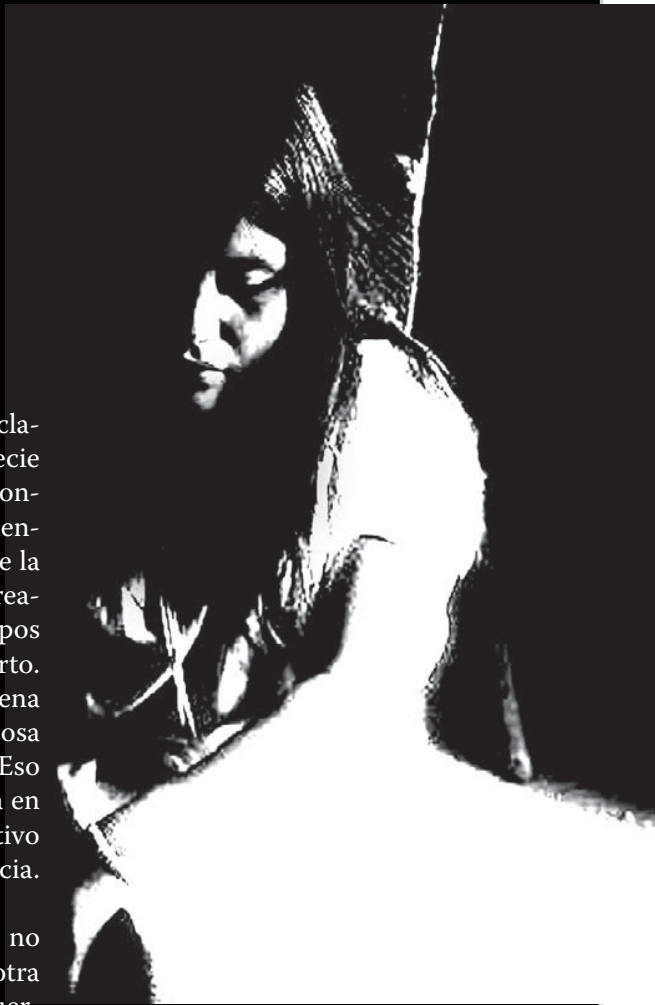
Sería por lo demás difícil no interpretar lo que dice Boesoou en el sentido más general de una crítica al dualismo occidental del cuerpo y el espíritu (sea ella teológica, filosófica o simplemente trivial). La respuesta antitética (y no sólo inesperada) muestra que Boesoou conoce perfectamente la noción de espíritu en la lengua de Leenhardt (aunque el diálogo haya tenido lugar en houailou), noción ligada por una relación interna a la de cuerpo. Según el dualismo occidental y cristiano, cuerpo y espíritu son términos definidos recíprocamente, privados de independencia conceptual. Ellos se tienen de la mano. La respuesta del indígena convertido en antropólogo es entonces un comentario sobre la gramática del antropólogo vuelto indígena: los términos no van el uno sin el otro y el más importante de los dos es aquel que Leenhardt creía subordinado.



Pero justamente, responder que el término subordinado es la clave, equivale a decir que el cuerpo inerte ha adquirido una especie de realidad independiente, que al vaciarse del espíritu se ha convertido en una cosa aparte, que el materialismo es la consecuencia del dualismo occidental, que él nace espontáneamente de la religión del espíritu - quizá para destruirla. Hay entonces una realidad bruta, una materia privada de espíritu a la cual los cuerpos pertenecen, y es esta idea nueva la que Boesoou ha descubierto. Esto equivale a afirmar, por contraste, que en la cultura indígena todo era espíritu, incluido el cuerpo, que éste no era una cosa degradada y que el espíritu no se encontraba en otra parte. Eso quiere decir que el más allá no existía, que el espíritu estaba en el mundo y lo animaba, que el cuerpo no tenía nada de negativo ni de separado. El indígena vivía, en resumen, en la inmanencia.

Boesoou responde entonces que antes del cristianismo no había en él la noción de un cuerpo distinto de cualquier otra cosa. Si el cuerpo no es otra cosa para quien habla de su cuerpo, entonces no es un componente de la persona. Es el cuerpo pensado como parte del sujeto y, más aún, como parte autónoma, que resiste y no es completamente la misma cosa que sí mismo, es decir, como una totalidad un poco extraña al sujeto al cual está sometido, es esto lo que al indígena convertido en antropólogo le parece una idea nueva. Si el cuerpo es una parte del sujeto, si el cuerpo es otra cosa, es que según la visión cristiana la otra parte es el espíritu (para emplear el lenguaje paulino de Leenhardt), y es el espíritu lo que es esencial.

De tal manera que el pecado, la sospecha del mal en la carne y la servidumbre de la existencia humana pueden ser vistos como la consecuencia del hecho de que el cuerpo ha sido desligado de su principio y dejado al abandono. La invención occidental es el decaimiento del cuerpo, y es esto lo que llama a la rectificación aportada por Dios. El espíritu es el subproducto, conceptualmente subordinado, de la noción de un cuerpo al cual le falta algo esencial. En la respuesta de Boesoou hay el acento de un pesar: "Usted nos ha dado el cuerpo, por lo tanto nos ha aportado la negación, la falta, el resentimiento, usted nos ha enseñado un mundo y una existencia no reconciliados. Lo que usted pensaba habernos dado, nosotros ya lo teníamos, y usted lo ha destruido. Por el contrario, lo que usted creía conocer - la unidad del espíritu -, usted lo ignoraba puesto que ustedes están inmersos en un cuerpo mutilado."



La antropología es un instrumento de óptica, una manera no sólo de ver en los dos sentidos, sino de ver la mirada.



El cuerpo en perspectiva

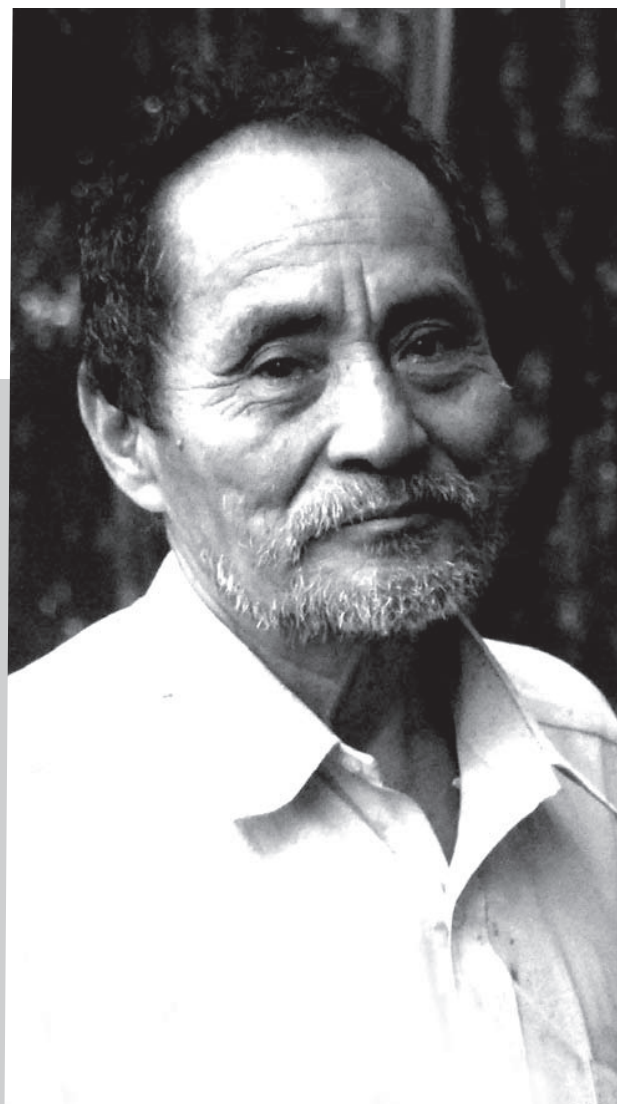
El antropólogo piensa que lo que el indígena tenía como propio era la pura materialidad del cuerpo y que contra esto él le había aportado la espiritualidad. El indígena le contra-argumenta que él conocía ésta, pero que ignoraba todo sobre el cuerpo y que lo que él ha recibido no es sino esto. A través de lo cual deja entender que el misionero conocía el cuerpo y que ese era el fundamento de su creencia. Cada uno piensa que la noción esencial del otro es aquella que éste cree haber encontrado en su vecino.

Esto quiere decir que al hablar de cuerpo Boesoou y Leenhardt no piensan en la misma cosa. El cuerpo del antropólogo y el cuerpo del indígena ¿serían entonces diferentes? He aquí la causa del resquebrajamiento de la evidencia que nos interesa. Pero al responder como lo hace, Boesoou no se contenta con decir que el cuerpo del indígena no es semejante al cuerpo del antropólogo. En efecto, la respuesta, al ser antitética, articula la noción de cuerpo a la creencia occidental en la trascendencia del espíritu. Esta respuesta equivale a decir que el cuerpo del antropólogo está en relación con esta creencia (con el espíritu o con Dios), pero sobre todo que éste [el cuerpo del antropólogo] es la forma misma de una tal relación - que él es una relación. El misionero creía haber traído a Dios, pero es por esto por lo que es el cuerpo lo que los indígenas han recibido. En efecto, Dios no se encarnó en el espíritu, puesto que el espíritu participa ya de Dios. No, Dios se ha encarnado en el cuerpo. La parte que antes estaba caída y separada es el cuerpo. Y si no había el cuerpo, si el cuerpo no hubiera caído, ¿cómo podríamos saber que hay Dios?

Implicítamente al menos, Boesoou pone el cuerpo occidental en relación con dos cosas: con el sujeto del individualismo occidental, del cual estaría de alguna manera separado (aunque todo el sujeto esté circunscrito por él), y con Dios, quien se habría encarnado en él (aunque Dios ante todo sea incorpóreo e invisible). Y es esta relación la que le parece un idea nueva. Así, la repuesta del indígena recuerda que el cuerpo del antropólogo es la forma misma de la relación entre Dios y la criatura, hecha a la imagen y semejanza del primero. En boca de Boessou, no es una respuesta positivista, no implica descubrir un hecho que habría escapado a la vista ("Nosotros teníamos un cuerpo similar al del antropólogo, pero no lo sabíamos pues pensábamos equivocadamente tener un cuerpo de indígena"), es comprender el nudo conceptual de una doctrina, es poner a la luz del día una relación interna, es describir la religión del antropólogo vuelto indígena como lo haría un antropólogo.

El cuerpo no es el sobrante de la relación con Dios, sino la verdad de esta relación. Así, la verdad del cuerpo occidental no es el cuerpo tal como lo piensa el antropólogo, sino el cuerpo del antropólogo tal como lo piensa el indígena.

Pero en un mundo descristianizado, en un mundo sin Dios, en nuestro mundo, ¿en qué se convierte ese cuerpo? En realidad, el cuerpo occidental puede siempre ser descrito como el elemento de la relación entre el sujeto y su principio generativo. Solamente que éste se ha vaciado de su sustancia divina, se ha secularizado sin nunca volver a bajar del lugar que le había sido reservado. Vuelto puramente fisiológico, interiorizado a grandes costos, repatriado en un cuerpo cerrado sobre sí mismo, la trascendencia ha tomado la forma inmanente del código genético (el alma de un mundo sin Dios) de la teleología orgánica que secreta el espíritu por todas las sinapsis. Volvamos a Boesoou. Se puede comprender que es en tanto que es una cosa distinta, por tanto separada, como el cuerpo del antropólogo es aquello en lo que Dios participa de lo humano. La encarnación no es posible sino si la carne está separada del espíritu. La idea de cuerpo en abandono está ligada a Dios por una relación interna. Es la encarnación vista de una manera ampliada, es la encarnación contada a los niños, es la encarnación explicada por un antropólogo disimulado bajo el vestido sombrío de un viejo indígena. Al aportar el cuerpo como negativo del espíritu, Occidente ha introducido el elemento de la relación con Dios, y no solamente a Dios, Dios a secas, Dios sin mediación.



La respuesta del indígena vuelto antropólogo ofrece entonces un punto de vista antropológico sobre la creencia del antropólogo vuelto indígena. El cuerpo es la verdad del cristianismo pero no como el cristianismo lo creía, más bien al revés de lo que él pensaba, es su verdad vista desde el otro lado, al invertir la jerarquía sobre la cual el antropólogo vuelto indígena creía que las cosas estaban fundadas. El cuerpo no es el sobrante de la relación con Dios, sino la verdad de esta relación. Así, la verdad del cuerpo occidental no es el cuerpo tal como lo piensa el antropólogo, sino el cuerpo del antropólogo tal como lo piensa el indígena.

¿Cuál es la diferencia entre los dos cuerpos? El cuerpo del antropólogo visto por el antropólogo, es el cuerpo sustancia, término subordinado a Dios y al espíritu, es el cuerpo individual y limitado que se considera abstraído de las relaciones sociales. Por el contrario, el cuerpo del antropólogo visto por el indígena es el cuerpo relación, que no es el término subordinado de una oposición, ni tampoco un término independiente, sino el lugar donde se juega la relación entre el sujeto y Dios - es el cuerpo definido por una relación interna. El antropólogo cree que su cuerpo es un cuerpo separado y circunscrito, positivo y puramente material (por eso él cree haber aportado el espíritu, puesto que tal cuerpo el indígena ya lo tenía). La repuesta del indígena es magistral: él comprende que el cuerpo del otro es nuevo para él, puesto que es individual (en el sentido sociológico), y que por tanto él lo ha recibido como algo que no conocía. Pero al mismo tiempo, él define este cuerpo por la subordinación inesperada del espíritu, él lo comprende como la verdad de la fe cristiana que le ha sido aportada.

Así, este cuerpo que uno pensaba individual, este cuerpo del cual el antropólogo creía que era el cuerpo desnudo, no lo es en realidad de ninguna manera. Se puede entonces, con el indígena, ver el nuevo cuerpo individual como una forma social, articulada a un conjunto de creencias, verlo en el corazón de una relación interna. No es un simple paquete de órganos, es un valor y una norma comunes; no es una

cosa natural, el cuerpo es un objeto social. Tenemos el derecho de pensar que la repuesta de Boesou implica no solamente que el cuerpo es el elemento de la relación entre el sujeto y Dios, sino que el individuo (en el sentido sociológico) toma la forma de una relación interna entre el cuerpo y la persona (el uno delimitando exactamente al otro), en resumen, que el individuo es una criatura social que se ignora puesto que está determinado por una cierta gramática. El individuo (en el sentido sociológico) creía poder pensarse por fuera de toda relación, por el contrario él es una forma intensa aunque desconocida de relación social.

Le corresponde así al indígena decir la verdad del cuerpo del antropólogo. Es el efecto del dispositivo, del encuentro de las perspectivas invertidas propias a cada uno. Boessou piensa el cuerpo del antropólogo según el modelo del cual él dispone, el de la persona definida no por una irreductible subjetividad, sino por una relación interna con un otro. A la inversa, debilitado por la evidencia engañosa de que él sabe lo que él cree, el antropólogo es incapaz de ver claro en su propia creencia; él se contenta con conocer su doctrina. Pero la verdad del cuerpo del indígena tampoco se le escapa del todo (por lo demás nos permite concluir que el cuerpo del indígena es el elemento de la relación entre lo viviente y los muertos). Esto le resulta más fácil, así como también al indígena comprender en el otro sentido, pues a cada uno la perspectiva le es dada en el intercambio verbal, no tienen que construirla. Es menos fácil tener una perspectiva sobre sí mismo, pues ¿cómo salir de su propia gramática? (Es por esto por lo que el antropólogo viaja: él tiene necesidad de la distancia.) La antropología nace en la escena del encuentro de dos indígenas que luchan (de acuerdo) con la dificultad de hablar el lenguaje del otro. No es una ciencia positiva que describe objetos que ya existirían, por ejemplo cuerpos, sino una manera de ver la mirada del otro. Se requieren dos miradas para hacer un antropólogo, se requieren dos para decir la verdad del cuerpo, así como se requieren dos para hacer un sobrino uterino.

Pensar la relación

La exposición ¿Qué es un cuerpo? no trata entonces del cuerpo del antropólogo visto por el antropólogo, sino del cuerpo del antropólogo visto por el indígena y del cuerpo del indígena visto por el antropólogo - es decir, del cuerpo del uno visto por el otro, del cuerpo tomado siempre en una perspectiva simétrica, propia de la antropología. Nuestro argumento se inspira en resumen en las conclusiones que uno puede sacar de la respuesta de Boessou: pensar el cuerpo occidental no como término de la relación (entre el sujeto y su cuerpo, entre Dios y el cuerpo), sino como relación. No es una cosa otra, una materia pegada y despegable, sino el elemento de la relación del sujeto con su principio constitutivo, sea este la trascendencia divina o la inmanencia de lo viviente.

Tratar una cosa como elemento de una relación, más bien que como un término positivo, es un punto fundamental del método de la antropología. Esta se interesa por las relaciones. Quiere ver relaciones donde uno habitualmente no ve sino cosas. Transforma las cosas en relaciones. ¿Qué tipo de relaciones? Relaciones sociales: constituidas por categorías comunes, por tanto normativas. En todo asunto, la antropología se esfuerza por volver visibles las relaciones sociales que la han producido o rodeado. Pero, ¿de qué manera el cuerpo es el elemento de la relación? ¿No es una fórmula demasiado abstracta? ¿No es el cuerpo un producto natural? No. Esto quiere decir, de hecho, que el cuerpo es concebido en tal sociedad, como el signo y el instrumento de esta relación.

Por ejemplo en Occidente, él refleja la naturaleza misma de la relación entre Dios y la criatura, hecha a la imagen de su creador. El cuerpo del hombre se asemeja entonces a Dios, al igual que Cristo, Dios encarnado, es según San Pablo “la imagen visible

del Dios invisible”. Pero es el cuerpo igualmente el instrumento de esta relación. Si está marcado por la semejanza, también es el lugar de la imitación. El cuerpo humano debe esforzarse en seguir el camino de Cristo (subordinándose al espíritu), o bien, en el Occidente sin Dios, debe conformarse al ideal interior, por ejemplo el de la belleza. El cuerpo es así la imagen de su principio constitutivo, a la manera de una imagen que intenta ser adecuada. Para el Occidente, sea cristiano o descristianizado, el cuerpo es la relación entre el sujeto y su principio generativo, en primer lugar bajo la máscara de Dios, luego bajo la teleología de lo viviente. ¿Y en otros lugares?

[En la exposición] Establecemos con respecto al Occidente tres puntos de comparación. Los encontramos en las sociedades del África occidental, de la Amazonia y de Nueva Guinea. No esbozamos las concepciones indígenas sino las teorías antropológicas de estas concepciones, por supuesto de manera esquemática y general. Por cuanto estamos menos interesados en las idiosincrasias que en la posibilidad de una caracterización a grandes rasgos que permita comparar estas diferentes concepciones del cuerpo.

En las regiones Mandé y de Volta de África occidental, la modelación del cuerpo se inscribe en un doble movimiento de filiación que une a los vivientes con sus ancestros. Este vínculo es primero el de la continuidad de la sustancia entre las generaciones: los ancestros, materializados por altares no figurativos, constituidos de materias mezcladas, transmiten al recién nacido sus constituyentes vitales. Este vínculo, por otra parte, se manifiesta en la relación especular que los vivos mantienen con los fundadores míticos de la aldea, del clan, o del culto, representados por estatuillas antropomorfas. A estas dos imágenes del

cuerpo se agrega otra contradictoria, dada por una entidad no humana y difícilmente representable: el genio del monte que deja en el cuerpo del recién nacido la huella de su morfología invertida. A diferencia del ancestro que da al cuerpo un lugar en la historia genealógica o mítica, el genio lo sitúa en el territorio. El vínculo que une al adulto con las representaciones materializadas de los ancestros es comparable a aquel que él mantenía en la infancia con el genio: en ambos casos, son dobles. Por su intermedio el cuerpo es proyectado en una temporalidad y un espacio poblado de semejantes. La figura del doble que preexiste al cuerpo y le sobrevive es el agente generativo que asegura la perennidad de la reproducción humana y social. El cuerpo es a la vez el signo y el instrumento de la relación con estos dobles constitutivos de la persona.

En Nueva Guinea, en el Golfo de Papua y en la cuenca del río Sepik el cuerpo aparece como un componente masculino y femenino producto de la mezcla de sustancias del padre y la madre. Pero la androginia original debe ser reducida por medio de la iniciación que concierne esencialmente al muchacho, pues sobre él pesa la necesidad de continuar el clan paterno. ¿Cómo puede ser él hijo de su padre si está contenido en una mujer? Tal es la pregunta que se plantean estas sociedades. La respuesta es que él debe desembarazarse mediante el ritual, de los elementos maternos. El cuerpo del muchacho, en un primer momento completo, puesto que comprendía en sí al hombre y a la mujer, debe volverse incompleto a fin de poder completarse con una esposa y perpetuar de nuevo el cuerpo paterno. Nos damos cuenta que en realidad la androginia inicial que dibuja la imagen de un cuerpo masculino incierto, no es un hecho primero, sino una manera de describir la dificultad de la reproducción en un mundo donde reina la exogamia, que obliga a los padres a mezclarse con mujeres extrañas a su grupo. ¿A quien pertenece el niño que lleva la madre? ¿Al hermano o al esposo?

Del nacimiento hasta la iniciación y hasta el matrimonio, el cuerpo masculino es el icono de la relación inestable y cambiante entre el clan del padre y el clan del hermano de la madre. Se transforma a imagen misma de esta relación: primero mezclada, y luego él debe deshacerse de los elementos maternos para volverse estrictamente paterno. Es el signo de esta relación pero también el instrumento de su transformación.

En las tierras bajas de América del Sur, en la Amazonia, el cuerpo no tiene forma propia y toma aquella que le impone la relación particular mantenida con otro sujeto. Es producido por la forma de las miradas que intercambian. Las relaciones entre los seres que pueblan el mundo son regidas, en efecto, por una presunción de diferencia ontológica: para comenzar, cada uno es diferente. Los seres mantienen relaciones de decoración análogas a aquellas que prevalecen entre especies naturales distintas, los no congéneres están el uno con relación al otro en una relación alimenticia. Así, el cuerpo del otro es percibido, tanto como el de una presa a consumir, como el de un feroz predador. Estos no humanos pueden sin embargo modular su cuerpo hacia un estado y una apariencia de humanos desde el momento en que se reconocen como semejantes, especialmente porque comparten el mismo régimen alimenticio. El cuerpo humano es la materialización de una relación de identidad, o más bien, de una identidad de las relaciones con respecto a un tercero. Todo congénere es aprehendido bajo las especies de lo humano, cualquiera que sea la apariencia para nosotros de su cuerpo natural (pero justamente esta noción es mistificadora): para un jaguar, otro jaguar es un humano, mientras que un "humano", ya que es una presa para él, será visto como un pecarí. El cuerpo humano - sería más justo decir la humanidad de un cuerpo - no pertenece entonces a ninguna especie en particular, siendo más bien una apariencia relacional asequible a todos.





Cuadros de una exposición

En general, una exposición de etnografía o de “arte primitivo” presenta artefactos e intenta a veces explicarlos. El objeto vale en sí mismo. Una exposición sobre el cuerpo, por ejemplo, mostrará representaciones del cuerpo adornadas, o decoradas, o deformadas, o desmembradas. Y se dirá “Miren cómo el cuerpo es figurado en esta o en tal otra cultura”. Pero se es víctima de una ilusión. Así como Leenhardt pensaba - tan pronto se privaba de todo punto de vista comparativo -, que su propio cuerpo era para él la evidencia, se cree que las diferentes formas son representaciones variables de una misma cosa: el cuerpo.

Nuestro propósito es exactamente el inverso de este hábito que consiste en creer que nuestras creencias van de suyo. Lo más importante en nuestra manera de proceder en esta exposición es esto: lo que nos interesa no son las representaciones del cuerpo (como si todo lo que pudiéramos decir del cuerpo debiera limitarse a la manera como está representado, puesto que sería cada vez el mismo), sino la manera como una u otra cultura definen aquello con lo cual es establecida una relación bajo la forma del cuerpo (para el Occidente, el África occidental, la Nueva Guinea y la Amazonia: con Dios, con los ancestros, con el sexo materno, con los seres que pueblan el mundo). Nosotros no nos preguntamos de qué está hecho el cuerpo según los unos y los otros. No hacemos etnopsicología. Nos oponemos a la idea de que el cuerpo sea una cosa estable y que todo mundo tenga uno, el mismo. Su principio de totalización no lo encuentra el cuerpo en sí sino en el mundo social, no en el interior sino en el exterior, en una relación típica.

La perspectiva indígena siempre es sesgada; Leenhardt lo mostró de manera ejemplar. Sólo la comparación permite franquear este sesgo. Esta es la razón por la cual nosotros no tememos sacar los objetos de su contexto local y presentarlos en esta exposición, esfumados por las vitrinas, vueltos un poco mudos por la abstracción museográfica. Esencializar los contextos es una visión anti-etnológica. Nosotros preferimos ponerlos en perspectiva y compararlos. Es por su efecto de desplazamiento como una exposición como esta puede ser útil: ella vuelve posibles las miradas cruzadas.

No mostramos aquí objetos sino un argumento. Éste está figurado por objetos, pues tomamos en serio la idea de que los artefactos son signos e instrumentos que sirven para fabricar la relación de la que hablamos, y no solamente representaciones formales, ilustraciones, podría decirse. Por ejemplo, mostramos algunas piezas de la gran estatuaría africana, desgraciadamente abandonada en el plano conceptual por los etnólogos en beneficio de los coleccionistas. Pero, explicamos que estas efigies no son inteligibles sino en relación con los amontonamientos informes de los altares del culto de los ancestros. Rehusamos abandonar estas bellas estatuas a un discurso sobre la forma; queremos decir que ellas también miran a lo informe. Los devolvemos a su patria de origen en la relación compleja que anudan entre los vivientes y los muertos. Frente a estas estatuas, mostramos todos los retratos fotográficos tomados en estudio y que desempeñan un papel idéntico. Representan la forma ejemplar y oficial que todo individuo quiere dar de sí. El medio artístico es diferente, pero el propósito es el mismo. El cuerpo aparece como el signo de la relación de filiación con los muertos y como el instrumento que permite realizarla.

En lo que concierne a Europa, no mostramos sin un solo objeto: un Cristo crucificado del Aveyron del siglo XII. Muestra de la manera más sencilla la encarnación que domina la idea occidental de la relación carnal entre el hombre y el principio generativo (que antes fue divino). Este cuerpo de carne es a la vez el signo y el instrumento de la relación, puesto que es en él donde la semejanza y la imitación van a inscribirse (pues no hay que olvidar que los humanos resucitarán en la carne). Por lo demás, mostramos cierto número de imágenes del cuerpo tomadas del arte occidental. Pero se trata más bien de imágenes de imágenes, imágenes degradadas y flotantes como lugares comunes en el espacio público. Sucede que en Occidente la relación entre el hombre y Dios asume la forma de la impronta y de la imagen. Ya que el Verbo se ha vuelto carne, se trata de una relación de representación, de suerte que el cuerpo, ante todo, es imagen.



En Nueva Guinea, ya que el cuerpo del joven debe ser devuelto al clan paterno, la iniciación pretende volver a los hombres capaces de engendrar (pero imitando a la mujer). Presentamos objetos rituales que representan la transformación topológica del cuerpo masculino. Pasa de la forma del contenido a la forma del continente: primero engullido, él aspira parecerse al vientre materno. El ideal mítico de la matriz masculina es una manera de subordinar los hombres a las mujeres a fin de constituir los grupos masculinos. En este caso, la relación constitutiva del cuerpo es una relación de engendramiento. La parte dedicada a la Nueva Guinea compara dos regiones. En el golfo de Papuasias, todos los objetos son una variación sobre el rombo, del que se dice que es, a la vez, un pene y un vientre. En la región del río Sepik, se trata de una variación sobre el gancho protuberante, que se cierra sobre sí mismo a la manera de una mandíbula o que penetra un orificio, manifestando de este modo la transformación plástica del contenido en continente que evoca de manera literal una escenografía uterina, prácticamente encerrada.

En fin, en lo que concierne a la Amazonia, este libro presenta un gran número de fotografías. Pues la producción esencial de estas sociedades es la del cuerpo. Ahora bien, su forma no es estable. Ella depende del punto de vista de otro sujeto y de la manera en la que se lo mira, con una intención más o menos hostil. La relación constitutiva es la de la devoración. El cuerpo adquiere forma bajo las miradas, lo que la fotografía puede poner de relieve, puesta que ella es la imagen de una mirada. Así, en esta exposición devolvemos la mirada comparativa hacia cuatro configuraciones indígenas, de aquí o de allá, puestas no sobre el mismo pie, lo que nunca resulta en nada, sino frente a frente, enteramente dependiente de una perspectiva posible. En aquello en que las configuraciones indígenas son iguales es en la medida en que todas son tratadas como “punto de fuga” de una perspectiva inteligible sobre los otros. ∞



(1) Hemos traducido aquí el texto introductorio al libro QU'EST-CE QU'UN CORPS? Afrique de l'Ouest/ Europe occidentale/ Nouvelle-Guinée/ Amazonie [¿Qué es un cuerpo? África occidental, Europa occidental, Nueva Guinea, Amazonía] publicado bajo la dirección de Stéphane Breton, al cual contribuyeron Michèle Coquet, Michael Houseman, Jean-Marie Schaeffer, Anne-Christine Taylor, Eduardo Viveiros de Castro. Obra coeditada por el Museo del Quai Branly y las ediciones Flammarion. Paris, 2006. Este libro acompaña la exposición temporal del mismo nombre - ¿Qué es un cuerpo? - presentada en la Galería Oeste del nuevo MUSÉE DU QUAI BRANLY en Paris, del 23 de junio 2006 (fecha de inauguración del Museo), al 25 de noviembre del 2007. Traducido por María Cristina Tenorio, revisión técnica Anthony Sampson.