

EL ACUARIO HUMANO



Una
iniciación a la
antropología

Josep
Martí



DIALÉTICA
EDITORIA

Todos los derechos reservados. En ningún lugar de esta edición puede ser utilizado o reproducido – en cualquier medio o forma, ya sea mecánica o electrónica, fotocopiadora, grabación, etc. - ni apropiado o almacenado en un sistema de base de datos, sin la autorización expresa del editor.

Copyright © 2025 by Editora Dialética Ltda.
Copyright © 2025 by Josep Martí.



DIALÉTICA
EDITORA

f /editoradialetica

@editoradialetica

www.editoradialetica.com

EQUIPO EDITORIAL

Editores

Profa. Dra. Milena de Cássia de Rocha
Prof. Dr. Rafael Alem Mello Ferreira
Prof. Dr. Tiago Aroeira
Prof. Dr. Vítor Amaral Medrado

Coordinador Editorial

Kariny Martins

Productor Editorial

Júlia Noffs

Control de Calidad

Júlia Noffs

Portada

Isabela Lopes

Diseño

Isabela Lopes

Preparación del Texto

Miguel Sanches

Revisión

Responsabilidad del autor

Asistente de Bibliotecaria

Laís Silva Cordeiro

Asistentes Editoriales

Renata Vieira Pontello
Ludmila Azevedo Pena

Pasantes

Beatriz Mattos
Rayane de Souza Tavares



Datos Internacionales de Catalogación en la Publicación (CIP)

M378a Martí, Josep.

El Acuario Humano : Una iniciación a la antropología / Josep Martí. –
2. ed. – São Paulo : Editora Dialética, 2025.
284 p.

Bibliografía.
ISBN 978-65-270-6051-2

1. Antropología. 2. Realidad humana. 3. Posthumanismo. I. Título.

CDD-612.82

Un músico no puede producir emociones
si no se emociona él mismo (Carl Philipp
Emanuel Bach)

El filósofo chino Lao Tse, conocido por sus aforismos, afirmaba que lo que le da valor a una vasija de barro es el espacio vacío que hay entre sus paredes (Lao Tse, 2012: 327). Y así se puede concebir también el valor de un libro cualquiera. No solamente por aquello que está escrito, sino en las vibraciones que emergen en el espacio que resta entre el texto y el lector, espacio de encuentro entre ambos.

Este libro está pensado para un amplio ámbito de lectores, tanto para los que han tenido pocos textos de antropología en sus manos como para los más versados y les puedan interesar las temáticas desarrolladas en él. Se ha intentado evitar todo lenguaje críptico y se hacen oportunas aclaraciones de conceptos que van apareciendo a lo largo del texto. Por otra parte, el libro está realizado con el rigor académico necesario para que también pueda ser de utilidad a especialistas o estudiantes. Algunos de los temas tratados son clásicos para la disciplina, otros, en cambio, introducen aspectos más novedosos de la antropología, en muy buena parte deudores de los nuevos marcos teóricos del posthumanismo por los que me he interesado en trabajos de investigación previos.

SUMARIO

- 1. INTRODUCCIÓN.
ANTROPOLOGÍAS | 11**
- I. ALGUNOS FUNDAMENTOS | 27**
 - 2. LA MAR DE CULTURAS | 27
 - 3. INMERSIÓN PROFUNDA:
ONTOLOGÍAS | 42
 - 4. ENTRE VERDE Y AZUL: CADA
COLOR EN SU LUGAR | 57

II. RELACIONÁNDONOS CON LOS OTROS | 73

- 5. RITUALES: ALGO MÁS QUE
PURA ESPUMA | 73
- 6. LA POLIGAMIA A FLOTE | 86
- 7. ¡CANÍBALES! | 100
- 8. ABORDAR LO INEXPLICABLE:
BRUJERÍA Y ESPÍRITUS | 116

III. VA DE CUERPOS | 131

- 9. CUERPOS EN EL CALDO
DEL PODER | 131
- 10. CUERPOS AL AIRE: EL PUDOR
CORPORAL | 149
- 11. LAS BURBUJAS DEL SEXO | 165

IV. ESE MUNDO EXTERIOR | 181

- 12. ENTRE ESPECIES | 181
- 13. ATMÓSFERAS | 195
- 14. CANTO DE SIRENAS: ¿MÚSICA
UNIVERSAL? | 209
- 15. EL ANIMADO MUNDO DE
LOS OBJETOS | 225
- 16. EPÍLOGO: COVID-19 | 239

REFERENCIAS | 251

1. INTRODUCCIÓN. ANTROPOLOGÍAS

La antropología, dicho de manera muy sucinta, es aquella disciplina interesada en el conocimiento de la persona humana como ser social y cultural. Ésta es la antropología que va a ser objeto de este volumen, teniendo que quedar claro, sin embargo, que con la misma denominación existen otras ramas del conocimiento que centran su interés en aspectos biológicos del ser humano, como es el caso de la antropología física o biológica o bien en la filosofía (antropología filosófica). A lo largo de este texto me centraré en la antropología cultural o social, interesada tanto en las generalidades del ser

humano, como en aspectos particulares y concretos a los que se llega mediante la investigación empírica.

Antes que nada, cuando hablamos de “antropología” pensamos en conocimientos, y realmente es así. Unos conocimientos que se consiguen a partir del planteamiento de determinadas cuestiones a las que se intenta dar respuesta a partir de metodologías y técnicas muy concretas. Pero, además, vale la pena no olvidar que la antropología es también un determinado *feeling* y unas determinadas actitudes hacia *el otro*. Esto condiciona tanto las cuestiones que nos planteamos como las maneras que tenemos para intentar resolverlas. El etnólogo y africanista Lluís Mallart se refería a esto cuando en un conocido libro en el que describía sus experiencias en el Camerún, nos decía que por más ciencia que queramos hacer, la antropología sería imposible sin sentir una cierta emoción por *el otro* (Mallart, 1992: 176). La antropología sería impensable sin la empatía.

El relativismo tiene mucho que ver con este determinado *feeling* y actitudes que caracterizan el trabajo de antropólogas y antropólogos. El relativismo metodológico nos viene a decir que hay que intentar entender las diferentes sociedades en sus propios términos para así evitar posicionamientos etnocéntricos. Según Clifford Geertz, el relativismo es el legado más valioso de la antropología (1996: 96), una idea que yo no dudo también en subscribir. Ya es bien sabido que la antropología no sería lo que es sin aquellas ideas propias del relativismo cultural que, a partir

especialmente de los años veinte del siglo pasado, hicieron que se intentase ver las otras culturas con valor por ellas mismas y no forzosamente supeditadas a los valores occidentales. De hecho, el germen del relativismo ya se encuentra en los inicios de la antropología como disciplina científica, tal como se puede apreciar en la misma y conocida definición que Tylor hacía de *cultura*: “Aquel conjunto complejo que incluye conocimiento, creencias, arte, leyes, moral, costumbres, y otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad” (Tylor, 1871: vol1, 1). Tal como acertadamente escribió Klaus Hansen, aquella definición a la fuerza tenía que chocar con la moral victoriana inglesa de su tiempo, pues si hasta entonces se hablaba de *costumbres*, *mitos*, *adoración a los dioses*, *magia*, *rituales*, etc. para hablar de los entonces denominados “primitivos”, la nueva definición de cultura les aplicaba términos como *arte*, *saber*, *moral*, *religión*, algo hasta entonces reservado solamente para las grandes civilizaciones (Hansen, 1995: 15).

Las principales ideas del relativismo se pueden resumir en dos puntos (Marcus y Fischer, 1986: 180):

–En términos absolutos, no existe una manera mejor o más racional de organizar la sociedad; diferentes culturas han desarrollado diferentes constelaciones de valores y mecanismos sociales.

–Los valores culturales no pueden ser juzgados éticamente en términos filosóficos abstractos, sino que tienen que ser evaluados en términos de sus efectos reales en la vida social.

Con esto soy consciente que nos introducimos en un tema delicado sobre el que se discute mucho, por ejemplo, cuando entran en juego los derechos humanos¹. ¿Quiere esto decir que en nombre del relativismo cultural tenemos que rechazar cualquier tipo de intromisión alegando que, dado que toda cultura tiene su personalidad y propio cuadro de valores, las críticas externas son actos de imperialismo cultural? Evidentemente que no. La antropóloga tampoco tiene que comulgar con un relativismo extremo o dogmático que conduzca a un escepticismo radical respecto a la posibilidad de juzgar desde otro contexto cultural. Una cosa es intentar *comprender* una cultura, y en este caso el relativismo cultural como metodología es imprescindible, y otra negar la posibilidad de mejoras sociales siempre en función del bienestar del individuo. Esto, obviamente, pide juicios de valor; y esta posibilidad no nos la tenemos que negar ni a nosotros mismos, ni a cualquier otra sociedad.

Esta última idea nos conduce a otro importante aspecto que quería mencionar en relación con la antropología: su compromiso social. La antropología, como ciencia, nos aporta conocimiento, pero no se trata tan solo de un conocimiento abstracto, erudito o curioso. Sirve para muchas cosas, entre otras, para conocernos mucho mejor a nosotras mismas y los mecanismos mediante los cuales estructuramos

1 En relación con el tema de los derechos humanos hay que mostrar una cierta prudencia dado que se trata de valores claramente identificados con la tradición de la cultura occidental y no encajan del todo bien con su pretendida universalidad.

nuestra sociedad. Franz Boas, el padre de la antropología americana, ya lo dijo muy claro en un escrito de 1928 en el que se negaba a entender la antropología como una colección de hechos curiosos y a la caza de exotismos: “Espero demostrar que una clara comprensión de los principios de la antropología ilumina los procesos sociales de nuestra propia época y puede mostrarnos, si estamos dispuestos a escuchar sus enseñanzas, lo que debemos hacer y lo que debemos evitar” (en Kluckhohn, 1970: 7). La antropología puede ser útil, pero tampoco hay que ser ingenuos, al fin y al cabo, es conocimiento y somos las personas y las instituciones quienes nos servimos de la antropología. En el pasado, con este conocimiento se han intentado construir teorías racistas y también se han aprovechado de él las administraciones coloniales para tener bajo control a la población sojuzgada.

Actualmente, tal como entendemos el mundo, no hay práctica científica que se escape de una manera u otra de la necesidad del compromiso social, es decir, de intentar hallar un sentido más allá de los propios muros que conforman el ámbito académico. Para la antropología, querer encontrar esta aplicación no resulta difícil. La cultura nos estructura, tanto a nivel individual como social. Pero sabemos que se trata de estructuras que no vienen dadas de por sí, sino que las construimos nosotros mismos. Y ser conscientes de esto ya es un buen paso para contribuir a cambiar estructuras cuando esto convenga, para así mejorar la sociedad. Esto

hace que, a menudo, el antropólogo adopte un cierto papel subversivo entre los suyos, aunque paradójicamente, como insinuaba Lévi-Strauss, se pueda mostrar más conservador y respetuoso con las sociedades diferentes a la propia que estudia (1987: 437).

De hecho, si las raíces del relativismo se encuentran ya bien pronto en la práctica antropológica, esto también lo podemos decir de su vocación social. El mismo Edward Tylor, en el siglo XIX, hablaba de la antropología como

“Espero demostrar que una clara comprensión de los principios de la antropología ilumina los procesos sociales de nuestra propia época y puede mostrarnos, si estamos dispuestos a escuchar sus enseñanzas, lo que debemos hacer y lo que debemos evitar.” (Franz Boas en Kluckhohn, 1970: 7)



Antiguo campo de concentración nazi de Majdanek (Polonia). Foto: Martí

“esencialmente una ciencia de reformadores... dedicada al mismo tiempo a contribuir al progreso y erradicar las rémoras” (en Harris, 2000: 61). Esta idea también la manifestaba de manera muy clara Marvin Harris:

“Concedo que la indagación científica debe realizarse de manera tal que sus descubrimientos queden en la mayor medida posible libres de sesgos político-morales, pero eso no significa que la investigación científica deba (o pueda) efectuarse en un vacío político-moral” (Harris, 2000: 58).

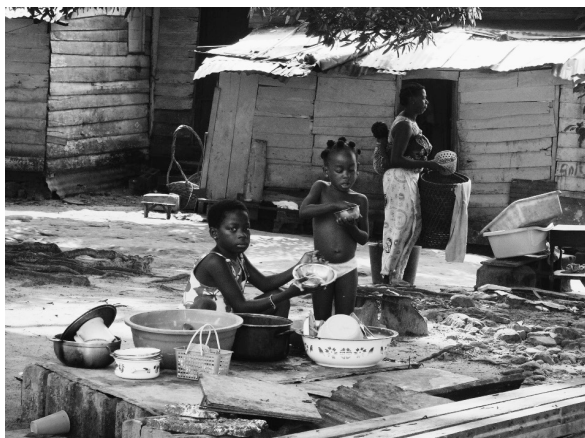
Así como Nancy Scheper-Hughes:

“Si no pudiéramos pensar en las instituciones y prácticas sociales en términos morales o éticos, la antropología se me antojaría algo incompleto e inútil” (en Harris, 2000: 62).

La antropología nos lleva a reflexionar, y hace que dirijamos nuestra atención hacia aquellos aspectos de nuestro comportamiento, de nuestro quehacer cotidiano, en los que quizá nunca antes nos habíamos fijado. Al hablar de otras culturas, la antropología nos familiariza con aquello que nos es extraño, pero al mismo tiempo, al hacernos pensar sobre nosotros mismos, nos hace extraño aquello que nos es familiar. Claude Lévi-Strauss dijo una vez que el antropólogo se interesa de manera especial por aquello que no está escrito, no forzosamente porque los pueblos que investiga no dispongan de escritura, sino porque lo que le interesa, se distingue de aquello que las personas tienden a fijar en piedra o en papel (Lévi-Strauss, 1987: 72).

Si en un principio la antropología centraba su interés en sociedades diferentes a la occidental, ya hace muchas décadas que esto ha cambiado de forma evidente, de manera que también aplicamos las metodologías y el conocimiento que genera para entender mejor a nuestra propia sociedad. Aunque siendo realistas, y una vez perdido el candor de la antropología de sus inicios, se puede afirmar que el tipo de cuestiones que el antropólogo plantea a miembros de sociedades diferentes a la suya, y las interpretaciones que hace de los datos recogidos, ya dicen mucho de la sociedad a la que él mismo pertenece, pues en ellas se reflejan tanto la idea que se tiene de la realidad como sus valores sociales.

Claude Lévi-Strauss dijo una vez que el antropólogo se interesa de manera especial por aquello que no está escrito, no forzosamente porque los pueblos que investiga no dispongan de escritura, sino porque lo que le interesa, se distingue de aquello que las personas tienden a fijar en piedra o en papel. (Lévi-Strauss, 1987: 72)



Bata, Guinea Ecuatorial, 2006. Foto: Martí

Son múltiples las cuestiones que interesan a la antropología, siempre lógicamente alrededor del individuo como ser social y cultural. Así, tomando nuestro propio contexto cultural como ejemplo, si tenemos en cuenta las diferentes esferas en las que nos movemos: la pública, la privada y la íntima – esferas que metafóricamente podemos identificar en términos arquitectónicos con la plaza, la casa y la alcoba– la antropología nos puede explicar –o al

menos dar cuenta– de muchas de las cosas que suceden dentro de estas tres esferas².

Por lo que respecta a la esfera pública, podemos pensar, por ejemplo, en el nacionalismo. De hecho, el nacionalismo no es sino una manifestación de la etnicidad tal como se articula en el registro político. La etnicidad –categoría antropológica de mucha importancia para la disciplina– es sobre todo y en primer lugar consciencia de identidad grupal. Constituye un poderoso elemento de articulación social en cuanto que cohesiona y genera lazos de solidaridad, una articulación tanto más necesaria cuanto más estratificada y compleja sea la sociedad. Pero el nacionalismo, tal como entendemos este concepto, va más allá de la mera consciencia de identidad grupal pues pide un cierto compromiso. Desde el punto de vista del individuo, el sentimiento de etnicidad no es excluyente. Un emigrante andaluz residente en Francia, por ejemplo, podrá sentirse andaluz, español, francés y europeo (entre otras posibilidades). La etnicidad no excluye diferentes identificaciones para una misma persona. Pero, en cambio, el nacionalismo exige lealtad. Difícilmente se puede ser nacionalista andaluz, español y francés al mismo tiempo. De esto se ocupa evidentemente la antropología política. Y a la esfera pública podríamos también incluir muchísimas más manifestaciones del quehacer

2 Cuando hablo de “esferas” no me refiero a la distinción entre esfera pública/privada tal como se entiende en las ciencias políticas, sino de las esferas a nivel experiencial de los individuos tal como las viven en la vida cotidiana.

humano: prácticas religiosas, artísticas, de jurisprudencia, de intercambio comercial, etc.

Los diferentes roles entre marido y mujer, tal como se dan dentro de casa –esfera privada– también suscitan el interés de la antropología. La pareja monógama, tal como la conocemos, nos parece la más natural y, para muchos, quizá el único modelo deseable. Pero la antropología sabe que las prácticas que regulan el matrimonio y la formación de las familias son de naturaleza cultural. Esto significa que (1) no serán iguales en todos los lugares, (2) todas tendrán ventajas e inconvenientes, y (3) estarán estrechamente imbricadas con otros elementos del contexto sociocultural. En la tradición cultural de la humanidad, el modelo polígamo en su versión poliginica (un hombre y dos o más mujeres), por razones evolutivas, es el más extendido, mucho más que la monogamia tal como se practica en Occidente. Pero el ámbito privado constituye un inmenso campo de exploración para el antropólogo, y, naturalmente, se puede conceptualizar mucho más allá de la vida familiar que hemos puesto como ejemplo. No cuesta imaginarnos que son muchas las cosas que acontecen y que se consideran propias de la privacidad garantizada por unos muros, reales o metafóricos: Empresas, hospitales, cárceles, conventos, cuarteles, colegios, comunidades utópicas, etc. constituyen ámbitos por los que la antropóloga o antropólogo no dudan en interesarse.

Y, por último, la esfera íntima, también necesita de la antropología para ser entendida en muchas de sus facetas. Pensemos, por ejemplo, en la relación que cada uno establece con su propio cuerpo, sin ir más lejos, en el ámbito de la sexualidad. No se la entiende igual, ni mucho menos, en todas las culturas. Todos conocemos la visión negativa que nuestra sociedad ha tenido hacia la homosexualidad y que –combinada con las creencias religiosas– ha hecho desarrollar fuertes sentimientos de culpa a muchas personas que no sienten atracción por el sexo opuesto, resultando en profundos dramas personales, frustración, inadaptación e incluso suicidio. Hasta no hace tantas décadas, en Europa, se castigaban los comportamientos homosexuales con la cárcel y se efectuaban tratamientos de castración química. Aún hay quien actualmente se obstina en ofrecer tratamientos terapéuticos para *curar* la homosexualidad. Según nuestra visión tradicional, los hombres tienen que ser masculinos y las mujeres femeninas, y lo que se aparte demasiado de esta máxima cae fácilmente en la desviación social. Pero esto no sucede en todas las sociedades. La antropología nos ha aportado numerosas pruebas de que en otras culturas los sexos no se excluyen forzosamente de una manera tan radical como lo hacemos nosotros. Ya en los años treinta del siglo pasado, Margaret Mead observó que los roles sexuales en algunas culturas eran tres o incluso cuatro, o en ocasiones idénticos a los de Occidente, pero intercambiados. En muchas tribus de indios americanos, era frecuente encontrar un tercer sexo que podía actuar como masculino o femenino, según

la conveniencia o el momento, como es el caso de los navajo sin que, socialmente, esto supusiese ningún tipo de sanción negativa. Los mohave contemplaban la posibilidad de la mujer que quería ser hombre –*hwame*– y del hombre que quería ser mujer –*alyha*. Estas figuras intermedias eran respetadas y no se consideraban como algo anormal (Lang, 1998). En la cultura de los igbo (Nigeria) previa a la dominación colonial, nuestra clara distinción de género no era aplicable de forma automática. Había una cierta fluidez entre las categorías de hombre y mujer, y los roles de género no siempre se presentaban asociados al sexo (Amadiume, 1987: 15).

Obviamente, estas tres esferas, la pública, la privada y la íntima están estrechamente entrelazadas. La realidad corporal de cada individuo, por ejemplo, se debe tanto a los otros, como a los suyos, como a sí mismo. La existencia de estas diferentes esferas se refleja en cómo nos vestimos, en la manera de gesticular y establecer contacto con otros cuerpos, en cómo nos vemos ante el espejo y nos entendemos como cuerpos que somos. Cuando hay carencia de comida en la despensa de la casa, posiblemente habrá que buscar la razón en la esfera pública. Los temores que una persona pueda sentir en su intimidad no serán ajenos a lo que experimenta en sus esferas tanto pública como privada. ¿Cuántos personajes públicos no han perdido toda su credibilidad y apoyo social por sucesos acaecidos en su esfera íntima?

Antes decía que una de las características de la antropología es que nos hace pensar sobre aspectos

de nuestra conducta y existencia que de tan sobreentendidos que están, nunca nos los habíamos cuestionado o reflexionado sobre ellos. Pensemos por un momento en la forma cómo caminamos. El caminar, de la misma manera que la forma de sentarse o el nadar, constituye una técnica corporal y por lo tanto está también moldeado por la cultura. Es algo que de manera inconsciente se aprende desde la más tierna infancia y no depende, por ello, solamente de la personalidad. Así, por ejemplo, en Japón, la tradición marcaba que la mujer caminase con pasos cortos y con las puntas de los pies hacia dentro, y en muchas poblaciones africanas de zonas rurales se anda con el cuerpo completamente erguido, relajado y efectuando pasos más bien largos. Por lo general, en las ciudades se camina de forma más rápida que en contextos rurales. Mientras que en algunos países surasiáticos y norteafricanos dos hombres pueden pasear dándose la mano, en otros, esta manera de caminar está considerada como una conducta totalmente inapropiada. Y cuando hablamos de caminar, no nos referimos tan solo al movimiento corporal intrínseco sino también a cómo gestionamos el espacio que nos rodea cuando lo hacemos. Al andar por la ciudad calculamos el espacio entre los transeúntes alterando si conviene la velocidad o alcance de nuestro paso, medimos las distancias, evitamos interferir entre personas que caminan juntas... Somos lo suficientemente duchos para no colisionar con los otros cuerpos, para evitar todo rozamiento o incluso esquivar las miradas directas a los ojos de los transeúntes con los que nos cruzamos.

Estas diferentes esferas, la pública, la privada y la íntima, pertenecen a un mismo sistema social en el que sus creencias, visión del mundo e ideologías las permean, además de compartir simbología, mitos, rituales y lenguajes. El individuo no cesa de transitar entre ellas, y tras él, la antropóloga rellena sus cuadernos de campo. Podemos hablar, pues, de muchas antropologías: La antropología del cuerpo, del género, antropología política, jurídica, religiosa, lingüística, del parentesco, de la salud, de la alimentación, del arte, de los medios de producción, entre muchas más posibilidades. Pero según nos decía Claude Lévi-Strauss, la finalidad esencial que se asigna a la antropología es precisamente la superación de la antinomia aparente entre la unicidad de la condición humana y la pluralidad inagotable de las formas bajo las cuales la aprehendemos (Lévi-Strauss, 2009: 47).

Se entiende la antropología como la ciencia de la alteridad dado que se interesa por el estudio de las diferencias que existen entre las distintas culturas. Pero para llegar a conocer a este *otro*, la antropóloga sabe que, cuando convenga, lo primero que tiene que hacer es intentar escapar de sus propios marcos mentales, escaparse de ella misma. A lo largo de la historia de la disciplina, se ha tenido que devenir progresivamente consciente de todo aquello que impide conocer al *otro*. La superación del etnocentrismo, fue el primer gran caballo de batalla en este sentido. Los propios parámetros culturales, los propios valores deben ser puestos entre paréntesis

cuando el antropólogo se acerca a otras culturas. Posteriormente, el hecho de tomar consciencia del androcentrismo, tanto de la sociedad en general como de la ciencia en particular, reveló que era necesario romper con la centralidad del hombre en detrimento de la mujer, no solo por razones de justicia social, sino también para conseguir un conocimiento más adecuado de lo que es el ser humano. Y ahora, sin que ni el etnocentrismo ni el androcentrismo se puedan considerar completamente superados³, nuevas corrientes teóricas, como las propias del posthumanismo, nos piden ir todavía más allá. Sabemos que lo que es necesario cambiar es nuestra manera antropocéntrica de entender la vida y la realidad en general: El ser humano no se halla en el centro de la creación, sino que es uno más entre una miríada de seres de la más distinta naturaleza con los que se halla en estrecha relación de mutua dependencia. Tomar esto seriamente en cuenta abre nuevas posibilidades y un horizonte retador para una disciplina, como la antropología, cuya principal razón de ser es el estudio del ser humano.

3 Solo ingenuamente se podría llegar a pensar en la superación total del etnocentrismo. El conjunto del aparato científico que da vida a la antropología es deudor, por él mismo, de una particular cosmovisión del mundo y la realidad. La antropología, nos dice Jacques Derrida, como ciencia [de origen] europea acoge en su discurso las premisas del etnocentrismo en el momento mismo en que lo denuncia (Derrida, 1967: 414).

I. ALGUNOS FUNDAMENTOS

2. LA MAR DE CULTURAS

Recuerdo un día de verano en la playa en el que caminando descalzo por la orilla me fijaba en el color entre verde y azul del mar, con sus ondas y reflejos. Pensé en seguida en el pintor Joaquín Sorolla. Pero a medida que me daba aquel pequeño placer de chapotear por el agua, me vino de repente la idea a la cabeza de si sería posible que yo viera el mar de aquella manera sin haber interiorizado antes a Sorolla, un pintor que admiro. Llegué al convencimiento de que uno no ve el mar de la misma manera después de haberse dejado impresionar por Sorolla,

ni percibe la luna igual tras haber interiorizado el *Clair de Lune* de Debussy, y vería New York de forma diferente si no hubiese disfrutado antes cientos de películas cuya acción tiene lugar en esta ciudad.

Esto es el poder de la cultura. Nos estructura, nos permite ver una determinada realidad y nos da herramientas para interactuar con todo lo que nos envuelve. *Cultura y sociedad* son los dos conceptos fundamentales para la antropología, considerada por antonomasia como la ciencia de la cultura. Sin cultura no habría sociedad y también lo contrario es cierto. Nos desarrollamos culturalmente en nuestro medio social. Lo primero que, sin embargo, hay que tener en cuenta es que, cuando los antropólogos aludimos a la *cultura*, no nos referimos exclusivamente, ni mucho menos, a quehaceres humanos como la pintura, la música o el cine. Nos será de interés distinguir entre tres diferentes acepciones del término.

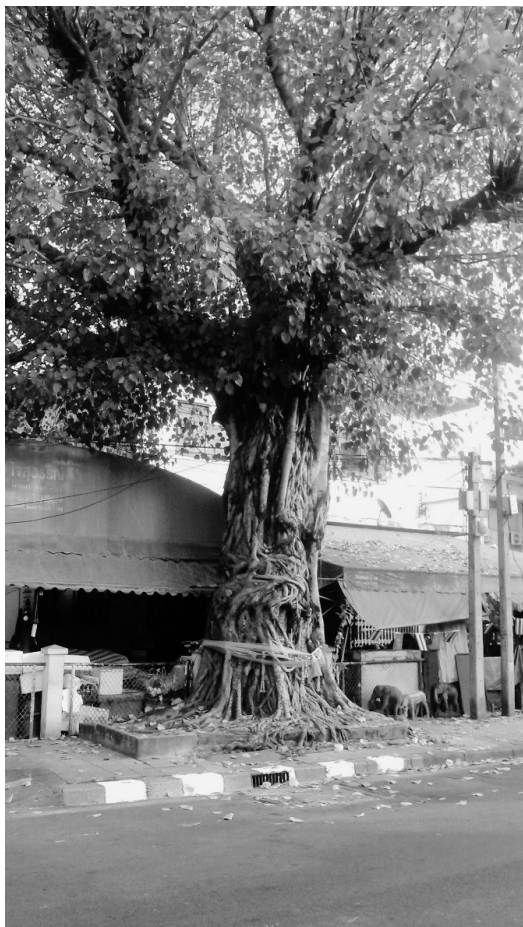
Cuando en el curso de la vida cotidiana se habla de *cultura*, tal como vemos, por ejemplo, en los medios de comunicación, la gente se refiere a la producción artística, al pensamiento refinado y a la mayor parte de conocimientos impartidos en escuelas o universidades; a todo aquello, en definitiva, resultado de lo que la Ilustración entendía por las cualidades más nobles del espíritu humano. Se trata de la idea humanista de cultura, aquella idea que equipara cultura a educación y que distingue entre personas cultas y las que no lo son. En este sentido, en el mundo occidental no todo el mundo tiene

el mismo acceso a la cultura y, muy a menudo, su tenencia o su carencia es un signo de clase social. Los cuadros de Sorolla, la música de Debussy o las producciones cinematográficas son cultura, pero constituyen solamente aspectos epifenoménicos de algo mucho más complejo, inherente a la naturaleza humana y sin lo cual no podríamos existir.

Desde la perspectiva antropológica, una manera de entender la cultura sería la facultad o capacidad que nos permite *poner cosas en relación* con sentido, posibilitando de esta manera la implementación del *yo* en el mundo que le toca vivir y en el que debe interactuar. Por extensión, entendemos también por cultura los resultados concretos de esta facultad, es decir, cristalizaciones materiales o inmateriales. Por lo tanto, cultura es una facultad, unos productos concretos y el proceso mediante el cual, a partir de esta facultad, se llega a estos resultados. En este sentido, pues, todo lo que creamos, hacemos o creemos es cultura. El individuo se alimenta, se reproduce, se extermina, se entretiene o se trascendentaliza mediante los recursos culturales que produce y tiene a su alcance. Un árbol no es cultura, pero sí que lo es el hecho de concebir unos determinados especímenes del reino vegetal como *árboles*, de caracterizarlo (una higuera) o el hecho de dotarlo de significación (un árbol como límite entre parcelas, como representación de una deidad, como elemento ornamental...). También son manifestaciones de la cultura la acción de plantar un árbol, como así mismo hacer leña de él

Josep Martí

**Un árbol no es cultura, pero sí que lo es
el hecho de dotarlo de significación.**



Árbol envuelto de cintas multicolores por considerarlo
un árbol sagrado. Bangkok, 2015. Foto: Martí

o el producto que se obtiene de la elaboración de su madera, como, por ejemplo, una mesa o una silla. En pocas palabras, todo aquello que realizan los individuos es o está permeado por la cultura. Mediante la cultura dotamos de significado a la infinidad de eventos existentes en el mundo (Max Weber, en Kuper, 2001: 53), y por tanto estructura nuestra manera de concebirlo. Pero “estructurar” significa tanto ayuda como limitación. Con estas estructuras vivimos el mundo, pero al mismo tiempo implican pasar por alto otras posibilidades de vivirlo.

**Mediante la cultura dotamos de significado
a la infinidad de eventos que constituyen
la realidad del ser humano.**



Cementerio cristiano en Fadiouth, Senegal, 2011. Foto: Martí

Este concepto de cultura difiere, pues, notablemente de la idea humanista al respecto, que hace que sepamos perfectamente de lo que se habla cuando se afirma de alguien que “es una persona sin cultura”. Para el antropólogo sería impensable la idea de una persona sin cultura, dado que se trata de una facultad inherente a todos los individuos. El ser humano, nos dice Edgar Morin, es un ser bio-cultural, dos términos que se han de entender como coproductores el uno del otro (citado en Ariño, 1997: 43). Cuando hablamos del ser humano como bio-cultural, nos referimos al hecho de que tanto su constitución biológica como la cultural se hallan en una estrecha interrelación. Sin este cuerpo animal que todos poseemos no podría existir la cultura, pero también sin la cultura, este cuerpo animal sería –si no inimaginable– radicalmente diferente de lo que es en la actualidad. El descubrimiento del fuego conllevó la cocción de los alimentos que a la larga ha tenido como consecuencia una reducción progresiva de los maxilares del cuerpo humano. Se ha comprobado, por ejemplo, que el cerebro de una persona analfabeta procesa la información de manera diferente a la de una alfabetizada. Es decir, la cultura modifica la estructura del cerebro. La mente humana actual y sus capacidades no serían lo que son sin aquellos primeros instrumentos que elaboró el individuo en época prehistórica (Carbonell y Sala, 2002: 45).

Es el individuo, a través de su facultad, quien crea las realizaciones culturales, transmisibles y por tanto susceptibles de ser compartidas por

otros individuos. Hasta hace poco tiempo se creía que estas formas culturales no están genéticamente constituidas, sino que se adquieren exclusivamente a lo largo de los correspondientes procesos de enculturación⁴ que acompañan toda la vida de los individuos. Hoy día, hay que relativizar algo esta afirmación dado que se ha descubierto que factores ambientales, y por tanto también de orden cultural, pueden incidir en la genética (epigenética).

Pero en antropología, y de hecho también en el habla común, existe todavía otro concepto para el mismo término “cultura”. Aparece cuando este término es susceptible de ser empleado en plural –las culturas–, cuando entendemos por *cultura* algo que comparte toda una colectividad. Si hablamos por ejemplo de la “cultura rusa” o de la “diversidad cultural de nuestro planeta” lo hacemos en este sentido. En este caso, se entienden las culturas como unidades discretas y coherentes, como formas de vida específicas de un colectivo en un período histórico (Reckwitz, 2000: 72). También se utiliza en este sentido cuando hablamos de la “cultura del neolítico” o de la “cultura de la droga”. En estos casos, el denominador común es el hecho de adscribir determinadas características culturales relativas a objetos, prácticas o ideas a todo un conjunto de población. Se trata, pues, de unas formas concretas y específicas de realizaciones –generadas y

4 *Enculturación* es el término que designa los diferentes procesos mediante los cuales los individuos asimilan o interiorizan la cultura.

estabilizadas por la cultura como facultad– que asociamos a un conjunto humano en particular. Esta idea de cultura, que ya asoma en los trabajos de Johann Gottfried Herder en el siglo XVIII y que en antropología prácticamente se instaura con Franz Boas, nos es sin duda alguna de gran utilidad, pero, como contrapartida, también se tergiversa fácilmente, se malentendiendo y se instrumentaliza políticamente. Para Herder, nociones como *pueblo*, *cultura* o *nación* eran intercambiables, algo que sigue siendo válido hoy día. Se equipara con frecuencia *cultura* a *sociedad*, y esto puede resultar en ocasiones problemático. Está claro que, en nuestro mundo actual, toda sociedad genera hechos culturales específicos; pero no es verdad que la cultura de esta sociedad se limite a estos hechos culturales específicos, ni que se presente de manera uniforme e igual para todos sus miembros. El islam pertenece hoy día a la sociedad española, aunque cuando se piensa en cultura española actual no se la relacione con los oratorios musulmanes. Se confunde *cultura* con *identidad cultural*. Una cosa es el conjunto de rasgos culturales propios de un individuo, y otra una idea de *cultura* con la que se puede identificar una persona, un constructo que será siempre selectivo y dotado de subjetividad social. Con este sentido de cultura, se sobredimensionan las diferencias según criterios de territorialidad (política), minimizando de esta manera la alteridad cultural por lo que se refiere a las coordenadas temporales dentro de lo que se considera un mismo grupo étnico. Y, por último, esta idea de cultura aplicada a un conjunto humano experimenta

fácilmente procesos de reificación, como si la cultura pudiera existir al margen de sus portadores o agentes sociales. Fuera y dentro de los ámbitos académicos, se habla con mucha frecuencia de la “cultura del pueblo”, del “interés de conservar determinadas prácticas culturales” o de “las dificultades de integración de los inmigrantes debido a su cultura”. En todos estos casos, las culturas son percibidas como entidades supra-objetivas, con atributos tales como persistencia, homogeneidad, continuidad y territorialidad (Wicker, 1996: 20). Solo hace falta pensar, por ejemplo, en tantos casos en los que, en nombre de la tradición, de la cultura, se opta por decisiones que difícilmente pueden estar a la altura de los valores sociales que hoy hay que defender, ya sea en la igualdad de género, igualdad social al margen de la procedencia o derechos de los animales (Martí, 2008: 172-174).

En las últimas décadas, esta misma idea de cultura ha ido asumiendo características que antes se adscribían a la *raza*. La idea de *raza* cayó en descrédito, especialmente después de la II Guerra mundial y de los abusos que de ella hizo el nazismo. Ahora, además, se sabe que desde un punto de vista biológico las razas no existen, que son una quimera⁵, pero las razones que llevaban al uso de este concep-

5 El color de la piel, uno de los principales aspectos usados para la clasificación racial, no se corresponde con una homogeneidad genética que es lo que permitiría hablar de “raza”. El investigador Cavalli-Sforza (2001) ya demostró que desde el punto de vista biológico no se puede hablar de “raza” para los seres humanos. Hoy preferimos hablar de “fenotipo”, es decir,

to, como la discriminación y jerarquización social, no han desaparecido. De esta forma, hoy se recurre a la cultura para seguir manteniendo comportamientos racistas de infravaloración y exclusión.

Los diferentes elementos y manifestaciones culturales mediante las cuales articulamos nuestras vidas pueden ser tanto conscientes como inconscientes para el individuo. Sucede como la lengua, que al fin y al cabo también es cultura. En estado de vigilia, somos bien conscientes de las palabras que emitimos, pero no forzosamente de las reglas gramaticales, a las que –por otra parte– somos completamente fieles. Y aquello que es sumamente interesante es que, en ocasiones, las conductas, de tan interiorizadas, pueden ser percibidas casi como instintivas, *naturalizando* de esta manera manifestaciones que, de hecho, son culturales. Éste es el caso, por ejemplo, de cómo se entiende el pudor corporal en Occidente.

Esta *naturalización* resulta muy a menudo en lo que podemos denominar *imperativos culturales*. Se trata de aquellas manifestaciones de la cultura que, en un contexto social determinado, se llevan a la práctica no como una más de diversas alternativas plausibles sino como una realidad única e incuestionable. Son convenciones sociales tan interiorizadas por los portadores de la cultura que se pueden llegar a percibir como más cerca de la naturaleza que de la cultura. Un ejemplo ilustrativo para este tipo de realidades es

el conjunto de caracteres visibles propios del individuo como ser biológico (color de la piel, tipo de cabello, altura, etc.).

nuestra resistencia a consumir carne humana. Nadie nos puede asegurar que un muslo de nuestro vecino no pueda ser tan o más nutritivo que el muslo de pollo que criamos en granjas o del jamón que tanto nos apetece. Pero solo pensar en esta posibilidad ya nos estremece. Cuando la prensa amarilla nos informa con todo lujo de detalles de algún caso verídico ocasional de canibalismo, no podemos dejar de tener la impresión de que se trata de un acto *contra-natura*. Pero más correcto sería decir que se trata de un hecho *contra-cultura*. Y la prueba de ello la tenemos en determinados grupos del planeta que a lo largo de su historia han practicado la antropofagia, ya sea con carácter puramente ritual o como un valioso recurso proteínico.

Las manifestaciones culturales que nos aparecen bajo la forma de imperativos poseen esta característica: En principio parece inimaginable que se puedan ignorar; no cabe en nuestro pensamiento comer carne humana o nos avergonzaríamos de salir desnudos a la calle. Pero en caso de necesidad extrema o de cambios en la orientación cognitiva de la sociedad, aquello que se podía percibir como *inherentemente* humano, pierde su disfraz y se revela como una más de las muchas convenciones sociales que marcan nuestras vidas. En casos de necesidad, se ha recurrido a la antropofagia en Occidente, y los movimientos nudista y nuditista han sabido superar el sentimiento de pudor que la tradición cultural les había impuesto.

La aprensión a consumir carne de cerdo por parte de personas de tradición musulmana o judía puede considerarse un imperativo cultural. La manera en que se siente el rechazo a este tipo de alimento en el propio cuerpo se puede experimentar como algo que va más allá de ser un mero mandato religioso.



Imperativos culturales los hay de muy diferentes tipos pudiendo ser experimentados con mayor o menor intensidad, y el ámbito culinario nos ofrece buenos ejemplos para todas las sociedades. Una gran mayoría de la población occidental siente

no poca aprensión ante la idea de alimentarse a base de insectos, gusanos o mamíferos como el perro o el gato. El sentimiento de asco que podemos experimentar ante la ingestión de determinados alimentos –asco que tiene raíces culturales–, es tan fuerte que su consumo forzado o accidental puede conllevar incluso reacciones fisiológicas como el vómito o erupciones cutáneas. Ser conscientes de la existencia de imperativos culturales es importante para todo lo que se refiere a las relaciones interculturales. La circunstancia de que un determinado hecho cultural sea compulsivo para un grupo humano y no para otro puede llevar fácilmente al malentendido y al conflicto. La práctica de las mutilaciones genitales femeninas, por ejemplo, resulta incomprensible y condenable en Occidente, pero en cambio, constituye un imperativo cultural para otras sociedades que entienden esta costumbre como formando parte necesaria e irrenunciable de su orden social.

Las diferencias en prácticas culturales que una persona percibe al entrar en contacto con personas provenientes de otra sociedad puede llevar a lo que se denomina *shock cultural*, mucho más acusado en el caso de los imperativos culturales. La expresión *culture shock* fue popularizada por Kalvero Oberg para referirse a la ansiedad que resulta de perder todos nuestros signos y símbolos familiares del trato social que puede comportar una fuerte reacción emocional y fisiológica. LaRay M. Barna define el *shock cultural* como la fuerte reacción emocional y

fisiológica que se experimenta en la inmersión repentina en una nueva cultura (Bennett, 1998: 215-216).

En concordancia con la ontología dualista propia de Occidente, habitualmente se entiende el concepto de *cultura* en oposición al de *naturaleza*. De hecho, la dicotomía naturaleza/cultura constituye una de las cuestiones que más han marcado el desarrollo de la antropología y ha tenido un papel central para la disciplina, aunque también la ha perjudicado (Escobar, 1998: 387). Uno de los problemas que tienen este tipo de dicotomías es que se tiende a jerarquizar sus dos polos según determinados valores. Dentro de nuestra tradición humanista, en esta oposición naturaleza/cultura se atribuye superioridad a la cultura, de forma paralela a lo que se hace con la oposición materia/espíritu. Cultura es lo que se entiende que distingue al ser humano del resto de los animales, mientras que la naturaleza es lo que tiene que ser dominado y sometido mediante el ingenio del espíritu y la fuerza de la cultura.

Sigmund Freud, en su conocido libro *Tótem y Tabú* entendía la cultura como la encargada de frenar y controlar los caóticos impulsos de los instintos humanos (Freud, 1956: 102), y así se ha seguido viendo en la antropología entendiendo que las funciones naturales ceden a la culturales. La dicotomía naturaleza/cultura ha servido para dar apoyo a tesis evolucionistas para explicar la superioridad de los europeos frente a pueblos “salvajes”, considerados más cercanos al mundo animal (naturaleza),

así como para intentar explicar la subordinación de la mujer al hombre, al considerar la primera más cerca de la naturaleza y al segundo de la cultura. El antropólogo Lévi-Strauss otorgaba a esta distinción naturaleza/cultura una validez universal, dado que creía que se trataba de un recurso cognitivo propio de todas las sociedades para entender el mundo.

Sin embargo, la pretendida validez universal de una rígida dicotomía entre naturaleza y cultura ha resultado ser una falacia ya que no existe en las ontologías de muchas poblaciones del planeta. De hecho, se trata de una visión de la realidad históricamente contingente y que en Europa se desarrolló especialmente a partir de la Ilustración. Para el caso occidental, hay que entenderlo como una posición profundamente antropocéntrica que entiende el ser humano como el centro de la creación, radicalmente distinto del resto de los animales y con una manifiesta superioridad. Tal como se ha escrito, oposiciones entre naturaleza y cultura, o humano y resto de los animales representan no tan solo ignorancia hacia otras especies, sino también hacia nosotros mismos (Horigan, 1988: 103).

Hoy sabemos que también hay animales con innegables comportamientos culturales. Obviando el hecho de que intentar entender la cultura en términos exclusivamente humanos es antropocentrismo, en el mundo animal también observamos la creación y uso de herramientas, el uso de medios simbólicos para comunicarse, autoconsciencia, aprendizaje (Horigan, 1988: 106) e incluso muestran tener comportamientos

que podemos entender como musicales, tal como nos explica la zoomusicología cuyo uno de sus objetivos de estudio son los usos estéticos de la comunicación sonora de los animales (Martinelli, 2009).

Hoy preferimos pensar que los procesos culturales están estrechamente interrelacionados con los fundamentos de la naturaleza, de forma que, si nos servimos de esta dicotomía, hay que entenderla como un *continuum* en el que se da una transición gradual entre sus elementos y no se puede establecer una clara línea demarcadora entre estos dos polos (Larsen, 2000: 359-360). La bióloga y filósofa Donna Haraway (2003) acuñó el término *natureculture* para subrayar este *continuum* y escapar así de la oposición naturaleza/cultura que oscurece la continuidad real que hay entre los seres humanos y las otras formas de vida que coexisten con él.

3. INMERSIÓN PROFUNDA: ONTOLOGÍAS

Cuando hablamos de “ontología” nos referimos a las asunciones sobre la realidad y la naturaleza de la existencia; esto da sentido a la vida social y simbólica de cualquier sociedad. Mediante la cultura se construye la visión que se tiene del mundo, de la realidad en la cual se halla inmerso el ser humano, que en su dimensión ontológica es lo que configura su experiencia en su existencia (Kohn, 2015: 312). Si la alteridad constituye uno de los objetos de estudio fundamentales para la antropología, y los diferentes grupos humanos construyen su experiencia en

el mundo mediante sus propias ontologías, la antropología se plantea lógicamente la cuestión de que hasta qué punto resulta cuestionable explorar estas alteridades encuadrándolas en la ontología de las sociedades modernas de corte occidental.

En 1887, Franz Boas escribió “La civilización no es algo absoluto sino [...] relativo, y nuestras ideas y concepciones son verdaderas solo en lo que respecta a nuestra civilización” (en Layton, 1997: 184). Una de las constataciones más fascinantes de la antropología es la de la existencia de diferentes ontologías según diferentes sociedades. La ontología es aquello que socialmente marca lo que existe y lo que no, y qué tipo de relación se establece entre los diferentes elementos que existen. De esta manera, lo que puede parecer irracional ante los miembros de una determinada sociedad es completamente racional para los de la otra. Así, por ejemplo, el pensamiento occidental moderno se distingue por su ontología naturalista basada en una férrea dicotomía entre naturaleza y cultura. La naturaleza es *una*, y en esta unidad de la naturaleza hay que entender tanto al reino vegetal como al animal, humanos incluidos (desde el punto de vista biológico). Frente a esta unidad ontológica de todo lo natural, las culturas son diversas y en esto se distinguen los humanos entre sí. En cambio, en otras ontologías, como las que Viveiros de Castro nos describe para la Amazonía, esta relación naturaleza/cultura aparece de modo inverso. Existe una unidad espiritual pero una pluralidad de naturalezas. La forma exterior de

animales o plantas esconde de hecho un interior no diferente al de los humanos, un alma o espíritu con una subjetividad formalmente idéntica a la de la conciencia humana (Viveiros de Castro, 1998: 471). Esto hace que, en muchas poblaciones, la interrelación con seres vivos no-humanos sea mucho más intensa que en Occidente. Una persona o grupo se pueden identificar con determinadas especies animales o vegetales (totemismo), o se establecen relaciones hasta el punto de que se considere que muchas de las capacidades humanas han sido recibidas de animales. Según el médico y etnólogo alemán Karl von Steinen, por ejemplo, al estudiar los Bororo del Brasil a finales del siglo XIX, constató que “El indio, en verdad, ha recibido los elementos más importantes de su cultura de personas que nosotros denominamos animales”⁶. De hecho, es sabido que en el ámbito chamánico, las plantas *comunican* directamente a los humanos enseñanzas relativas a su poder terapéutico (Luna, 1984).

La condición original común entre humanos y animales es la animalidad para el caso occidental mientras que para el caso amerindio es la humanidad (Viveiros de Castro, 1998: 472). El multinaturalismo propio de las sociedades amerindias contrasta con el multiculturalismo de la ontología occidental. En este sentido, Viveiros de Castro nos recuerda la anécdota que nos cuenta Lévi-Strauss: Poco después de la

6 “Der Indianer hat ja in Wahrheit die wichtigsten Teile seiner Kultur von den Personen erhalten, die wir Tiere nennen” (von den Steinen, 1894: 354).

llegada de los españoles a América, mientras éstos se preocupaban por indagar si los indígenas tenían alma, a los habitantes de las Antillas les intrigaba si los cuerpos de los europeos estaban sujetos a la putrefacción (Ibid.: 475). Los primeros no ponían en duda que los cuerpos de unos y otros estaban hechos de lo mismo (naturaleza) pero necesitaban comprobar las cuestiones relativas al espíritu (cultura). La realidad marcada por la ontología del pueblo antillano hacía que considerasen a los españoles formando parte de la humanidad (cultura) pero no lo veían tan claro con las cuestiones relativas al cuerpo (naturaleza).

Aquello que nos permite entender el animismo en general es precisamente la ontología que subyace en él, claramente diferenciada de la ontología naturalista. Para el animismo, tanto los seres vivos como los inertes pueden poseer un alma o espíritu; los seres humanos comparten interioridad con los no humanos, aunque difieran en la fisicalidad de sus cuerpos. Aquello que caracteriza el animismo es el carácter social de las relaciones entre humanos y no humanos. De acuerdo con esto, se puede entender que el animista entable conversaciones con no-humanos. El chamán consulta a los espíritus de plantas o animales para obtener soluciones a problemas cotidianos. Un chamán puede devenir cualquier tipo de animal. La continuidad psíquica permite transitar entre discontinuidades físicas. Esto resulta inconcebible para una ontología como el naturalismo propio del pensamiento occidental que considera

tanto a humanos como no-humanos como un fenómeno natural pero, tal como el pensamiento dicotómico cartesiano, expulsa a los no-humanos de la humanidad. Se puede concebir el animismo como una epistemología fuera del dualismo ontológico que separa naturaleza de cultura o cuerpo de mente.

Para el animismo, tanto los seres vivos como los inertes pueden poseer un alma o espíritu. El chamán consulta a los espíritus de plantas o animales para obtener soluciones a problemas cotidianos.



Leandro, nganga fang, Malabo, Guinea Ecuatorial, 2012. Foto: Martí

En muchas de las ontologías que encontramos en África, es importante la distinción que se hace entre dos ámbitos de la existencia, la visible y la invisible, con entidades en los dos ámbitos que se consideran vivas y activas en diversos grados. Una idea central en la ontología bantú es la existencia de una fuerza vital que es lo que *anima* a todos los seres o entidades del mundo, ya sean estos visibles o invisibles. Entendiendo el universo como compuesto por fuerzas, éstas pueden debilitar o reforzar la vida de las personas que tendrán que preocuparse por intentar controlarlas. La brujería, la medicina tradicional o los ancestros desempeñan un importante papel en la gestión de estas fuerzas ya que con su acción contribuyen a su debilitamiento o refuerzo. En la ontología bantú, los ancestros interactúan constantemente con los vivos. Se espera su consentimiento en muchas decisiones importantes de la familia. En esta ontología, se concibe la realidad como un *continuum* formado por los diferentes elementos de la creación. La persona humana, la comunidad, los muertos, las entidades espirituales y todo lo que compone el mundo se hallan en estrecha interrelación, de forma que no solamente interactúan, sino que también, en ocasiones, se constituyen en extensiones unos de otros (Imafidon, 2014: 39).

Que en nuestra sociedad se identifique el naturalismo con el mundo moderno de corte occidental no significa que sea la única ontología que podamos constatar, sencillamente es la predominante.

En Occidente también existe una larga tradición de un orden ontológico en el que los espíritus son reales e interaccionan con los vivos en calidad de agentes sociales. Solo hay que pensar, por ejemplo, en el moderno espiritismo. Las concepciones sobre la existencia se van modificando con el tiempo. También por lo que respecta a la relación entre seres humanos y no-humanos. Así, esta ontología de corte naturalista que de forma antropocéntrica distingue y opone a los seres humanos del resto de la creación va experimentando cambios paulatinos. Hace ya algunos años que, tras constatarse que los chimpancés comparten el 99.4% de la secuencia genética con los humanos, se pide su reclasificación dentro del género *homo*⁷ lo que tendría como primera consecuencia práctica prohibir los ensayos de laboratorio con ellos. Si este hecho se trata en realidad de una evolución poco significativa dado que para justificar la reclasificación de los chimpancés se aducen criterios biológicos, mayor repercusión en la dimensión ontológica tiene el hecho de que en 2015, tras un largo litigio para liberar a Sandra, una hembra orangután, de su cautiverio en un zoo de Buenos Aires, ésta fuese reconocida como persona no humana por un juzgado argentino y, por lo tanto, sujeta a derechos. De la misma manera que se otorga la cualidad de persona a animales no humanos, también se empieza a hablar en Occidente de las plantas como personas, una consideración que

7 <https://www.independent.co.uk/news/science/chimps-should-be-reclassified-as-humans-105419.html>. [Fecha de consulta mayo de 2020]

por cierto ya hallamos en el ámbito chamánico para el que todos los seres vivos pueden ser considerados personas. Matthew Hall en su libro *Plants as persons: A Philosophical Botany*, aclara que considerar *persona* a un ser vivo no-humano, no quiere decir simplemente que se le proyecten cualidades humanas que de hecho no posee (antropomorfismo). Se trata de verlo como ser vivo, con su propia perspectiva y con la habilidad de comunicar (a su manera). La cualidad de persona emerge de la capacidad de relacionarse, de volición y de intencionalidad. Desde hace ya algunos años, se discute en Europa sobre ética relacionada con el reino vegetal con la finalidad de que se le otorgue valor más allá del que posee para la supervivencia de la especie humana (Martí, 2019a). Las plantas tienen valor por lo que son, y se considera, por tanto, que se merecen respeto como personas no-humanas. Entender las plantas como personas no es una mera metáfora. Asumir esta idea no quiere decir que tengamos que prescindir de ellas; de hecho, el mundo vegetal, directa o indirectamente, se halla en la base alimentaria de todo el reino animal, pero sí hace más difícil ceder a comportamientos de destrucción arbitraria tan propios de Occidente. Y en esta misma línea, en algún caso puntual, también se han otorgado los mismos derechos y estatus legal a ríos, recogiendo ontologías tradicionales e insertándolas en nuestro mundo moderno. Éste ha sido el caso del río Whanganui en Nueva Zelanda en 2017 tras una larga batalla de los maorí iwi que tienen al río como un ancestro y familiar vivo. Siguiendo el ejemplo de

los maorí, poco después, en el estado de Uttarakhand, en el norte de la India, también se declararon los ríos Ganges y Yamuna entidades vivas y con estatus legal (Kwek y Seyfert, 2018: 35). En el año 2018, la Corte Suprema de Justicia de Colombia declaró la Amazonía Colombiana como entidad, “sujeto de derechos”⁸.

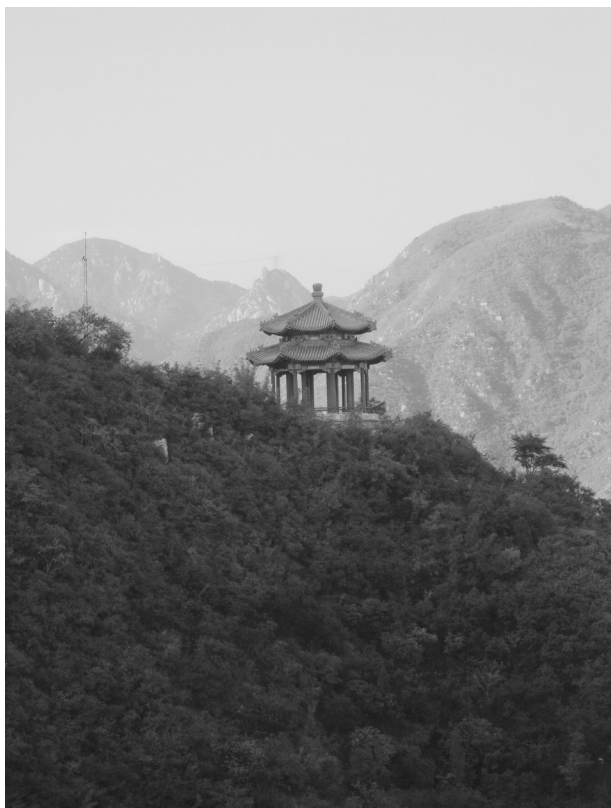
En Occidente tenemos una cosmovisión antropocéntrica basada en una ontología dualista. El antropocentrismo se caracteriza por entender al ser humano como medida y centro de todas las cosas, se lo considera excepcional en relación con el resto de la creación (excepcionalismo) y se cree que constituye la única especie que debe ser objeto de consideración moral (especismo). Esta forma de pensar, forjada a través de la tradición humanista, descansa en el dualismo cartesiano que, entendiendo realidades mentales y materiales como mutuamente exclusivas y completamente antitéticas, considera al ser humano como un tipo de entidad (*res cogitans*) y los animales no-humanos, mundo vegetal, materia inerte e incluso el mismo cuerpo humano como otro tipo de entidad (*res extensa*). De hecho, esta ontología encaja perfectamente con la visión del cristianismo que hemos asumido. Se considera que Dios trasciende el mundo, existe más allá de él, y los seres humanos, en tanto que creados a imagen y semejanza de Dios, se hallan más cerca de él que del resto de la creación.

8 <https://observatoriop10.cepal.org/es/jurisprudencia/sentencia-la-corte-suprema-justicia-colombia-stc-4360-2018>. [Fecha de consulta mayo de 2020]

Consecuentemente, el ser humano, entendido como *res cogitans*, puede imaginarse –igual que Dios– en una posición de exterioridad en relación con el mundo para observarlo y teorizar sobre él. El ser humano deviene el sujeto epistemológico mientras que la naturaleza es objetivada como *su* objeto (Yuasa, 2008: 149). Las ontologías se construyen de manera diferente en aquellos casos en los que se entiende la deidad como formando parte inherente de la naturaleza como, por ejemplo, en ontologías panteístas tales como el taoísmo, el sintoísmo o también en algunos casos de la tradición occidental (panteísmo naturalista de los estoicos griegos o la filosofía de Baruch Spinoza). Según Yasuo Yuasa, en la tradicional comprensión ontológica china sobre la naturaleza, el ser humano que observa el mundo, también forma parte inherente de la naturaleza en su totalidad, de la misma manera que el ser supremo (Yuasa, 2008: 149).

Josep Martí

En la tradicional ontología china sobre la naturaleza, el ser humano forma parte inherente de la naturaleza en su totalidad, de la misma manera que el ser supremo (Yuasa, 2008: 149).



Área de Beijing, China, 2004. Foto: Martí

El principal problema de entender el mundo de manera dualista tal como es el caso en Occidente, a partir de sólidas oposiciones binarias, es que no se limita a ser un mero ejercicio taxonómico, sino que lleva implícita una valoración. Nuestro lenguaje es un buen testimonio de ello. Solo hace falta pensar en las asociaciones valorativas que subyacen en oposiciones como alto/bajo, derecha/izquierda, blanco/negro, etc. Hablamos de “bajos comportamientos”, “ser la mano derecha de alguien” o “verlo todo negro”. Así, por ejemplo, la oposición hombre/mujer, además de implicar simplificación y homogeneización de los términos que incluye (lo que no es ni una cosa ni la otra, o bien se lo excluye, o bien se lo fuerza a una de las dos categorías), jerarquiza según determinados esquemas de valores (sexismo). En Occidente, la ontología de cariz dualista y naturalista ha contribuido muy positivamente al desarrollo de la ciencia y tecnología modernas, pero no hay que olvidar sus aspectos negativos. Una de las consecuencias de esta ontología dualista es que se ve el mundo como un *otro* objetivado, despersonalizado y puesto a disposición del consumo del sujeto soberano. Básicamente, la relación entre sujeto y objeto es de dominación, subyugación y expropiación. Mientras que se otorga al sujeto un valor intrínseco, el objeto posee un valor extrínseco, un valor instrumental. Con esto se reduce la naturaleza a materia prima para la humanidad. Francis Bacon, uno de los padres de la revolución científica en Occidente durante el siglo XVII, representa perfectamente esta visión que sería la que a la larga se

acabaría imponiendo en Europa. En sus propias palabras, “la naturaleza tiene que ser sometida a nuestro servicio”, “hay que esclavizarla”, “torturarla hasta obtener sus secretos” (Merchant, 2013: 169). Se trata de una visión profundamente interiorizada en nuestra sociedad. El mismo Sigmund Freud utiliza también este tipo de metáforas. La cultura, nos dice, hace que el ser humano se eleve y distinga de la vida animal, y le permite gobernar y sojuzgar las fuerzas de la naturaleza y arrancarle bienes para satisfacción de sus necesidades (Freud, 1928: 6-7). La principal tarea de la cultura es la de defendernos de la naturaleza que se muestra fría, cruel y despiadada (Ibid. 22). Andrew Pickering denomina esta ontología de cariz dual la “ontología de la dominación”. Según Pickering, si la ontología de la dominación es ahora la más natural entre nosotros es porque desde la revolución industrial hemos conceptualizado nuestro mundo material de esta manera (Pickering, 2008: 13). Las desastrosas consecuencias de esta forma de pensamiento para el medio ambiente son evidentes, por no hablar también de la explotación a otros seres humanos basada en el mismo patrón de corte dualista: hombre/mujer, civilizado/salvaje, colonizador/colonizado, etc.⁹

9 Karl Marx representa un contrapunto a esta manera de hablar sobre la naturaleza. Habla de ella como el *cuerpo inorgánico* del ser humano dado que éste es parte de aquella, y en *El Capital* entiende que la agricultura capitalista no solo es el arte de robar al trabajador sino también a la tierra (Capra, 1985: 236 y 237).

Las ciencias construyen sus objetos de estudio a partir de las ontologías que subyacen en ellas. Incluso los hechos se convierten en ficciones si carecemos de métodos adecuados para *ver* los hechos (Laing, 1983: 15). Por lo que se refiere a la antropología, esta misma ontología occidental moderna, aparte de dotarla de instrumentos epistemológicos de indudable valor, ha constituido un obstáculo para la aprehensión de otros modos de existencia concebidos por otras culturas, además de facilitar el dominio imperialista (Scott, 2014: 34). La dimensión ontológica es de una importancia fundamental para la antropóloga y de hecho imprescindible para poder llegar a vislumbrar otras realidades diferentes a la suya propia. Esto hace que cuando trabaja sobre otras culturas no se tenga que cuestionar tan solo sobre *cómo* hay que ver (epistemología) sino *qué* hay para ser visto (ontología) (Holbraad y Pedersen, 2017: 5). Cuando la antropóloga se confronta con comportamientos de otras sociedades que ella a primera vista cualificaría de irracionales, no basta con decir que se trata de diferentes creencias, sino de ser consciente de que si algo aparenta irracionalidad es porque no se entiende. La diferencia en cuestión no es tanto el hecho de que unos y otros posean diferentes creencias sobre una misma cosa, sino que en realidad hablan de diferentes cosas; se trata de diferentes ontologías (Alberti et al, 2011: 902).

La dimensión ontológica es muy relevante para el antropólogo pues importante no es tan solo

hallar explicaciones o interpretaciones apropiadas para un determinado hecho social sino cómo se conceptualiza aquello que se pretende analizar (Holbraad y Pedersen, 2017: 16). Por ejemplo, las bien intencionadas condenas en Occidente a la circuncisión femenina en África han levantado críticas por parte de determinados sectores del feminismo africano debido precisamente a diferencias en su conceptualización. En el capítulo 9 del libro se amplía esta problemática. Un hecho fácilmente observable en la historia de la humanidad es la intolerancia hacia estructuras fundamentales de experiencia que puedan diferir o poner en cuestión aspectos considerados importantes para la propia sociedad. Ronald Laing ya nos advertía de que “parece que tenemos la necesidad de compartir un significado común en cuanto a la existencia humana, de dar, junto con los otros, un sentido común al mundo” (Laing, 1983: 69). Berger y Luckmann nos hablan de los procesos sociales de *aniquilación* que se ponen en marcha en aquellos casos de desviación respecto a la realidad del universo construido socialmente. Se niega la realidad de cualquier fenómeno o interpretación de fenómenos que no encajen dentro de ese universo, ya sea adjudicando un estatus ontológico inferior a los que muestran creencias o comportamientos desviados (por ejemplo, considerándolos *bárbaros, herejes, pervertidos, enfermos mentales*, etc.) y/o intentando explicar lo considerado desviado según conceptualizaciones del propio sistema ontológico (Berger y Luckmann, 1968: 147-148).

Fiel a la idea ya mencionada en páginas anteriores de que al mismo tiempo que la antropología nos familiariza con aquello que nos resulta extraño, también nos hace extraño aquello que nos es familiar, actualmente, la disciplina no se conforma con constatar otros sistemas ontológicos que sirvan para ayudar a entender comportamientos diferentes al del occidental sino que los tiene en cuenta también para promover un ejercicio de descolonización permanente del pensamiento (Viveiros de Castro, 2010: 24) que, cuando convenga, pueda ayudar a repensar nuestros propios cimientos ontológicos.

4. ENTRE VERDE Y AZUL: CADA COLOR EN SU LUGAR

Si hay algo común en todas las culturas del mundo es la práctica de la clasificación. El hecho de clasificar es algo inherente al mismo pensar, y toda sociedad, sea pequeña o grande, de rudimentaria o sofisticada tecnología, está obligada a clasificar. Las tupidas redes de significaciones que constituyen las diferentes esferas a las que nos referíamos en la introducción, las de nuestra vida íntima, privada o pública, se las llevaría el viento si no fuera por la robustez que les otorgan los sistemas de clasificación socialmente contruidos. Clasificar es humano. Pensamos, observamos y actuamos de acuerdo con nuestros sistemas clasificatorios. Las categorías que se utilizan y cómo se clasifican es algo que todo antropólogo tiene en cuenta a la hora de intentar entender cualquier sociedad, solo hace falta pensar

en los sistemas de clasificación del parentesco que constituyen uno de los objetos de estudio clásicos de la antropología. Pero, además, también hay otro que ha suscitado un gran interés de la disciplina, el de la categorización y clasificación de los colores.

El dominio de los colores posee un indudable interés para la antropóloga, por diversas razones. La primera de ellas es porque la cuestión de los colores constituye uno de aquellos casos más elocuentes en los que la noción de *realidad* propia del sentido común difiere de la que es conceptualizada por los especialistas. Sabemos que, aunque en el lenguaje coloquial se hable del color de las cosas, no es verdad que las cosas *tengan* color. Los colores, a partir de complejos procesos perceptivos y cognitivos, surgen de la interacción entre nuestro cuerpo, el cerebro, las propiedades reflectivas de los objetos y la radiación electromagnética¹⁰. En palabras del neurobiólogo Francisco Varela, nuestro mundo de color emerge de complejos procesos de acoplamiento estructural (Varela et al, 1997: 193). El verdor de un manojo de hierba no existe de manera independiente a esta compleja interacción, ni tampoco surge de nuestra imaginación (Lakoff y Johnson, 1999: 25). Los colores no son pues meros atributos de las cosas del mundo. Más allá de la clásica dicotomía objetivo/subjetivo, lo que

10 Para la visión de Francisco Varela sobre esta cuestión véase “El caso del color”, en Varela et al, 1997: 185-201.

nos dice Varela es que la experiencia que tenemos de los colores emerge por enacción¹¹.

Otra de las poderosas razones por la que el mundo de los colores constituye un fecundo campo de conocimiento para la antropología es por el valor simbólico que se les asigna. Estamos hablando, pues, de significaciones contextuales y, por tanto, con valor particular para cada sociedad en concreto. Uno de los ejemplos más ilustrativos es el color que se relaciona con la muerte o con prácticas funerarias: el negro en el Japón y Occidente; el blanco en la China, India y Oriente medio; el verde en algunas culturas sudamericanas; el amarillo en Egipto y Myanmar; el azul en Corea e Irán... Igual que las palabras, los colores son signos arbitrarios a los que se asignan significaciones que obviamente divergen según las culturas. El rojo es un color al que en China se asocia con alegría, buenos auspicios y fertilidad –de ahí que sea el color tradicional para los vestidos de novia–, en parte por su valor profiláctico que, por cierto, también se halla en otros ámbitos. En ciertas partes del Mediterráneo, el rojo tiene un valor apotropaico contra el mal de ojo, una característica que ya hallamos en la antigua Roma¹².

11 El enactivismo cuestiona la centralidad de la noción de que la cognición es fundamentalmente representación. La experiencia que tenemos del mundo es el resultado de la interacción entre las capacidades sensoriomotoras del organismo vivo y su entorno (enacción).

12 Para Cerdeña véase Martí, 1988. El valor apotropaico del color rojo es observable en culturas muy diferentes. Yo mismo he podido constatar cómo entre los fang, en Guinea Ecuatorial,

En la cosmología de los antiguos nahuas mesoamericanos hallamos alusiones directas a cinco colores en su manera de describir el cosmos: negro, azul-verde, blanco, amarillo y rojo (Dupey, 2016). También se hace mención directa a los colores en la teoría de los cinco elementos de la cosmología china en la que se asocian diferentes elementos de la realidad para así poder explicar sus relaciones e interacciones. Así, por ejemplo, entre otros aspectos, se asocian las cinco direcciones cardinales con los elementos básicos de la naturaleza y los colores:

Este - madera - *qing*¹³

Sur - fuego - rojo

Centro¹⁴ - amarillo - tierra

Oeste - metal - blanco

Norte - agua - negro

actualmente, se usa la pulsera o cinta roja para prevenir de la brujería. Robert Latham, en una publicación de 1859 nos hablaba también del uso del color rojo en Kumaon (India) para protegerse de los malos espíritus (Latham, 1859: 400).

- 13 El *qing* constituye un concepto cromático difícil de traducir. Dependiendo del contexto, lo caracterizaríamos como un verde-azul-negro verdoso.
- 14 En algunas culturas se añade el centro a los cuatro puntos cardinales del sistema de referencia cartesiano que tenemos en Occidente. Éste es el caso de China y algunas culturas sudamericanas.

En japonés se usa el término “ao” (azul) para designar cosas para las que en lenguas occidentales se usa el verde, como por ejemplo las luces de los semáforos.



Nakayama, Japón. Foto: Kando

Pero el interés de los colores no descansa solamente en el hecho de que constituyen relevantes códigos semióticos, sino en la relación que podemos establecer entre ellos y la práctica panhumana de la clasificación.

¿Cómo clasificamos los colores? Sabiendo que los colores se presentan en un amplio espectro de gradaciones, ¿qué es aquello que nos hace poner

nombre a los diferentes segmentos cromáticos que discriminamos? Un caso que constituye todo un reto es la distinción entre verde y azul. La diferenciación que en lenguajes occidentales hacemos entre estos dos colores no está tan clara en determinadas culturas. En japonés, por ejemplo, se usa el término “ao” (azul) para designar cosas para las que un occidental usaría el verde, como por ejemplo las luces de los semáforos. Históricamente, el azul y el verde no siempre se distinguían en su terminología y se podía usar la palabra “ao” para ambos¹⁵. De manera similar, también el color *qing* chino no se corresponde con las categorizaciones propias de occidente. Tal como ya he advertido en nota a pie de página, se trata de una tonalidad que juega con el verde, el azul y el negro verdoso.

La cuestión de la clasificación de los colores ha hecho correr ríos de tinta entre los especialistas, configurándose dos visiones en liza, las de signo relativista basadas en la hipótesis Sapir-Whorf, según la cual el lenguaje y la cultura determinan la manera de percibir conceptualmente el mundo, y por tanto es arbitraria la forma en que cada cultura segmenta el espectro de los colores, y las evolucionistas que consideran que las

15 Actualmente se usa el término “ao” que traducimos por “azul” y “midori” por “verde”. Aunque en el pasado se podían usar ambos términos como sinónimos por lo que respecta a la tonalidad, el término “ao” en relación con “midori” podía denotar otros aspectos como brillo, así como asociarse a sentimientos de juventud, inexperiencia y frescor (Stanlaw, 2007: 309-310). En el japonés actual, por ejemplo, se usa “ao” (azul) en los casos en los que en otras lenguas se habla de una fruta verde (no madura).

categorizaciones sobre los colores se basan en un fondo psicobiológico común a todos los seres humanos¹⁶. Actualmente, sin embargo, se puede afirmar que la categorización de los colores surge de una enrevesada jerarquía de procesos perceptivos y cognitivos, algunos propios de la especie humana en general y otros de naturaleza claramente cultural (Varela et al, 1997: 201).

Pero los colores no solamente son susceptibles de ser clasificados, sino que también sirven para clasificar. Los humanos nos servimos de los colores para asimilar la realidad que nos envuelve. La biología evolutiva nos explica que la evolución de la visión del color entre los primates estaría relacionada con necesidades propias de la supervivencia como, por ejemplo, la de poder distinguir los frutos de las hojas. En todo caso, toda sociedad utiliza los colores para codificar y se espera que todos sus miembros conozcan el sistema, como por ejemplo, la regulación de los semáforos en el mundo moderno, los colores que se usan en la liturgia cristiana, las significaciones concretas que se asignan a los diferentes colores del sari en la India, etc. Desde

16 Los trabajos de Brent Berlin y Paul Kay sobre categorizaciones relativas a los colores son de referencia obligada. Estos especialistas hicieron tambalear la hipótesis Sapir-Whorf a partir de datos empíricos (no libres de controversias) según los cuales la percepción del color es innata y que hay patrones de evolución comunes a toda la humanidad relativos a las categorizaciones de los colores. Habría, pues, una semántica universal para los colores básicos, y, por tanto, en contra de lo que se afirmaba previamente, los términos que los designan en diferentes lenguas son traducibles (Berlin y Kay, 1969: 16). Véase también Kay et al, 2009.

el punto de vista social, es importante saber discriminar los colores y se consideran impedidas las personas que padecen acromatopsia. Hace ya algunos años, Neil Harbisson, activista cíborg que sufre esta enfermedad congénita, se incorporó una antena en su cuerpo que le permite la percepción de los colores a través de su traducción en frecuencias de sonido. Le permite incluso percibir acústicamente colores infrarrojos y ultravioletas que por su frecuencia son invisibles al ojo humano.

En la mayor parte de Occidente, el luto se expresa mediante la indumentaria de color negro.



Procesión de Semana Santa en l'Alguer,
Cerdeña, 2006. Foto: Martí

Los colores sirven para clasificar y los humanos nos servimos de los colores también para encasillarnos a nosotros mismos. El color de la piel constituye un criterio de clasificación muy extendido en la historia de la humanidad. Se cree que la diferencia de color se encuentra en el origen del sistema de castas de la India dado que el término hindú para “casta” –*varna*– entre otras cosas significa “color”. También en Occidente el color de la piel ha tenido una gran relevancia en la manera de percibir al otro y ha sido un criterio fundamental para las viejas taxonomías raciales. Carl von Linné en su obra *Systema Naturae* (1758) distinguía dentro de la especie humana cuatro grandes variedades que caracterizaba por el color de piel: europea (blanco), americana (rojo), asiática (amarillo) y africana (negro). La sociedad brasileña constituye un caso bien sintomático de clasificación humana a partir del color de la piel. Ha desarrollado una compleja taxonomía en base a la gran diversidad cromática cutánea comprendida entre el blanco y el negro (Sheriff, 2001: 29).

Los colores, en su cualidad de códigos semióticos, cuando fungen como categorías clasificatorias implican significaciones y valores siempre de acuerdo con la cosmovisión de la sociedad. Estas taxonomías no son nunca socialmente neutras y, por tanto, son susceptibles de ser instrumentalizadas para jerarquizar a la población. Por esta razón se habla de *colorismo* –el hecho de asignar valoraciones jerárquicas al color de la piel, y de *pigmentocracia*,

cuando esto se manifiesta en el ámbito del poder. De la misma manera que en la teoría de los colores existe el concepto de *color focal*¹⁷, en el caso de los términos que utilizan el color de la piel para la clasificación de los humanos se puede hablar de una “focalidad conceptual”. Ni un negro es totalmente negro, ni un blanco totalmente blanco. En los EEUU, por ejemplo, se afirma que basta una gota de “sangre negra” en el cuerpo para que el individuo se considere “negro”, tanto da la tonalidad concreta de su piel. Percepción social y realidad cromática no tienen que corresponderse siempre de forma exacta.

Es por estas asociaciones del color aplicado al cuerpo humano que los colores nos remiten a desigualdad social, belleza, enfermedad y salud. Resulta interesante constatar el hecho de que en culturas muy alejadas entre ellas se asocia a menudo la piel negra con pasión sexual. Entre los ndembu (Zambia) las mujeres con piel muy negra son amantes muy codiciadas, aunque no se las desea tanto como esposas (Turner, 1999: 81). Según Maria Stanyukovich, en las Filipinas, se consideraban atractivas las mujeres de piel muy oscura y según esta misma antropóloga, haciendo trabajo de campo en Cuba, entre los hombres de La Habana, registró la creencia de que las mujeres blancas y las mulatas son buenas para el matrimonio,

17 Se entiende por *color focal* aquella magnitud cromática que es la mejor representante para una categoría, por ejemplo lo que al calificar el color de un objeto podríamos afirmar sin lugar a dudas que es rojo frente a otras coloraciones cercanas (granate, rojo-marrón, etc.).

mientras que la sexualidad de las mujeres de piel muy oscura las convierte en excelentes amantes, pero en problemáticas esposas (Stanyukovich, 2016: 65).

Un caso particular dentro de los sistemas de clasificación según el color de la piel es el del albinismo. En el caso africano, donde el contraste entre pieles negras y albinas es mucho más marcado, el color blanquecino de la piel debido a la falta de melanina se interpreta de maneras diferentes que pueden implicar tanto el rechazo social como una especial apreciación debido a su rareza. Mientras que entre los ndembu, los albinos son considerados seres especialmente propicios porque tienen la “blancura de los espíritus de los antepasados” (Turner, 1999: 85), en muchos otros casos son o eran tradicionalmente rechazados, abandonados o incluso exterminados por relacionarlos con malos espíritus u otras fatalidades (Kromberg, 2018: 194-196). El hecho de que en algunas sociedades se confiera a los cuerpos albinos poderes sobrenaturales hace que se los llegue a asesinar para mercadear con diferentes partes de sus cuerpos mutilados susceptibles de ser empleadas en brujería.

La percepción de los colores tiene una base neurofisiológica pero el uso que de ellos hacemos los humanos ya es estrictamente cultural. Tanto es así que incluso se habla de *cromofilia* y *cromofobia* según los valores de cada sociedad. Hay áreas geográficas en las que se otorga a sus culturas una clara predilección por el uso de colores vivos y chillones, como por ejemplo la India y África, mientras que otras, como en Occidente,

se las considera tradicionalmente más puritanas en cuanto a su uso. Johann Wolfgang von Goethe, en su conocida teoría sobre los colores, desde la postura etnocéntrica de la época, afirmaba que a los pueblos incivilizados, igual que a los niños, les agradan los colores vivos, mientras que los pueblos refinados los evitan. En la cultura occidental, la tradición cromofóbica ha hecho que se asociase el uso generoso de los colores no solo a los niños y a los “salvajes” (un rasgo típicamente etnocéntrico es el de infantilizar culturas consideradas primitivas) sino también –desde una perspectiva androcéntrica y clasista– al mundo femenino y a la gente vulgar. Charles Blanc, crítico de arte y teórico del color del siglo XIX, identificaba el color con lo femenino y afirmaba la necesidad de subordinar el color a las disciplinas “masculinas” del diseño o el dibujo. Desde esta perspectiva androcéntrica, según él, se debía refrenar y subordinar el color tal como a la mujer (Batchelor, 2000: 23). De hecho, la preferencia en el arte occidental de los últimos siglos por la línea o el dibujo al color se corresponde también con el logocentrismo propio de la ciencia y filosofía occidental que considera las palabras y el lenguaje como expresión fundamental de la realidad externa; también René Descartes prefería el grabado a la pintura. El color se asocia fácilmente a lo que es peligroso, sensual, inferior o superficial (Batchelor, 2000: 22-23)¹⁸. Resulta interesante, pues, constatar que no solo los colores en sí sino incluso el uso que se

18 Esta cromofobia se pone de manifiesto también en la práctica del arte en la que a menudo se antepone la forma al color (Batchelor, 2000: 23).

hace de ellos puede constituir un criterio para clasificar a las personas. Los colores, de una manera u otra, siempre los encontraremos muy presentes en las prácticas culturales y sociales de los seres humanos, y muy especialmente como recurso básico de clasificación.

La percepción sensorial en general, y por tanto también en lo que se refiere al color, constituye una forma concreta de trans-corporeidad¹⁹ en la que nuestros pretendidos límites corporales pierden validez por el hecho de incorporar elementos de nuestro entorno material (Sullivan, 2014: 84). Estos flujos de energía interiorizados o incorporizados en forma de color nos afectan emocionalmente, más allá del valor simbólico que cada cultura les pueda otorgar. Sobre esto se ocupa en concreto la actual psicología de los colores, no se desconoce en técnicas de *marketing*, y es algo que encontramos también en prácticas terapéuticas, tanto de índole tradicional²⁰ como actuales (cromoterapia). Según el *feng shui*, las propiedades electromagnéticas del espectro cromático afecta

19 El concepto de “trans-corporeidad”, acuñado por Stacy Alaimo, alude a la estrecha interrelacionalidad de los cuerpos con todo lo que constituye su entorno. Los cuerpos se caracterizan por su porosidad y capacidad de intercambio de flujos energéticos, materia e información (Alaimo, 2010).

20 En la medicina tradicional europea, por ejemplo, se conoce la práctica de tratar el sarampión colocando trapos o telas de color rojo en la habitación donde se encuentra la persona enferma.

nuestro *qi*²¹, influyendo en el flujo de este principio energético, lo que se supone que tiene consecuencias directas en nuestras emociones (Bruun, 2008: 155).

Los colores son realmente importantes para los seres humanos, de ahí la necesidad de categorizarlos de forma muy concreta, segmentando el espectro cromático según las culturas. Categorizar es una forma de intentar tener bajo control la realidad que nos envuelve. Lo hacemos, por ejemplo, con el amplio espectro de frecuencias sonoras que somos capaces de percibir, poniendo un nombre a las diferentes notas de la escala musical, y lo hacemos también con los colores. Si los colores son tan importantes –entre otras razones– es porque apelan directamente al ámbito emocional. Ésta podría ser una razón para la cromofobia observada en Occidente. La importancia que en Occidente tradicionalmente se ha otorgado al discurso racional hace ver con recelo todo aquello que lo pueda poner en cuestión como es la emocionalidad. Por esta misma razón, ha habido sospechas sobre la música o ciertas clases de música²², o se ha intentado reprimir la sexualidad.

21 Según la filosofía china, el *qi* sería el principio energético que subyace en todo elemento del universo y tiene aplicación en la práctica de la medicina. La acupuntura, por ejemplo, se basa en el control de este flujo energético en el cuerpo humano.

22 Dentro de la tradición occidental, Platón soñaba con su República en la que la mayor parte de músicas fueran des-
terradas. Sócrates solo quería música simple y conserva-
dora que alentara sobriedad, valor militar y autodisciplina.

Las emociones invitan siempre a burlarse de la racionalidad, y si los colores avivan emociones, resulta lógico tanto que nos dejemos seducir por ellos como que generen actitudes cromofóbicas.

Ambos filósofos renegaban de la música cuando se la podía asociar a placer físico o intoxicación (Gilbert, 1999: 39-40).

II. RELACIONÁNDONOS CON LOS OTROS

5. RITUALES: ALGO MÁS QUE PURA ESPUMA

Confucio, el gran filósofo chino que vivió hace más de 2.500 años, supo reconocer la importancia del ritual para la sociedad. Le otorgaba una gran transcendencia para el mantenimiento de la cohesión social. De hecho, el concepto de *ritual* constituye una categoría importante dentro de la antropología. Émile Durkheim apreció en el ritual la misma fuente de la sociedad ya que el individuo percibe el mundo a partir de categorías sociales que en muy buena parte se presentan estructuradas y son canalizadas a través de los rituales. El ritual es consecuencia directa y al mismo

tiempo un factor generador de la sociabilidad y por ello se puede afirmar que no existe ninguna sociedad, ni antigua ni moderna, sin rituales. Dado que la ritualización impregna todas las manifestaciones de la cultura –tanto del ámbito de lo sagrado como del profano– los rituales poseen un papel estratégico en la explicación y descripción de la vida humana, y constituyen un concepto imprescindible para el análisis cultural. En un principio, el fenómeno de los rituales interesaba a aquellos estudiosos de las religiones. Después, los rituales fueron tomados en consideración para analizar la sociedad en general, así como la naturaleza de los fenómenos sociales. Tal como expresó Catherine Bell, los rituales constituyen ventanas abiertas para los procesos más importantes de la vida cultural (Bell, 1992: 28).

En ocasiones, cuando utilizamos coloquialmente el término *ritual* en relación con nuestra vida cotidiana, lo hacemos para referirnos a algo puramente formal a lo que otorgamos poca importancia. “Es solamente un ritual –decimos– no hay que tomárselo demasiado en serio”. Pero nos equivocamos en esta apreciación. Un ritual no es una cáscara vacía. Detrás de cada ritual encontraríamos una historia, un mito, unas ideas. En el ritual, hacer es creer. Según Karl Marx, el ritual es una forma práctica de la creencia. Y éste es el gran poder de los rituales. Aquello que aparentemente consiste solamente en una retahíla de formalidades inofensivas, esconde, de hecho, una profunda fuerza estructurante y estructuradora de la sociedad. Confucio no se equivocaba.

Un ritual no tiene nada que ver nada con “rutina”, término con el que en el lenguaje mundano en ocasiones se lo identifica. Un ritual es algo mucho más profundo. Para empezar, cuando hablamos de “rituales” está claro que nos movemos en el campo de las acciones. Un ritual es un acto o conjunto de actos debidamente planificado, organizado y estructurado. Se produce en un lugar y momento determinados, y la persona que lo lleva a cabo es plenamente consciente de la existencia de una u otras personas –reales o imaginarias– que someten estos actos realizados a un proceso de evaluación o apreciación. Pero, además, estos actos son estereotipados, previsibles, claramente prescritos y se repiten en el tiempo. Ello significa que tienen que ser ejecutados siempre de la misma manera. Los rituales se realizan con una finalidad concreta pero los medios de los que se sirve no son instrumentales sino expresivos. Ésta es una característica muy importante de los rituales. Así, por ejemplo, nos podemos servir de una maza para golpear algo en lo que estemos trabajando. Se trata de una acción con valor puramente instrumental. Pero cuando la jueza golpea con la maza la mesa para indicar que se levanta la sesión, lo realiza no para hacer algo en la mesa, sino con una finalidad puramente simbólica. En este último caso, se trata de un acto ritual. No es lo mismo lavarse las manos por higiene o por razones compulsivas²³

23 En psicología se habla de *ritual* para acciones como la de lavarse las manos compulsivamente. Éste no sería el caso para la antropología.

que efectuarlo como un acto ritual como hace el sacerdote católico en la misa. Podemos considerar la acción del saludo como un acto ritual y para ello, por ejemplo, nos damos la mano o nos hacemos un par de besos en la mejilla. En este caso, el hecho de que una persona agarre la mano de la otra no significa que quiera llevarse a la persona físicamente para sí, ni los besos son un ademán de querer comérsela; eso serían acciones instrumentales. En el saludo, el darse la mano o besar la mejilla tienen un valor puramente simbólico. Hablamos, pues, de un ritual.

Cuando pensamos en ritual, tenemos en mente aquellos actos importantes tales como una actividad de culto dentro de la esfera religiosa, o aquellos que marcan hitos relevantes a lo largo de la existencia humana, como por ejemplo el bautismo, la boda o unos funerales, rituales que Arnold van Gennep había denominado *de paso* (Gennep, 2008) porque marcan el pasaje de una etapa a otra. Pero en toda sociedad, el mundo de los rituales es muy rico y vasto. Los puede haber de una cierta complejidad y trascendencia dentro del ámbito religioso o social en general, como también los hay extremadamente sencillos que realizamos constante y prácticamente sin pensar, pero que si no los hiciéramos sufriríamos el rechazo de los demás.

Nuestra cotidianidad no se entendería sin la realización de numerosos pequeños actos rituales con los que vamos constantemente marcando nuestra vida social, lo que Goffman (1967) denominaba *rituales de interacción*. Así, por ejemplo, utilizamos

una cierta diversidad de rituales cuando nos hallamos en una situación de interacción social para marcar su inicio o final: Los dos besos que damos a otra persona en calidad de saludo, los “buenos días” que decimos al entrar en un comercio, las diferentes formas verbales y gestuales que utilizamos en una despedida, etc. Las fórmulas rituales que empleamos en los saludos tienen un valor expresivo, no instrumental. Cuando al presentarnos a alguien le decimos “¿Qué tal?” o “¿Cómo estás?” lo último que esperamos es que esta persona nos cuente un cúmulo de circunstancias personales sobre su estado de ánimo. Esperamos algo así como “Estoy bien ¿y tú?”. Cuando los gbaya de la República Centroafricana se topan por el camino, la fórmula concreta que usan para saludarse por la mañana es “Te parece que es de día?”, siendo la respuesta esperada “creo que es de día”; y por la noche, para dar las buenas noches se pregunta “Crees que hace frío?”, a lo que la otra persona responde “me parece que hace frío” (Roulon-Doko, 2011: 56). En todos estos ejemplos nadie hace caso de lo que concretamente se pregunta o se responde. Pero se trata de acciones imprescindibles por su valor simbólico. Se trata de actos sencillos que dicen más de lo que a primera vista parece²⁴.

24 Siempre puede resultar divertido romper conscientemente estas reglas y observar la cara de estupefacción de nuestros interlocutores. El sociólogo Harold Garfinkel lo hacía a menudo, no tanto para divertirse –imagino– sino como experimento social.

La fuerza de los pequeños rituales de la vida cotidiana reside en su invisibilidad. Con ellos se refuerzan normas y valores del sistema social. Si ahora nos fijamos en los pequeños rituales de saludo tal como se practican en el ámbito occidental, resulta fácil descubrir en ellos relaciones de jerarquía. Solo hace falta que observemos cómo se saludan un mandatario de primer grado y otro menos importante, el directivo y el subalterno, el médico y el paciente, el sacerdote y el feligrés, el docente y el discípulo. Las diferencias en el saludo entre uno y otro no son ni mucho menos tan marcadas como las que encontramos en el Japón donde el número y grado de las inclinaciones marcan claramente diferencia de estatus entre las dos personas, pero ello no significa que no existan. Observaremos minúsculos gestos, aspectos de un lenguaje no verbal que sirven para señalar claramente la jerarquía. Entre dos hombres, aquel de mayor estatus será quien dé palmaditas en la espalda, tome la iniciativa del saludo o pase la mano por el hombro de la otra persona, pocas veces será a la inversa. El adulto podrá pellizcar cariñosamente la mejilla del niño para saludarlo, difícilmente veremos lo contrario. Los pequeños rituales del saludo marcan estatus, edad y obviamente también género dado que la manera de saludarse entre hombres o entre mujeres, puede ser diferente a cuando se hace entre un hombre y una mujer. Los rituales recuerdan, señalizan y consolidan la relación de fuerzas existente entre los diferentes miembros de la sociedad.

Momento ritual en que se despide a los novios una vez finalizada la boda realizada según la tradición fang.



Akurenam, Guinea Ecuatorial, 2010. Foto: Martí

Una característica de muchos de los grandes rituales es la experimentación del dolor. De hecho, es una de las cosas que más sorprendía a los viajeros cuando exploraban otras sociedades calificando a muchos rituales de sádicos, bárbaros, salvajes o irracionales. La componente del dolor la encontramos especialmente en muchos rituales de iniciación, es decir, en aquellos rituales mediante los cuales un individuo pasa de un estado a otro en su vida social. En el caso de los adolescentes que ingresan en la adultez, los iniciandos podían ser golpeados, apaleados, sometidos a dolorosos procesos de escarificación, tatuaje o incisiones. Debían sufrir mordeduras

de insectos, privación de alimento y sueño o se les efectuaban mutilaciones mediante la extracción de dientes, amputación de dedos y todas aquellas relacionadas con las prácticas de circuncisión, tanto masculinas como femeninas (Morinis, 1985: 151).

Estas prácticas, aunque cueste comprenderlas al ciudadano de hoy día, no eran –o son– en absoluto arbitrarias. No se trata tan solo de someter a los y las adolescentes a pruebas de valor que deban ser superadas para poder ser aceptadas como adultas en el grupo social. Además del hecho de que la experiencia del dolor corporal cuando es colectiva constituye un poderoso recurso emocional para reforzar lazos afectivos entre los que lo padecen, el dolor también deja una huella indeleble en el individuo. Se trata de *enseñanzas* impartidas en los rituales que no tienen nada que ver con el plano cognitivo –por ejemplo, la asunción de conocimientos o técnicas particulares– sino que son enseñanzas a nivel somático que apuntan directamente a la corporalidad de la existencia humana.

Pero el dolor en los rituales lo hallamos más allá de los ritos de paso que marcan el tránsito de adolescente a adulto. Solo hace falta pensar en los disciplinantes de antaño en las procesiones de Semana Santa españolas en las que desfilaban descalzos, al mismo tiempo que iban autoflajelándose con el cuerpo bañado en sangre, algo similar a lo que se hace en la celebración de la *ashura* de los musulmanes chiitas quienes, una vez al año, salen a la calle haciéndose estremecedoras heridas en el cuerpo para conmemorar

el asesinato del Imán Husayn ibn Ali, considerado por ellos el sucesor de Mahoma. Durante la *rompida* y procesiones con bombos y tambores durante la Semana Santa del bajo Aragón, muchos participantes muestran con orgullo las heridas infringidas en las manos debido al toque incansable del instrumento durante horas, así como las huellas de sangre que quedan en el parche del bombo o el tambor. Se habla en ocasiones de la “Semana Santa de ruido y sangre” (Martí, 2005).

Aunque la presencia obligada del dolor sigue siendo hoy día una realidad en muchos rituales, también es verdad que la modernización, con los nuevos valores que implica, conlleva cambios en este sentido. En muchas sociedades se aprecia una tendencia a suavizar los efectos de los rituales, ya sea atenuando el grado de agresión corporal, recurriendo al uso de la anestesia o bien –como es el caso de las circuncisiones– avanzando el ritual a edades muy tempranas de los niños o niñas, esperando así que sean menos conscientes del sufrimiento. Con estas medidas, sin embargo, los rituales pierden una parte importante de su sentido originario por lo que también se constatan reacciones adversas por parte de los más tradicionalistas, que reconocen la importancia que posee la experimentación del dolor y desean por tanto mantenerlo. Jean Davison, por ejemplo, nos habla de casos en Kenia en los que hay mujeres que se niegan al uso de la anestesia en el ritual de la circuncisión con el argumento de que la madurez se consigue mediante el dolor (Davison, 1996: 60).

Ceremonia de bendición de vehículos el día de San Cristóbal.



Premià de Mar, Cataluña, 2005. Foto: Martí

La importancia de los rituales para la sociedad se pone de manifiesto tanto en la conservación de casos concretos –incluso a lo largo de muchos siglos– como en el surgimiento de nuevos rituales según la realidad y necesidades sociales. Así, por ejemplo, todas las revoluciones o cambios políticos importantes han insistido en eliminar viejos rituales y concebir otros diferentes como manifestación de un nuevo orden social. Fue así durante la revolución francesa, la instauración de la URSS o la revolución cultural china. Un caso, por ejemplo, que interesó mucho a la antropología fueron los nuevos rituales que se crearon durante la rebelión Mau-Mau contra el colonialismo británico en Kenia

en los años 50 del pasado siglo. Los rebeldes, principalmente de origen kikuyu, movilizaron a la población en muy buena parte gracias a la actividad ritual. Los Mau-Mau, en su ansia por ofrecer al país las posibilidades de un mundo nuevo y mejor, pusieron un especial empeño en destruir su viejo estilo de vida transgrediendo tabús tradicionales que definían el viejo orden cósmico y social, al mismo tiempo que crearon nuevos rituales en correspondencia con su nuevo modelo deseado. Entre otros aspectos, mediante los rituales, se evocaba la importancia que tenía la tierra que, dada a los kikuyu a través de sus ancestros desde los orígenes de los tiempos, se la consideraba proveedora de vivos y muertos. Por esta razón se exigía reclamar la tierra a los coloniales británicos (Bell, 1997: 134).

Durante la crisis por el *Covid-19* de 2020, surgió en muchos países la práctica de aplaudir desde ventanas y balcones a los sanitarios para agradecer los esfuerzos que realizaban para combatir la pandemia. En España, este acto de reconocimiento se producía cada día a las ocho de la tarde, y aunque sencillo en sus formas, se puede hablar con plena propiedad de *ritual*. Se trata de un ritual porque posee todas sus características: actos estereotipados, previsibles, claramente prescritos, repetidos en el tiempo y realizados con medios no instrumentales sino expresivos. La naturaleza expresiva o simbólica del ritual venía dada en este caso por el hecho de que la gente se emplazara en un momento y lugar determinados sin otra finalidad que la de querer remitir a

una idea: agradecimiento. En el mundo de los símbolos, las cosas no son importantes por lo que son, sino por lo que representan. Esto mismo es aplicable a los aplausos, un gesto que, en cualidad de reconocimiento, ha devenido de uso universal. En este contexto, no se baten las manos ni para despertar a alguien ni para llevar el ritmo –que serían finalidades instrumentales– sino para decir *algo*.

El poder social-estructurador del ritual también se manifiesta perfectamente en este ejemplo. El hecho de que diversos vecinos se congregaran desde la distancia de sus ventanas para participar en el ritual ayudaba a crear sentimiento de comunidad. Precisamente, el confinamiento obligado de la población durante la crisis y la periodicidad diaria de los aplausos hizo que vecinas y vecinos, que apenas se conocían o que incluso no se saludaban en la calle, acabasen asumiendo consciencia de grupo. Además, los rituales son también motores de sociabilidad. Si aquellos que van a misa los domingos aprovechan la ocasión para socializar con otros feligreses, en el caso de los aplausos de las ocho de la tarde sucedía lo mismo. Una vez concluido el ritual, desde balcones, terrazas o incluso asomando la cabeza por la ventana, muchas personas aprovechaban la ocasión para charlar un rato con sus vecinos más inmediatos. También surgían iniciativas de hacer escuchar música a todo volumen y sin limitarse al himno oficioso del confinamiento, el *Resistiré* del *Dúo Dinámico*. Pero, además, sabemos que el ritual, surgido de hecho de la ciudad china de Wuhan,

también se celebra en puntos muy diferentes del planeta, cosa que ayuda a desarrollar el sentido de pertenencia a una colectividad mucho más amplia. Es lo mismo que sucede con la Navidad o el Ramadán, celebraciones que trascienden los grupos concretos de fieles que comparten los ágapes para englobarlos bajo los grandes paraguas de la Cristiandad o de la Umma. El ritual de los aplausos contribuyó a reforzar la idea de pertenencia a una especie humana que se consideraba amenazada por una naturaleza desbocada –personificada en el virus– que no hacía sino recordarnos con desfachatez que no es la tierra la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella.

También hay que decir, que durante aquella crisis del *Covid-19*, no todas las personas participaban del ritual de las ocho de la tarde, lo que en ocasiones era echado en cara por vecinos suspicaces²⁵. De los que preferían no participar, los había que procedían así por indiferencia, pereza o por ser alérgicos a toda actitud que implicase seguidismo. Pero también los había porque sabían o intuían aquello que late en el fondo de los rituales. Todo ritual es expresión de un sistema, y participar en el ritual quiere decir implícitamente celebrar el sistema. Y este

25 Véase, por ejemplo, <https://eldesmarque.com/asturias/oviedo/noticias-2/174142-el-aviso-anonimo-en-una-comunidad-de-vecinos-en-oviedo-que-arrasa-en-redes> o también: <https://www.strambotic.com/surrealista-amenazan-con-denunciar-a-los-vecinos-que-no-sal-en-a-aplaudir-a-los-medicos-desde-el-balcon/> [Fecha de consulta: abril de 2020].

sistema que promovía los aplausos era el mismo que había llevado a término fuertes recortes en sanidad, que prefería gastar desorbitadamente en armamento militar antes que destinarlo a los hospitales o que retribuía de manera insuficiente al personal sanitario. Los había que consideraban el ritual hipócrita²⁶. Hay una expresión muy acertada del periodista Raúl Solís para referirse al ritual de los aplausos: *mística emocional del capitalismo* (Solís, 2020). Hacía falta aplaudir a los héroes y heroínas mientras se prefería correr un tupido velo sobre las causas que hacían necesario aquel heroísmo. El gran poder estructurador de los rituales reside en el hecho de que promueven actitudes. Según la sociología clásica, las actitudes implican una dimensión cognitiva, una dimensión afectiva y las tendencias a la acción. El ritual, de forma tácita, nos dice, pues, qué tenemos que creer, con quién o con qué debemos sentirnos cercanos y, de acuerdo con todo esto, qué es lo que se nos pide que hagamos. Además, el ritual es lo que hace que se perciba algo de una u otra manera, o que se perciba lo que de otra forma pasaría desapercibido (Martí, 2008: 163). De ahí su importancia para la sociedad.

6. LA POLIGAMIA A FLOTE

Todos sabemos que existen diferentes modelos de familia, entre ellos los basados en la poligamia o bien en la monogamia. El sistema polígamo

26 <https://apolitico.es/por-que-no-aplaudo-a-las-2000/> [Fecha de consulta: abril de 2020].

se manifiesta fundamentalmente en su variedad poligínica, es decir un hombre con dos o más mujeres. Son muy pocas las sociedades en las que se practica o practicaba la poliandria –una mujer y dos o más hombres–, como entre los toda del sur de la India o la población nepalí (Levine, 1988), y en estos casos se justifica por razones de tipo económico para evitar una excesiva fragmentación de la propiedad. En la tradición cultural de la humanidad, el modelo polígamo en su versión poligínica es el más extendido, mucho más que la monogamia tal como se practica en Occidente²⁷. Si una de las principales funciones del matrimonio es la de la procreación, resulta claro el porqué de la importancia del modelo poligínico ante el poliándrico o el monógamo: es mucho más eficaz en este sentido. Las otras dos funciones importantes del matrimonio, la de crear lazos de solidaridad y constituir una unidad económica de producción pueden reforzar también las ventajas de las modalidades polígamas ante la monógama.

El hecho de que la tradición de la sociedad occidental hubiera apostado por la monogamia hizo que, dentro de las visiones evolucionistas y socialmente subjetivas de los primeros antropólogos, se entendiese que las sociedades habían evolucionado en este orden: matrimonio colectivo, poliandria,

27 Sin embargo, también hay que tener en cuenta la siempre mayor importancia en cuanto a prevalencia que posee para Occidente la poligamia seriada, es decir, la posibilidad, en el ciclo de vida, de contraer nuevos matrimonios tras los divorcios.

poliginia y monogamia. Según una perspectiva claramente etnocéntrica, se entendía nuestro estadio, el de la monogamia, como el más desarrollado, de la misma manera como se procedía de manera paralela en otros ámbitos de la cultura, como por ejemplo el de la religión: se creía ver en el monoteísmo una característica de las sociedades más evolucionadas en relación con las que poseían creencias de tipo chamánico, panteísta o politeísta. Por lo que se refiere a los diferentes tipos de familia, el psiquiatra alemán Richard von Krafft-Ebing en el siglo XIX tenía muy claro que la consolidación de la monogamia era lo que, en sus propias palabras, “había otorgado a las naciones cristianas su superioridad material y mental sobre las razas polígamas” (Krafft-Ebing, 1888: 4).

Esta visión evolucionista y etnocéntrica de la humanidad, en teoría ya abandonada por los antropólogos, sigue no obstante caracterizando el pensamiento de buena parte de la sociedad occidental. De esta manera, se considera la poligamia todavía hoy como una expresión de sociedades atrasadas, y su superación como un triunfo de la civilización sobre la barbarie.

La visceral aversión que dentro de Occidente se siente contra la poligamia se encauza hoy día también en determinados discursos que pretendidamente abogan por causas feministas. Se entiende este tipo de relación como una manera injusta de legitimizar para el hombre el uso y disfrute de más compañeras sexuales y de afianzar el poder y la explotación del hombre sobre la mujer. No nos debe extrañar, pues, que tal como

denunciaba la filósofa y feminista india Uma Narayan, criticando aquel feminismo occidental que adopta actitudes neocoloniales en relación con costumbres propias de países colonizados, entre otras la poligamia (Narayan, 1997: 17), se llegue a considerar la poligamia como antifeminista, situándola en oposición a la monogamia, algo que tiene que ver con el poso racista e imperialista de la sociedad occidental (Willey, 2006: 537).

En las sociedades del África subsahariana, por ejemplo, que es donde hallamos con una gran frecuencia la poligamia en su versión poligínica, y en las que existe una práctica de la sexualidad no forzosamente igual a la acostumbrada en Occidente, resulta irrisorio suponer que un hombre acceda a cerrar el contrato matrimonial con diversas mujeres para asegurarse de esta manera la solución a sus desfuegos sexuales. Lo puede hacer si lo desea de otras maneras mucho más sencillas sin tener que adoptar los compromisos que acarrea un contrato de matrimonio. Además, es preciso desligar lo que podemos considerar comportamientos machistas o discriminatorios contra la mujer de lo que es la institución de la poligamia en sí. Nadie pone en duda que este tipo de comportamientos los encontramos en sociedades en las que se da la poligamia, de la misma manera que los hallamos también en el propio tejido social europeo. Se puede atentar contra la dignidad de la mujer tanto desde estructuras familiares monógamas como polígamas. En aquellas sociedades en las que existen actitudes discriminatorias contra la mujer, éstas se

producen en cualquiera de sus diferentes ámbitos ya sea en el político, el económico, el religioso o el de las estructuras familiares. Pero no es la poligamia en sí la razón de la discriminación sino en todo caso estructuras sociales de ámbito general que se pueden reflejar asimismo en cómo se entiende la práctica de la poligamia en una sociedad y en un momento dados.

Hay que tener en cuenta que, en el caso de los matrimonios polígamos, aquello que los justifica no es ni mucho menos la razón de la satisfacción sexual del marido, tal como equivocadamente se cree a menudo entre la población occidental. La práctica de la poligamia tiene poco que ver con “derechos sexuales exclusivos” y, en cambio, mucho más con estrategias de alianzas entre parientes, de alianzas económicas, de una mayor racionalización del trabajo doméstico/productivo, de estrategias de reproducción y del cuidado de los hijos (mientras una madre se dedica a la atención de los hijos, las demás realizan otras tareas productivas). Estas diferentes perspectivas sobre la poliginia, ya sea desde la posición occidental o la africana, se refleja a la perfección en dos novelas cuya acción se desarrolla en África. En una de ellas, *El bosque de los Pigmeos* de Isabel Allende, una narración plagada de tópicos sobre África, se quiere forzar a Angie, una de las protagonistas, a ser convertida en una más de las “sumisas esposas” de un perverso reyezuelo (Allende, 2005: 192). En la novela solo se habla de poligamia para el caso concreto de este reyezuelo que, además de practicarla, encarna todos los rasgos

negativos que la mirada occidental ha presumido del salvaje: primitivo, cruel, bruto y –además, en el caso concreto de la novela– contrabandista de marfil y diamantes. En la otra novela, en cambio, *Desgracia*, del escritor de origen surafricano John Maxwell Coetzee (2009), la protagonista, también surafricana pero descendiente de europeos, acaba prestándose ella misma a ser la tercera esposa de un granjero local, no por amor, precisamente, sino porque las duras circunstancias del país la llevan a ello, a pesar de la absoluta incomprensión de esta decisión por parte de su padre.

La poligamia, allí donde se practica, representa una importante pieza clave del orden social, con sus ventajas e inconvenientes. Está claro que la poligamia tiene un importante papel para el establecimiento de relaciones de solidaridad pero, por otra parte, también puede representar serias dificultades para que los hombres jóvenes puedan casarse ya que los mayores, al disponer generalmente de más medios económicos, tienen más oportunidades para encontrar esposas²⁸. Y si actualmente en el caso del África subsahariana se empieza a percibir un cierto declive de este tipo de matrimonio es, en primer lugar, por razones de colonización cultural –desde la influencia de las primeras administraciones coloniales hasta los actuales procesos de globalización, pasando por la importante influencia del cristianismo (Tchegho, 2002: 126).

En segundo lugar, hay que tomar asimismo en consideración razones pragmáticas relacionadas

28 Véase, por ejemplo, Nerín, 1998: 167.

con el crecimiento de la vida urbana y cambios en los modos de producción económica. En zonas rurales, la práctica de la poligamia requiere la mayoría de las veces que cada mujer casada habite en una casa independiente, algo que resulta por razones económicas mucho más difícil de garantizar en las modernas ciudades, cuyos arquitectos, además, se sirven por lo general de modelos constructivos de origen occidental y pensados, por tanto, para familias monógamas. Por otra parte, la poligamia se halla en estrecha relación con los sistemas económicos de producción, y si estos varían es obvio también que ello pueda repercutir en una diferente valoración social de la poligamia²⁹.

La influencia occidental hace que en muchas zonas del África subsahariana se adscriba a la poligamia un estatus de prestigio más bajo que la monogamia y por ello existe la tendencia a invisibilizarla e incluso de practicarla de forma irregular y clandestina (Clignet y Sween, 1981: 467), manteniéndola, sin embargo, no solamente por tradición sino por las ventajas que en el ámbito económico todavía representa en determinadas sociedades. En Mozambique, por ejemplo, inmediatamente después de lograr la independencia en 1975, los intentos para modernizar el país protagonizados por el Frelimo y la *Organização da Mulher Moçambicana* promovieron campañas contra la poligamia y otras prácticas tradicionales, dado que entendían el régimen polígamo como explotación a la mujer (Urdang, 1983: 10). Estas campañas no tuvieron,

29 Véase por ejemplo, Kuper, 1987.

sin embargo, el éxito deseado. Esto fue así porque la poligamia comportaba claras ventajas de orden práctico para las mujeres al facilitar el reparto de labores en el ámbito doméstico y una mayor producción en los trabajos del campo (Arnfred, 1991: 37).

Por parte de la sociedad occidental, se entiende la poligamia como algo uniforme cuando de hecho no es así. La institución del matrimonio, sea cual sea su modalidad, se halla íntimamente engranada en la sociedad, y consecuentemente, el análisis de diferentes sociedades que practican la poliginia aquello que muestra es que ésta se manifiesta a través de diferentes formas, sustentada por complejos ideacionales de diferente naturaleza, percibida por sus actores –hombres y mujeres– de forma también diferenciada y asimismo con diferentes funciones en el seno de la sociedad. No es lo mismo el hecho de que un hombre se case con más de una esposa para connotar prestigio y riqueza como que la finalidad de este comportamiento se base en querer mejorar los recursos económicos de la familia (Clignet y Sween, 1981: 448), o que se entienda la poligamia como sistema nivelador o redistributivo de riqueza (Solway, 1990: 58).

En la tradición cultural de la humanidad, el modelo polígamo en su versión poligínica es el más extendido. En zonas rurales, la práctica de la poligamia requiere a menudo que cada mujer casada habite en una casa independiente, algo que resulta mucho más difícil de garantizar en las modernas ciudades, cuyos arquitectos se sirven por lo general de modelos constructivos de origen occidental y pensados, por tanto, para familias monógamas.



Camerún, 2010. Foto: Martí

Hay sociedades en las que la poligamia implica serios problemas de celos y conflictividad entre las diferentes coesposas (Meekers y Franklin, 1995: 316) dado que se trata de relaciones complejas y no siempre fáciles de manejar, mientras que, en otras, esta problemática parece ser absolutamente desconocida (Clignet y Sween, 1981: 448). En muchas

ocasiones se reconoce que la poligamia garantiza una mayor autonomía de la mujer dentro del matrimonio (Solway, 1990: 50), y lo que está asimismo claro es que la poliginia permite crear un mayor número de relaciones sociales de solidaridad que en el caso de la práctica monógama. Así, pues, no nos debe extrañar que, en determinados contextos, la mujer pueda apreciar en los matrimonios poligínicos claros beneficios que no encontraría en la monogamia (Clignet y Sween, 1981; Steady, 1987). Pero dada la complejidad del fenómeno de la poligamia, existen opiniones contradictorias en relación a su percepción social, pues, como escribía la antropóloga Jacqueline Solway, si por una parte ofrece ventajas en cuanto a sociabilidad y menor carga de trabajo, por la otra, la multiplicación de unidades domésticas resta poder de gestión de los recursos económicos por tener que compartirlos (Solway, 1990: 48).

Mientras que en el mundo occidental se considera la poligamia de manera simplista sencillamente como un instrumento de dominación del hombre sobre la mujer, en el contexto cultural donde se practica se la puede entender de manera muy diferente, atribuyéndole valores propios de una vida comunitaria solidaria y alejada de un individualismo y materialismo considerados deshumanizantes (Tchegho, 2002: 148). En vista de estos hechos, no nos tiene que extrañar que hoy día, en determinados ámbitos, se entienda la poliginia como elemento identitario africano y, en vistas además de sus

ventajas, se discuta la posibilidad de su reinstauración entre la población de la diáspora africana que reside, por ejemplo, en América (Dixon, 2009).

Que el concepto de poligamia está en la sociedad occidental fuera del ideal de familia no hace falta recordarlo. Todo sistema social intenta ejercer un cierto control sobre las prácticas reproductivas de sus individuos, y en nuestro caso nos hemos decidido por la monogamia con sus ventajas e inconvenientes. Pero pretender imponer nuestro modelo a otras sociedades mediante iniciativas como la de promover la ilegalización de la poligamia a nivel internacional es obviamente colonialismo cultural. En todo caso, lo que sí sabemos es que la monogamia no constituye la condición humana por naturaleza (Barash y Lipton, 2003: 260).

En Occidente, ya hace algunos años que se habla de las excelencias del *poliamor*, consistente en formar relaciones íntimas que involucren a diversas personas (Easton y Hardy, 2013). Este movimiento, partiendo de la premisa de que el amor no tiene que ser exclusivo para una única pareja, critica la monogamia tal como se practica en Occidente, considerándola estrechamente ligada al drama de los divorcios, infidelidades, concubinato o prostitución. De hecho, hay una base real para esta denuncia. Aunque la monogamia sea el sistema legal imperante, la denominada *poligamia oculta* –en términos coloquiales *la querida*– ha sido siempre una realidad. De hecho, tal como escribía Paul Bohannon, en países como los EEUU, los hogares monógamos todavía

son la norma moral, pero ya no la norma estadística (Bohannon, 1996: 78). Philip Kilbride, antropólogo americano, ya defendía hace algunos años en su libro *Plural Marriage For Our Times: A Re-invented Option* la idea de la *poligamia de consenso* como solución a la crisis de familia actual en los países occidentales, entendiendo que el matrimonio polígamo puede constituir una alternativa potencial al divorcio.

Obviamente, hay que saber diferenciar el poliamor de los modelos polígamos tradicionales. Su principal razón de ser no descansa en la reproducción, como es el caso de la poligamia, sino en necesidades y valores propios de la modernidad líquida³⁰. Además, no hallamos en él el desequilibrio entre poliginia y poliandria. Sin embargo, será triste que tengamos que esperar a que los nuevos practicantes del poliamor nos convenzan de los inconvenientes de la monogamia para tener una mejor comprensión de la poligamia tal como se da en África y en otros lugares. Nada nos tendría que impedir reconocer la validez de la poligamia, sobre todo por respeto a quienes la han practicado tradicionalmente y desean seguir haciéndolo. Pero más allá y al margen de la novedad del poliamor, en los EEUU se

30 El concepto de *modernidad líquida*, acuñado por el sociólogo de origen polaco Zygmunt Bauman, describe el estado actual de nuestra sociedad, caracterizado por el cambio constante y transitoriedad, muy especialmente por lo que se refiere a los ámbitos afectivo y laboral. Se distingue por el individualismo, fluidez de las relaciones y la incertidumbre (Bauman, 2003).

habla ya de la próxima batalla en pro de los derechos civiles pensando en la poligamia (Stacey, 2011: 116).

De la misma manera que en algunos países occidentales se ha logrado legalizar matrimonios como el homosexual –rompiendo pues con la tradición pero rompiendo al mismo tiempo una lanza a favor de las libertades individuales– habría que empezar a pensar, no ya tan solo en respetar otros modelos de familia como es el polígamo en las sociedades donde se practica, sino incluso en facilitar el derecho a este modelo, especialmente para las familias polígamas que, por las razones que sean, se establecen en occidente y pasan a ser conciudadanas nuestras, una reivindicación por cierto que ya hace años que las comunidades islámicas españolas y de otros países europeos plantean a sus respectivos gobiernos. Nuestra sociedad tiene muy claro que se debe luchar en pro de la dignidad del hombre y de la mujer, en pro de erradicar casos de violencia de género o matrimonios forzados. Cuesta más, sin embargo, admitir esta necesidad cuando aquello que implica es modificar nuestras ideas sobre el tipo concreto de organización familiar. Ya en nuestra misma sociedad no hay un único modelo. Y la poligamia representa una alternativa más entre las diferentes opciones a las que la humanidad ha ido recurriendo a través de su larga historia.

En Occidente se tienen ciertas dificultades para llegar a entender determinados usos y costumbres de otras culturas debido a nuestras perspectivas

etnocéntricas. En realidad, no constituye algo que nos tenga que extrañar dado que el etnocentrismo es un fenómeno propio de cualquier sociedad. El problema, no obstante, radica en el hecho de que se erija cierto modo de vida occidental como punto de referencia a nivel planetario y, además, que se pretenda identificarlo con valores universales. Chandra Talpade Mohanty, especialmente conocida por sus trabajos dentro del ámbito feminista postcolonial, ya hace tiempo que critica el etnocentrismo occidental al pretender enjuiciar las estructuras familiares según el canon occidental (Mohanty, 2003: 40). Algunas de las nuevas costumbres que la inmigración trae a Europa no despiertan un mayor interés que quizás la curiosidad por lo *exótico*, en algunas ocasiones. Poco a poco se introducen también algunos hábitos culinarios o determinados gustos musicales, si es que las industrias culturales ven en ellos opción de negocio. Pero esto cambia cuando estas costumbres cuestionan aspectos que se consideran importantes para una sociedad, como es, por ejemplo, la presentación social del cuerpo –el caso del velo– o la idea de familia –el caso de la poligamia. Pero pensando en construir una sociedad más funcional y, sobre todo, más justa para todos los miembros que la componen, creo que deberíamos ir pensando en la importancia de un cambio de valoración social hacia la poligamia y en su correspondiente legalización.

Chandra Talpade Mohanty, especialmente conocida por sus trabajos dentro del ámbito feminista postcolonial, critica el etnocentrismo occidental al pretender enjuiciar las estructuras familiares según el canon occidental (Mohanty, 2003).



Bata, Guinea Ecuatorial, 2006. Foto: Martí

7. ¡CANÍBALES!

Pocas cosas producen tanto terror entre una gran mayoría de humanos como la antropofagia o canibalismo³¹. Y en parte resulta curioso, pues has-

31 En principio se usan los términos “antropofagia” y “canibalismo” como sinónimos. Hay no obstante quien prefiere usar el primer término como simplemente alusivo al consumo de carne humana. En este sentido, también

ta el momento, el *homo sapiens* no ha dudado demasiado en aniquilar a sus enemigos, en esclavizar salvajemente a pobres desafortunados o en torturar de la manera más atroz a sus semejantes. Pero eso de comerse a un congénere parece que, en principio, sea un hueso más duro de roer. El canibalismo no constituye la nota dominante del quehacer humano, pero tampoco se trata de una práctica desconocida.

Hay muchas razones para comer carne humana. Aparte de los depredadores no humanos que supuestamente la encontrarán de su agrado, también los hay de la misma especie. Ello se hace por supervivencia, cuando no hay otra cosa que llevarse a la boca y la necesidad acucia. Son muchas las historias que conocemos de naufragios en los que, si ha habido supervivientes, ha sido gracias al recurso de la antropofagia. También se ha consumido carne humana de forma masiva en casos de perentoria necesidad, por hambrunas generalizadas o guerras: en la Ucrania de los años 30 del pasado siglo, en la Segunda Guerra mundial durante el cerco alemán a la ciudad de Stalingrado y entre las tropas japonesas del Pacífico. También ha habido antropofagia más o menos extendida en Camboya a finales de los 70. Pero, aparte de

hay animales no humanos que son antropófagos. “Canibalismo”, en cambio, hace mención expresa al consumo de carne por parte de miembros de una misma especie. También hay comportamientos caníbales entre animales no humanos. Por lo que respecta a la especie humana, en ocasiones se restringe el término “canibalismo” para la antropofagia ritual. En este texto se tratan como sinónimos.

la antropofagia de supervivencia, en la historia, hay casos también de poblaciones humanas que han consumido carne humana de forma sistemática como recurso proteínico. Es la antropofagia nutricional. Si vamos lejos, en los albores de la humanidad, parece ser que éste fue el caso del *Homo antecessor*, considerada la especie homínida más antigua de Europa que vivió hace unos 900.000 años. Más cerca en el tiempo, también conocemos casos históricos en los que la carne humana ha sido considerada un recurso alimenticio como entre los antiguos aztecas (Harner, 1977) y otras poblaciones indígenas sudamericanas.

Otra cosa muy diferente es la antropofagia ritual en la que la ingesta de carne humana no obedece a la necesidad de nutrirse. El ejemplo más extendido es el del canibalismo funerario en el que se ingieren cadáveres de la familia o del propio grupo (endocanibalismo). En ocasiones, lo que se consume son determinadas partes del cuerpo o bien sus cenizas tras haber incinerado el cadáver y triturado los huesos. El canibalismo funerario se ha practicado en amplias zonas de Oceanía (Melanesia) y también entre grupos indígenas amazónicos como los yanomami. La idea básica de esta práctica es que, con la ingesta de los restos de la persona, aquel o aquella que los ingiere incorpora el principio vital o espíritu de la persona fallecida. En Nueva Guinea, se consumían como respeto determinadas partes del

cadáver de familiares, lo que además aseguraba su reencarnación dentro de la tribu³².

Los aghoris de la India constituyen un interesante caso actual para el canibalismo funerario. Se trata de un colectivo religioso que practica la disciplina espiritual conocida como *aghora*, de tradición tántrica. Devotos de las divinidades Shiva y Kali, se consideran monistas en el sentido de que creen que todos los opuestos son ilusorios. Llevan una vida marginal, seminómada y buscan alcanzar méritos espirituales mediante el rechazo del orden social establecido. Según su visión, transgrediendo tabúes se percibe la ilusión de las categorías socialmente construidas. Aceptan para sí todo aquello que la sociedad considera sucio o denigrante para así conseguir altos niveles de espiritualidad pues, según su creencia, para el Ser supremo no existe la imperfección. Se caracterizan por sus prácticas necrófagas y necrofilicas. Residen sobre todo junto a crematorios o cementerios de la India y el Nepal. Su estilo de vida es extremadamente ascético. Practican la desnudez, no se cortan nunca el cabello y se untan el cuerpo con cenizas provenientes de cremaciones de personas fallecidas. En sus prácticas

32 Puestos a pensar, parece más cariñoso o respetuoso *incorporar* mediante la ingestión los restos de una persona querida que dejar que lo hagan los gusanos. En mayo de 2020, se difundió la noticia de que la actriz Kara Keough Bosworth utilizó ceniza de su hijo muerto a los pocos días del parto para hacerse un tatuaje. También es una manera de incorporar restos de la persona fallecida no tan alejada de la ingestión. https://www.abc.es/estilo/gente/abci-kara-keough-hace-tatuaje-cenizas-bebe-fallecido-202005281931_noticia.html

rituales consumen carne de los cadáveres que se arrojan a los ríos. Se supone que este tipo de proceder les confiere poderes especiales, y la población recurre a ellos en ocasiones para buscar la sanación de enfermedades de difícil curación (Svoboda, 2008)³³.

Pero además del canibalismo funerario, la antropofagia también se practicaba con el enemigo vencido. Según el grupo que la practicara, la lógica de este exocanibalismo podía ser tanto la de pretender incorporar principios vitales atribuidos al muerto, como por ejemplo el valor, como también dar muestra de ferocidad, venganza u oprobio contra los enemigos y vencidos. Además, el canibalismo también se ha practicado como parte de sacrificio religioso como fue el caso entre los antiguos aztecas (Harner, 1977) o la población de las islas Fiji (Sahlins, 1983).

A lo largo de la historia, muchas sociedades han recurrido al tema del canibalismo para denigrar a las sociedades enemigas o competidoras que real o supuestamente lo practicaban. Esto es algo que, por ejemplo, ya se afirma de los antiguos griegos quienes atribuían antropofagia a tribus bárbaras, si bien su posicionamiento hacia esta práctica fuera en

33 En el caso de los aghoris resuenan parecidos criterios a los de la escuela cínica de la antigua Grecia. Los cínicos, en su voluntad de contravenir los convencionalismos de su sociedad, abogaban por transgredir todas las prohibiciones existentes. Diógenes de Sinope, fundador de la escuela de los cínicos, partiendo de un razonamiento monista, no consideraba un sacrilegio alimentarse de carne humana (Sanz, 2013: 122-123).

ocasiones bastante ambivalente³⁴. La actitud de atribuir el canibalismo a *los otros*, la encontramos especialmente acusada en Occidente, donde la antropofagia, conjuntamente con otros rasgos culturales como la desnudez, modificaciones corporales o poligamia servía para justificar la pretendida inferioridad de los pueblos que se quería someter bajo dominación colonial³⁵, muy especialmente para el caso africano³⁶.

Que nuestra sociedad actual considere el canibalismo como un acto de barbarie y moralmente inaceptable no significa que sea completamente inexistente. Como posibilidad, el hecho de consumir carne humana constituye un acto profundamente transgresor y, por tanto, tentador para aquellos dentro de nuestro sistema que, como los agharis de la India, hallan en la transgresión social un sentido a la vida. Además, el hecho de enfrentarse a nuevos retos

34 Al respecto véase, por ejemplo, Sanz, 2013. Sexto Empírico, de la escuela escéptica, afirmaba que no se podía reprochar a los bárbaros la antropofagia cuando los héroes de la mitología griega también la habían practicado, o incluso los estoicos no la consideraban ilícita (Sanz, 2013: 125).

35 Esto sirvió a William Arens (1979) para poner en duda la misma existencia del canibalismo, argumentando que se trataba de un mito que se había ido creando por diferentes pueblos para afirmar su superioridad moral respecto a otros. Sin embargo, aunque en muchos de los casos las cosas fueran realmente así, no se puede negar la evidencia de la antropofagia.

36 De hecho, lo que en realidad se halla muy extendido en el África negra es la antropofagia simbólica que se da en los actos de brujería en los que se consume el doble espiritual de la víctima, pero no su cuerpo material.

culinarios es uno de los aspectos a considerar cuando se habla del placer de la comida (Henschke, 2019: 1345) aunque no todo el mundo se atreva a consumir insectos, animales vivos, carne cruda, etc.; llevando al extremo estos retos, llegaríamos a la antropofagia. La prensa informa de vez en cuando de casos de canibalismo como el del alemán Armin Meiwes en 2001 que obtuvo un gran eco mediático. Mató y consumió el cuerpo de una persona que había dado previamente su consentimiento para ello. El suceso fue considerado algo más que un crimen. La prensa del momento no dudó en calificarlo de un crimen *horrendo* o *macabro*. Lo cierto es que constituye un caso complejo tanto desde el punto de vista legal como filosófico³⁷, pues, al fin y al cabo, la persona canibalizada se había prestado voluntariamente a ello.

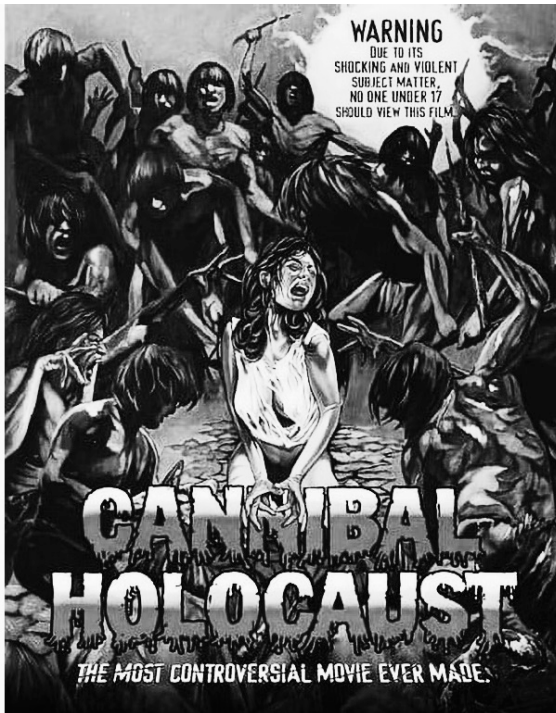
Hasta el momento hemos visto, pues, que se ha practicado la antropofagia como recurso proteínico, para honrar y hacer pervivir a los muertos o para castigar a los vivos, para empoderarse del espíritu del cuerpo consumido, como transgresión, o incluso por el gusto en sí, tal y como nos enteramos que sucede de manera muy puntual en la propia sociedad moderna. Pero lo cierto es que la antropofagia, aunque constituye una posibilidad real para alimentarse no es lo más común, y en algunas sociedades, como en la occidental, existe un rechazo total.

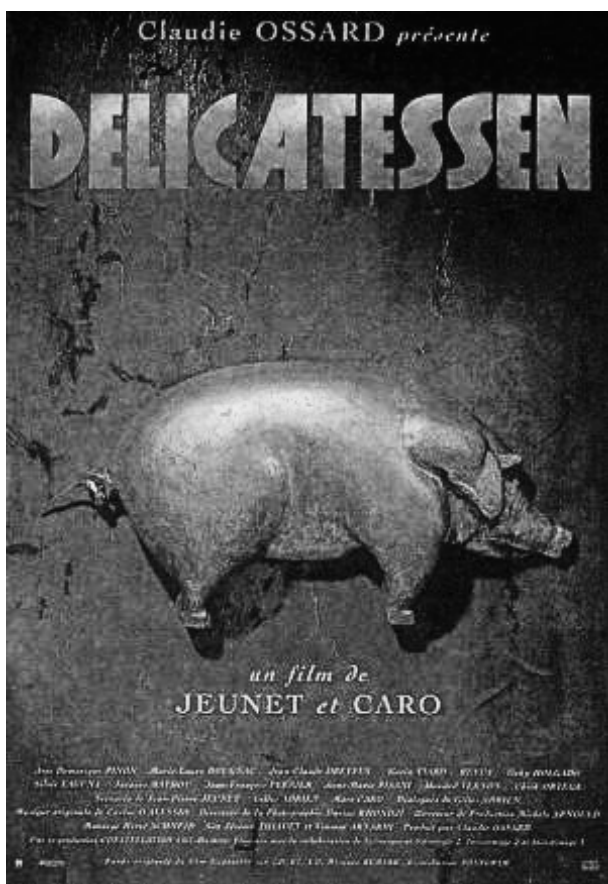
La antropofagia es un fenómeno extremadamente interesante para pensar sobre nuestra

37 Sobre este caso véase Wisniewski, 2007.

propia sociedad pues constituye el imperativo cultural por excelencia. Si otros hechos culturales como el pudor corporal o determinado tipo de relaciones sexuales van perdiendo progresivamente constricciones sociales, éste no es el caso del canibalismo. No hay ningún indicio que permita pensar que esto pueda cambiar. El canibalismo genera repugnancia, se lo considera moralmente inaceptable y por tanto suscita el repudio más absoluto.

No todas las culturas conciben el cuerpo de la misma manera y, por esta razón, no todas ellas tendrán la misma visión sobre el canibalismo. En Occidente, el canibalismo es objeto de múltiples fantasías, ya sean las que pretenden infundir terror, como en la controvertida película *Holocausto caníbal* (1980) dirigida por Ruggero Deodato o las que, en ocasiones con humor, recurren a la antropofagia como recurso proteínico, tal como en la celebrada película *Delicatessen* de Jean-Pierre Jeunet y Marc Caro (1991).





No obstante, difícilmente se puede considerar este rechazo tan absoluto a la antropofagia como muestra o consecuencia de filantropía. El ser humano, incluyendo nuestra propia sociedad, se ha mostrado muy cruel con sus congéneres. Si actualmente

nuestra sensibilidad va evolucionando en el sentido de que cada vez más mostramos una mayor aversión a la visión de derramamiento de sangre, cuando ésta corre lejos de nuestro ámbito vital, y la muerte se reduce a meras cifras de las que nos van informando los medios de comunicación, lo cierto es que impresiona menos. Se siguen practicando matanzas con sofisticados armamentos como en el caso del genocidio en Gaza, y en países como el estado español, el hecho de que se apoyen algunos de los conflictos bélicos o que se produzcan cantidades ingentes de armamento para su exportación no levanta, por desgracia, demasiadas ampollas, al menos no las suficientes como para evitar que las élites políticas y económicas sigan con todo ello.

Marvin Harris, en su conocido libro *Caníbales y reyes*, calificaba de enigma el hecho de las culturas que no tienen escrúpulos en matar a sus enemigos, pero en cambio se abstienen de comerlos (Harris, 1979: 132). Dado que el rechazo al canibalismo, aunque mayoritario en el mundo no es universal, no hallaremos una única respuesta al enigma que pueda ser generalizable, y para cada caso en concreto, presumiblemente serán diversas las razones con las que tengamos que contar para explicarnos por qué se evita el consumo de carne humana.

Por lo que se refiere a la sociedad occidental, si desde el punto de vista moral se percibe una diferencia de grado entre asesinar a una persona para robarla y el hacerlo para cocinarse un estofado,

en este espacio que queda entre una y otra posibilidad podemos pensar que habrá mucho que escarbar. En términos evolucionistas clásicos, el canibalismo por sistema no parece que sea una buena elección, en todo caso no resultaría claro cómo podría llegar a beneficiar a la especie. El caso humano no tiene que ser diferente al del resto de animales que, aunque también se dé entre ellos el canibalismo, tiende a producirse más bien en situaciones excepcionales de estrés o de falta de alimento. Por regla general, el ser humano ha entendido que esclavizar resulta más productivo que devorar a otros seres humanos. Pero obviamente, las respuestas al porqué del rechazo no hay que buscarlas en teorías evolucionistas sino en el *ethos* propio de cada sociedad en un determinado momento. Para entender todo lo que tiene que ver con el canibalismo es importante no perder de vista la idea que se tiene sobre el cuerpo humano. No todas las culturas conciben el cuerpo de la misma manera y, por esta razón, no todas las culturas tendrán la misma visión sobre el canibalismo. La ontología cartesiana propia de Occidente no se limita a distinguir entre materia y espíritu, sino que dentro de esta dicotomía se concibe la materia como inferior al espíritu. En el marco del pensamiento occidental, pues, con la antropofagia, el ser humano es *degradado* a pura materia. En base a nuestra concepción naturalista de la realidad, todos los seres humanos, como entes biológicos, somos iguales. Si se aceptase la antropofagia como sistema, ello implicaría reconocer estatus ontológico al cuerpo humano como

carne, algo que debido a nuestra ontología naturalista debería ser válido tanto para los comidos como para los que comen. La idea de otorgar estatus ontológico al cuerpo humano como *carne* resultaría profundamente inquietante y desestabilizante. Según el modelo ontológico occidental moderno, no se experimenta el cuerpo del otro como *carne* sino como un semejante, al que se le pueden hacer todo tipo de tropelías si viene al caso, pero la mera idea de reducirlo a materia alimenticia resulta inconcebible. Por esta misma razón, no reconocemos, o nos cuesta reconocer la posibilidad de lo que Howes denominó “canibalismo gustativo” (Howes, 2003: 95), es decir aquel que tendría su razón de ser en el placer culinario de comer carne humana, de la misma manera que tenemos preferencias por una u otra carne.

Hay un salto cuántico entre el animal de corral al que podemos llegar a acariciar y concederle personalidad y la chuleta o pedazo de carne empaquetada en el supermercado que se asume como mera materia³⁸. Este salto, si no se es vegano, lo podemos dar cuando se trata de animales no humanos (si bien con algún problema en ocasiones), pero somos incapaces de realizar este salto con seres humanos³⁹.

38 El mayor o menor grado de comestibilidad de los animales viene en función de su cercanía con los seres humanos. Así, en Occidente, repugna el consumo de carne de perro o de gato. Marshall Sahlins trata esta temática en relación con la sociedad norteamericana (Sahlins, 1988: 174).

39 Esto no es óbice para que, en ocasiones, no tengamos demasiados problemas en *incorporar* productos orgánicos de otras

Según el historiador Antony Beevor, si después de la segunda guerra mundial se divulgó poco el hecho de que muchos prisioneros americanos y australianos de las tropas japonesas fuesen canibalizados, y que la antropofagia no apareciera como acusación en el juicio sobre crímenes de guerra celebrado en Tokio en 1946, se debe a que se quería evitar el *shock* que podría suponer para los familiares de los prisioneros saber que habían sido devorados (Beevor, 2012). De hecho, nos impresionan también las noticias de personas que han sido devoradas por animales salvajes. Más allá de la muerte en sí o del sufrimiento que puedan haber padecido estos seres humanos, aquello que nos impresiona es el hecho de haber sido reducidos a mera *carne*. Esto es lo que nos hace ver el canibalismo como algo inconcebible, tanto que ni siquiera aparece de forma explícita en los códigos penales de muchos países del ámbito occidental, entre ellos España, Francia, Alemania o los EEUU. Incluso me atrevería a sospechar que en los bien intencionados discursos que piensan que el canibalismo pueda ser un mero mito basado en fuentes tergiversadoras sobre otras poblaciones, tal como es el caso de William Arens (1979), se debe a

personas con finalidades principalmente terapéuticas como transfusión de sangre, trasplante de órganos o uso de cosméticos elaborados con proteínas extraídas de células de la piel de placenta o fetos humanos. También en algunos ámbitos se considera apropiado consumir la placenta de la madre tras el parto. En Europa, hasta el siglo XIX se usaban productos medicinales elaborados a base de restos humanos.

esta imposibilidad para concebir la antropofagia. Y por lo que se refiere a Occidente, en aquellos pocos casos de personas que en nuestra propia sociedad se libran al placer antropofágico, las preferimos entender como enfermos mentales.

Algo muy extraño tiene que suceder con nuestra percepción sobre el canibalismo porque si a un asesino normalmente se le encierra en un centro penitenciario, a un caníbal dentro de nuestra sociedad tendemos a encerrarlo en una institución psiquiátrica. Freud consideraba el canibalismo como fruto de deseos pulsionales neuróticos (Freud, 1928: 14). Cuando se recurre a buscar explicaciones de determinados comportamientos en el ámbito de los desórdenes mentales, ello no tiene que deberse por fuerza a la existencia real de una disfuncionalidad cerebral, sino también puede ser que la razón se deba sencillamente a que se transgredan fundamentos ontológicos de una gran profundidad. La patologización es uno de los recursos a los que se acude para *explicarnos* comportamientos inconcebibles. Así se ha hecho, por ejemplo, hasta tiempos muy recientes con la homosexualidad o la transexualidad, y también se sigue haciendo con personas que afirman tener determinadas experiencias y/o visiones fuera de lo común que fácilmente son diagnosticadas con psicopatologías; no resulta siempre fácil distinguir al místico del psicótico.

En nuestra sociedad, se asocia el canibalismo a crimen, a falta de humanidad. Cuando se habla

de antropofagia, nos vienen a la mente las imágenes de tanta tradición en la imaginería europea y que habremos visto tantas veces de víctimas amarradas a un poste o siendo tratadas cual pollo a l'ast, rodeadas de felices familias apurando lo huesos con deleite. A la muerte nos la podemos figurar como consecuencia de un acto de violencia, pero también nos la imaginamos fácilmente de forma plácida en la cama. Cuesta más imaginarse un acto de canibalismo plácido y, si lo hacemos, como en la película *Delicatessen* (1991), o en el caso de Hannibal Lecter de la novela *Red Dragon* de Thomas Harris (1981), lo circunscribimos al ámbito de la fantasía, de la misma manera que nuestra tradición cuenta también con un Polifemo, ogros come-niños o el cuento que todos conocemos de Hänsel y Gretel.

El *ethos* de nuestra sociedad pone una fuerte barrera al canibalismo tanto por su visión ontológica del cuerpo humano como por la asociación que se hace de esta práctica con el crimen. La única manera de poder practicar la antropofagia sin tener que recurrir a un acto de violencia sería la necrofagia, es decir el consumo de cuerpos que no han sido muertos con la finalidad de ser ingeridos. Pero la necrofagia conculcaría el respeto por los muertos que la religión ha inculcado sólidamente. Además, desde el punto de vista del gusto, la necrofagia tampoco cuadraría con la tradición culinaria de nuestra sociedad. A diferencia de otras, como por ejemplo la inuit o esquimal que sabe

encontrar placer en consumir carne en descomposición o podrida, en la nuestra, éste no es el caso⁴⁰.

El canibalismo constituye la forma más visceral de despersonalizar, de hacer *objeto* –un consumible– de una persona humana. También se hace esto con la explotación laboral o sexual pero nunca de forma tan *material* como en el caso del canibalismo. Difícilmente nuestra sociedad abrirá algún día las puertas a la antropofagia. Tampoco hace ninguna falta. Pero el caso de la antropofagia de supervivencia o el de los aghoris mencionado en líneas precedentes constituyen un excelente ejemplo de lo relativa que es la cultura. De hecho, los aghoris con su idea de querer transgredir tabúes para demostrar la ilusión de las categorías socialmente construidas podrían ser entendidos como verdaderos antropólogos *avant la lettre*.

8. ABORDAR LO INEXPLICABLE: BRUJERÍA Y ESPÍRITUS

Uno de los aspectos más fascinantes de la antropología es el hecho de que nos confronte con otras maneras de hacer o de pensar, incluso con otras formas de concebir la realidad, de manera que colida o contradiga la visión que tenga de ella la antropóloga. Esto sucede muy especialmente con

40 Por lo que respecta al consumo de quesos aquí podríamos encontrar alguna diferencia, solo hace falta pensar en el excelente pecorino sardo, queso de oveja que en Cerdeña tradicionalmente se consumía en estado de putrefacción, así como los quesos azules, roquefort o cabrales que, aunque en menor grado también presentan índices de degradación.

alguno de los campos de investigación de la disciplina como aquel que tiene que ver con lo sobrenatural.

En Europa, a partir del siglo XVI, con la modernidad y el desarrollo del método científico, se ha ido anteponiendo progresivamente la razón sobre la religión. Se otorga un papel fundamental a la experimentación y se fragua asimismo la idea de lo sobrenatural –en términos de verdad– como opuesto a ciencia (Richards, 2003: 7). Es lo que el sociólogo Max Weber denominó *desencantamiento del mundo*, haciendo de la existencia moderna un mundo sin espíritus, y sin fuerzas que vayan más allá de lo concebido como *natural* (Hufford, 2010: 145). Sin embargo, el mundo de lo irracional, de una u otra manera, forma parte de nuestra existencia. Prácticamente no hay cultura que no conciba la existencia de espíritus y, todavía actualmente, el tejido social de muchas sociedades no se puede explicar sin tener en cuenta el intrincado complejo de la brujería. La cuestión es cómo se mueve la antropóloga en este terreno resbaladizo e incómodo.

Los antropólogos evolucionistas lo tenían bastante claro. Para ellos, fenómenos como la magia o la brujería⁴¹ constituían expresiones o estadios

41 No resulta siempre fácil distinguir “magia” de “brujería”. En general, entendemos por magia un conjunto de conocimientos y técnicas destinados a dominar una fuerza sobrenatural immanente a la naturaleza con finalidades puramente pragmáticas. Por lo que se refiere a la tradición occidental, la magia presupone un saber especializado y profundo –se considere equivocado o no– que se ha alcanzado mediante la investigación y el estudio. El mago es

del primer desarrollo mental. Poco a poco deberían ser reemplazadas por la religión⁴² primero y por la ciencia después, considerando esta última como el estadio más elevado dentro del punto de vista evolutivo. Para Edward Tylor (1871: vol. 1, 104-105), por ejemplo, la magia constituye una falsa ciencia y por tanto equivocada, y para el antropólogo escocés James Frazer, la magia era la hermana bastarda de las

una persona culta que puede entender de astrología, cábala, alquimia y filosofía. La brujería, en cambio, aparece más bien como la cenicienta de las diferentes artes mágicas. La magia, en sentido estricto, ha sido siempre un fenómeno preponderantemente urbano, mientras que la brujería tradicional hay que buscarla sobre todo en las zonas rurales. El mago tiene su biblioteca, mientras que la bruja, todo lo que sabe le ha sido legado por tradición oral. El mago, en muchas ocasiones, cuenta con el beneplácito y el apoyo de los poderosos, mientras que el brujo es casi siempre una persona marginada a quien con frecuencia se maltrata y persigue. Los dos pueden hacer el bien o el mal, pero al mago se lo identifica más por los resultados positivos de sus artes, mientras que a la persona que practica la brujería se le atribuye una predisposición inherente para la maldad. Nótese el sesgo androcéntrico de esta distinción, ya que habitualmente, en Europa, hablamos de “magos” y de “brujas”. Sin embargo, hay que tener presente que, si dentro de la tradición occidental la distinción magia/brujería es a menudo problemática, fuera de ella hace aguas completamente.

- 42 Si la antropología en sus primeros tiempos se esforzaba por distinguir claramente entre magia y religión era debido a la importancia que el cristianismo tenía entonces para la sociedad europea y para los mismos investigadores. De hecho, desde una perspectiva transcultural, resulta imposible hacer una nítida demarcación entre ambos fenómenos.

ciencias, pues surge de una concepción equivocada, de una asociación de ideas basadas en una interpretación defectuosa de los procesos de causa y efecto (Frazer, 1944: 43). Ya fuera del ámbito académico decimonónico, para el antropólogo Evans-Pritchard, uno de los grandes estudiosos de la brujería africana, la brujería constituía una realidad social, pero despojada de todo poder de acción sobrenatural. “Los brujos –nos decía– no tienen la capacidad que se les supone de hacer el mal y, de hecho, no existen como tales (Evans-Pritchard, 1935: 418).

Sin embargo, posteriormente, más de una antropóloga se ha sentido tentada en buscar nuevas explicaciones para la brujería que fuesen algo más allá de negar apriorísticamente la objetividad de esta realidad. Así, por ejemplo, Margareth Mead (1977), discípula de Evans-Pritchard y, años más tarde, Michael Winkelman (1982), intentaron relacionar los fenómenos para nosotros incomprensibles que se adscriben a la brujería con explicaciones que nos puede ofrecer la parapsicología. Winkelman, en un artículo publicado en la prestigiosa revista *Current Anthropology*, defendía el interés de abordar el estudio de todo este mundo de apariencia sobrenatural yendo más allá de las tradicionales orientaciones racionalísticas, psicológicas o sociofuncionales que consideraba inadecuadas para explicar los datos que la antropología iba consignando (Winkelman, 1982: 37). Por eso, escribía, hay que recurrir a los descubrimientos experimentales y perspectivas teóricas de la parapsicología. En África, también

el filósofo y jesuita camerunés Meinrad Hebga (1998) toma la parapsicología en consideración para sus interpretaciones de algunos aspectos de la realidad africana. Hay que tener presente, que en las décadas de los 70 y 80 del pasado siglo, la parapsicología había experimentado un palpable impulso y un cierto reconocimiento y presencia en algunos ámbitos académicos.

A pesar de esto, toda iniciativa que intentara romper los moldes de la racionalidad científica del momento continuaba siendo en muy buena parte tabú. El artículo de Michael Winkelman recibió feroces críticas por parte de algunos de sus comentaristas en la misma edición de la revista donde se publicó. Así, la psiquiatra Barbara Lex, refiriéndose a este artículo, escribió “hubiera sido mejor ignorar este texto, porque cualquier réplica razonada lo dignifica” (Lex, 1982: 49). Al fin y al cabo, tal como escribió el sociólogo Erving Goffman, “toleramos lo inexplicado, pero no lo inexplicable” (1974: 30). El mismo Carl Jung, interesado en fenómenos como el de la sincronicidad, que van más allá de la clásica idea mecanicista de causa-efecto y, también, por la parapsicología, tenía reparos en mostrar en el ámbito académico su interés por las experiencias inexplicables que escapaban a la racionalidad científica por miedo a que su reputación saliera dañada (Yuasa, 2008: 105).

El reconocimiento, aunque escaso, que en los años 80 había alcanzado la parapsicología fue decreciendo en años posteriores. Las razones para ello hay que buscarlas tanto en la empeñada resistencia del

mundo académico a reconsiderar el pretendido desencantamiento del mundo de Weber, como en la pobreza de los resultados obtenidos por esta disciplina. No es que a muchos de los hechos por los que se interesa se les pueda negar una realidad objetiva. Su problema estriba en querer aferrarse a los métodos y postulados de una ciencia experimental que posiblemente no sean los más adecuados para aquello que pretende explorar, algo a lo que Carl Jung ya aludía muchas décadas atrás (Yuasa, 2008: 114). Los denominados fenómenos PSI o paranormales son señales de la existencia de otras realidades que si nos entestamos en querer estudiarlos dentro de nuestro marco ontológico muy posiblemente se nos escurrirán siempre de los dedos.

El principal problema que tienen estas nuevas propuestas para abordar la cuestión de lo considerado *sobrenatural* no es con la ciencia sino con el cientificismo. Sigmund Freud consideraba el cientificismo con su racionalismo dogmático, juntamente con la religión, el origen de las supersticiones (Braidotti, 2015: 45). Quizá por eso Noah Harari también ponía en el mismo saco a la ciencia y a la religión. Científicos y sacerdotes, nos dice, pueden otorgar una gran importancia a la verdad pero, en tanto que instituciones, prefieren el orden y el poder antes que la verdad, una verdad que no siempre se puede buscar dentro de los límites de estas instituciones (Harari, 2016: Cap. V).

De acuerdo con la visión de la modernidad, los espíritus no son reales. Tal como nos dice David Hufford, algunas experiencias de aquellos que los ven

pueden ser desacreditadas como síntomas de una patología mental desde el punto de vista científico, al mismo tiempo que considerarse herejía por las instituciones religiosas; y la creencia en la realidad de estas experiencias puede ser dada por superstición tanto por parte de unos como de los otros (Hufford, 2010: 145). “Cualquier cosa que no consiga encajar dentro del sistema de categorías establecido o se afirma que es incompatible con este sistema, o bien es considerada como algo totalmente horroroso, o bien, lo que es más frecuente, se *declara sin más inexistente*” (Feyerabend, 1975: 292). En este sentido, Peter Berger y Thomas Luckmann nos hablan de *aniquilación*. Se trata de aniquilar todo lo que traspasa o está fuera de las fronteras de la realidad. Se niega la realidad de cualquier fenómeno o interpretación de fenómenos que no encaje dentro del propio universo simbólico (Berger y Luckmann, 1968: 147 y ss.). No deberíamos olvidar nunca que tal como escribía el filósofo Edgar Morin “La patología de la razón es la racionalización, que encierra a lo real en un sistema de ideas coherente, pero parcial y unilateral, y que no sabe que una parte de lo real es irracionalizable, ni que la racionalidad tiene por misión dialogar con lo irracionalizable” (Morin, 1994: 34). Por eso Morin también cree que la verdadera racionalidad tiene que ser profundamente tolerante con los misterios (Ibid.: 162). Pero en el fondo, parte de las dificultades que tenemos con la explicación de lo sobrenatural quizá no radique tanto en un problema de racionalidad sino con la conceptualización materialista de la realidad (Hufford, 2010: 156).

Dos carteles publicitarios que apuntan a direcciones opuestas. El primero anuncia una pragmática escuela de comercio. El segundo nos lleva al astrólogo y experto en ciencias ocultas. “Cualquier cosa que no consiga encajar dentro del sistema de categorías establecido o se afirma que es incompatible con este sistema, o bien es considerada como algo totalmente horroroso, o bien, lo que es más frecuente, se *declara sin más inexistente*” (Feyerabend, 1975: 292).



Yaoundé, Camerún, 2010. Foto: Martí

Siempre que en mis trabajos de campo he tenido que abordar asuntos relacionados con lo sobrenatural ya sea en Europa o África me he sentido incómodo, sencillamente porque mis interlocutores sabían o presumían que yo sería escéptico ante lo que me contaban. Especialmente en Guinea Ecuatorial, hablando de brujería, en más de una ocasión, con estas u otras palabras, se me decía “es algo real, eso es real, ... para vosotros los blancos es difícil creerlo” (Martí, 2011: 5). En una ocasión, hablando sobre la capacidad que, según la tradición fang, poseen algunas personas de convertirse en animales, una mujer de unos cuarenta años me refería el caso de un hombre que, transformado en leopardo, había agredido a otras personas. Sin querer, de forma totalmente irreflexiva, se me escapó que quizá podría tratarse de un caso de trastorno mental. Su respuesta fue automática: “Eso lo diría el psicólogo, eso dirían los europeos” (Martí, 2014: 161). En muchas ocasiones hablando con curanderos, ante mis preguntas insistentes y preocupándome por los detalles que interesan al antropólogo, a menudo reparaba una cortés risita por parte de mi interlocutor; un gesto facial que implícitamente podía significar para qué querer saber tanto detalle, o bien que apuntaba más bien hacia lo irrelevante que para ellos eran aquellas cuestiones. En una ocasión, también en Guinea Ecuatorial, pude realizar una entrevista a un supuesto espíritu tal como se manifestaba a través del cuerpo de un chamán fang. Ante mis preguntas, se me objetó que yo era como San Agustín,

obsesionado por encontrar respuestas a lo que racionalmente no se puede explicar.

En África, son plenamente conscientes de que a los *blancos* –como dicen a menudo– nos cuesta creer en estas cosas, y haciendo trabajo de campo sobre brujería, resulta fácil percibir una cierta y fastidiosa línea divisoria entre entrevistador y entrevistado, debido precisamente a que ellos *saben* que, a pesar de nuestro interés por estas cuestiones, difícilmente podemos llegar a experimentar en nuestro cuerpo la congoja existencial que estos asuntos suscitan en muchos de ellos. “El africano es terrible. El africano hace unas cosas que no pueden entrar en la cabeza de los europeos. Es increíble. Si no lo veis no se puede creer”, me advirtió un *nganga* (curandero) fang (Martí, 2014: 154).

Tradicionalmente, uno de los requerimientos básicos de la antropología era que, en los trabajos de campo, los etnógrafos cuidaran mucho de identificarse tanto con los pueblos que estudiaban que les hiciese perder una pretendida objetividad. La comensalidad sería objeto de deseo para la denominada observación participante pero siempre que no cayera en el olvido de dónde venía el antropólogo y a dónde volvería. Hoy, sin embargo, ya no se tiene tan claro que, en algunas cuestiones, si uno no es capaz de zafarse de su propio marco ontológico para acercarse a la cosmovisión cognitiva y espiritual de otras culturas, se pueda producir un conocimiento etnográficamente válido.

El hecho de que muchos antropólogos se atrevan a dar el paso, no tan solo de intentar entender

cognitivamente otros puntos de vista sino también de acercarse a ellos a nivel experiencial, hace que lleguen a cuestionarse sus propios presupuestos ontológicos. La antropóloga Joan Koss-Chioino llega a plantearse si los espíritus no son, de hecho, “reales” y no meras metáforas, ni la creencia en ellos una mera consecuencia de procesos mentales subjetivos (Koss-Chioino, 2010: 131). Para Edith Turner, los espíritus poseen una existencia objetiva, ella misma lo vio en sus trabajos de campo realizados en África (Turner, 2010: 219). David Hufford, a partir de sus investigaciones, reclama el reconocimiento de la realidad de los espíritus por parte del ámbito académico (Hufford, 2010). Evgenia Fotiou, trabajando en la región amazónica peruana, acabó ella misma por convencerse de la realidad de la brujería más allá de los criterios racionalistas tal como habitualmente se la entiende (Fotiou, 2010). Este proceso de cambio que experimentan muchos antropólogos se refleja bien en el libro de Young y Goulet, *Being changed: The anthropology of extraordinary experience*. En todo caso, se levantan serias dudas sobre las visiones racionalistas en las que principios pretendidamente universales hacen invisibles e insignificantes realidades culturales locales (Stoller, 2009: 22).

El psiquiatra escocés Ronald Laing afirmaba que “se nos enseña lo que hay que experimentar y lo que no hay que experimentar, igual que se nos enseñan los movimientos que hay que hacer y los sonidos que hay que emitir” (Laing, 1983: 53). No necesitamos teorías tanto como la experiencia, que

es la fuente de toda teoría (Laing, 1983: 15). En los trabajos de Koss-Chioino sobre espiritismo, sus informantes se lo decían también muy claro: “No son creencias, son experiencias” (Koss-Chioino, 2010: 132). La antropología experiencial reta a los antropólogos a pensar más allá de sus nociones adquiridas sobre lo real (Goulet y Miller, 2007:11).

Donald D. Hoffman (2019), trabajando en el marco de la psicología cognitiva, nos ofrece una teoría interesante. Según él, en términos evolucionistas, la evolución facilita la adaptación, pero no forzosamente el conocimiento exacto de la realidad. Es decir, la realidad podría ser muy divergente del modelo que nuestras mentes crean de ella a partir de lo que nos muestran las “evidencias” empíricas, nuestros sentidos. ¿Qué pasaría, pues, si este modelo evolutivo no hubiese sido exactamente igual para todas las poblaciones pasadas o actuales del planeta? ¿Que hubiera pequeñas diferencias que sería, al fin y al cabo, lo que en Occidente se considera “irracional” de otras poblaciones? Si, según Hoffman, es verdad que, por razones de adaptación, la evolución no nos ha adiestrado a ver la realidad de la forma más exacta posible sino todo lo contrario, a encubirla, este hecho dejaría una rendija importante para todos estos fenómenos que solo ve una parte de la población.

He visto antropólogos occidentales que en sus estancias de trabajo en África ponían siempre a buen recaudo cualquier resto corporal propio, como cabellos o recortes de uñas que pudieran dejar en el baño,

no tanto por razones de higiene, sino porque sabían que la brujería se sirve de estos materiales orgánicos para hacer daño a las personas. También los he visto llevando consigo una pequeñita bolsa de sal porque así se lo habían aconsejado para protegerse contra el mal de ojo (Cerdeña) o la brujería (Guinea Ecuatorial)⁴³. Obviamente, en tanto que respetables académicos, ninguno de ellos creía en estos fenómenos pero, tal como me decían, “nunca se sabe”. Una vez vueltos a casa, sin embargo, se cerraba definitivamente el paréntesis de lo que habría suscitado alguna velada duda sobre sus sólidos fundamentos ontológicos. La característica actitud de los antropólogos hacia fenómenos considerados sobrenaturales es la de no querer ir más allá de la mera constatación de lo que sus informantes afirman. Dirán a menudo que no les compete a ellos posicionarse sobre la realidad o no de estos fenómenos. Esto les facilita no tener que poner en cuestión los fundamentos ontológicos en los que han crecido, se han formado y constituyen el marco de su actividad profesional. Sin embargo, no deja de ser irónico, afirma Hufford, que la antropología, la disciplina posiblemente más capacitada para aprender de otras culturas, haya servido para defender la racionalista modernidad weberiana en detrimento del conocimiento espiritual de otros tiempos y culturas (Hufford, 2010: 156).

43 Resulta interesante constatar el valor apotropaico que se otorga a la sal en sociedades muy diferentes. Personalmente lo he podido observar de forma directa en Cerdeña, Guinea Ecuatorial y Japón. Con la misma finalidad, el ritual de bautizo católico también incorpora la sal.

Mujer realizando el ritual curativo contra el *mal de ojo*. Al mismo tiempo que se recita una oración, se precisa un vaso de agua, sal y aceite. (Martí, 1988: 215)



L'Alguer, Cerdeña, 1984. Foto: Martí

Michael Herzfeld (2010: 303) tiene sin duda alguna razón cuando afirma que una característica de la antropología ha sido su inclinación a interesarse por comunidades marginales y emplear esa marginalidad para cuestionar los centros de poder. Y, ¿qué más destabilizador para nuestros fundamentos ontológicos que tomarse en serio la racionalidad de lo sobrenatural?

III. VA DE CUERPOS

9. CUERPOS EN EL CALDO DEL PODER

El cuerpo constituye un eslabón de importancia primordial entre individuo y sociedad, y una de las maneras en la que esto se pone de manifiesto, es mediante la canalización de fuerzas de orden muy diferente que podemos constatar y mediante las cuales se ejerce poder. En las ciencias sociales y humanas, se entiende por *agencia* la capacidad de afectar o influir por parte de una entidad a otra. Esta misma capacidad se puede entender como *poder* cuando debe ser contextualizada en un marco ideológico. Es decir, tal como lo entiendo en este texto, *poder* es *agencia* cuando ésta recibe su sentido en la ideología.

El ejercicio del poder es algo propio de las relaciones humanas, como seres sociales que somos. En un contexto ideológico de cualquier tipo, el poder aparece en toda situación en la que la asimetría sea su característica: el más fuerte, el más bello, el más rico, el más inteligente, el mejor situado, etc. El poder está asimismo asociado a la noción de resistencia.

El poder, como efecto de una multiplicidad de interacciones, puede hacer acto de presencia en cualquier tipo de relación. Se ejerce no solamente mediante la fuerza física sino a través de todo aquello que formaliza las relaciones entre las personas, en cualquier tipo de situación. Por tanto, detectaremos fácilmente ejercicio de poder en los usos de la lengua, las prácticas artísticas, los medios de producción, etc., y obviamente también en la representación y usos de los cuerpos.

El cuerpo ejerce poder, es vehículo de poder y es también objeto del poder. El hecho de hablar de *cuerpo y poder* nos remite forzosamente a Michel Foucault. Foucault acuñó el término *biopoder* haciendo alusión a las prácticas de los estados modernos que regulan las vidas de sus ciudadanos, no solo mediante las ideologías sino también con el control sobre los cuerpos.

Refiriéndose a Occidente, este filósofo francés nos habla de dos técnicas que surgieron en los siglos XVII-XVIII en las que se relaciona poder y cuerpo. La primera en aparecer fue la que él denomina *anatopolítica* y que concierne al cuerpo como máquina. Se perseguía “la educación de los cuerpos, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas,

el acrecentamiento de su utilidad y docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos“ (Foucault, 1989: 83). Mientras que la anatomopolítica se centra en el individuo, la segunda técnica, la *biopolítica*, concierne a los grupos sociales. Esta última, surgida hacia mediados del siglo XVIII, hace referencia al cuerpo como especie, el cuerpo que sirve de soporte a los procesos biológicos: “la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar” (Ibid.). La *biopolítica* de la población implica, pues, toda una serie de intervenciones y controles reguladores que, conjuntamente con la *anatomopolítica*, comporta una organización del poder sobre la vida. Foucault nos habla del poder disciplinario; se somete el cuerpo a una disciplina interna de autocontrol. Estos mecanismos disciplinarios producen *cuerpos dóciles*.

La idea foucaultiana de *biopoder* no podía resultar más explícita que durante la pandemia del *Covid-19* que tuvo lugar entre 2019 y 2022. La población española tuvo oportunidad de experimentar el poder del estado en y sobre sus cuerpos. Se desarrollaron aplicaciones informáticas para el rastreo de contagiados. Durante semanas, se confinó a la población en sus domicilios impidiendo la libertad de movimiento. Se dictaron toda una serie de medidas profilácticas como el uso de mascarillas para toda situación de interacción social, uso de guantes y se recomendaba asimismo el uso de desinfectantes que muchos disciplinados ciudadanos acarreaban en sus bolsas o los tenían a su

alcance en el recibidor de sus casas. Estos desinfectantes se hallaban también en la entrada de muchos establecimientos, y los clientes debían humedecerse con ellos las manos de manera que recordaba lo que se hace con el agua bendita en la entrada de las iglesias. Se debía evitar la encajada de manos, sustituyéndola por un toque entre los codos resultando con ello una graciosa torsión de los torsos que parecía más propio de los escenarios que de la vía pública. Se debía mantener distancia física entre otras personas, una obligación que se recordaba constantemente en los medios de comunicación, establecimientos y en los medios de transporte. En las ruedas de prensa televisadas que el gobierno ofrecía a diario en los inicios de aquel estado de emergencia, durante seis largas semanas, el poder del estado se representaba no tan solo a través de la correspondiente autoridad sanitaria sino también mediante la histriónica ostentación de uniformes de la guardia civil, de la policía y del ejército a quienes además se les encomendó el control en las calles de todas aquellas disposiciones o bien tareas de desinfección.

El *biopoder* se encargó también de clasificar convenientemente a la población según criterios profilácticos o de producción: Población de riesgo, de actividades esenciales, de actividades no esenciales pero con permiso de trabajo, población obligada a efectuar *teletrabajo* en casa o población obligada a pasar dos semanas de cuarentena. Había también personas con autorización expresa y escrita para saltarse las restricciones de desplazamiento entre territorios y personas sin

autorización, la gran mayoría. Se barajó la posibilidad de conceder carnets de inmunidad, aunque finalmente no se recurrió a esta posibilidad. Y entre los asuntos más oscuros que se produjeron en los momentos más duros de la crisis en los que algunos hospitales amenazaban con colapsar, parece ser que, en algunas residencias de ancianos, había quien decidía sobre los infectados para ingresarlos en el hospital o bien declararlos *mórficos*, es decir, limitar los cuidados a la administración de morfina para que su final fuera menos doloroso⁴⁴.

En todo aquel período de tiempo, además de la injerencia restrictiva en la vida ciudadana que implica un estado de emergencia, se pudo constatar fácilmente como el *biopoder*, es decir, el control de los cuerpos, no tan solo obedecía a criterios de práctica médica, sino que también tenía que ver con otros de carácter económico o de oportunismo político. El *biopoder* era tanto más efectivo cuanto mayor era el miedo a caer enfermo que el ciudadano sentía en su cuerpo, las incertidumbres del momento, así como el espeso revoltijo de informaciones, desinformaciones, contrainformaciones y *fake news* que constantemente bombardeaban a las personas recluidas en casa.

Uno de los ejemplos históricos más claros de *biopolítica* es el de la eugenesia. Esta filosofía social, surgida en el siglo XIX a raíz de los trabajos de Francis Galton y muy influenciada por el darwinismo, aboga

44 <https://www.publico.es/politica/gobierno-ayuso-envio-hasta-cuatro-correos-criterios-excluir-hospitales-ancianos-residencias.html> [Fecha de consulta: junio de 2020].

por la mejora de las cualidades genéticas de los individuos mediante la intervención directa gubernamental en todo aquello que tiene que ver con el control de la reproducción. Basada en estudios biológicos y estadísticos, se desarrolló especialmente en las primeras décadas del siglo XX en muchos estados europeos⁴⁵ y en Norteamérica, aunque su interés se difundió pronto por el resto de países. La eugenesia se sirve de la selección artificial, el diagnóstico prenatal, el control de natalidad y la ingeniería genética. En base a su lógica y dentro de la dimensión más oscura de esta filosofía, se llevaron a cabo esterilizaciones forzosas, asesinatos masivos e incluso genocidios. El caso más extremo lo constituyen las políticas del nacional-socialismo alemán. Pero, de hecho, soluciones drásticas como las esterilizaciones masivas se llevaron a término en muchos países durante la primera mitad del siglo XX. En Suecia, por ejemplo, en los años 30, preocupados por la baja natalidad, se tomaron medidas para facilitar la maternidad, pero al mismo tiempo se realizaron de forma sistemática esterilizaciones, especialmente en discapacitados mentales, pero también con trasfondo racial como las impuestas a los tattare, pueblo nómada gitano (Levine, 2017: 63). Pensando en la mejora de la especie humana, la eugenesia ofrecía soluciones biológicas a problemas sociales, pero estas soluciones oscilaban entre lo que se puede considerar un mero tratamiento

45 También en el estado español hubo alguna iniciativa interesada en la eugenesia. En 1933 tuvo lugar en Madrid el “I Simposio de Eugenesia Española”. En 1935 se fundó la *Societat Catalana d'Eugènesia*.

médico y la punición (Levine, 2017: 2). La normalización, juntamente con la disciplina, constituye uno de los aspectos centrales para las técnicas del *biopoder* que Foucault entendía como mecanismos de dominación.

La acción directa sobre los cuerpos por razones de ideología está muy presente hoy día en toda la problemática asociada a los intersexuales. Hay recién nacidos que presentan una anatomía ambigua por lo que se refiere al sexo y que, en discursos médicos actuales, se conocen como *intersexuales* o *hermafroditas*. La ideología de género caracterizada por su modelo inflexivamente dicotómico de hombre/mujer hace que no sea capaz de reconocer la realidad de todo aquello que no se le amolda. La práctica médica trata la intersexualidad partiendo de la premisa de que la *normalidad* implica únicamente dos categorías: hembra y varón. Consecuentemente, se modifican los cuerpos de los recién nacidos con ambigüedad sexual para hacerlos encajar de manera forzada en una de estas dos categorías (Fausto-Sterling, 2010: 23).

Según Cheryl Chase, uno de cada cien recién nacidos muestra alguna anomalía en relación con la diferenciación sexual, y uno de cada 2.000 representa un problema para definir el sexo (Chase, 1998: 300). Desde hace décadas, en los hospitales se reasigna el sexo de forma quirúrgica. El protocolo médico actúa con urgencia tan pronto se ha constatado lo que se considera un “defecto de nacimiento” (Hernández, 2009: 93) y se aplica un tratamiento quirúrgico y hormonal. Este protocolo se basa en las siguientes creencias:

1. La dualidad sexual: solo existen dos sexos.
2. La mono-sexualidad: Cada persona solo puede tener un sexo.
3. La necesidad de la coherencia sexo-género y del deseo heterosexual.
4. La existencia de una única, estable e irreversible identidad de género que se corresponde a una anatomía externa que sea funcional en términos de posibilitar el coito (Ortega et al, 2006, citado en Hernández, 2009: 94).

La problemática de los intersexuales está, pues, directamente relacionada con todo aquello que la ideología de género patologiza y que hace que gais, lesbianas o transexuales se movilicen para que les sean garantizados un reconocimiento y unos derechos que la férrea dicotomía ideológica hombre/mujer les niega. En el caso de los intersexuales, se ejerce una acción directa sobre su cuerpo para normalizarlo sin que se dé al propio individuo la posibilidad de decidir, y que frecuentemente deviene traumática para la persona cuando la intervención quirúrgica no se corresponde con aquello que posteriormente siente al crecer⁴⁶.

46 La bióloga Anne Fausto-Sterling en 1993, en vista de las diferentes formas de hermafroditismo existentes en la especie humana, proponía sustituir el sistema de dos sexos por uno de cinco. Además de machos y hembras, proponía aceptar las categorías de *herm* (hermafroditas auténticos), *serm* (pseudohermafroditas masculinos) y *serf* (pseudohermafroditas femeninos) (Fausto-Sterling, 2010: 103).

El poder no se limita a dominar, sino que crea y forma a los individuos como sujetos. El término *subjetificación*, acuñado por Foucault, hace referencia a la construcción del sujeto individual (Foucault, 1982). En nuestra vida cotidiana, son continuas las situaciones en las que se ponen de manifiesto vectores propios de relaciones de poder que, en su reiteración, contribuyen a los procesos de subjetificación del individuo. En el ámbito de las relaciones interpersonales, las dinámicas de poder se canalizan frecuentemente mediante lo que representan los cuerpos. En Occidente, todo aquello que atañe al cuerpo de la mujer como el cuidado corporal, la sexualidad o la maternidad va mucho más allá de lo intrínsecamente personal y tiene que ser entendido dentro del marco de poderosas estructuras sociales, políticas, culturales y económicas de índole heteropatriarcal.

Uno de los ámbitos en los que aparece de forma más clara el ejercicio del poder mediante los cuerpos es aquel que tiene que ver con la problemática de la colonialidad⁴⁷. Hay diferentes maneras de colonizar los cuerpos. Una de las que han tenido más relevancia

47 Muchos de los presupuestos ideológicos que fueron generándose durante el colonialismo continúan siendo válidos hoy día, y esto es lo que hace que hablemos de *colonialidad*. Este concepto se refiere a todo aquel conjunto de patrones de poder que, mediante la naturalización de jerarquías como las raciales o de género, posibilitan la reproducción de relaciones de dominación territoriales y epistémicas, que no solo garantizan la explotación por el capital a escala mundial, sino que también subalternizan y obliteran los conocimientos, experiencias y formas de vida de los que son así dominados y explotados (Restrepo, 2007: 292).

es la de su infravaloración mediante las teorías raciales. La idea de superioridad occidental se basa en toda una serie de narrativas que se sustentan tanto en teorías pseudocientíficas de cariz racial a partir de la craneometría, frenología, fisiognomía o psicometría, por ejemplo, todas ellas pretendiendo determinar rasgos de personalidad e inteligencia a partir de características físicas del cuerpo, además de otras que tienen que ver con la idea de superioridad cultural que descansa en el constructo ideológico civilizado-salvaje.

En los lavabos de un edificio público se marcan de forma clara las desigualdades estructurales de género. La puerta grande para los hombres, la pequeña para las mujeres.



Montalegre, Portugal, 2006. Foto: Martí

Pero además de estos aspectos que tanta relevancia han tenido para el racismo, lo que podemos entender como *colonización corporal* se manifiesta también a través de muchos aspectos relativos a la presentación social del cuerpo⁴⁸ y que han constituido, y todavía constituyen un entramado de conflictos caracterizado por imposiciones, resistencias y procesos de aculturación.

Las narrativas coloniales han recurrido a determinadas maneras de cubrir el cuerpo mediante la indumentaria, así como a determinados tipos de modificación corporal para construir la noción de *salvaje* o *primitivo*. De esta manera, dotando a los colonizados de características culturales que situaban a estos pueblos en estadios inferiores dentro de una jerarquización evolutiva, se permitía justificar las desigualdades sociales y económicas entre colonizados y colonizadores. La perspectiva etnocéntrica sobre todo aquello que tiene que ver con el cuerpo continúa generando conflictos propios de unas relaciones de poder asimétricas, produciéndose, por ejemplo, una inferiorización de colectivos a través de su particular manera de presentar el cuerpo ante los demás.

48 Entendemos por *presentación social del cuerpo* la manera consciente y voluntaria de disponer el cuerpo en vista a su interacción social, tanto mediante aquello que se hace *en él* (cuidado general, indumentaria, ornamentación, modificaciones corporales), como también mediante aquello que hacemos *con él* (gestualidad, las técnicas corporales y las conductas proxémicas).

En determinados sectores sociales de Occidente, se constata una cierta animadversión hacia el uso del velo o *hidjab* por parte de mujeres musulmanas que, generalmente como inmigrantes o descendientes de inmigrantes, pertenecen con pleno derecho a la sociedad en la que viven. Se asocia esta costumbre a prácticas culturales anacrónicas y se la entiende como algo que sirve para reforzar actitudes represoras patriarcales contra la mujer. Con esto, sin embargo, se ignoran las múltiples significaciones que puede llegar a tener el *hidjab*, se ignora la capacidad de agencia de las mujeres musulmanas y se perpetúan estereotipos racistas (Hoodfar, 1993: 16). La antropóloga de origen iraní Homa Hoodfar, criticando orientaciones feministas occidentales que se muestran contrarias al uso del velo, afirma con razón que, con esta visión, para combatir el sexismo, se promueve el racismo (Hoodfar, 1993: 14).

Las controversias sobre el *hidjab* constituyen un ejemplo, entre muchos, en los que se exige al otro que asuma los ideales occidentales sobre qué hay que cubrir del cuerpo y cómo. Especialmente significativa es también la cuestión de la desnudez. A pesar de la relatividad de la idea de pudor corporal (véase el capítulo 10 de este libro), las narrativas coloniales se han servido de la alegada “falta de pudor” para construir la noción de *salvaje* o *primitivo*.

Este conjunto de estrategias que insisten en la pretendida inferioridad cultural de los no occidentales no apuntan tan solo a los usos de la

indumentaria, sino que tienen una especial relevancia en las modificaciones corporales, tal como es el caso, por ejemplo, de las mutilaciones genitales femeninas. Al margen del hecho de que son tradiciones que más valdría erradicar, la crítica feroz que desde Occidente se hace es imposible de entender sin tener en cuenta los supuestos de la colonialidad. La percepción occidental sobre la circuncisión femenina ha sido duramente criticada por una parte del feminismo africano pues se basa en una naturalización de la idea occidental de cuerpo femenino (Ahmadu, 2000: 284) que descansa en asunciones particularizadas (occidentales) de lo que se considera “normal” y “natural” que se reflejan no solo en la plasmación de la identidad masculina/femenina en determinadas características anatómicas, sino también en cómo se entiende la sexualidad, el placer y el mismo cuerpo. Además, esta percepción se caracteriza por el desconocimiento de estas prácticas (Njambi, 2004: 293) y las consiguientes interpretaciones sumamente reduccionistas. Éstas no distinguen entre diferentes tipos de mutilaciones y las entienden como una

La circuncisión masculina se practica en gran parte del continente africano pero, a diferencia de las mutilaciones genitales femeninas, no ha sido nunca mal vista por Occidente.



Accra, Ghana, 2011. Foto: Martí

manera de controlar y reprimir la sexualidad femenina, cosa que es así para algunos casos, como el de la infibulación⁴⁹, pero que no se puede generalizar

49 La infibulación o circuncisión faraónica constituye el caso más extremo de cirugía genital femenina. Esta práctica implica la extirpación del clítoris, de los labios menores y parte de los mayores de la vagina, y a menudo se

ya que, de hecho, esta práctica constituye el 15% del total de las circuncisiones (Boddy, 2007: 48.). Las mutilaciones genitales femeninas se encuentran en relación de complementariedad estructural con la circuncisión masculina, aspecto que nos remite a significaciones de estos tipos de rituales que van más allá de las interpretaciones reduccionistas occidentales. Fuambai Ahmadu, antropóloga de Sierra Leone, hablando de su propia experiencia personal, excluye radicalmente la relación de la mutilación genital con opresión patriarcal y le reconoce un valor empoderador para la mujer a causa de las implicaciones de los rituales que la acompañan (Ahmadu, 2000). La manera de enfocar la problemática de las mutilaciones genitales femeninas por parte de Occidente devalúa tanto a las personas como a las sociedades a las que pertenecen (Lane y Rubinstein, 1996: 38).

El color de la piel constituye uno de los principales elementos en los que se manifiesta el racismo. De hecho, cuando en la antropología todavía se creía en el concepto de *raza*, el color de la piel conjuntamente con el tipo de cabello y rasgos faciales (nariz, rostro, labios) constituían los signos preferidos para la clasificación racial. Hoy día, el color de la piel sigue vehiculando relaciones de poder entre las personas. Tal como veíamos en el capítulo

efectúa un cosido para reducir la obertura vaginal. Aunque declarada ilegal en muchos países donde existe esta tradición (por ejemplo Egipto, Etiopía, Eritrea, Senegal o Tanzania), se continúa practicando principalmente en las zonas septentrional, subsahariana y nororiental de África.

4, se habla de *colorismo*, la ideología que otorga a las personas de piel clara más valor que a las de piel oscura (Hunter, 2007: 176). Cuando el colorismo interviene en las dinámicas de poder, hablamos de *pigmentocracia* (Craig, 2002: 43).

La realidad del colorismo hace que muchísimas personas en todo el mundo se sometan a procedimientos despigmentadores de la piel para así obtener un tono más claro, sobre todo mujeres. Estas actitudes y comportamientos que optan por las técnicas de aclararse la piel no tienen nada que ver con *querer ser blanco*, como a veces se menosprecia desde Occidente a las personas que se someten a estos tratamientos. Lo que se pretende con ello es adecuar el cuerpo a los criterios de jerarquización social, consiguiendo de esta manera una posición más ventajosa en las dinámicas de las interacciones sociales, ya sea en el ámbito de las relaciones personales o bien de las laborales (Martí, 2017). En el mercado existe una gran variedad de productos cosméticos para blanquear la piel, desde jabones a muy bajo precio hasta lociones de todo tipo y sofisticados procedimientos de cirugía estética. Muchos de estos productos tienen consecuencias claramente nocivas para la piel, especialmente cuando contienen derivados del mercurio o hidroquinona.

Decíamos en el inicio de este capítulo, que la noción de poder está asociada a la de resistencia. En este sentido, se puede entender el blanqueamiento de piel como una reacción adaptativa –y por ello

racional– ante una realidad social caracterizada por la desigualdad y las relaciones de poder basadas en el color de la piel. Lo que resulta asimismo claro, sin embargo, es que aparte de los perjuicios para la salud, con estos procedimientos se contribuye a mantener la reproducción social de la desigualdad pigmentocrática.

Para finalizar este capítulo, desearía hacer una breve referencia a la idea de *capital erótico* tal como ha sido desarrollada por Catherine Hakim (2010, 2012) y que constituye un buen ejemplo de cómo se pueden concebir los cuerpos como recurso de poder. Si la sexualidad ha devenido un elemento central en las relaciones de poder en nuestra sociedad (Foucault, 1989), tiene todo el sentido hablar de *capital erótico*. La tesis principal de esta socióloga inglesa es que las mujeres poseen más capital erótico que los hombres, y que ellas tienen que saber instrumentalizar este capital tanto dentro de la esfera de las relaciones personales como en las laborales. Según ella, el capital erótico se configura a través de la belleza, *sex appeal*, habilidades en interacción social, vivacidad, presentación del cuerpo y sexualidad.

El capital erótico forma parte ineludible de la sociabilidad; es algo que se tiene, se trabaja, se administra y se despliega. No estamos hablando, pues, meramente de belleza. No basta una determinada presencia física para destilarlo. Se consigue también mediante gestos, miradas, la modulación de la voz, proxemia, etc. El erotismo implica hacer servir de

manera muy consciente el cuerpo como instrumento de atracción, como elemento de poder.

Hakim argumenta en su libro que las tradicionales estructuras patriarcales de nuestra sociedad se han encargado de desprestigiar el capital erótico, amignorando su importancia y despreciando a las mujeres que recurren a él, de manera muy especial las trabajadoras sexuales (Hakim, 2010: 510). Pero ahora –nos dice– la importancia social y económica del capital erótico no hace sino crecer, y esta socióloga plantea la tesis de que constituye un factor clave para mejorar el estatus de la mujer (Hakim, 2010: 512). Afirma de manera contundente que las mujeres tienen que ser plenamente conscientes de su atractivo y tienen todo el derecho de explotarlo. Para ella, capital erótico es sinónimo de poder erótico (Hakim, 2010: 501).

Algunas de las tesis de Hakim son endeble por su esencialismo y han recibido fuertes y justificadas críticas por parte del feminismo que considera escandaloso que se pueda sugerir –como hizo Hakim en alguna ocasión– que, para las mujeres, el capital erótico pueda llegar ser más importante que un título universitario. Pero, a pesar de esto, uno de sus méritos es el de haber puesto a debate un concepto, el de *capital erótico*, que es relevante y ha sido poco tenido en cuenta por las ciencias sociales. Que el capital erótico juega un papel importante en términos de poder en las relaciones entre los individuos no es ningún descubrimiento de Hakim. Pero lo que hace esta socióloga, más allá de constatarlo, es

otorgarle carta de validez, bendecirlo, y sobre todo conferirle la misma importancia que a los capitales económico, cultural y social para entender los procesos sociales y económicos, así como las interacciones y movilidad sociales (Hakim, 2010: 499).

La idea de *capital erótico* constituye un útil ejemplo de cómo se puede concebir el cuerpo como vehículo de poder y que, conjuntamente con los diferentes ejemplos planteados a lo largo del capítulo, muestra la gran variabilidad de ocasiones en que los cuerpos se pueden constituir como blanco y también en ariete, como instrumento y también, sobre todo, como experienciador del poder.

10. CUERPOS AL AIRE: EL PUDOR CORPORAL

Se puede experimentar vergüenza por enseñar el propio cuerpo por muchas y diversas razones, más aún en la actualidad en que la importancia que se otorga a la apariencia corporal hace que haya personas que, descontentas con su físico, eviten frecuentar playas o piscinas. Pero un capítulo aparte lo constituye el hecho de que se relacione este sentimiento de vergüenza con cuestiones morales. Éste es el caso del pudor corporal.

El pudor corporal no lo hallamos en el comportamiento etológico de los animales no humanos. El pudor es, pues, un hecho cultural. A pesar de esto, los procesos de enculturación respecto al pudor son tan efectivos, que este sentimiento se percibe fácilmente como instintivo, como si se tratara de algo natural. Hay que decir también que la *naturalidad* con que se pueda

vivir el pudor corporal es tanto por ser algo que se adscribe al cuerpo como por el hecho de que sea experimentado en forma de vergüenza. La capacidad de sentir vergüenza es humanamente universal y profundamente corporal. Otra cosa, no obstante, es cómo se materializa este sentimiento en cada sociedad en particular.

El *pudor* es un concepto estrechamente ligado a la idea de intimidad. Cuando hablamos de *pudor corporal* nos referimos a aquel sentimiento de vergüenza por la exhibición de determinadas partes del cuerpo desnudas. La naturaleza cultural del pudor –tal como sucede con la misma idea de intimidad– hace que su valor sea siempre muy relativo, y sus manifestaciones muy variables. Esto es así tanto por lo que se refiere a las diferentes sociedades del planeta, como para una determinada sociedad a lo largo de la historia o, incluso para una misma persona a través de su existencia.

El valor relativo del pudor es fácil de entender. El hecho de mostrarse en bañador en la playa no supone generalmente ninguna dificultad para nadie, al menos, en términos de pudor. En cambio, una gran mayoría de la población sí que sentiría vergüenza de ir en esta guisa por la ciudad. No es normal ver a un hombre paseando con el torso desnudo por la calle pero, en cambio, nadie se escandaliza por ver sin camisa a obreros de la construcción en la vía pública. El concepto de pudor es tan relativo como también lo es la misma idea de la desnudez.

El pudor, como hecho cultural que es, nos ayuda a entender hasta qué punto la cultura mediante

las convenciones sociales que genera puede llegar a poseer en ocasiones un carácter compulsivo. Compulsivo en el sentido de que una persona puede experimentar un hecho cultural determinado como tan *natural* e *insoslayable* que realmente le pueda resultar muy difícil ignorarlo. De la cultura hacemos naturaleza, tal como podíamos ver en el capítulo 2 con los *imperativos culturales*. Sin lugar a dudas, el pudor corporal es bueno para pensar. Nos permite aperecernos en la propia carne –y nunca mejor dicho– del poder de la cultura.

En realidad, pocos grupos humanos se presentan completamente desnudos, y, además, a pesar de que no se utilice indumentaria, hay otras maneras de *vestir* el cuerpo como la escarificación, el tatuaje o la pintura corporal. Pero a pesar de esto, son muchas las poblaciones del planeta en las que, al menos anteriormente al contacto con la civilización occidental, no sienten –o sentían– la necesidad de cubrir el cuerpo por razones de pudor (Ableman, 1985; Stephens, 1972). Éste es el caso de muchos grupos amazónicos, de determinados grupos papúes y australianos, de pueblos africanos como los nuer, shilluk, kirdi o karamajong, además de los toda de la India o los tasaday filipinos. La bonanza climática de los hábitats ayuda, evidentemente, a prescindir de la indumentaria. Pero también disponemos de ejemplos en los que, aunque sea necesario el uso de ropa para protegerse del frío, se prescinde fácilmente de ella cuando desaparece este condicionante. Los inuit o esquimales, en el interior de sus viviendas, no

tienen ningún problema en mostrarse desnudos, sin ningún sentimiento de vergüenza.

Entre los pueblos que han desarrollado hábitos relativos a cubrirse determinadas partes del cuerpo por lo que éstas significan, las zonas que más a menudo se esconden son los genitales. Pero, de hecho, pocos grupos coinciden en cuáles son –y por qué razones– las partes del cuerpo que hay que ocultar. En ocasiones, lo que se pretende con su cubrimiento es atraer la atención sobre ellas. Muy a menudo, las prescripciones que hacen esconder de la mirada la zona genital, el ombligo, los pechos, la boca, etc. obedecen a un deseo de proteger estas zonas de malas influencias de tipo sobrenatural. Los nor-papúes, en Nueva Guinea, viven en desnudez. A pesar de esto, las mujeres llevan en la cabeza unas tiras de tela ornamentales, y el hecho de que se las pudiera ver sin este elemento les produciría una inmensa vergüenza. En la China pre-revolucionaria, los pies de una mujer que se deformaban para conseguir la forma de *pie de loto* solo podían ser vistos por su marido.

El sentimiento de pudor corporal es algo que se inculca con una cierta facilidad. Esto se aprecia en niños de corta edad cuando crecen en un ámbito familiar y social de tipo pudoroso. Asimismo, grupos de población que no lo tenían, lo asumieron también al entrar en contacto directo con los occidentales, especialmente en situaciones de colonialismo. Obviamente, la adopción de estos nuevos valores se explica por la desigual relación de poder,

real y simbólico, entre colonizadores y colonizados, además del celo que administradores y misioneros muestran para imponer los propios valores en cuanto a ideas morales y de decencia se refiere. Esta imposición resultó patética especialmente en aquellos casos en que se obligaba a los nativos a utilizar una indumentaria en absoluto apropiada para las condiciones climáticas, circunstancia que incluso conllevó verdaderos problemas de higiene y salud.

El hecho de que no resulte difícil encontrar a lo largo del planeta diferentes culturas en las que se sienta vergüenza por mostrar alguna parte del cuerpo no significa que debamos aplicar de forma automática la noción de pudor corporal tal como se ha desarrollado en Occidente. En las antiguas civilizaciones griega y romana encontramos ya la idea de vergüenza asociada al cuerpo. A pesar de la visión idealizada del Renacimiento sobre la antigua Grecia, los griegos no tenían una percepción ni despreocupada ni uniforme por lo que se refiere a la desnudez (Duerr, 1988: 19). Sabemos que los hombres dorios combatían con el cuerpo desnudo, pero esto no se puede generalizar. Los espartanos eran más liberales en cuanto a la desnudez que los atenienses, los cuales la consideraban vulgar. Pero la exhibición de la desnudez era vista como una privación, una falta de delicadeza, nunca como un pecado o una falta moral (Descamps, 1972: 43). Ni la desnudez ni la sexualidad jugaban un papel importante en el sentimiento de vergüenza (Konstan, 2003: 1045).

Entre los antiguos romanos, la desnudez, hasta un cierto punto, era algo corriente y admitido (Descamps, 1972: 44). Los hombres se bañaban desnudos en el Tiber, siempre sin embargo que no los viesen las mujeres. En las artes plásticas se magnifica a menudo el cuerpo desnudo. Pero también son un hecho las *Venus púdicas*, estatuas muy frecuentes en el imperio romano en que la mujer se cubre parcialmente el cuerpo y que también conocemos de la antigua Grecia. En alguna ocasión hallamos invectivas contra la desnudez, como es el caso de Cicerón. Pero Cicerón no hablaba de *pecado* sino de *decoro* (Cicerón, 2014: 35-36).

No es solo en la antigüedad greco-romana donde hay que buscar las ideas germinales del pudor occidental sino también y sobre todo en la Biblia (Bologne, 1987: 302). La base del pudor moral la encontramos en la consciencia de desnudez asociada al pecado original. Adán y Eva devinieron conscientes y se avergonzaron de su desnudez después de haber probado el fruto prohibido; y Dios les proporcionó vestidos para tapar el cuerpo. En este contexto, la desnudez se considera deshonrosa, y tan vergonzoso es el hecho de mostrarse desnudo como el de presenciar el cuerpo desnudo de otra persona, especialmente cuando es de distinto sexo.

Para entender la idea de pudor corporal en Occidente hay que relacionarlo con las actitudes del cristianismo en relación con la sexualidad: la desnudez es una metáfora de la sexualidad. No todos los sistemas religiosos dan importancia a la moralidad, pero entre

los que sí lo hacen, pueden también desarrollar conductas preceptivas en relación con el pudor. Para las religiones propias del mundo greco-romano, la desnudez no ha sido nunca una cuestión religiosa y, por tanto, su exhibición no se entendía como un acto sacrílego (Descamps, 1972: 44). El hecho de que religiones como las del antiguo Egipto o el hinduismo muestren visiones muy abiertas sobre la conducta sexual hace que sus divinidades se puedan exhibir en desnudez de la manera más natural. Dentro del jainismo, la desnudez recibe un valor absolutamente positivo.

En cambio, las tres grandes religiones del Libro son contrarias a la exhibición de cuerpos desnudos. El judaísmo, haciendo de la indumentaria una cuestión religiosa, veta la contemplación de la desnudez (Descamps, 1972: 46). La principal característica del sentimiento de pudor judío –que se supone adoptado de las civilizaciones de Mesopotamia– es la relación entre carne y pecado (Bologne, 1987: 302). También el islam rechaza explícitamente la exhibición de la desnudez. Alá requiere que hombres y mujeres “escondan sus partes púdicas” (sura 33.35 en Bellinger, 1999: 463), idea que aparece en más de una ocasión en el Corán. El cristianismo recoge la idea judía del pudor corporal reprobando la desnudez como algo malo y pecaminoso. En los tratados de religión se habla de las *malas miradas* como un pecado de obra contra la pureza. Durante toda la historia del cristianismo se ha insistido en las

correspondientes prescripciones sobre la indumentaria en la obligación de cubrir el cuerpo⁵⁰.

En Occidente, desnudez y pudor forman parte del complejo entramado simbólico de la sociedad. Así, por ejemplo, el mantenimiento o no del pudor en un momento determinado puede venir marcado por razones de edad, género y posición social, sin olvidar también aquellos casos en los que se priva del derecho al pudor a determinadas personas por razones de exclusión social o humillación.

El pudor constituye un código social, y por tanto con una validez condicionada al tipo de personas que nos rodean. No se siente pudor ante un niño de corta edad porque éste todavía *no entiende* el hecho de la desnudez. Cuando nuestra sociedad estaba constituida por estamentos o estratos sociales mucho más marcados, el sentimiento de pudor corporal podía desaparecer entre personas de diferente condición social. Por esta misma razón, en la sociedad cortesana, el rey se podía mostrar desnudo, o incluso

50 A pesar de esto, en el cristianismo se admite la *nuditatis naturalis*: el estado natural de la persona cuando nace y que es representado por la inocencia de Adán y Eva antes de cometer el pecado original. Precisamente, la idea de *nuditatis naturalis* es la causa de que a lo largo del cristianismo hayan ido apareciendo corrientes de creyentes que defendían la desnudez, como los *ademitas*, *abelianos* o *agapetas* en los primeros siglos del cristianismo o los *beguines* y *franciscanos espirituales* (*fraticelli*) en la Edad Media, así como otros grupos muy posteriores como los *libertins spirituels* o los *skoptzy* rusos. Todos estos grupos han sido siempre considerados heréticos por la iglesia.

defecando, ante aquellas personas situadas jerárquicamente a un nivel inferior (Elias, 1988: 502). En cambio, la desnudez de las personas de rango inferior ante sus superiores, se proscribe del trato social, dado que se considera un síntoma de falta de respeto⁵¹.

Podemos entender como una herencia de los antiguos griegos el hecho de que en la civilización occidental se haya considerado el uso de la indumentaria como una victoria de la razón sobre la naturaleza salvaje; la ropa nos distingue de los animales no humanos. Para el filósofo alemán Immanuel Kant, el uso de indumentaria equivale a dignidad (Descamps, 1972: 63). Si se considera, pues, el hecho de vestirse como civilización, no resulta extraño que, en la historia expansionista e imperialista de la sociedad occidental, cuando se quería *civilizar* a los pueblos que se ocupaban, se empezase en primer lugar por vestirlos. Por otra parte, es también fácil de comprender que castigar a una persona con la desnudez implica negarle su humanidad, su dignidad. El recurso de la desnudez forzada como castigo ha sido una constante en la historia. En la Europa de la Edad Media, no era raro hacer desfilar a una persona total o parcialmente desnuda por las calles de la ciudad como castigo, especialmente en aquellos casos de delitos contra la institución matrimonial. Los internados en los campos de concentración nazis tuvieron que sufrir, entre

51 En cambio, en otras sociedades se puede dar el caso contrario. En el antiguo Egipto, a los esclavos se les hacía ir desnudos (Descamps, 1972: 45).

otras muchas fatalidades, la desnudez como vejación. Y, de hecho, la desnudez forzada continúa siendo hoy día una práctica de tortura.

Dado que la desnudez adquiere fácilmente el valor de elemento simbólico dentro de los diferentes códigos sociales, no nos tiene que extrañar que en determinados contextos culturales asuma funciones rituales. La denominada *desnudez ritual* la hallamos a menudo en arcaicos cultos a la fertilidad. En Europa no faltan ejemplos de *desnudez ritual* dentro de prácticas tradicionales de tipo mágico o terapéutico. En Transilvania, por ejemplo, al principio del siglo XX, se realizaban carreras de chicas desnudas a través de los campos para obtener la lluvia en época de sequía (Maertens, 1978: 146). Incluso nos han llegado hasta nuestros días rituales terapéuticos que exigen esta condición (Martí, 1989). La autohumillación, la idea de renacimiento, el reencuentro con la inocencia perdida o las conexiones que se establecen con la sexualidad son las principales connotaciones simbólicas que encontramos en muchas de las prácticas de la *desnudez ritual*.

En nuestra sociedad actual, el sentido del pudor corporal sigue siendo plenamente vigente, sin embargo, resulta fácil observar su superación en algunos ámbitos muy bien determinados, concretamente en el artístico, en determinados estilos de vida (nudismo), mercantilización de prácticas sociales (pornografía) así como en el terreno de la protesta y la provocación.

**La desnudez como protesta. Manifestación
Ciclonudista Mundial (*World Naked Bike Ride*).**



Barcelona, 2008. Foto: Martí

El desnudo ha sido una constante como manifestación artística. La tradición del desnudo en el arte occidental conoce dos tendencias bien marcadas,

el desnudo antiguo y el desnudo intimista teñido de aquel orientalismo tan propio del romanticismo: escenas íntimas de los baños turcos, odaliscas... Estos dos tratamientos del desnudo introducen un velo de pudor entre el objeto y la mirada: la distancia temporal (desnudo antiguo) o la espacial (desnudo oriental). A pesar de esto, en el arte occidental, marcado por el patriarcado, no se ha tratado de la misma manera el desnudo masculino y el femenino. El primero se lo representa de una manera activa y dinámica: el modelo está luchando, trabajando, mostrando los músculos... No se trata tanto de mostrar el cuerpo en sí, sino su funcionamiento. La mujer, en cambio, aparece en actitudes más pasivas, por ejemplo, en pose yacente (Gernig, 2002: 15-16). A partir del siglo XX, el desnudo artístico conoce ya las más diversas formas de expresión, si bien también ha llevado al escándalo como fue el caso de los desnudos de Modigliani. En la actualidad, no todos los países del mundo postindustrial muestran la misma permisividad. Así, por ejemplo, el puritanismo en Estados Unidos de América veta frecuentemente el desnudo artístico. En el 2018, *Facebook* anuló la cuenta de un usuario por haber publicado el conocido cuadro *L'Origine du Monde* de Gustave Courbet⁵².

El nudismo constituye un caso de superación del pudor corporal por razones de tipo ideológico o filosófico. De hecho, no se trata de un

52 <https://www.lavanguardia.com/internacional/2018/02/07/44594682072/juicio-facebook-cuadro-lorigine-du-monde-courbet-pronografia.html> [Fecha de consulta: mayo de 2020].

fenómeno nuevo ya que es lógico que la gente se organice para practicar la desnudez desde el mismo momento en que las normas sociales la proscriben (Descamps, 1972: 98). Pero como filosofía o estilo de vida con una importante componente higienista y médica, surgió en Europa en la segunda mitad del siglo XIX como reacción contra el industrialismo urbano y el puritanismo victoriano. Dentro de esta filosofía, se defiende una desnudez inocente y desligada de todo lo que envuelve la sexualidad. El nudismo, no sin dificultades legales, se difundió por Europa y Norteamérica durante el primer tercio del siglo XX. En el estado español, aunque se practicaba ya antes de la Guerra Civil, no se despenalizó hasta 1989 al abolirse la ley de escándalo público. A pesar de esto, el hecho de mostrar la desnudez fuera de las zonas permitidas o toleradas todavía hoy puede acarrear problemas con las autoridades locales.

La existencia de un fenómeno cultural como el pudor corporal en una sociedad de mercado como la nuestra lleva fácilmente a su explotación económica tal como se manifiesta en el mercado del erotismo y la pornografía. A diferencia del nudismo, en este caso, con la exhibición del cuerpo desnudo se persigue la estimulación sexual. Pero hay que tener bien presente que el desnudo de por sí no tiene que ser erótico por lo que, en el caso del erotismo, se trata de una exhibición del cuerpo que no es estática, sino que representa o sugiere acción –también en el caso del dibujo o la fotografía. Se trata de mostrar imágenes explícitas del

acto sexual –pornografía– o bien que jueguen con la idea de desvelamiento de aquellas partes del cuerpo consideradas pudorosas. Ésta es la idea central, por ejemplo, del *strip-tease*. En estos casos, la persona se desprende de su sentimiento de pudor a cambio de una compensación económica. Prácticas como las del *strip-tease*, los *peep-shows* o el *voyerismo* serían inimaginables sin la vigencia social del sentido del pudor. Si aquí añadimos las actitudes represivas tan perniciosas de nuestra sociedad hacia la sexualidad, el erotismo y la pornografía cobran todo su sentido.

Y, por último, la superación del pudor corporal constituye un recurso para la provocación y la protesta. Aunque no se trata de un fenómeno nuevo, aparece cada vez con más frecuencia en las tres últimas décadas. Los *okupas* se desnudan a menudo ante los intentos de la policía para desalojarlos y se producen manifestaciones reivindicativas de muy diferente signo con los cuerpos desnudos (así se hizo con protestas contra la guerra de Irak en el 2003, manifestaciones ciclonudistas periódicas, el movimiento *femen* o los animalistas). El hecho de mostrarse desnudo en contextos donde la norma dice que hay que ir vestido es un recurso poderoso para llamar la atención. La visión de cuerpos desnudos siempre *afecta*, aunque la lectura que unos y otros puedan sacar de esto, pueda ser diferente. Pero, además, y sobre todo, implica también un reto al sistema de valores establecido.

El pudor corporal como hábito, parece evidente que para el caso occidental se lo debe

relacionar de forma directa con el control restrictivo de la sexualidad, al menos en sus orígenes. Sin embargo, la sociedad va cambiando, y esta posible primera finalidad puede acabar teniendo funciones diferentes, pues importante no solo es el hecho de cubrir partes del cuerpo que pueden incitar al deseo sino la manera cómo se hace. La indumentaria sirve también para realzar la parte del cuerpo que cubre y, lo que a primera vista puede parecer pensado para apaciguar, puede acabar teniendo la función opuesta. Paul Ableman nos dice que cuando las mujeres nuer, que como los hombres vivían en desnudez, querían estimular sexualmente a los hombres en la danza, se ponían una falda de cuero. Esta pieza de indumentaria intensificaba el deseo masculino (Ableman, 1985: 46). En estos mismos contextos donde la desnudez es lo habitual, en ocasiones, el hecho de vestirse podía ser indicativo de una mujer prostituta.

El pudor corporal, como en principio cualquier tipo de práctica cultural, además de las funciones que de forma explícita pueda desempeñar, tiene también la función de reforzar el sentido de pertenencia al grupo. Es decir, una persona se siente partícipe de un determinado grupo, entre otras razones, porque comparte con sus miembros un conjunto de prácticas culturales determinadas. Por eso no nos tiene que extrañar, que en aquellos sistemas sociales viejos y bien consolidados como el nuestro, se pueda dar un progresivo relajamiento en cuanto a la imposición de determinadas costumbres. Sencillamente,

porque las reglas y valores propios del sistema están tan interiorizados por los individuos, y la dependencia de éstos con el sistema es tan grande, que no se advierte peligro alguno de desintegración social.

Actualmente, colgar fotografías de uno o una misma mostrando desnudez en las redes sociales de internet como práctica creativa o lúdica no es raro en absoluto (Ardévol y Gómez-Cruz, 2012: 194). En la localidad de Premià de Mar, cerca de Barcelona, dentro de los actos de su fiesta mayor, se realiza desde el año 2003 la *cursa a pèl*, una carrera de personas completamente desnudas por el centro de la población y que, a pesar de celebrarse de madrugada, congrega a numerosos participantes y curiosos. Esta actividad no posee ningún matiz reivindicativo, ni tampoco pretende hacer bandera de la filosofía nudista. Simplemente, constituye un acto lúdico como fiel exponente de los progresivos cambios sobre la percepción e idea de pudor corporal que va experimentando nuestra sociedad. La reivindicación política o la filosofía nudista constituyen motivos de peso dado que cuentan con el reconocimiento social que ayuda a superar la resistencia a mostrar el cuerpo desnudo cuando se cree necesario. La *cursa a pèl* de Premià de Mar, en cambio, concebida como mero entretenimiento, representa un argumento más bien débil para ayudar a superar el pudor. Pero a pesar de esto, no hay ningún problema para conseguir una masiva concurrencia en la carrera. Evidentemente, desnudarse resulta cada vez más fácil.

***Cursa a pèl*, Acto festivo que consisteix en recórrer la població amb els cossos nusos.**



Premià de Mar, Catalunya, 2008. Foto: Martí.

11. LAS BURBUJAS DEL SEXO

Peter Winch, haciéndose eco del filósofo de la Ilustración Giambattista Vico, escribió que el nacimiento, la muerte y las relaciones sexuales son aspectos clave para entender cualquier sociedad (Winch, 1964: 322). La antropología nos muestra lo dispares que pueden ser las soluciones culturales con las que diferentes sociedades gestionan el sexo. Mientras en unas se adiestra ya desde la infancia hacia la sensualidad y las prácticas sexuales, como

es el caso de los zulúes o aborígenes australianos, en otras se intenta mantener a los niños totalmente al margen de la sexualidad. Mientras en unas se restringe severamente la práctica de la sexualidad a la intimidad del matrimonio, en otras, como en el ámbito polinésico, se la entiende como un elemento más de convivialidad y en absoluto circunscrita a las relaciones de pareja. En algunas culturas es motivo de vergüenza que la mujer no conserve la virginidad en el momento de contraer matrimonio, en otras, como es el caso de los sakalaves de Madagascar, la vergüenza sucede cuando acaece lo contrario.

Como no podía ser de otra manera, los profundos cambios que la sociedad occidental ha experimentado en los últimos tiempos se reflejan también en el campo de las relaciones sexuales. Si en una cosa podemos estar de acuerdo es en la hipersexualización de nuestra sociedad actual. Se habla de la *pornosfera*, para referirse a la esfera pública (McNair, 2002), el sexo está continuamente presente en los medios de comunicación, el mercado se sirve de forma generalizada de la imagería sexual (Giddens, 1992: 176), los comportamientos de los adolescentes al respecto es muy diferente al de generaciones anteriores, e incluso el feminismo actual hace bandera abierta del sexo y el placer⁵³. Ya hace un par de décadas, apa-

53 Dentro de la historia del feminismo no se ha considerado el sexo siempre de la misma manera. Tradicionalmente, se han criticado las restricciones que la sociedad de signo patriarcal impone a la conducta sexual de la mujer pero también hay quien considera la liberalización sexual

reció el concepto de *sexual citizenship o ciudadanía sexual* (Evans, 1993), concepto que, aludiendo a los derechos y las libertades sexuales de los individuos, reconoce la necesidad de entender la práctica de la sexualidad no únicamente dentro del dominio privado sino también como asunto político.

Wilhelm Reich, el discípulo de Freud que dedicó buena parte de su vida al estudio de la sexualidad, afirmó que ésta, correctamente expresada, es nuestra fuente principal de felicidad, y todo aquel que es feliz está libre de la sed de poder (Giddens, 1992: 160). Esto, al menos, parece que es así en el mundo de los bonobos, un tipo de chimpancé (*pan paniscus*) del África central. Los bonobos se organizan en bandas que, a diferencia de otras especies de simios, son lideradas por las hembras. Una de las características de los bonobos es que usan el sexo más allá de sus funciones meramente reproductivas. Lo hacen para relacionarse y comunicarse. Una caricia en los genitales sirve de saludo. Pero lo más interesante es que usan el sexo para resolver tensiones sociales. Mientras que otras especies de primates solucionan los conflictos entre ellos mediante la violencia, los bonobos lo hacen con el sexo, tanto en forma hétero como homoerótica. El sexo constituye la base de su comportamiento social (de Waal, 2013).

como una mera extensión de los privilegios masculinos (Rubin, 1989). A finales del siglo pasado, con la aparición del *sex-positive feminism* y la tercera ola feminista, se entiende de forma más categórica la libertad sexual como condición imprescindible para la liberación de la mujer.

Por lo que se refiere a las prácticas sexuales en la sociedad occidental, ya hace tiempo que han roto la idea de verse limitadas a la tradicional heterosexualidad que se adscribe al binomio hombre/mujer. La homosexualidad como concepto se forjó a finales del siglo XIX, reemplazando la vieja idea de sodomía propia de la tradición judeo-cristiana (Foucault, 1989: 28). Pero actualmente, además de gais y lesbianas, se habla también de bisexuales, transexuales, pansexuales, travestis, ecosexuales, intersexuales, andróginos o hermafroditas, *queers* y poliamorosos. También se da cabida a los asexuales que son aquellas personas que no sienten ningún tipo de atracción sexual y reconocen su falta de interés por el sexo, o en un sentido contrario, los *incel*, un término que, aunque originariamente acuñado por una mujer *queer*, designa un movimiento de tintes resentidos formado mayoritariamente por hombres que se quejan de tener que ser involuntariamente célibes debido a los constantes rechazos de las mujeres. Una de las características de la modernidad es la opcionalidad. Hoy día en nuestra sociedad, los individuos se sienten libres –y además tienen muchas posibilidades de serlo– por lo que se refiere a múltiples aspectos de sus itinerarios vitales. Una se puede considerar vegetariana, vegana o seguidora de la dieta paleo; cristiana, musulmana, agnóstica o seguidora del Hare Krisna, etc.... Aquello que entre otras cosas distingue a la modernidad en relación con tiempos pasados es que el individuo piensa diferentes alternativas, las compara, las

negocia activamente y se decide por una de ellas o por diversas según la situación en concreto. Y lo mismo sucede con la práctica de la sexualidad. Se trata de la *modernidad líquida* (Baumann, 2003).

Un beso como el que los líderes comunistas Leonid Brézhnev y Erich Honecker se hicieron en 1979 para sellar su alianza, sería hoy punible con la cárcel si lo reprodujeran dos hombres en un espacio público en Rusia. La ley contra la propaganda homosexual de Vladimir Putin aprobada en 2013 lo prohíbe.



Grafiti de Dmitri Vrúbel realizado en el muro de Berlín en 1990. Foto: Martí (2023)

La ontología de signo dualista que caracteriza la sociedad occidental (véase el capítulo 3 de este libro) otorga validez solo, o de forma preferente, a dos concreciones polarizadas hombre/mujer. Hay quien habla de “tolerancia” o “aceptación” en relación con modelos de orientación sexual que chirrían con los constructos sociales establecidos de masculinidad o feminidad. Pero, de hecho, no hay nada que “tolerar” o “aceptar”. En la realidad, lo que existe no son estos dos polos normativos, sino una multitud de posibilidades, un entre-medio, que si las reconocemos como tales no les hemos de mostrar tolerancia ni aceptación, unos términos que ya conllevan en sí mismos la idea de poder asimétrico.

Esta diversificación de identidades sexuales no significa que nuestra sociedad se haya liberado totalmente del legado del cristianismo que, tal como el judaísmo o el islam, ha otorgado una gran atención a la sexualidad, especialmente en vistas a su control y consiguiente represión. Al enfocar la moral directamente sobre sus prácticas hace que se hayan construido categorías bien claras de *desviación* social: sodomía, zoofilia, pedofilia, pederastia... Entre las personas *desviadas* también se incluyen aquellas que hacen de las relaciones sexuales su *modus vivendi*, es decir la prostitución.

Todo el conjunto de ideas y valores que envuelven la prostitución nos ayuda mucho a entender cómo se gestiona conceptualmente la sexualidad en la sociedad occidental. Aunque los tiempos van

cambiando rápidamente, aun cuesta entender la realidad de la prostitución. En determinados sectores de nuestra sociedad se pide su abolición al relacionar o incluso equiparar esta actividad a una serie de efectos colaterales claramente censurables como la explotación, el abuso de menores o el comportamiento delictivo de mafias y *protectores*. Sin embargo, no siempre se entiende que todos estos fenómenos negativos que acompañan el ejercicio de la prostitución no se deben a ella en sí misma sino a la ausencia de un corpus legislativo que la regule. Parecidos abusos eran asimismo moneda corriente en los inicios de la revolución industrial, cuando se explotaba en las fábricas a hombres, mujeres y niños. Mientras la prostitución no se considere legal y no se reconozca su función, la sociedad no se preocupará de aplicarle las mismas condiciones que son válidas para el mundo laboral legalmente establecido.

En el fondo, el aspecto más importante de la problemática relacionada con la prostitución es el hecho de que nuestra sociedad no ha conseguido todavía desacralizar totalmente el sexo. La pervivencia de la idea de considerar la prostitución como una práctica baja e indeseable se debe a la sencilla razón de que consiste en la explotación de algo, el sexo, que a lo largo de muchos siglos se nos ha inculcado que es sucio y degradante. Aquí entramos ya en el ámbito de los valores, y como sabemos, no hay nunca valores que sean absolutos e inmutables. Si se considera la prostitución indigna, aquellos que la

practican, a efectos prácticos, devienen verdaderos parias de nuestra sociedad. Pero nadie nos dice que ello tenga que ser desde siempre y para siempre forzosamente así. El ámbito de los valores surge como producto de elaboración cultural. Se trata de elecciones culturales realizadas a lo largo de la historia que, como tantas otras cosas, pueden y en ocasiones deben ser replanteadas. La antropología nos ofrece un sinnúmero de ejemplos para la arbitrariedad de tantas costumbres y valores humanos; hemos ido viendo algunos ejemplos a lo largo de este libro.

Toda cultura se forja sus propias normas y valores. La colectividad inventa las normas y construye también los valores sobre los que se sostienen. En ocasiones, los códigos culturales son el reflejo de la forzosa interacción de la sociedad con su ecosistema, en otras son tan solo el producto de la necesidad social de contar con unas reglas por razones de cohesión e identidad. El problema, no obstante, está cuando estos valores, asumidos a lo largo de la práctica cultural de muchas generaciones, implican una postura incoherente con la realidad que nos envuelve o bien caen en la injusticia social. En estos casos emerge la necesidad de hacer un replanteamiento de los parámetros que regulan nuestra existencia. La cultura, a través de los códigos y valores que establece, determina nuestra vida, pero es la especie humana al fin y al cabo la única responsable de forjar esta cultura. Somos nosotros los que decidimos si es bueno o malo segar vidas humanas, si es o no aceptable discriminar

por el color de la piel o hasta qué punto, la forma de llevar a cabo relaciones sexuales compete a la moral.

La prostitución implica la satisfacción sexual de un/a cliente bajo criterios mercantiles. Que se trata de una profesión socialmente útil lo pone en evidencia su misma existencia. Los usos sociales que regulan las posibilidades de relación sexual permisibles y no mercantiles entre los individuos de nuestra cultura son a todas luces incapaces de garantizar la realización personal en este sentido de una buena parte de los miembros de la sociedad.

Parece ser que nuestra sociedad aún no ha llegado a ser consciente de que la prostitución es precisamente la solución que históricamente ha escogido, no tan sólo para poder ofrecer un recurso más de satisfacción sexual a sus miembros, sino también para poder dar estabilidad al matrimonio y con ello proteger a la familia, considerada pieza fundamental de la vida colectiva. Así, *de facto*, se opone la familia al mundo de la prostitución. Si la primera está marcada por el sello de la santificación –recordemos que existe el sacramento del matrimonio– la prostitución, por lógica estructural, debe estar marcada por el de la indignidad. Un mero juego de arbitrio cultural que contribuye al mantenimiento del sistema. No obstante, lo perverso de este sistema axiológico, que tan útil como injusto se ha manifestado a lo largo de la historia, reside en el hecho de que al declarar indigna la prostitución, se condena

al mismo tiempo a todo un colectivo que, de hecho, no es sino una parte más y necesaria del engranaje.

La injusta realidad de la prostitución es similar a otras muchas problemáticas surgidas de la arbitrariedad de la cultura. En el Japón tradicional, en el que por razones religiosas se consideraba impuro todo contacto con cadáveres, existían castas marginadas, una de cuyas principales funciones consistía en ejercer oficios relacionados con la muerte y los cadáveres: eran los enterradores, los matarifes, los artesanos del cuero, etc. Hoy día, los descendientes de estas personas a los que se conoce con el nombre de *burakumin* siguen siendo despreciados y sufren una injusta discriminación que les condena a la endogamia y al rechazo social. Se trata de una problemática poco conocida fuera de las fronteras del Japón que afecta a unos tres millones de ciudadanos (Martí, 1997). Los *burakumin* continúan en muy buena parte ejerciendo las profesiones consideradas indignas de sus antepasados, profesiones necesarias para la sociedad japonesa pero que cuyo ejercicio despierta hoy todavía el horror de muchos connacionales. Requerir por una parte sus servicios y por la otra despreciarlos por el ejercicio de estas mismas profesiones no es tan sólo incoherente sino socialmente injusto y brutal. A ojos de los europeos, la situación de los *burakumin* puede parecer tremendamente injusta. Pero, por otra parte, estos mismos europeos hacen algo parecido al considerar despreciable la práctica de la prostitución. Incluso el verbo

“prostituir” se emplea como sinónimo de acciones moralmente censurables y degradantes.

Hay quien considera que el ejercicio de la prostitución ocupa el grado más bajo de la escala de las posibles actividades laborales. Pero si tan necesario consideramos jerarquizar, resulta más inteligente servirse de criterios de utilidad o relevancia social como eje valorativo, antes que de los tradicionales criterios de moralidad sexual típicamente esgrimidos por nuestra sociedad (post)cristiana. Se habla de “indignidad”, pero ¿para quién? En todo caso indignidad para un sistema de creencias que tradicionalmente solo ha considerado digno el sexo cuando se ejerce dentro de la institución matrimonial y, especialmente, con fines procreativos. Desde el punto de vista laboral y pensando en las personas que ejercen la profesión, son mucho más indignas aquellas actividades apenas remuneradas y que condenan a los trabajadores a realizar actividades repetitivas y sin el más absoluto margen para la creatividad.

Cuando en una entrevista se preguntó al filósofo Gianni Vattimo qué pensaba de la prostitución, su respuesta fue clara: “Yo... yo conozco prostitutas. Ejercen en un libre ejercicio de su voluntad. Yo tengo una edad... Mire: si tienes cierta edad, no te es fácil hallar sexo... ¿Hay que condenar sin sexo a millones de personas sólo porque sigue divinizado, secuestrado por lo sagrado?” (Amela, 2004) ¿Puede considerarse el sexo un derecho del ser humano? Y si la respuesta es afirmativa, ¿qué hay de

los sexualmente excluidos? ¿Se puede hablar de exclusión sexual para todos aquellos y aquellas que no encajan con el modelo socialmente construido del objeto de deseo? En la sociedad utópica de Charles Fourier, primero en usar el término *feminismo*, toda persona debería tener garantizado su *mínimo sexual*, de la misma manera que hoy se hace en muchos países con el ingreso mínimo vital (Beecher, 1990: 305).

Couze Venn, especialista en teoría cultural, hablando de las actitudes antropocéntricas de los seres humanos con el resto del reino animal, escribía que el problema no es que el ser humano esté más cerca de los animales de lo que podríamos pensar, sino que los animales están más cerca de nosotros de lo que presume el excepcionalismo humano (Venn, 2010: 134). Quizá ésta sea una razón poderosa por la consuetudinaria actitud de la sociedad occidental de asociar las prácticas sexuales a narrativas que las enmascaren de su *fisicalidad*, de su *animalidad*. Buena parte de nuestra sociedad no es capaz todavía de separar el sexo de algo que lo sacralice. Antes, en Occidente, el sexo se inscribía a la esfera religiosa, la iglesia decidía qué y con quien podían ser adecuadas las prácticas sexuales. A partir del siglo XVIII se lo empezó a ver como algo perteneciente a la vida privada y a la ley. Fue la primera revolución sexual. Se restó protagonismo a la iglesia, si bien se seguía entendiendo el sexo como algo firmemente encuadrado en las normas morales. En las últimas décadas, ha habido notables progresos en liberación sexual. Pero para buena parte de la población,

la práctica sexual entre personas necesita todavía de algo que la *bendiga*. Ya no hablamos de la moral divina sino de la relación amorosa o el afecto institucionalizado. Cuesta ver el sexo como una función corporal, como un vector de sensualidad, deseo y placer, como un elemento de convivialidad desligado de narrativas del tipo que sean que lo justifiquen o pretendan humanizar su animalidad; sin nada que lo trascendentalice. De ahí también el sentimiento de culpabilidad que experimentan muchas personas cuando rompen las reglas morales establecidas al mantener relaciones sexuales de forma esporádica o continua fuera de su relación institucionalizada. Esto afecta mucho más a la mujer, de ahí las llamadas a la necesidad de liberarse del sentimiento de culpa a la que aludían representantes del movimiento feminista *sexo-positivo* ya desde hace tres décadas. Cambios en este sentido ya son un hecho entre las generaciones más jóvenes.

La antropóloga Gayle Rubin nos decía que sexualidad es política. Está organizada en sistemas de poder que alientan y recompensan a algunos individuos y actividades, mientras que castigan y suprimen a otros y otras (Rubin, 1989). Y esto seguirá siendo así hasta que no se reconozca el verdadero fundamento antropológico del sexo. En líneas anteriores hablábamos de las diferentes identidades sexuales que han surgido en las últimas décadas, algo inherente a la necesidad imperiosa del ser humano de clasificar, de poner etiquetas. Posiblemente, en parte, porque como bien decía la antropóloga Mary

Douglas, todo aquello que no podemos clasificar de forma clara es considerado tabú (Douglas, 1973). Con la categorización se codifica y, cuando conviene, se controla. De la misma manera que hacemos con el espectro sonoro o con los colores, aplicamos nombres a comportamientos que reificamos como *identidades*, entendiéndolos incluso como estilos de vida; unidades de una escala (erróneamente) consideradas discretas dentro de una infinita gama de posibilidades. Pero el sexo, en realidad, es algo mucho más fluido que escapa de este encorsetamiento categorial, es mucho más insondable de lo que, según las *identidades sexuales* en las que lo encorsetamos, parece que pueda ser. El sexo no tiene que ver con identidades sino con flujos de deseos. La sexualidad es algo más que aquella visión esencialista que la considera meramente un atributo de organismos vivos como los vegetales o los animales, incluyendo a los humanos (Alldred y Fox, 2018: 224). El ser humano posee capacidades de hacer, sentir y desear, pero más allá de aquella ontología antropocéntrica que privilegia el cuerpo humano y al sujeto como *locus* de la sexualidad (Fox y Alldred, 2016: 96), la sexualidad es el resultado de la interacción en un momento dado, no tan solo entre individuos, sino entre todo un conjunto de elementos como objetos, ideas o instituciones sociales (Fox y Alldred, 2013: 769). Es a partir de estas interacciones que emergen todos los diferentes aspectos de la sexualidad como los deseos, las identidades o las conductas sexuales. Si según el filósofo Baruch Spinoza, coetáneo y rival

de René Descartes, el deseo es la misma esencia del ser humano, es en la sexualidad donde se manifiesta de forma más admirable. De hecho, el deseo es aquello que en primer lugar define a todo ser vivo.

La sexualidad es política pero, de hecho, el sexo tiene más que ver con flujos de deseos que con identidades.



Gai Pride, Barcelona, 2010. Foto: Martí

IV. ESE MUNDO EXTERIOR

12. ENTRE ESPECIES

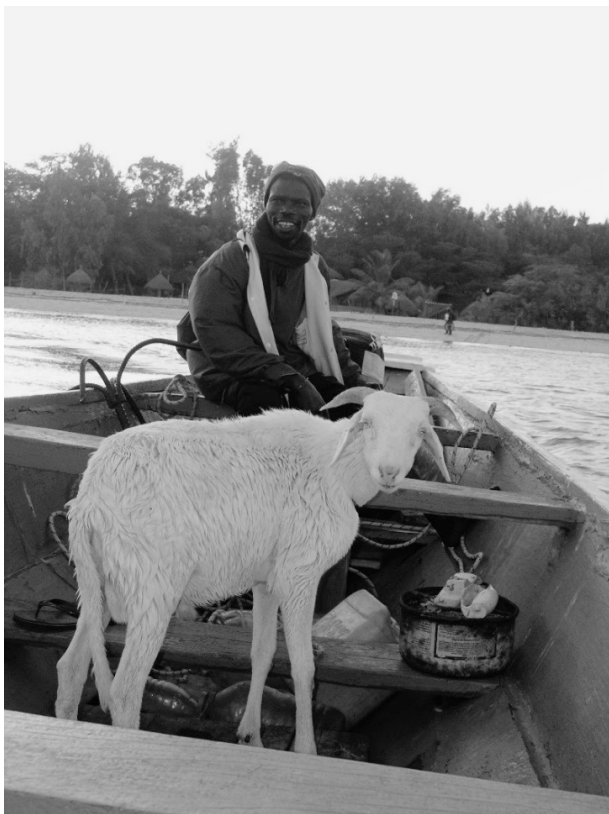
La actividad humana no se puede entender sin la relación del ser humano con otras especies, ya sean animales o vegetales, y, por lo tanto, de una manera u otra, éstas siempre han estado dentro del foco de atención de la antropología: agricultura, recolección, caza, domesticación, etc. De hecho, tal como nos dice Anna Tsing, la domesticación se entiende habitualmente como el control de los humanos sobre otras especies, aunque generalmente se ignora que esta relación también modifica a la especie humana (Tsing, 2012: 144). La característica básica

de esta nueva corriente dentro de la antropología, denominada *etnografía multi-especies* es el hecho de tomar en consideración las diferentes especies (vegetales, hongos, bacterias, virus, animales –humanos y no humanos) entendiendo a los humanos como seres emergentes a partir de las relaciones que se establecen entre las distintas especies.

La etnografía multi-especies, de cariz transdisciplinar, enlaza con determinados aspectos del denominado *giro ontológico* de las ciencias humanas y sociales (Holbraad y Pedersen, 2017), de manera que, pretendiendo superar visiones dualistas a favor de perspectivas relacionales, su interés no se limita al ser humano en la forma que ha sido tradicionalmente enfocado por la antropología, sino que lo entiende como formando parte de conjuntos con otros seres vivos que son considerados *actantes*⁵⁴ y, por tanto, con capacidad para vehicular agencia.

54 En las ciencias humanas y sociales se entiende por *actor* o *agente* todo individuo que participa en una acción social. En las nuevas corrientes teóricas, se usa también el término *actante* para no limitar el papel de actor a los seres humanos; con él se designa tanto a actores humanos como no-humanos (Akrich y Latour, 1992: 259). Véase también el capítulo 15 de este libro.

**La actividad humana no se puede entender sin
la relación del ser humano con otras especies.**



Falia, Senegal, 2011. Foto: Martí

Dentro de la tradición de corte humanista, debido a su antropocentrismo, se ha considerado al ser humano como aislado del resto de la creación,

desatendiendo de esta manera los otros seres vivos en nuestras reflexiones sobre cultura y sociedad. La idea de ser humano es radicalmente diferente si lo concebimos como individuo autónomo o bien articulado como un miembro más dentro de las comunidades multi-especies. Tal como escribía Deborah Bird Rose, “devenir humano es un proyecto inter-especies colaborativo; llegamos a ser lo que somos en compañía de otros seres; no estamos solos” (Rose, 2011: 11). Para solo poner un ejemplo, sabemos que nuestra piel y nuestro estómago no pueden funcionar sin la ayuda de bacterias. Pero es mucho más que esto. Nuestro cuerpo posee diez veces más bacterias que células. El cuerpo no es una entidad sino la ficción de una entidad construida a partir de muchas entidades que interactúan entre ellas. Las capacidades del cuerpo son el resultado de todo aquello que incorpora, de manera que el yo no es solamente corporal sino corporativo (Dorion Sagan en Sharon, 2014: 139). Con esto se pone en cuestión la rígida separación dicotómica entre naturaleza y cultura.

Buena parte de la etnografía multi-especies ha focalizado su atención en el mundo animal, pero el interés que posee el mundo vegetal es asimismo inmenso. Conjuntamente con las humanidades críticas (posthumanismo) centradas en el ámbito de la botánica, los denominados *Human Plant Studies* integran las nociones emergentes de subjetividad vegetal (Ryan, 2015: 8).

Al hablar de ontologías en páginas previas de este libro, ya hicimos alusión a los diferentes tipos de

relación que, según la cultura, el ser humano puede mantener con otros seres vivos. Hace algunos años, haciendo trabajo de campo en Guinea Ecuatorial tuve la oportunidad de conocer a Leandro, un *nganga* fang, una especie de chamán, que cuando convenía, consultaba a los árboles el tipo de tratamiento terapéutico que debía aplicar a sus pacientes. Uno, me decía, tiene que dirigirse al árbol de tú a tú, y por eso Leandro lo hacía completamente desnudo, le tenía que hablar en voz alta y de forma amable, tal como lo haría con cualquier otra persona. Según las reglas de reciprocidad, también ofrecía regalos a los árboles (Martí, 2018). Los lummi, nativos americanos del estado de Washington, muestran una profunda conexión con la naturaleza. La relación que tienen con los árboles es muy sintomática:

“En la tradición Lummi, y para muchos de los pueblos de esta región, obtenemos nuestra música de los árboles. Cada árbol tiene su propia canción. Salimos y pasamos tres o cuatro días junto a un árbol donde ayunamos, rezamos y escuchamos la canción de ese árbol. Tomamos la canción y la cantamos o la tocamos en la flauta. En esta época, cuando se talan muchos de nuestros árboles antiguos, salimos y aprendemos sus canciones antes de que mueran, como una forma de honrar a los grandes árboles. Estamos trabajando para salvar las últimas arboledas antiguas que quedan en nuestro territorio” (Lyons, 2005: 1656).

Mientras en muchas culturas se mantiene una relación igualitaria entre los humanos y otros seres vivos, en Occidente tenemos muy asumida la tradición aristotélica según la cual se establece una clara jerarquía de mayor a menor importancia entre los humanos, los animales no humanos y el reino vegetal. Habitualmente, se otorga importancia al reino vegetal solamente por su valor instrumental. Las plantas nos proporcionan alimento, medicina, materiales, frescor, oxígeno, confort emocional o placer estético. Esta visión utilitarista encaja bien en los parámetros del antropocentrismo, la creencia que nos hace considerar a los seres humanos en el centro de la creación y que conlleva que todo lo entendamos dispuesto a nuestro servicio. Esto es lo que ha justificado la explotación salvaje del planeta y todo lo que forma parte de él (incluso la explotación de humanos considerados *menos* humanos). El mundo, sin embargo, cambia gradualmente, y también se modifica la percepción que tenemos sobre este mundo. Ahora, sin pretender ignorar la importancia que tienen las plantas para nuestra vida, pensamos también que es necesario valorarlas, no únicamente por el provecho que sacamos de ellas sino sobre todo por ellas mismas. No es lo mismo entender las plantas como mera *res extensa* en el sentido dualista cartesiano, sin ningún tipo de inteligencia ni finalidad por sí mismas que considerarlas realidades autopoiéticas⁵⁵. Se trata de dos visiones radicalmente

55 Un organismo autopoiético es aquel capaz de organizarse y regular sus relaciones con el entorno. Véase Maturana y Varela, 2003.

diferentes: dominación *versus* compenetración. En términos del filósofo alemán Peter Sloterdijk, se trata del paso de una relación de tipo alotecnológico con la naturaleza a una relación homeotecnológica (citado en Méndez Sandoval, 2013: 182). En este segundo tipo de relación, tal como tuvimos oportunidad de ver al tratar la cuestión de las ontologías en un capítulo precedente, se trata de otorgar al reino vegetal un valor más allá del que posee para la supervivencia de la especie humana, y desde el punto de vista teórico, se discute la idea tradicional, por zoocéntrica y antropocéntrica, de que las plantas no pueden vehicular agencia por el mero hecho de no poseer cerebro (Ryan, 2012: 104). Estos enfoques teóricos constituyen un motivo más para reflexionar sobre nosotras mismas y de cómo nos entendemos en el mundo.

Poco a poco vamos modificando la idea que se tenía de las plantas como algo completamente alejado de la sintiencia e inteligencia que, de forma más generosa, generalmente se otorga al reino animal⁵⁶. La filosofía tradicional ha marginalizado a las plantas

56 Ya hace tiempo que la capacidad de sintiencia se atribuye al reino animal: “[...] el animal humano no debería ser indiferente al sufrimiento del otro animal, sobre todo por respeto, justicia y empatía, y porque es consciente de que ya no puede pensarlo como antaño, esto es, como un autómatas carente de la capacidad de sintiencia, según la definición mecanicista de Descartes. Este hecho cuestiona muchas prácticas normalizadas e impugna la postura esencialista de la identidad, que plantea que, dada la superioridad del animal humano sobre el resto de animales, no hay nada que discutir. Es precisamente ahí donde nace una reflexión crítica contra el

negándoles valores como autonomía, individualización, autoidentidad y originalidad (Marder, 2013: 55). El mismo uso del adjetivo “vegetativo” cuando se aplica a los humanos ya es muy revelador. En el lenguaje coloquial, decir de alguien que se comporta como un vegetal es adscribirle una pasividad casi total, reduciendo sus funciones al ámbito fisiológico más elemental. Cuando Francis Darwin, hijo del creador de la teoría evolucionista, defendió la inteligencia de las plantas en un congreso de la *British Association for the Advancement of Science* en el año 1908, esta afirmación causó primero estupor y rechazo, pero tuvo su impacto en el ámbito científico (Mancuso y Viola, 2015: 21).

Richard Karban, conocido por sus investigaciones sobre la comunicación de los vegetales, se quejaba ya hace años de que mientras adscribimos capacidad de comportamiento a los animales, para los vegetales se habla simplemente de “reacción”, cosa que no cree correcta, ni desde el punto de vista conceptual ni del empírico (citado en Houle, 2011: 94). Hoy sabemos que las plantas son organismos inteligentes (Mancuso y Viola, 2015: cap. V) y como tales presentan comportamientos específicos. No es que las raíces hagan de cerebro, tal como Charles Darwin aventuraba a finales del siglo XIX (1880). Las plantas no tienen cerebro pero su inteligencia se produce por

especismo antropocéntrico, una categoría que anteriormente se había considerado indiscutible” (Martínez, 2019: 95).

emergencia⁵⁷. Tienen la capacidad de aprender, de recordar, de comunicar, de tomar decisiones imprescindibles para su supervivencia como, por ejemplo, modificar su propio metabolismo para adaptarse a las nuevas eventualidades y pueden incluso manipular otras especies. La cognición se ha asociado tradicionalmente al pensamiento humano pero la biología cognitiva plantea que también otras especies la desarrollan (Hayles, 2017: 14). Los vegetales son seres sintientes, si entendemos por sintiencia la propiedad de cualquier organismo de ser capaz de asumir por él mismo cambios como respuesta al medio (Mancuso y Viola, 2015: 156; Myers, 2015: 5). Todo esto reta con contundencia el pensamiento antropocéntrico.

Ya hace tiempo que se sabe que las plantas son sensibles a los sonidos. De aquí a que se las pueda considerar melómanas quizá haya un buen trecho. Pero, ya desde los años 70 del siglo pasado, se han realizado experimentos con plantas y determinadas músicas que demuestran comportamientos específicos (véase por ejemplo Tompkins y Bird, 1973, especialmente pp. 145-162; Retallack, 1973). Con unas músicas se muestran más ufanas, con otras se marchitan. Mediante su crecimiento se acercan o alejan del foco emisor de sonido, siempre según sus

57 La idea de *emergencia* hace referencia a aquellas propiedades de un sistema que no se encuentran en sus partes constituyentes. Así, por ejemplo, se considera la vida como un fenómeno emergente ya que es una propiedad que no se halla en ninguna de las diferentes partes de las que se compone un organismo vivo.

predilecciones sonoras. Los humanos, para acercarnos al objeto de deseo hacemos servir las piernas; ellas, las plantas, lo hacen mediante el crecimiento (Myers, 2015: 14). A pesar de lo que cree el tanpreciado excepcionalismo humano, se puede afirmar que las plantas son metabólicamente hablando superiores a los humanos (Myers, 2015: 17).

Los logros conseguidos mediante el trabajo de ámbitos académicos tradicionales como la biología del mundo vegetal, pero también con investigaciones más innovadoras como los *Human Plant Studies*, trascienden gradualmente el círculo de especialistas y se van difundiendo por la sociedad en general. Muy indicador son las publicaciones impresas de corte divulgativo que han ido apareciendo en los últimos años, así como información vehiculada por internet que implican una manera diferente de entender el mundo vegetal. Se habla por ejemplo del poder o efectos positivos que tiene el bosque para las personas⁵⁸, de la inteligencia y sociabilidad de las plantas o de las posibilidades que tenemos los seres humanos de comunicarnos con ellas⁵⁹. La convergencia de ideas o

58 Una de las prácticas sociales que tienen que ver con las nuevas percepciones sobre el mundo vegetal es la del *shinrin-yoku*, o baño de bosque que consiste básicamente en realizar largos paseos entre los árboles de forma sensorialmente inmersiva. Se suele realizar en pequeños grupos, en silencio absoluto y sin forzar la marcha. El *shinrin-yoku* procede del Japón y se está difundiendo en los años recientes por Occidente.

59 Véase, por ejemplo, <https://www.selfgrowth.com/articles/how-to-communicate-with-plants> [Fecha de

sensibilidades ecologistas, una creciente biofilia⁶⁰, así como un *Zeitgeist* que es lo que también ha conllevado hablar del *antropoceno*⁶¹ hacen que, en su conjunto, vayan cristalizando iniciativas a nivel social y de colectivos que aquello que indican es la emergencia de una nueva manera de entender las relaciones del ser humano con las otras especies de seres vivos.

Los vectores que mueven a estos colectivos pueden ir desde el idealismo sociopolítico más absoluto, el caso de activistas, el deseo personal de iniciar un nuevo estilo de vida, hasta el objetivo de ocupar nichos de beneficio económico, como sucede en tantos ámbitos de la vida social. Ejemplos en los que se localizan estas cristalizaciones sociales son muy evidentes, especialmente en aquellos colectivos más o menos articulados que se mueven dentro del amplio paraguas del neochamanismo, gaianismo, ecopaganismo, comunidades utópicas como Damanhur, etc. Algunos colectivos recurren

consulta: junio de 2020].

- 60 Fue Erich Fromm el primero en hablar de *biofilia* que E.O Wilson definiría como “la afiliación emocionalmente innata de los seres humanos con otros organismos vivos” (Wilson, 1990: 31).
- 61 Los seres humanos, a lo largo de su existencia han modificado y continúan modificando las condiciones geológicas del planeta. Esto es lo que define la era que denominamos *antropoceno*, y que aparece de forma muy marcada desde la segunda mitad del siglo XVIII hasta la actualidad. Como resultado de estas modificaciones, hoy hablamos de *emergencia climática*.

a tradiciones ancestrales, tal como sucede con el neochamanismo, que desde hace ya alguna década encuentra en Occidente a numerosos interesados en sus prácticas. El neochamanismo pretende incorporar en su filosofía (a su manera), entre otras muchas cosas, el tipo de relación que el chamanismo tradicional mantiene entre seres humanos y representantes del mundo animal y vegetal.

Otros colectivos son de concepción mucho más reciente. Éste es el caso de los ecosexuales. La sexoecología constituye un movimiento, con clara influencia de la bióloga y filósofa Donna Haraway, que insiste en transcender las fronteras entre especies. En este movimiento, se entiende el cuerpo humano como formando parte del mundo material no humano (Morris, 2015: 95) y mediante sus prácticas se busca la comunicación con elementos de la naturaleza –en muy buena parte del reino vegetal– mediante la sexualidad, entendida en el sentido más amplio del término⁶². Aunque se trata de colectivos muy minoritarios, lo que resulta interesante en todo ello es constatar estas nuevas actitudes en el mundo occidental.

62 Véase su manifiesto en <http://sexecology.org/research-writing/ecosex-manifesto/#trans> [fecha de consulta: agosto de 2018].

El shinrin-yoku, o baño de bosque, es una de las prácticas sociales que tienen que ver con las nuevas percepciones sobre el mundo vegetal. Inspirado en tradiciones sintoístas y budistas, consiste básicamente en realizar largos paseos entre los árboles de forma sensorialmente inmersiva.



Pirineos de Ariège. Foto: Martí

Hoy día, los conocimientos más avanzados de biología vienen a decir aquello que David George Haskell afirma a menudo en medios de comunicación de tipo divulgativo:

“No existe el individuo dentro de la biología. La unidad fundamental de la vida es la interconexión y la relación. Sin ellas, la vida termina”.⁶³

Esta misma idea se refleja en el ámbito de las ciencias sociales y humanas con el término *natureculture* acuñado por Donna Haraway (2003), precisamente para evitar la dicotomía naturaleza/cultura que no hace sino aguar la continuidad real que hay entre los seres humanos y otras formas de vida con las que conviven. Y buena parte de las interconexiones de los seres humanos de las que habla Haskell, y que debemos entender dentro del contexto *naturalezacultura*, las tenemos con el reino vegetal que, por cierto, constituye más del 99,5% de la biomasa del planeta (Mancuso y Viola, 2015: 40). A partir de toda esta problemática surgen cuestiones de indudable relevancia para nuestra sociedad:

¿Hasta qué punto debemos y podemos reconceptualizar nuestras relaciones con otros seres vivos del planeta y que, para la civilización occidental, hasta el momento, se han caracterizado principalmente en términos de explotación?

63 [https://www.elconfidencial.com/alma-corazon-vida/2017-11-08/bio logo-arboles-hablan-idioma-aprender_1473468/](https://www.elconfidencial.com/alma-corazon-vida/2017-11-08/bio-logo-arboles-hablan-idioma-aprender_1473468/) [Fecha de consulta: agosto de 2018]

¿Cómo tenemos que articular las identidades y responsabilidades humanas si nos consideramos a nosotras mismas miembros de comunidades multi-especies que emergen mediante nuestra interrelación con otros seres con capacidad de agencia?

Y, en términos prácticos, ¿hasta qué punto debemos/podemos cuestionarnos los comportamientos que a nivel personal y en nuestro día a día tenemos con los seres vivos de nuestro entorno?

13. ATMÓSFERAS

Me hallo en la peluquería. Se trata de un establecimiento regentado por personas pertenecientes a la comunidad china residente en Barcelona. Mientras el peluquero va pasando sus tijeras por mi cabello, un hombre y una mujer chinos, esperando que les llegue el turno, conversan animadamente con él de manera que yo puedo oírlos claramente. Más allá de dos palabras de cortesía, no conozco su idioma, y por lo tanto no entiendo nada de lo que dicen. Lo que, en cambio, sí percibo es el tono alegre y desenfadado de su conversación que contagia completamente la atmósfera del local. Las palabras no tan solo transmiten significaciones, sino que también vehiculan afectos. Aunque el chino mandarín sea para mí *terra incognita* y no sea capaz de entender aquello que representan los sonidos de la charla, no me cuesta captar el tono jovial de lo que es la conversación, de la misma manera que percibiría fácilmente el enojo, desamor, cuestionamiento,

inseguridad, pena, cariño, tirantez, dulzura, ternura, energía, debilidad, cordialidad, respeto.... Aunque no vayan dirigidas a mí, capto los flujos de energía que liberan las palabras: los afectos, algo estrechamente relacionado con la noción de atmósferas.

“Cuando pienso en ello, me acuso de dejarle solo en esas estancias desconocidas, donde reina una atmósfera en la que incluso él, que antes de pecar de cobarde lo haría de temerario, tiembla de miedo” (Kafka, 2001: 225).

A menudo utilizamos expresiones con la palabra “atmósfera” o bien “ambiente” para describir una situación. Hablamos de una atmósfera opresiva, agobiante, cordial, embriagante... Empleamos metáforas como cuando al hablar de una situación tensa vivida decimos que se “podía cortar el ambiente con un cuchillo”. Todos sabemos qué queremos decir con ello, porque también lo hemos experimentado en nuestra propia piel. Quizá al entrar en un templo vacío, en un antro que descubrimos por casualidad en cualquiera de nuestros viajes, en la soledad durante un paseo por el bosque... En todas estas situaciones y en las que nos podamos imaginar, se percibe un algo –la atmósfera– que hace mella en nuestro estado de ánimo. Nos produce pavor, como en la narración de Kafka, o quizás desasosiego, sentimiento de plenitud, estupor, serenidad, bienestar...

La antropología, desde hace ya algunos años, no se interesa tan solo por la dimensión cognitiva del ser humano sino también por la afectiva, es decir,

aquella que tiene que ver con la generación de afectos. Se es cada vez más consciente de que esta dimensión, que conecta con la emocional, constituye un factor fundamental en la dinámica social, y no debería ser barrida por tanto bajo la alfombra. Hay que tener presente que el término “afecto” se utiliza con significaciones diferentes. Cuando en antropología y otras ciencias humanas y sociales hablamos hoy de “afecto”, nos remitimos generalmente a la idea tal como la entendía el filósofo del siglo XVII Baruch Spinoza y que ha sido retomada por la filosofía actual (Thrift, 2007: 13). En este sentido, con *afecto* nos referimos a aquella fuerza que fluye entre cuerpos⁶⁴ que hace que de una manera u otra se sientan *afectados*. El sentido del término va, pues, más allá de tal como se lo puede entender en psicología que lo asocia de forma exclusiva a la dimensión emocional del individuo. Los afectos no son meras construcciones sociales que ingeniamos para entender mejor la realidad; sus efectos se manifiestan en la misma materialidad de nuestro ser. Hay quien compara el concepto de *afecto* con el de la fuerza de la gravedad, porque requiere la presencia de más de un cuerpo y porque no se trata de algo inmaterial segregado por los cuerpos. No estamos hablando de una fuerza externa sino de una fuerza relacional que, sin ser propiedad de nada ni de nadie en particular, emerge a partir de la interacción entre

64 En este contexto, hay que entender el término “cuerpo” en su significación más amplia, es decir, no solo en referencia al cuerpo animal sino de cualquier cosa perteneciente tanto al dominio orgánico como al inorgánico.

diversos cuerpos; sus efectos se experimentan en forma de sentimientos que cuando se modulan culturalmente se convierten en emociones (Venn, 2010: 153).

A menudo, se utilizan los términos “afecto”, “sentimiento” y “emoción” de forma indistinta. En estas páginas recorro al filósofo Massumi para distinguirlos. El afecto es prepersonal ya que no está sujeto a las limitaciones de la conciencia o de las representaciones. Los sentimientos son personales y biográficos, y las emociones son sociales (Massumi, 1996). Afectos, sentimientos y emociones, aunque convenga distinguirlos, no son entidades ontológicamente claramente diferenciadas; se han de entender más bien como diferentes estados o momentos de un mismo *continuum* de flujos energéticos mediante los cuales nos relacionamos con todo lo que nos envuelve. Un breve ejemplo nos puede ayudar a entender la distinción. Imaginémonos que vamos transitando tranquilamente por una zona peatonal. De pronto percibimos por la espalda el estruendo del claxon de un automovilista que nos insta a apartarnos. Antes de tomar conciencia de qué se trata, el bocinazo nos *afecta*. El afecto hace que sintamos en el cuerpo algo difícilmente definible, una mezcla de sorpresa-miedo-indignación. Este sentimiento lo transformamos en emociones, claramente comprensibles para el automovilista como cuando manifestamos nuestra rabia que incluso podemos llegar a exteriorizar mediante alguna invectiva malsonante. Si el afecto es situacional, el sentimiento es personal y la emoción contextual.

El concepto de *afecto* nos es de gran utilidad para caracterizar en términos de *atmósfera afectiva* las diversas situaciones por las que se mueve el ser humano. Nos sirve para hacernos una idea de cómo nos puede llegar a incumbir el conjunto de flujos vehiculado por todo aquello que se encuentra en un espacio determinado en cualquier situación imaginable. De hecho, se puede entender *afecto* en términos de agencia (Fox y Alldred, 2016: 18). Para Ben Anderson, las atmósferas afectivas son aquellas cualidades afectivas espacialmente liberadas que son autónomas de los cuerpos de los que emergen (Anderson, 2009: 80) y que contribuyen poderosamente al surgimiento de emociones. Dicho de manera más sencilla, las atmósferas afectivas son aquello que hace que nos sintamos de una determinada manera en un lugar concreto (Böhme, 2017). Se trata de una experiencia que se produce entre materialidades humanas y no humanas, y en la que también confluyen ideas y discursos. De alguna manera se pueden entender las atmósferas afectivas como algo que estructura la realidad (Riedel, 2020: 5).

Una atmósfera afectiva tal como la pueda percibir un individuo se configura en un momento dado a partir de la materialidad de un espacio determinado y todo lo que se halla en él, sin olvidar tampoco los aspectos cognitivos, o ámbito de las ideas, con que el individuo en cuestión experimenta aquel espacio. En la formación de una atmósfera, los estímulos visuales y auditivos desempeñan un papel

muy importante, pero en muchas ocasiones también los táctiles, olfativos e incluso gustativos.

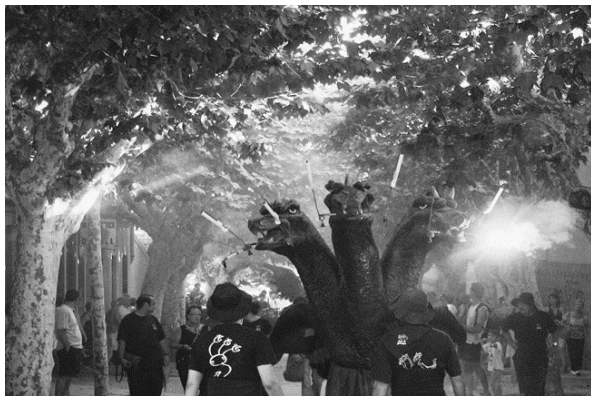
No hay situación que no genere su propia atmósfera afectiva. Sentimos la atmósfera cuando transitamos por los pasillos de un hospital, cuando nos movemos entre los tenderetes de un bullicioso mercado, cuando nos hallamos de visita en un domicilio diferente al nuestro... Estos diferentes ejemplos difieren en su particularidad, la intensidad y de qué manera nos afectan. En muchas ocasiones, la mella que estas atmósferas producen en nuestro cuerpo es tan profunda que hace que la situación en la que se experimentaron resulte difícil de olvidar, incluso en forma de una especie de memoria visceral.

Entre los muchísimos casos que nos podrían servir de ejemplo, las atmósferas afectivas generadas en situaciones festivas nos pueden resultar muy ilustrativas. Aún recuerdo ahora después de muchos años –y cuando digo “recuerdo” me refiero a un *recuerdo corporal*– mi participación en uno de los diferentes actos que componen la fiesta de la Patum, celebración propia del Corpus Christi, de la localidad catalana de Berga. Se trataba del momento de la fiesta conocido con el nombre de los *plens*⁶⁵. En este acto, efectuado siempre en horario nocturno, se congrega en la plaza mayor de la localidad una multitud de personas, especialmente los denominados *diablos*, figuras características de la Patum ataviados con un traje rojo, máscara

65 https://www.youtube.com/watch?v=_Q1HhvwOC8o

y con el cuerpo parcialmente recubierto de una masa vegetal confeccionada a base de vilorta. Estos mismos diablos portan material pirotécnico atado en sus cuerpos que estalla después de haber estado unos minutos escupiendo fuego. Cuando llega el momento indicado marcado por unos toques de tambor, se apaga la iluminación del recinto y el grupo orquestal, apostado en una escalinata que forma parte de la plaza, empieza a tocar. La orquesta hace sonar de forma reiterativa lo que es la melodía icónica de la Patum, una pieza sumamente energética. La muchedumbre congregada salta al ritmo de la música conjuntamente con los diablos cuyos cuerpos empiezan a escupir fuego. Durante algunos minutos, la experiencia sentida por los participantes es indescriptible. La persona se encuentra dentro de una inmensa masa de cuerpos agitándose uno junto al otro, entre las descargas de fuego centelleante de la pirotecnia y una espesa nube de humo que lo envuelve todo. El acto termina cuando el material pirotécnico amarrado en el cuerpo de los diablos va llegando a su fin mediante sonoros estallidos.

En muchas fiestas, la mella que sus atmósferas producen en nuestro cuerpo es tan profunda que hace que la situación en la que se experimentaron resulte difícil de olvidar, en forma de una especie de memoria visceral.



Fiesta mayor de Premià de Mar, Cataluña, 2007. Foto: Martí

La atmósfera afectiva que se produce en esta situación no puede resultar más embriagadora. Los estímulos sensoriales que se perciben en colectividad se agolpan todos a una. El fulgor del fuego que surge de los mismos cuerpos de los diablos, el flujo sonoro de la orquesta, la bulla del gentío y el estallido de los petardos, el calor y contacto físico entre los cuerpos que saltan en un espacio abarrotado, el penetrante olor a pólvora, la fragancia que se desprende del atuendo vegetal de los diablos y el hedor del sudor de los cuerpos, todos ellos bien cubiertos de ropa para protegerse del fuego. A esta fiesta de los sentidos incluso podríamos añadir el rastro dulzón en el paladar

de la *beguda* –bebida propia de la Patum elaborada a base de moscatel y anís– que habrán ingerido muchos de los participantes en los *plens*. El cúmulo de afectos que se generan en la interacción de todos los elementos interactuantes hace que los cuerpos experimenten una mezcolanza variopinta de sentimientos, que a nivel analítico podemos entender en forma de emociones como la alegría, la euforia, la ilusión, la intrepidez, el asombro, pero incluso también la ansiedad dado el estrés que supone encontrarse inmerso en una masa compacta de cuerpos o el temor a las quemaduras.

Cuando pienso en celebraciones que he experimentado directamente y que me han impactado como el carnaval de Laza en Galicia, procesiones andaluzas de Semana Santa o la Rompida de los tambores en Calanda, entre muchas otras, recuerdo perfectamente su atmósfera. De la misma manera que no olvidaré nunca la sensación experimentada en Estambul, al atardecer, cuando desde todas sus mezzitas se oía a un mismo tiempo el canto de los muecines en una cacofonía maravillosa y fascinante. La intensidad de estas atmósferas afectivas hace que la experiencia emocional se guarde en el cuerpo en forma de cápsulas afectivas o engramas⁶⁶ que permiten que las emociones revivan fácilmente, no tan solo de forma periódica cuando tiene lugar la festividad, sino también cuando haya una determinada situación que

66 Término que designa el hecho de que momentos experienciales que se viven con intensidad se almacenen en el cuerpo pudiendo emerger posteriormente si una situación apropiada lo requiere.

la evoque. Basta con escuchar la música de la Patum de forma completamente descontextualizada, con descubrir casualmente en el armario la indumentaria que se lleva en la fiesta, o repasar con amigos viejas fotos o videos para provocar un regurgitar de las emociones vividas. Tal como se me ha dicho más de una vez, en estas ocasiones con solo recordar estas experiencias, a muchos se les pone la piel de gallina; un excelente ejemplo para el efecto de un afecto.

Los amantes de la música, aunque quizá no hayan reflexionado previamente sobre ello, podrán entender perfectamente bien la realidad de las atmosferas afectivas a partir de sus experiencias en un concierto. La atmósfera que se percibe en grandes auditorios durante un concierto de piano en el que se aprecia al solista a lo lejos, en un escenario distante, es completamente diferente a la atmósfera que se genera en una pequeña sala de audiciones en la que la cercanía física del público con el solista permite incluso distinguir las expresiones faciales de unos y otros. En las masivas audiciones en salas cerradas o al aire libre que ofrecen los grandes grupos de pop o de rock, la atmosfera afectiva que se produce en ellas constituye un factor importante para el disfrute de la audiencia. No es solo la música ejecutada en el escenario aquello que *afecta* y que hace que la experiencia vivida en un memorable concierto sea inolvidable sino también la atmósfera. Una atmósfera que emerge a partir de la interacción de todos aquellos elementos que intervienen en el concierto:

Los varios cientos o incluso miles de fans con sus gritos y aplausos, así como las características del espacio. Cuando el concierto se realiza en un parque o en un descampado, el frío o el calor, la fragancia de la hierba y el cielo estrellado forman parte de la atmósfera de la misma manera que la conforma el olor a cerveza y de lo que sea que fuere que algunos asistentes puedan estar fumando. Todo esto, además obviamente, de todo aquello que se proyecta desde el escenario: la música, las alocuciones de los músicos hacia el público y los juegos de luminotecnia.

La cacofonía resultante del canto simultáneo de los muecines desde sus mezquitas en una gran ciudad contribuye a generar atmósferas de gran calado vivencial para sus habitantes y que fácilmente impactan al visitante.



Estambul, 2012. Foto: Martí

La idea de las atmósferas afectivas es útil porque nos ayuda a entender el ser humano no como algo aislado, sino como un organismo estrechamente interrelacionado con todo lo que lo envuelve, porque nos ayuda a conceder valor a todo aquello que no se dice con palabras –o que incluso pasa desapercibido– y porque, en definitiva, resulta imprescindible para entender muchos aspectos de la conducta humana. Significa enfocar el trabajo antropológico más allá de la cognición, del lenguaje o del simbolismo en general. Con esto se otorga la debida importancia a la realidad de la cognición no consciente. Sin ésta, la consciencia se vería desbordada y no podría realizar sus funciones de manera correcta. El gran potencial transformador que posee el hecho de tener en cuenta la cognición no consciente para el conocimiento del ser humano es algo que todavía no han captado las humanidades (Hayles, 2017: 3) y se trata, pues, de una asignatura pendiente para la antropología.

En las ceremonias en las que en algunas culturas se persigue que los individuos entren en estado de trance, es la atmósfera aquello que lo facilita, todo aquel conjunto formado por el movimiento de los danzantes, los flujos sonoros, el calor, la vibración compartida de la muchedumbre convocada, los estimulantes ingeridos. En los grandes mítines políticos, los asistentes salen de ellos sintiéndose diferentes de como han entrado. Posiblemente, los oradores no habrán facilitado ninguna nueva información, pero no es ésta la principal finalidad del

mitin ni tampoco lo que espera la audiencia. De lo que se trata es de insuflar un estado de ánimo a partir de toda la teatralidad puesta en juego en el evento y la atmósfera generada. Aquella sensación de euforia que muy a menudo la gente tiene al abandonar el estadio de fútbol, la sala de conciertos o el mitin político es el resultado de la carga energética propiciada por los flujos afectivos de la atmósfera. Pero la sensación puede ser también de abatimiento, de desaliento, de pérdida de energía como cuando uno camina por lo que queda de un bosque calcinado por el fuego, por las calles vacías de una ciudad en decadencia o tras la visita a una familia cuyas malas condiciones de vida nos ha hecho percibir como depresiva la atmósfera que se respiraba en su vivienda.

Somos seres relacionales definibles por la capacidad de *afectar* y de ser *afectados* (Braidotti, 2019). Las situaciones más cotidianas nos evidencian constantemente esta característica. Solo hace falta prestar atención al modo en que habitualmente dos personas conversan. Gestos y movimientos corporales de una y otra se corresponden y, a menudo, incluso coinciden. El observador externo advierte fácilmente que entre estas dos personas hay *un algo* que modula sus cuerpos sin ser éstas conscientes. Se trata de lo que Rainer Mühlhoff denominó *resonancia afectiva*, un proceso de modulación recíproca entre interactuantes y que es característica para las situaciones de interacción cara a cara (Mühlhoff, 2019: 189). Otro buen ejemplo lo constituyen

aquellas reacciones de pánico que se producen en espacios con mucha gente cuando un pequeño grupo de personas empieza a correr y –sin saber ni el cómo ni el porqué– se le va sumando la muchedumbre. Ésta es la capacidad de afectar y de ser afectado.

La idea de atmósferas afectivas, y todo lo que tiene que ver con los afectos en general, nos ayuda a entrar en una dimensión propia del ser humano que escapa a las interpretaciones tradicionales centradas en escudriñar las estructuras sociales, las significaciones o los discursos en términos de Foucault. Los afectos se generan en el estrato inferior de la conciencia (Barnett, 2008: 188). Analizar una atmósfera afectiva implica pensar sobre cómo todos los diferentes elementos que la generan –humanos y no humanos– interactúan o comunican entre ellos sin reducir esta interacción o comunicación a una mera transmisión de información (Kwek y Seyfert, 2018: 38).

Y, por último, dado que las atmósferas afectivas hacen mella en los individuos, podemos suponer que también incidirán en sus conductas. En realidad, esto lo saben de una manera u otra todos aquellos sectores de la sociedad que tienen interés en influir sobre los demás, ya sea por razones de creencias, ideologías políticas o simplemente comerciales. Pero también hay que tener en cuenta que una característica de las atmósferas afectivas es la propensión, pero no el determinismo. Una atmósfera es un algo complejo y sumamente vaporoso e inestable. Nada nos dice que diversos individuos

bajo una determinada atmósfera afectiva –y a la cual contribuyen con su misma presencia– sean *afectados* de igual manera. Una atmósfera no se la puede crear, aunque sí propiciar. Éste es el sentido de las músicas ambientales, por ejemplo, pensadas para recrear determinadas atmósferas, de la arquitectura destinada a lugares de culto o centros de poder, o del *feng shui* cuyo objetivo es generar atmósferas afectivas positivas a partir de la noción de *qi* o energía vital, del antiguo pensamiento chino.

Que una persona en una situación determinada se sienta a gusto, incómoda, en placidez o desasosegada depende en muchas ocasiones de la atmósfera afectiva generada por la situación. Y lo más fascinante de este hecho es que, aunque a menudo podamos racionalizar la causa de este estado de ánimo, en ocasiones no se sabe bien el porqué o ni siquiera se caiga en la idea de que pueda haber una explicación. Sencillamente nos sentimos así.

14. CANTO DE SIRENAS: ¿MÚSICA UNIVERSAL?

En el canto XII de la Odisea, se nos narra las peripecias de Ulises en las que, atado de pies y manos al mástil de la nave, pudo escuchar la dulzura del canto de las sirenas, mientras los marineros remaban con sus orejas taponadas con cera para evitar caer en el hechizo de la música. ¿Embelesaría de la misma manera aquella música al ciudadano actual del siglo XXI?

Si hay algo que molesta especialmente a los antropólogos que se dedican al estudio de la música,

es oír aquella idea tan trillada de que la música es el lenguaje universal de todos los seres humanos. Cuando se hace esta afirmación se piensa especialmente en la música occidental de la que, además, incluso se ha afirmado que, tal como la antigua escultura griega, posee una universalidad inmanente (Wiora, 1965: 144); de ahí –se dice– que Beethoven suene en los cinco continentes. A los antropólogos no les molesta esta idea por banal sino por ser falsa. Si hablamos de “lenguaje”, significa que se trata de algo que transmite información. Y, ciertamente, la música es capaz de hacer eso, pero como en todo lenguaje, los códigos que transmiten información deberán haber sido aprendidos previamente. Por lo tanto, lo que sea capaz de transmitir –como toda lengua– dependerá de los correspondientes procesos de enculturación. Y esto es válido tanto para las significaciones, las respuestas emocionales e incluso para encontrar un sentido a la sintaxis sónica (pensemos en el papel fundamental que tienen aquí las escalas musicales, diferentes según la cultura musical de la que se trate). Pero más allá de este hecho, resulta interesante plantearnos la cuestión de hasta qué punto la música constituye un lenguaje.

La música, como fenómeno, es realmente universal. No conocemos ninguna cultura actual o del pasado que no disponga o no haya dispuesto de música. Para aquellos casos en los que no llega la memoria o no existen los archivos, los restos de instrumentos musicales hallados por la arqueología confirman la

realidad de prácticas musicales, aunque difícilmente se pueda decir algo en concreto de ellas. Por lo tanto, podemos afirmar que la capacidad o facultad de hacer música es algo que poseen todos los seres humanos, igual que sucede con el lenguaje. Pero una cosa es la capacidad y otra su concreción en sistemas de códigos determinados, sea la denominada *música occidental* o de cualquier otro ámbito geográfico. La capacidad humana para adquirir el habla es universal. Pero son diversos miles las lenguas en las que se manifiesta esta capacidad, de la misma manera que son múltiples los sistemas codificados que existen para expresar la música. La música occidental es simplemente uno entre los muchos diferentes idiomas musicales en el planeta. Que Beethoven haya conseguido una difusión universal⁶⁷ no significa que su música sea inherentemente universal. Se trata de exactamente lo mismo que sucede con la lengua inglesa.

La cuestión del significado de la música es algo que ha hecho correr ríos de tinta por parte de especialistas. Básicamente ha habido dos tendencias. Aquellos que creen que el lenguaje musical de por sí no tiene significaciones, la posición *formalista*, y aquellos que defienden que los elementos musicales pueden tener algún tipo de referentes extra musicales, la posición *expresionista* (DeNora, 1986: 84).

67 Incluso esta idea es relativa. Beethoven puede sonar en muchos auditorios de los cinco continentes, pero, por otra parte, son muchas las personas de nuestra propia sociedad para quienes Beethoven significa poco o nada.

Casi no es preciso decir que aquellos intentos para encontrar significados intrínsecos en la música han sido vanos y condenados al fracaso. Más de una persona ha soñado con elaborar una especie de diccionario a partir de elementos musicales, como el caso de Deryck Cooke (1960) que se empeñó en asignar significados concretos a los intervalos usados en la composición de la música clásica occidental. Pero los resultados en esta dirección nunca han llegado a buen puerto, pues parafraseando lo que un día expresó el músico Brian Eno sobre el valor de los objetos culturales, decir que la música posee significados sería como decir que los teléfonos tienen conversaciones⁶⁸. La música, como máximo, puede vehicular significados, igual que los teléfonos vehiculan conversaciones. Pero estos significados serán siempre socialmente otorgados, nunca intrínsecos a la materia sonora.

En toda esta cuestión, aquello que me parece relevante es discernir hasta qué punto la música puede significar. ¿Puede significar el lenguaje? La pregunta nos parecería totalmente cretina porque esto ya va implícito en la idea que poseemos de lenguaje. Y, en cambio, ¿por qué se hace esta pregunta a menudo en relación con la música? Y si no estamos seguros, ¿por qué se hacen afirmaciones como lo de que la música es un lenguaje universal, o se la entiende intrínsecamente como lenguaje? Como en tantas ocasiones, la polisemia de los términos que empleamos

68 <https://www.inspiringquotes.us/author/8027-brian-eno>
[Fecha de consulta: junio de 2020]

nos juega una mala pasada. La música puede ser entendida como lenguaje en el sentido más amplio del término dado que comunica, pero no en el sentido de “lengua”, como un sistema de comunicación estructurado y destinado fundamentalmente a la transmisión de pensamiento. Una cosa es que comunique y otra que *sirva* para comunicar. Una gran roca caída en el centro del camino entorpece el paso, pero es diferente a una baliza que *sirve* para entorpecer el paso. Esto no quita que en ocasiones nos podamos hacer servir de una gran roca para que haga las veces de baliza, o de la música para que haga las veces de lengua.

Música y lenguaje son dos capacidades humanas que están desde el punto de vista filogenético estrechamente relacionadas. Tanto es así, que cuando se abordan los orígenes de la música, se habla de *musi-lenguaje*, un término acuñado por el neurólogo Steven Brown con el que se refiere al sistema primigenio a partir del cual habrían surgido música y lenguaje, hace muchos miles de años (Brown, 2000). Pero, aunque música y lenguaje compartan la importante característica del hecho que se materialicen en un flujo sónico convenientemente articulado, ocupan, por lo general, campos claramente diferenciados en el universo humano.

La música, tal como la entendemos en Occidente, está constituida por un flujo sónico creado y/o percibido con finalidades estéticas pero que puede desempeñar funciones que van mucho más allá de estas finalidades, un flujo sónico que nos afecta. También el lenguaje, en su materialidad, es

un flujo sónico, pero mientras que en la música este flujo tiende a ser efectivo en el ámbito de los afectos, en el caso del lenguaje lo hace primariamente en el de la cognición.

La dinámica de ambos fenómenos, música y lenguaje, se entiende a partir de su realidad en dos dimensiones diferentes, la de la materialidad y la de los procesos de simbolización. En la primera dimensión, la de la materialidad, lo háptico juega un papel importante. Cuando hablo de *hapticidad* aplico la distinción que Laura Marks hace entre *percepción óptica* y *percepción háptica* en relación con las imágenes: Mientras que la percepción óptica privilegia el poder representacional de la imagen, la percepción háptica privilegia su presencia material (Marks, 2000: 163). La percepción háptica en las imágenes “fuerza al que las mira a contemplar la imagen por ella misma en lugar de ser llevado a la narrativa” (Ibid.). Según Laura Marks, las imágenes hápticas son inmanentes o inmediatas más bien que solo organizadas para dar sentido a través de una estructura suplementaria.

En nuestro caso, podemos aplicar esta misma distinción a la música. Podemos pensar en términos de escucha aural y escucha háptica (Martí, 2019b). La escucha aural sería, más o menos, la escucha contemplativa, aquella escucha consciente y que nos genera pensamientos sobre la música que escuchamos, ya sea juicios de valor, de apreciación estética o técnica. En la escucha háptica, es todo el cuerpo lo que entra en juego, el *Leib* o *cuerpo-sentido* del que

nos habla el filósofo Hermann Schmitz (2011)⁶⁹. Al fin y al cabo, la música posee literalmente una cualidad visceral, sus efectos no dependen del registro neuronal de las ondas lumínicas sino de la resonancia de las ondas sonoras a través de los órganos y los tejidos corporales (Gilbert, 1999: 46). En este sentido, la música *nos toca*. Por esta razón, también personas con sordera profunda pueden disfrutar de la música o incluso llegar a ser reconocidos intérpretes como es el caso de la percussionista escocesa Evelyn Glennie. La música posee un grado de mayor materialidad que las ondas lumínicas, una materialidad que se acrecienta en los registros más graves, por eso los sentimos más en el cuerpo que los agudos.

La percepción háptica consiste en una combinación de efectos táctiles, kinestésicos y propioceptivos; es la manera cómo experimentamos el tacto, tanto en la superficie como en el interior de nuestros cuerpos (Marks, 2002: 2). Todos tenemos esta experiencia con la música. Nos sentimos arrastrados por ella, nos toca –es el poder háptico del sonido. Es cuando sentimos que nuestro estómago vibra ante los potentes bajos en un concierto de heavy metal. Nos sentimos mover en nuestro interior como cuando el cuerpo sigue la sensible hacia la tónica; incluso podemos experimentar algo no tan lejano a la sensación orgásmica como cuando tras

69 La fenomenología distingue entre el cuerpo objetivado (*Körper*) y el cuerpo vivido o sentido (*Leib*). El primero lo tocamos, en el segundo nos sentimos tocados.

un elaborado *rallentando*, la música explosiona de nuevo. Esta comunión intensa con la música, que incluso puede manifestarse en forma de *sentimiento oceánico*⁷⁰, se produce de forma intermitente, no siendo otra cosa que lo que acontece también con nuestro cuerpo con el característico juego alterno entre el *Körper* y el *Leib*, el cuerpo objetivado y el cuerpo vivido; y en el caso de la música, entre la música como objeto y la música vivida en nuestro cuerpo, especialmente a través de la escucha háptica.

Mientras que el ser humano se sirve del flujo sónico que denominamos “música” para generar afectos, el flujo sónico relativo al lenguaje debe someterse a un ulterior proceso de simbolización para que sea efectivo. Primariamente, la música *conmueve*, afecta; el lenguaje *comunica*, informa. Una de las principales cualidades de la música, según nos decía Nietzsche, es que cuando nos abandonamos a ella no hay ninguna palabra en nuestra cabeza, cosa que, por cierto, él consideraba de un gran alivio (Nietzsche, 2005: 254). Es aquí cuando hablamos de *afectos* como una experiencia no consciente de intensidad. Por el contrario, la funcionalidad del lenguaje consiste en someter este flujo sónico, por ejemplo, el constituido por los sonidos que generamos cuando pronunciamos la palabra “acordeón” a un proceso de simbolización, de manera

70 El término *sentimiento oceánico*, acuñado por Romain Rolland en sus intercambios epistolares con Sigmund Freud, puede ser entendido como un relato fenomenológico de la experiencia mística cuya esencia y principal característica consiste en un sentimiento de unidad (Parsons, 1999: 10).

que la palabra nos remite a este objeto en concreto. En el caso de la música, lo afectivo está por encima de lo cognitivo. En el caso del lenguaje, lo cognitivo tiene más peso que lo afectivo. El problema, y en ocasiones la confusión, estriba en que no siempre podemos hacer esta distinción tan neta en todos los casos.

El flujo sónico formado por palabras transmite información, pero esto no obsta para que, a nivel de la materialidad, en ocasiones, este flujo afecte al cuerpo tal como lo hace la música. Esto puede suceder con la poesía cuando se experimenta visceralmente, no en vano hablamos de la *musicalidad* de un poema, pero también se experimenta ante una interjección o cuando uno o una recibe un insulto grosero que, como decimos, se *siente en la propia carne*. Más allá de la significación (pero no independientemente), el flujo sónico se percibe visceralmente en el cuerpo, lo afecta. Pero ésta no es la manera más habitual de funcionar el lenguaje. Su lugar está en la dimensión simbólica.

Para que la música pueda significar algo debe someterse a procesos de simbolización. Entre otras muchas cosas, hacemos de la música una poderosa expresión de etnicidad.



Kazimierz, Cracovia, 2004. Foto: Martí

Para que la música pueda significar algo debe someterse a un proceso de simbolización, cosa que los seres humanos también hacemos. Así, por ejemplo, convenimos en que el sonido de un oboe puede reportar a una escena pastoral, que tal pieza musical pueda ser declarada himno del país, o que mientras unas músicas representan a las élites, otras hacen lo mismo de las clases populares, etc. De hecho, en este sentido, lo que hacemos con la música no es muy diferente a lo que llevamos a cabo con cualquier elemento cultural al que también se puede someter a procesos de simbolización. Se otorgan significados a

la indumentaria, de manera que, igual que el sonido del oboe, nos puede hacer pensar en el campo; existe, de hecho, un estilo campesino en la forma de vestir. A los países los representamos mediante combinaciones de colores, las banderas. Y no hace falta recordar los múltiples objetos de los que nos servimos que, aparte de su funcionalidad primaria, sirven para denotar prestigio o carencia y, por tanto, devienen signos de clase social. No es lo mismo hacer brindar a unos invitados con una copa de *champagne* que hacerlo con vino de tetrabrik. La indumentaria, los colores, lo que consumimos, en tanto que elementos dotados de significación, sirven para comunicar. Pero ésta, aunque importante, no es su funcionalidad primaria.

En la película de ciencia ficción *Encuentros en la tercera fase* de Steven Spielberg, los humanos se sirven de la música para intentar comunicarse con extraterrestres. No es algo que encontremos solamente en la fantasía. En 1977, la sonda espacial *Voyager* fue enviada al espacio con un mensaje musical, y ha habido también otras acciones similares en tiempos más recientes. Pero en realidad, a lo máximo que podría llegar el extraterrestre que diese con estos *mensajes* es a inferir existencia de inteligencia. La melodía enviada, si es que el alienígena pudiera percibirla y, además, se le ocurriese la remota idea de que pudiese significar algo, tanto podría ser interpretada como saludo de bienvenida que como amenaza, como *jingle* publicitario o como a lo que fuera que el extraterrestre estuviera acostumbrado,

en el caso hipotético de que se pudiera hablar de melomanía para su mundo sideral.

Obviamente, a la música se le pueden asignar significados, pero siempre que se la someta a un proceso de simbolización. Recordemos, aunque solo sea de pasada, que la manera en cómo asignamos significación a la música no se limita ni mucho menos a tener en cuenta su forma material, sino que hay muchos aspectos contextuales que intervienen a la hora de dotar de sentido a una determinada música o práctica musical, como, por ejemplo, las personas, los espacios o tipos de eventos a los que la asociamos. Pero a pesar de que la música pueda llegar a significar, ésta no es su principal función o cometido. Ni la música constituye un sistema de codificación estructurada pensada en términos de comunicación, ni, como veíamos antes, mucho menos puede ser considerada un lenguaje universal.

Habitualmente, al hablar del significado de la música, nos referimos al hecho de que sea dotada de un contenido semántico bien definido, cosa que se produce al someter su materialidad a un proceso de simbolización. Pero entre estas dos dimensiones, la de la materialidad en la que lo que priva es el poder háptico de los sonidos y la que resulta de los procesos de simbolización, hay también un entremedio que vale la pena explorar. Se trata de aquel tipo de significación de tipo fenomenológico, vago y mucho menos estructurado que se produce en un nivel preconceptual o preobjetivo de la experiencia (Vadén y Torvinen, 2014:

212)⁷¹. Esto sucede en muchas de las ocasiones en las que, por ejemplo, experimentamos la música como energía, como una melancolía infinita que invade el cuerpo o tan balsámica como la visión placentera de un prado verde. Pero recordemos, que a pesar de que hablemos de este modo, no es solo que la música sea energizante, melancólica o balsámica, sino que, para poder sentirla de una u otra manera, será también decisiva la situación en la que se produzca, lo que en su conjunto conforma una atmósfera determinada.

El mejor ejemplo para ilustrar este tipo de significación vaga de la música es el de las atmósferas, realidad que ya hemos tenido la oportunidad de explorar en el capítulo anterior. La música constituye un elemento de primer orden para la generación de atmósferas. Todos sabemos a lo que nos referimos cuando hablamos de *músicas ambientales*, músicas pensadas y dispuestas para generar un ambiente o atmósfera especial: familiaridad, confort, un aire festivo... Esto es tan viejo como la costumbre de hacer música en las iglesias –para generar una atmósfera propicia al recogimiento espiritual y al culto– o la de hacer sonar pífanos y tambores en los campos de

71 Vadén y Torvinen nos explican muy bien a qué se refieren cuando hablan de “preobjetivo”: Por ejemplo, el zumbido de un insecto o un sonido chirriante crean una atmósfera molesta, incluso antes de que sea identificada la fuente (un insecto o una impresora atascada). Fenomenológicamente, se puede decir que aquello que se encuentra en primer lugar es la atmósfera. Después, el todo atmosférico indiferenciado se descompone y se estabiliza en objetos separados (Vadén y Torvinen, 2014: 213).

batalla para enardecer a los combatientes. Esta reconocida funcionalidad de la música, junto con los avances tecnológicos, hizo que ya en 1934 surgiera una potente empresa, la *Muzak Corporation* en los EEUU, concebida para difundir música ambiental por vía telefónica. La oferta musical de esta empresa estaba pensada básicamente para obtener una atmósfera de trabajo que propiciara la actividad laboral y, con ello, aumentar los índices de productividad de fábricas y empresas. Actualmente, a través de diferentes medios tecnológicos, las músicas ambientales inundan nuestra cotidianidad. Se enseñorean de centros comerciales, oficinas, restaurantes, ascensores, medios de transporte, etc. Ya hace muchos años, el musicólogo alemán Fred Prieberg, refiriéndose a las bandas sonoras de las películas, dijo que son “un medio infalible de sugestión metódica. Aunque la imagen animada parezca que forme un todo completo y ‘vivo’, la música de acompañamiento crea en el público la impresión de haber tomado parte en el juego” (citado en Gaslini, 1976: 101). Sin duda alguna, se trata de uno de los efectos más importantes de la música, obviamente no solo con las películas sino siempre y allá donde suene. Genera aquella atmósfera envolvente que nos permite, en el caso del cine, sentirnos mucho más cerca de lo que acontece en la pantalla.

Pero hoy, a diferencia de unas cuantas décadas atrás, debido a los progresos tecnológicos, cada una de nosotras tiene también la posibilidad de gestionar su propio ambiente musical. Sirviéndonos de

los más variados medios, nos envolvemos en una burbuja sónica cuando paseamos o corremos, cuando vamos en coche o estamos en casa. Cuando realizamos tareas domésticas, somos muchos los que las acompañamos con música y, en ocasiones, cuanto más alta suene mejor. En todos estos casos no se trata de una pieza cualquiera de música, tampoco sencillamente de las músicas que nos puedan cautivar, sino de aquellas que –además de gustarnos– consideramos adecuadas para la actividad que realizamos. Forman parte de las diversas *tecnologías del yo* (Foucault, 2008) con las que los individuos actúan sobre ellos mismos.

De esta manera, la música ha adquirido un inmenso protagonismo en la contribución a la creación de atmósferas. Actualmente, lo que en muchas ocasiones se persigue y consigue cuando ponemos música en casa es precisamente esto, crear un determinado ambiente. Las actuales tecnologías del sonido han modificado profundamente las relaciones del ser humano con la música. Hoy estamos en disposición de controlar los flujos sónicos que nos afectan de la misma manera que los alimentos que ingerimos, la iluminación o la temperatura de nuestra habitación. Desde el punto de vista institucional, se pueden programar músicas por lo que se les hace significar, o más allá de la cuestión de los gustos, se puede ir a un concierto por razones de sociabilidad y por participar en la ritualidad propia de todo evento de este tipo. Estos factores importantes para las prácticas musicales pueden desaparecer, sin embargo, cuando nos encontramos

solos y abrimos la espita de los flujos sónicos. Nos programamos la música por lo que nos hace sentir, por la manera que tiene de afectarnos, y muy especialmente, por su hapticidad. Sin duda alguna, hoy día, la música es, más que nunca, un recurso más de vida.

Gracias a los inventos tecnológicos desarrollados a lo largo del siglo XX, la música es un recurso más de vida. Se puede escuchar la música que se quiera en el momento más deseado; músicas que nos puedan cautivar o con las que acompañamos actividades cotidianas. La música forma parte de las diversas *tecnologías del yo* con las que los individuos actúan sobre ellos mismos.



Mostar, Herzegovina, 2004. Foto: Martí

15. EL ANIMADO MUNDO DE LOS OBJETOS

Las ciencias naturales sólo se interesan por la experiencia que obtiene el observador de las cosas. Pero nunca por la manera en que las cosas *nos experimentan*, lo cual no significa que las cosas no reaccionen ante nosotros ni ante nadie (Laing, 1983: 17)

Estamos literalmente envueltos de objetos. Los hacemos, los utilizamos, nos los intercambiamos y, cuando ya no los consideramos necesarios, nos deshacemos de ellos. Algunos, como las obras de arte, los admiramos. A otros les otorgamos un gran valor simbólico, personal o colectivo. También los hay que nos son indiferentes o nos repugnan. Pero al margen de que les otorguemos mayor o menor importancia, el mundo de los objetos es de un número inabarcable y están con nosotros en todos los momentos del día. Nacemos con la ayuda de objetos y cuando morimos se depositan nuestros restos también en ellos.

Cuando hablamos de objetos, nos referimos a algo que no forma parte de los seres vivos. Se trata también de algo bien acotado, de dimensiones precisas y hecho de materia perceptible por los sentidos del tacto y la vista. Aunque generalmente entendemos los objetos como algo elaborado por el ser humano, no siempre nos atenemos a esta idea. En ocasiones también podemos designar como objeto a una piedra. En todo caso, conviene distinguir *cosa*

de *objeto*. Mientras que una *cosa* es algo indefinido, el *objeto* ya significa algo. Las cosas devienen objetos al ser definidas, nombradas, incorporadas en el ámbito experiencial del individuo (Leeuw, 2008: 222).

Los objetos, igual que los seres vivos, tienen también su biografía, su itinerario. Con un papel blanco, que de hecho ya tiene su itinerario previo en el proceso de elaboración, se imprime una hoja de periódico. Con esta hoja, después de haberla leído, puedo hacer una pajarita que daré a la niña para que juegue. Cuando ella se haya cansado de jugar, la pajarita, hecha ya una bola informe de papel, pasará al contenedor de reciclaje; y podríamos seguir todavía el potencial itinerario de aquella hoja de papel ya como desecho.

Ya casi desde los mismos inicios de la antropología, los especialistas han observado que las líneas de separación entre objetos y personas son culturalmente variables, y que no se entienden de la misma manera en todas las sociedades (Hoskins, 2006: 74). Se pueden considerar los objetos como si fueran vivos, con sentimientos y conciencia (animatismo), así como existen creencias para las que los objetos, de la misma manera que los seres vivos, poseen un alma (animismo). En ciertos contextos, las personas parecen adquirir atributos de objetos o los objetos de personas. Solo hace falta pensar en el caso del esclavismo en que los seres humanos, entendidos como posesión, se compran y venden (Ibid.). O lo contrario. Cuando hace más de cien años el antropólogo John Roscoe visitó a los banyankole

(Uganda), se encontró con un pequeño recinto donde se hallaban y cuidaban los tambores del rey. No se los consideraba meros objetos. Cada día se les hacían ofrendas de leche. Mientras una mujer se responsabilizaba de que siempre estuvieran cubiertos con una manta, otra mujer estaba al cuidado del fuego que no debía apagarse nunca para que no padecieran frío. De vez en cuando, se les hacían ofrendas de ganado y cerveza (Sachs, 1947: 34). Hoy día, en Occidente, hay quien incluso se casa con objetos. Hace algunos años surgió una nueva orientación sexual-afectiva denominada *objectum-sexuality* u objetofilia, en la que los individuos declaran abiertamente su deseo erótico por un objeto, se constituyen en amantes, y también se realizan ceremonias de boda entre la persona y el objeto (Terry, 2010).

Sin objetos no existiría la sociedad tal como la conocemos. Con objetos expresamos amor, obligación, creencias, intercambio, comercio, riqueza y pobreza, trabajo y ocio, normas, guerra... Y más allá aun de la mera expresión, con los objetos *materializamos* –y nunca mejor dicho– todo aquello que hace que podamos hablar de los individuos como seres sociales. Todos los ejemplos acabados de mencionar se concretan de forma tangible en el regalo de cumpleaños, la señal de tránsito, la imagen devocional, el contrato en papel de alquiler o de préstamo, el dinero, la ropa de marca o la de mercadillo, el martillo, la hamaca, las tablas de la ley, armas de destrucción masiva... De la misma manera que tenemos normas

que regulan nuestra relación con los humanos también existen en relación con los objetos, normas que van más allá del puro pragmatismo y entran en el terreno de lo simbólico. Así, por ejemplo, en circunstancias formales, no se toma con las manos de la misma manera una taza de té en Japón que en Occidente. En el Japón se considera de mala educación si el invitado no usa las dos manos cuando coge la taza que el anfitrión le ofrece. Y en este mismo país, cuando dos hombres se intercambian tarjetas de visita, el que la recibe tiene que recogerla con ambas manos y guardarla en una parte alta del cuerpo, por ejemplo, bolsillo superior de la camisa o americana; se considera de mala educación meterla en los bolsillos del pantalón o escribir algo en ella.

Pero sea la que sea la consideración que los objetos puedan recibir en una sociedad determinada, lo cierto es que son co-productores de la vida social. ¿Qué sería de la mayoría de los seres humanos actuales sin este objeto adquirible con escasos euros que denominamos “reloj”? Más allá de las tecnologías, desde el primer reloj de agua o de sol hasta los más sofisticados relojes atómicos, y más allá de los conocimientos que todo esto implica, dudo que haya habido otro objeto que haya incidido tanto en las relaciones sociales. Para bien y para mal, somos prisioneros de los horarios, y cuando organizamos nuestras vidas, otorgamos al tiempo mecánico del reloj preferencia sobre el tiempo subjetivo. El filósofo Michel Serres observó que una de las grandes

diferencias entre las sociedades de los animales no humanos y la nuestra es la emergencia de los objetos. Sin éstos, nuestros vínculos sociales serían tan etéreos como las nubes (Serres, 1995: 87). Los objetos son el cemento de la sociedad.

Los seres humanos adscribimos poder a los objetos. Piénsese por ejemplo en el talismán, la escritura de propiedad o el mismo dinero. Pero más allá de casos particulares en los que se otorga el poder por razones simbólicas, es decir, no por lo que son materialmente sino por lo que representan (un poder espiritual, el reconocimiento del estado hacia una propiedad, el equivalente en oro), todos los objetos, igual que los seres vivos, tienen la capacidad de vehicular agencia, es decir, de *afectar*.

En el ámbito de las ciencias humanas, cuando hablamos de *agencia* nos referimos a los efectos que una entidad cualquiera tiene sobre otra. Así, por ejemplo, si yo caminando por un sendero forestal aparto una rama caída que me entorpece el camino, la afecto. La afecto en virtud de mi agencia. Yo soy el agente y la rama paciente. Pero también puedo pensar que aquella rama me afectó a mí. Al interponerse ante mi camino generó en mí una reacción que me hizo actuar. La rama hizo de agente y yo de paciente. Y hechos como éste, en los que yo afecto o bien soy afectado, constituyen la base de la vida. Voy andando por la calle de cualquier ciudad y las vallas publicitarias reclaman mi atención. El semáforo salta al rojo y me obliga a detenerme. La oferta de dulces dispuestos de

forma atractiva en un escaparate hace que me plantee entrar en la pastelería. El excremento de perro que algún incívico no ha recogido del suelo me causa repulsión. Me muevo entre una espesa red de agencias.

Los objetos son co-productores de la vida social.

De la misma manera que la sociedad sería impensable sin los objetos que genera, también lo seríamos las mismas personas. El yo personal no podría emerger sin el mundo tecnológico y de objetos con los que comparte su existencia.



Lugar de trabajo, Barcelona, 2024. Foto: Ardévol

A diferencia de antes en que solamente se reconocía el poder de agencia a los humanos, actualmente se reconoce a todo ser vivo o inerte la capacidad de vehicular agencia. No en balde decimos que una obra de arte o cualquier otro objeto nos cautiva. El verbo “cautivar” es el mejor indicativo de que estamos hablando de agencias, es decir, el efecto o poder que algo ejerce sobre nosotros; nos atrae como la fuerza de la gravedad atrae a los cuerpos. El sociólogo y antropólogo Bruno Latour, para referirse a los objetos cuando ejercen agencia utiliza el término “actante” (Akrich y Latour, 1992: 259).

En las últimas décadas, el concepto de *agencia* ha sido motivo de discusión entre los teóricos de las ciencias sociales. En ocasiones se esgrime el argumento de la intencionalidad para distinguir la agencia de los seres humanos de la del resto de seres vivos u objetos⁷² o incluso para negar la propiedad del uso del concepto de *agencia* fuera del ámbito de lo humano. Pretendiendo negar la agencia más allá de las

72 Desde la tradicional perspectiva humanista se entiende la *agencia* como una innata característica de un sujeto intencional y libre (Mazzei, 2013: 733), lo que, por otra parte, como muy bien reconocía Anthony Giddens, no implica que las agencias resultantes de las acciones de este sujeto sean siempre intencionales, ni mucho menos (Giddens, 1984: 8-14). De hecho, este sociólogo considera la intencionalidad como un elemento clave de la agencia, pero adopta asimismo la idea de Sherry Ortner de una definición *soft* de agencia en la que se relativiza la condición de la intencionalidad (Ahearn, 2010: 34). El antropólogo Alfred Gell distingue entre “agentes primarios” y “agentes secundarios” según se les otorgue o no intencionalidad, y entre los segundos se encontrarían los objetos (Gell, 1998: 20).

personas, se afirma que si objetos como las máquinas nos afectan, esto es debido a la intencionalidad humana con la que han sido contruidos. Pero en realidad esto no es exactamente así. Un automóvil está conceptualizado y contruido para facilitarnos el transporte y como tal ejerce funciones de *actante*. Ésta es la intención con la que los ingenieros contruyen estos artefactos. Pero cuando el automóvil se avería en la carretera en plena noche nos causa enojo; nos afecta, y hay incluso quien arremete a patadas contra él. También aquí es *actante*, aunque no haya sido diseñado para afectarnos de esta manera. Es decir, el coche es *actante* más allá de las atribuciones –la intencionalidad– que el fabricante le pueda haber asignado.

Todas estas reflexiones nos llevan a la idea de que en términos de *agencia* no pueden hacerse distinciones absolutas entre humanos y no humanos. Por eso hablamos también de *agencia distributiva*⁷³ en el sentido de que la posibilidad de ejercer agencia no debe ser confinada a sus portadores tradicionales –las personas humanas–, sino que debe ser entendida como una propiedad de todas las cosas.

Que los objetos nos afectan ya lo había señalado Friedrich Nietzsche hace mucho tiempo cuando dijo que una máquina de escribir, como instrumento de escritura, contribuye a dar forma a nuestras ideas (Ihde, 2004: 112). En los mitos, cuentos y creencias ya

73 Jane Bennett utiliza la expresión *agencia distributiva* para referirse a la idea de que no hay un único sujeto en la causa de un efecto, sino que siempre hay muchas *vitalidades* que entran en juego (Bennett, 2010).

se otorga tradicionalmente poder a determinados objetos, el *poder carismático* en términos de Max Weber: la espada de Lohengrin, la varita mágica de las hadas, los talismanes... Esta agencia otorgada a determinados objetos en el mundo creencial no es sino una resonancia amplificadora de la experiencia que se tiene en la vida cotidiana con los flujos afectivos⁷⁴ entre cuerpo y objetos, séase o no consciente de ello. El cetro del rey no solo es un símbolo, ayuda también a sentirse rey a quien lo empuña. Todos tenemos muy claro cómo nos puede afectar el ir vestidos de un u otro modo en una situación determinada. Un uniforme ayuda a generar los sentimientos que asociamos a aquello que representa; contribuye, por ejemplo, a que una persona se sienta médico, policía, presidiario, conserje, etc. En los EEUU, hay quien otorga mucha importancia al sentimiento que genera el hecho de llevar un arma ceñida al cuerpo, tanto, que es motivo de discusión y debate el hecho de si se tiene que considerar un derecho civil la posibilidad de sentirse persona-con-un-arma mientras se transita por espacios públicos. Según nos dice Charles Springwood, en los EEUU los flujos afectivos que se corresponden a llevar armas de fuego parece que hasta puedan tener un cierto papel en las construcciones de la masculinidad (Springwood, 2014: 464).

Los objetos, nos ayudan, nos frustran, nos enojan, nos dan placer, nos ayudan a vivir, nos matan,

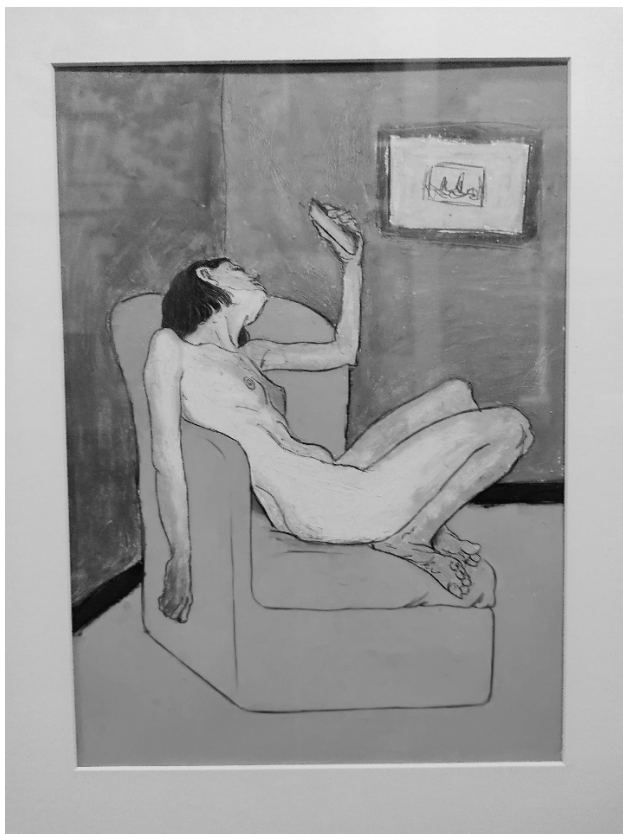
74 Nótese que uso el término “afectivo” no en el sentido que le otorgamos en el habla cotidiana sino de acuerdo con la noción spinoziana de *afecto*. Véase al respecto el capítulo 13 de este libro.

nos molestan, despiertan nuestras pasiones... En definitiva, nos afectan en todos los sentidos. Pero si escapamos por unos momentos de esta ontología dual que es la que acompaña nuestra manera de pensar, incluso podemos ir un poco más allá. No es tan solo que sin ellos no podríamos vivir. Sin ellos tampoco seríamos. Es decir, que sin muchas de las cosas que nos rodean, ontológicamente, este *yo* no podría ser.

La visión de una persona aferrada a su móvil, ya sea caminando por la calle o en el transporte público forma parte de nuestro paisaje habitual. Resulta fácil considerar este aparato como una mera prótesis del cuerpo humano. Y de hecho, los actuales estudios sobre ciencia cognitiva ya apuntan a la borrosidad de límites entre el cuerpo humano, el cerebro y objetos inorgánicos como *smartphones* o relojes, de manera que estos aparatos se acaban integrando en la mente, haciendo tambalear de esta manera las distinciones ortodoxas entre mente-cuerpo, interior-exterior o máquina-humano (Springwood, 2014: 463).

Todas las tecnologías, y con ellas los objetos asociados que utilizamos, son extensiones de nuestro sistema físico y nervioso (McLuhan, 1994). Tal como escribía Pavel Ivanov (2008: 241), utilizando herramientas e instrumentos en nuestra actividad consciente resulta en la expansión cultural del individuo, de manera que la conciencia se implementa no solo en el cerebro y el resto del cuerpo sino en las diferentes cosas materiales que envuelven la actividad humana, aquello, en definitiva, que forma el cuerpo no orgánico de cada persona.

La visión de una persona aferrada a su móvil forma parte de nuestra realidad actual. Todas las tecnologías, y con ellas los objetos asociados que utilizamos, son extensiones de nuestro sistema físico y nervioso; el yo va más allá de la piel que lo recubre.



Chamo San, Noia amb mòbil, 2022. Foto: Martí

Los artefactos técnicos replican o amplifican habilidades del cuerpo. La tecnología constituye extensiones del cuerpo humano desde el punto de vista de la acción física, de la percepción y de la cognición. Nos desplazamos más rápidamente (automóvil), vemos mejor (gafas) y potenciamos nuestra manera de pensar (ordenador) gracias a objetos tecnológicos. Cuando estos artefactos pasan a formar parte sistémica del organismo humano, podemos hablar ya de *cíborgs*. Casos conocidos a nivel internacional son el del artista Stelarc que se insertó un tercer brazo robótico o Neil Harbisson que utiliza una antena osteointegrada en el cráneo para así, mediante sonidos, poder *visionar* colores que su acromatopsia le impide percibir. Se puede decir que Harbisson con ello ha adquirido un sexto sentido, el del sonocromatismo. De hecho, sin embargo, no hace falta recurrir a estos casos más espectaculares para hablar de *cíborgs*. Una persona con un marcapasos insertado en el corazón ya es técnicamente un *cíborg*. Harbisson, que por cierto es el primer *cíborg* oficialmente reconocido como tal por la administración, me comentaba una vez que además del *cíborg* biológico también existe el *psicológico*, que es toda aquella persona que, aunque no incorpore orgánicamente ningún aparato, depende en gran medida de ellos. La lengua nos delata cuando en lugar de decir que “la batería del móvil se me está acabando”, decimos simplemente “se me acaba la batería”. De forma inconsciente, el yo y el aparato devienen un mismo todo.

No podemos separar el cuerpo del mundo de los objetos. El cuerpo humano es lo que es porque a lo largo de la historia ha ido coevolucionando con las cosas. Según escribe Nigel Thrift, la evidencia nos dice que órganos como la mano, el estómago y otros complejos musculares y nerviosos se han desarrollado en parte como respuesta a requerimientos de objetos, cosa que también ha producido modificaciones en el cerebro (Thrift, 2007: 10). ¿Cuáles son los límites del cuerpo, pues? Yendo a las últimas consecuencias de la primitiva idea de *extensión* tal como la conceptualizó McLuhan, se puede entender el cuerpo como un concepto evolucionario a partir de su entorno tecnosocial y biocibernético. Somos, de hecho, criaturas protésicas (Wolfe, 2009: XXV) sin que esto se limite ni mucho menos al actual desarrollo del mundo de los cibernéticos.

De la misma manera que la sociedad sería impensable sin los objetos que genera, también lo seríamos las mismas personas, tal como nos lo muestra el conocimiento que tenemos del desarrollo evolutivo del ser humano (filogenia). Hoy día hablamos de la *conciencia tectonoética*: el yo personal no podría emerger sin el mundo tecnológico y de objetos en el que se mueve (Malafouris, 2008: 1998); el yo va más allá de la piel que lo recubre.

Planteémonos por un momento la cuestión que a muchos les ha costado noches de insomnio: ¿Quién soy? Podemos pensar que somos cuerpo, pero algo nos dice que no es exactamente así. Podríamos ir perdiendo, una tras otra, partes de nuestro

cuerpo, pero no nos abandonaría la idea de que seguimos siendo. Sin cuerpo material, llegaríamos a la conciencia como algo ya irreductible. Pero, ¿realmente somos esto? De hecho, solo somos cuando nos implementamos, cuando actuamos. Socialmente hablando, la mujer que no *performa* feminidad no es mujer, de la misma manera que el hombre tampoco lo es si no *performa* masculinidad. Uno no es militar, médico o sacerdote en esencia. Lo es cuando se viste el uniforme, la bata o la sotana, cuando actúa de militar, médico o sacerdote. Y, los seres humanos ¿cómo nos implementamos? Nos implementamos con el corazón, con los brazos, con los dedos... Con cada una de las partes de nuestro cuerpo. Todo esto son extensiones de este núcleo irreductible que denominamos *conciencia*. Pero, más allá del cuerpo, nos implementamos también con estos objetos que constituyen así mismo extensiones de nuestro organismo: la silla que nos permite estar en reposo sin caer al suelo, el ordenador que *ordena* nuestras ideas, la lámpara que nos permite ver aunque sea de noche...

La idea principal de todo esto es que podemos establecer un *continuum* ontológico entre la conciencia individual y todo aquello que hace que nos implementemos. No ignoro que nuestro sentido común nos hace ver las cosas de manera diferente. Nuestras ideologías nos hacen entendernos como entes independientes, autocontenidos, algo que en ciertos niveles de la realidad puede resultar práctico, de la misma manera que en ciertos niveles de la realidad

optamos por hacer como si la tierra fuera plana o como si en el agua que habitualmente bebemos no pululasen en ella una inmensidad de microorganismos. Y lo mismo sucede con nuestra noción de *individuo*. Nuestro sentido común nos hace ver a los individuos como realidades absolutas, y de hecho complicaríamos mucho nuestra vida práctica cotidiana si no lo hiciéramos así. Pero lo que somos es el resultado de innumerables interacciones y muchas de ellas, precisamente, con objetos. Y aunque la soberbia humana hace que nos sintamos infinitamente superiores a los objetos, tengamos en cuenta que no es solamente nosotros que dispongamos de ellos; los objetos también disponen de nosotros porque nos afectan e influyen. De ahí aquella máxima de Nietzsche: “Quien poco posee, tanto menos es poseído” (2016: 40).

16. **EPÍLOGO: COVID-19**

La primera edición del texto de este libro se redactó durante el período de confinamiento decretado durante la crisis del *Covid-19*. Imagino que no fui el único que aprovechó aquellas semanas en las que no se nos permitía salir de casa para escribir, por lo que las estadísticas marcarán un cierto aumento de la producción editorial tras la crisis, de la misma manera que también se habrán consignado más nacimientos a partir de los nueve meses del inicio del confinamiento. Encerrado en casa, como antropólogo, me fascinaba pensar que la mejor manera que se nos imponía para protegernos del virus no era muy diferente a la de

nuestros lejanos antepasados, cuando se recluían en la cueva para evitar ser devorados por el oso.

Como decía al inicio de este libro, los temas por los que se interesa la antropología no pueden ser más variados dado que la vida del ser humano, al fin y al cabo, es también sumamente polifacética. Por esta razón, los diferentes temas tratados en esta publicación constituyen solamente un pequeño ejemplo de todo lo que ocupa y preocupa a la antropóloga. En todo caso, la mayoría de ellos trata con cuestiones que, de forma más clara o más velada, aparecen en nuestra vida cotidiana, serpentean por nuestro deambular en el mundo o rozan la mirada que tenemos del otro. Sin ir más lejos, no resulta difícil encontrar buenos ejemplos de ello en las múltiples experiencias que hemos tenido que vivir durante la crisis del *Covid-19*. Hemos dedicado el último capítulo del libro al mundo de los objetos, y si hay un objeto que no podemos pasar por alto, es la mascarilla profiláctica. Por la televisión, sabíamos que este objeto era de uso frecuente en países asiáticos, pero en Europa, pocas personas –con excepción de los profesionales de la salud– se habrían puesto una en su vida. No obstante, al inicio de la crisis, la mascarilla se constituyó en preciado objeto de deseo. El mercado no había contado con ello y se agotaron de forma inmediata las existencias, alentando además corruptelas entre la administración y gente deshonestas. Mi farmacéutico me contaba que recibía llamadas clandestinas ofreciéndole de manera

ilegal lotes de mascarillas a un precio desorbitado. En pocas semanas, sin embargo, tras solucionarse el problema del abastecimiento, se generalizó su uso. Con el tiempo, la característica mascarilla blanca de las farmacias fue cediendo el paso también a otras, algunas más sofisticadas, otras de colores y artesanales, incluso, bien pronto, aparecieron las de diseño. También un objeto como la mascarilla entiende de gustos y clases sociales. Muchas de las cosas que la antropología ha escrito sobre el uso de la indumentaria podrían ser aplicadas también a este accesorio profiláctico. En muchos casos, las mascarillas cumplían una doble función, la instrumental y la expresiva, dado que no tan solo servían para proteger del virus, sino que con su singularidad, decían también algo sobre la persona que la llevaba.

Al decretarse la obligatoriedad de las mascarillas, especialmente en establecimientos y transporte público, se convirtieron en aquel objeto imprescindible que no podíamos olvidar en casa, casi igual que el móvil, convertido hoy en una prótesis más del cuerpo humano. Con la mascarilla puesta, posiblemente nunca habíamos sentido nuestra respiración tan cerca. Con ella se experimentaban nuevas sensaciones corporales, no tan solo aquellas que incomodaban la respiración, sino la sensación también de sentirse protegido al tener que estar en proximidad con otras personas. Cuando no la llevábamos sentíamos una cierta desazón. En más de una ocasión observé que al amonestar a una persona por

entrar en un establecimiento sin la mascarilla preceptiva, se sentía turbada y, con un movimiento rápido y disculpándose, se colocaba la mascarilla que llevaba en el bolsillo. Era casi como un fugaz pellizco de pudor corporal por mostrar inadvertidamente una parte de su cuerpo que debía ocultar.

Las interacciones cara a cara (Goffman, 1967) tan básicas para la sociabilidad humana, se ven afectadas también por el uso de la mascarilla. Por esta razón, no tardaron en idearse también mascarillas íntegramente transparentes para facilitar que no se extravíaran demasiado las emociones que expresa el rostro. La mascarilla era una norma y, por tanto, era una manifestación *materializada* de alguien –el estado– que piensa por ti. Se constituyó en símbolo; una mascarilla en un letrero nos refería automáticamente a la pandemia.

Pero son muchos más los aspectos de nuestra experiencia con la pandemia que podemos relacionar con temas tratados en este libro. Cuando durante el confinamiento la gente tenía que salir de su casa por alguna de las pocas cosas permitidas, lo primero que advertía era una atmósfera diferente en las calles, con un efecto desconcertante. Comercios cerrados, pocas personas transitando y, sobre todo, la imagen inusitada de todas ellas portando mascarillas. Por razones de peso tuve que hacer un par de viajes en automóvil, y recuerdo que me impactó la autopista completamente vacía durante los días más duros del confinamiento. Nunca antes había visto una de las autopistas más transitadas, de tres y en ocasiones cuatro carriles, sin

un vehículo a la vista. Incluso las urracas se posaban momentáneamente en el asfalto. La atmósfera que se percibía podría ser a lo sumo algo similar a la que se experimenta conduciendo el coche a primeras horas de un día festivo, pero en absoluto la que se corresponde con un día entre semana en horas de trabajo.

Si en diversos países se produjeron mayores o menores agresiones a ciudadanos de origen chino por relacionarlos con la pandemia, entre ellos en España, fue por algo muy cercano a lo que en el capítulo 2 decíamos sobre la cultura, cuando entendida como sinónimo de *sociedad*, se le otorga un valor determinista en relación con sus portadores. Según esta resbaladiza lógica, si en China existía el temido virus, todo ciudadano con facciones asiáticas era susceptible, no tan solo de estar contagiado, sino incluso de ser culpable del problema⁷⁵. Y alguna de estas personas agredidas lo pagaron con la muerte. En Madrid, sin ir más lejos, un ciudadano estadounidense con rasgos asiáticos terminó en el hospital con un fuerte hematoma craneal tras ser golpeado al grito de “chino” y “coronavirus”⁷⁶.

75 Las instituciones sanitarias internacionales tenían muy claro que con el *Covid-19* había que evitar a toda costa lo que sucedió con el brote vírico del 1918 que pasó a conocerse como *gripe española*. En los inicios de la pandemia se insistió encarecidamente a desvincular la denominación del virus con cualquier tipo de topónimo.

76 https://www.eldiario.es/desalambre/Agresion-racista-Madrid-estado-unidense-atacado_0_1004_399676.html [Fecha de consulta: junio de 2020]

“Por salud, circula por la acera derecha”. La regulación del espacio público fue objeto de muchas de las normas que se dictaron para hacer frente a la pandemia del Covid-19, como, por ejemplo, la recomendación para los peatones de que no transitaran por direcciones opuestas en sus desplazamientos.



Indicaciones en la acera peatonal. Premià de Mar, Cataluña, 2020. Foto: Martí

Toda sociedad entiende la salud y la enfermedad dentro de sus propios esquemas ontológicos, temática que hemos tratado en el capítulo 3. La

manera de percibir la pandemia del *Covid-19* por parte de la biomedicina hay que encuadrarla dentro de la ontología dualista propia de Occidente. Si en la Edad Media se entendía que era el diablo o los malos espíritus quienes, como elemento externo, producían enfermedades, siguiendo el mismo esquema, tras los descubrimientos de Louis Pasteur, otorgamos esta función a microorganismos como los virus y las bacterias: la enfermedad como resultado de un cuerpo invasivo que viene de afuera. Se trata de un modelo etiológico alopático en contraste, por ejemplo, con el propio de la medicina tradicional china en el que se entiende la enfermedad básicamente como una pérdida del equilibrio energético de la persona.

Los colores constituían uno de los capítulos del libro. Pensé en ello cuando al entrar en un restaurante de mi ciudad, al poco de permitirse tras el confinamiento, el portero del establecimiento me enfocó hacia la frente un sensor de fiebre. Sentí un alivio cuando el aparato mostró el resultado con el color verde, tras bascular por unos instantes con el rojo. El rojo y el verde forman parte de todo un sistema simbólico, hoy globalizado, en el que el rojo puede significar *stop*, carencia o peligro y el verde todo lo contrario. Lo tenemos en los semáforos, en pasos de seguridad de bancos o aeropuertos, así como en otros muchos artilugios, desde cargadores de batería hasta aparatos electrónicos de toda índole.

La grave pandemia del 2020 ya había sido anunciada el año anterior por célebres astrólogos y

adivinos, y así entramos en el controvertido terreno de lo inexplicable tratado en el capítulo 8. Astrólogos de renombre ya habían anunciado en 2019 el desastre pandémico de 2020. En el año 2008, la vidente norteamericana Sylvia Browne, fallecida en 2013, vaticinó que hacia el 2020, una enfermedad similar a la neumonía se extendería por todo el planeta, atacando los pulmones y bronquios, resistiéndose a los remedios farmacológicos conocidos hasta el momento (Browne y Harrison, 2008, cap. VII). En el momento de la pandemia, no fue difícil relacionar aquel vaticinio con el *Covid-19* y el libro de Sylvia Browne registró un gran éxito de ventas.

El sexo durante el confinamiento fue uno de los temas recurrentes en los medios de comunicación. ¿Cómo practicar el sexo si no se convivía con la pareja? Además de los múltiples consejos que se impartían, incluso a nivel gubernamental, que iban desde proponer el más riguroso ascetismo monástico hasta mejorar las técnicas de autosatisfacción, se puso de moda el *sexting*, término que alude al envío entre las personas de contenidos de índole erótica o sexual mediante fotografías y vídeos con la ayuda de las nuevas tecnologías. En los periodos más estrictos del confinamiento, aquellos y aquellas practicantes de la poligamia oculta, siempre presente en sociedades legalmente monógamas, se vieron obligados a renunciar a sus furtivas visitas a *queridas* o *queridos*.

El sexo durante el confinamiento fue uno de los temas recurrentes en los medios de comunicación. ¿Cómo practicar el sexo si no se convivía con la pareja?



Gina Harster, Amor en temps de covid,
graffiti, Barcelona, 2020. Foto: Martí

La crisis dio lugar al surgimiento de nuevos rituales (véase el capítulo 5 de este libro) así como también estimuló la creatividad musical. A mediados del mes de junio de 2020, contabilicé en la plataforma de *Spotify* la ingente cantidad de 1.998 producciones

musicales, en todos los estilos imaginables, que hacían referencia directa al *Covid-19*. La música, entre otras cosas, constituye una ventana al mundo, y el mundo, en aquellos momentos, estaba atemorizado.

Podemos afirmar, pues, que todos los diferentes temas tratados a lo largo de este libro encuentran algún tipo de resonancia en la crisis del *Coronavirus* del 2020. Esto es así incluso para el capítulo dedicado a la antropofagia, aunque sea de forma anecdótica. En junio de 2020, la prensa española se hizo eco de una homilía del entonces obispo de Valencia, Antonio Cañizares, quien se posicionaba en contra de la investigación para la vacuna contra el *Covid-19* por creerse que se elaboraba sirviéndose de fetos abortados. Aunque no sea mediante la ingestión, el hecho de *incorporar* a través de cualquier otro tipo de procedimiento materia procedente de fetos humanos es algo que se equipara en ocasiones a la antropofagia.

En algunos de los capítulos se han tratado temas que han interesado a la antropología desde hace décadas, por no decir incluso desde sus principios. Aspectos fundamentales como la misma idea de *cultura* o la clasificación, aspectos relativos a la organización familiar (poligamia) o al cuerpo, entre otros. En otros capítulos, en cambio, se abordan temáticas más innovadoras como los estudios inter-especies o aquellas que tienen que ver con el nuevo marco teórico de los afectos. Junto a orientaciones clásicas de la antropología, también se ha dado importancia a aquellas propias de una antropología sutil que se

interesa, no tan solo por las palabras, sino también por los espacios huecos que hay entre las palabras. Si saber nadar entre las experiencias humanas constituye un cometido central de la antropología, una antropología sutil debe saber introducirse por aquellos intersticios que, quizá de una forma velada o no tan declarada, contribuyen también en gran manera a la dimensión experiencial de los individuos. A los que les gusta experimentar la niebla en la montaña lo saben muy bien. Sentirla en el propio cuerpo puede ser tan embriagador como la vista de un horizonte claro y despejado desde las alturas. Saber captar los flujos de afectos, saberse y reconocerse en una atmósfera específica contribuye también a profundizar en el conocimiento del individuo como ser social y cultural.

Son diversos los temas planteados a lo largo de este libro, y todos ellos nos ayudan, de una manera u otra, a entender mejor todo aquello que nos encontramos en nuestra vida cotidiana. Parafraseando lo que un día dijera el economista Adam Smith, el pez no sabe que está dentro del agua hasta que lo sacan de la pecera. Y éste es precisamente uno de los requerimientos de la antropología. Para saber qué ocurre en el acuario humano no basta con nadar en él. En ocasiones resulta también necesario dar el salto e intentar verlo desde fuera.

REFERENCIAS

Ableman, Paul (1985) *Beyond Nakedness*, Los Angeles: Elysium Growth Press

Ahearn, Laura M. (2010) "Agency and language", en J. Jaspers, J. Ostman y J. Verschueren (eds.) *Society and Language Use Handbook of Pragmatics Highlights*, Amsterdam: John Benjamins, pp. 28-48

Ahmadu, Fuambai (2000) "Rites and wrongs: an insider/outsider reflects on power and excision", en B. S. Duncan y Y. Hernlund (eds.), *Female 'circumcision' in Africa: culture, controversy, and change*, Boulder: Lynne Rienner Publishers, pp. 283-312

Akrich, Madeleine y Bruno Latour (1992) "A summary of a Convenient vocabulary for the semiotics of human and nonhuman assemblies", en W.E. Bijker y J. Law (eds.), *Shaping Technology/Building Society. Studies in Sociotechnical Change*, Cambridge: MIT Press, pp. 259-264

Alaimo Stacy (2010) *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self*, Bloomington y Indianapolis: Indiana University Press

Alberti, Ben, S. Fowles, M. Holbraad, Y. Marshall y C. Witmore (2011) "'Worlds Otherwise': Archaeology, Anthropology, and Ontological Difference", *Current Anthropology* 52/6, pp. 896-912

Allred, Pam y Nick J. Fox (2018) "Teenagers, Sexualities-Education Assemblages and Sexual Citizenship: A New Materialist Analysis", en A. Kamp y M. McSharry (eds.), *Re/assembling the pregnant and parenting teenage*, Oxford: Peter Lang, pp. 219-242

Allende, Isabel (2005) *El bosque de los pigmeos*, Barcelona: Mondadori

Amadiume, Ifi (1987) *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*, London: Zed Books

Amela, Víctor (2004) "Entrevista a Gianni Vattimo", *La Vanguardia*, 18.2.2004, La Contra

Anderson, Ben (2009) "Affective atmospheres", *Emotion, Space and Society* 2/2, pp. 77-81

Ardévol, Elisenda y Edgar Gómez-Cruz (2012) "Cuerpo privado, imagen pública: el autorretrato en la práctica de la fotografía digital", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* LXVII/1, pp. 181-208

Arens, William (1979) *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*, Oxford y New York: Oxford University Press

Ariño, Antonio (1997) *Sociología de la cultura. La constitución simbólica de la sociedad*, Barcelona: Ariel

Arnfred, Signe (1991) "Lessons from Mozambique", *Agenda* 10, pp. 45-52

Barash, David P. y Judith Eve Lipton (2003), *El mito de la monogamia*, Madrid: Siglo XXI

Barnett Clive (2008) "Political affects in public space: normative blind-spots in non-representational ontologies", *Transactions of the Institute of British Geographers* 33, pp. 186-200

Batchelor David (2000) *Chromophobia*, London: Reaktion Books

Bauman, Zygmunt (2003) *Modernidad líquida*, México: Fondo de Cultura Económica

Beecher, Jonathan (1990) *Charles Fourier: The Visionary and His World*, Berkeley: University of California Press

Beevor, Antony (2012) *The Second World War*, Little: Brown and Company

Bell, Catherine (1992) *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford: Oxford University Press

Bell, Catherine (1997) *Ritual. Perspectives and Dimensions*, New York: Oxford University Press

Bellinger, Gerhard J. (1999) *Sexualität in den Religionen der Welt*, Frenchen: Komet

Bennett, Jane (2010) *Vibrant Matter. A political ecology of things*, Durham: Duke University Press

Bennett, Milton J. (1998) "Transition Shock: Putting Culture Shock in Perspective", en Milton J. Bennett (ed.) *Basic Concepts of Intercultural Communication*, Yarmouth: Intercultural Press, pp. 215-216

Berger, Peter L. y Thomas Luckmann (1968) *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrortu

Berlin, Brent y Paul Kay (1969) *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, Berkeley: University of California Press

Boddy, Janice (2007) "Gender crusades: The female circumcision controversy in cultural perspective", en Y. Hernlund y B. Shell-Duncan (eds.) *Transcultural bodies: female genital cutting in global context*, New Brunswick, Londres: Rutgers University Press, pp. 46-66

Böhme, Gernot (2017) *The aesthetics of atmospheres*, London: Routledge

Bohannan, Paul (1996) *Para raros, nosotros. Introducción a la antropología cultural*, Madrid: Akal

Bologne, Jean Claude (1987) *Histoire de la pudeur*, París: Olivier Orban-Hachette

Braidotti, Rosi (2015) *Lo posthumano*, Barcelona: Gedisa

Braidotti, Rosi (2019) *Posthuman Knowledge*, Cambridge: Polity Press

Brown, Steven (2000) "The 'Musilanguage' Model of Music Evolution", en N. L. Wallin, B. Merker y S. Brown (eds.) *The Origins of Music*, Cambridge: The Mit Press, pp. 271-300

Browne, Sylvia y Lindsay Harrison (2008) *End of Days: Predictions and Prophecies About the end of the World*, New York: Dutton-Penguin

Bruun, Ole (2008) *Introduction Feng Shui*, Cambridge: Cambridge University Press

Capra, Fritjof, *El punto crucial*, Barcelona: Integral, 1985

Carbonell, Eudald y Robert Sala (2002) *Encara no som humans*, Barcelona: Empúries

Cavalli-Sforza, Luigi Luca (2001) *Genes, peoples and languages*, London: Penguin Books

Chase, Cheryl (1998) "Hermaphrodites with attitude", *GLQ* 4, pp. 189-212

Cicerón (2014) *Los deberes*, Madrid: Editorial Gredos

Clignet, Remi y Joyce A. Sween (1981) "For a Revisionist Theory of Human Polygyny", *Signs* 6/3, pp. 445-468

Coetzee, John Maxwell (2009 [1999]) *Desgracia*, Barcelona: Mondadori

Cooke, Deryck (1960) *The Language of Music*, New York: Oxford University Press

Craig, Maxine Leeds (2002) *Ain't I A Beauty Queen: Black Women, Beauty and the Politics of Race*, Oxford: Oxford University Press

Davison, Jean (1996) *Voices from Mutira: Change in the Lives of Rural Gikuyu Women*, Boulder: Lynne Rienner

Darwin, Charles (1880) *The power of movements in plants*, London: John Murray

DeNora, Tia (1986) "How is Extra-Musical Meaning Possible? Music as a Place and Space for 'Work'", *Sociological Theory* 4/1, pp. 84-94

De Waal, Frans (2013) *The Bonobo and the Atheist: In Search of Humanism Among the Primates*, New York: W.W. Norton & Co.

Derrida, Jacques (1967) *L'Écriture et la différence*, Paris: Seuil

Descamps, Marc-Alain (1972) *Le Nu et le Vêtement*, Paris: Éditions universitaires

Dixon, Patricia (2009) *We Want for Our Sisters What We Want for Ourselves: African American Women Who Practice Polygyny by Consent*, Baltimore: Black Classic Press

Douglas, Mary (1973) *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid: Siglo XXI

Duerr, Hans Peter (1988) *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Nacktheit und Scham*, Frankfurt: Suhrkamp

Dupey Garcia, Élodie (2016) "Cosmología y color en las tradiciones náhuatl y maya del posclásico", en Ana Díaz (ed.) *Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías*

mesoamericanas, México: México Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 175-200

Easton, Dossie y Janet W. Hardy (2013) *Ética promiscua*, Barcelona: Melusina

Elias, Norbert (1988) *El proceso de la civilización*, Madrid: Fondo de Cultura Económica

Escobar, Arturo (1998) “The ‘Problem of Nature’ Revisited: History and Anthropology”, *Current Anthropology* 39/3, pp. 385-388

Evans, David (1993) *Sexual Citizenship*, London y New York: Routledge

Evans-Pritchard, Edward Evan (1935) “Witchcraft”, *Africa* 8/4 pp.417- 422

Fausto-Sterling, Anne (2010 [2000]) *Cuerpos sexuados*, Barcelona: Melusina

Feyerabend, Paul (1975) *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Madrid: Tecnos

Fotiou, Evgenia (2010) “Encounters with Sorcery: An Ethnographer’s Account”, *Anthropology and Humanism* 35/2, pp 192–203

Foucault, Michel (1982) “The subject and power”, en H. Dreyfus y P. Rabinow (eds.) *Beyond structuralism and hermeneutics*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 208-228

Foucault, Michel (1989 [1976]) *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*, Madrid: Siglo XXI

Foucault, Michel (2008) *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Buenos Aires: Ediciones Paidós

Fox, Nick J. y Pam Alldred (2013) “The sexuality-assemblage: desire, affect, anti-humanism”, *Sociological Review* 61/4, pp. 769-789

Fox, Nick J. y Pam Alldred (2016) *Sociology and the New Materialism*, London: SAGE

Frazer, James George (1944) *La Rama Dorada. Magia y religión*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica

Freud, Sigmund (1928) *Die Zukunft einer Illusion*, Leipzig: Internationaler Psychoanalytischer Verlag

Freud, Sigmund (1956) *Totem und Tabu*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag

Gaslini, Giorgio (1976) *Música total*, Barcelona: Anagrama

Geertz, Clifford (1996) *Los usos de la diversidad*, Barcelona: Paidós, ICE

Gell, Alfred (1998) *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Oxford: Clarendon Press

Gennep, Arnold Van (2008) *Los ritos de paso*, Madrid: Alianza Editorial

Gernig, Kerstin (ed.) (2002) *Nacktheit. Ästhetische Inszenierungen im Kulturvergleich*, Köln: Böhlau

Gilbert, Jeremy (1999) *Discographies: Dance Music Culture and the Politics of Sound*, London: Routledge

Giddens, Anthony (1984) *The Constitution of Society*, Cambridge: Polity Press

Giddens, Anthony (1992) *The transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Stanford: Stanford University Press

Goffman, Erving (1967) *Ritual de la interacción*, Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo

Goffman, Erving (1974) *Frame Analysis*, New York: Harper & Row

Goulet, Jean-Guy A. y Bruce Granville Miller (eds.) (2007) *Extraordinary Anthropology Transformations in the Field*, Lincoln y London: University of Nebraska Press

Hakim, Catherine (2010) "Erotic capital", *European sociological review* 26/5, pp. 499-518

Hakim, Catherine (2012) *Capital erótico. El poder de fascinar a los demás*, Barcelona: Debate

Hansen, Klaus P. (1995) *Kultur und Kulturwissenschaft: Eine Einführung*, Tübingen/Basel: Francke

Hall, Matthew (2011) *Plants as persons: A Philosophical Botany*, Albany: Suny Press

Harari, Noah Y. (2016) *Homo Deus, una breu història del demà*, Barcelona: Planeta

Haraway, Donna (2003) *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago: Pricely Paradigm

Harner, Michael (1977) "The ecological basis for Aztec sacrifice", *American Ethnologist* 4, pp. 117-135

Harris, Marvin (1979) *Caníbales y reyes: los orígenes de las culturas*, Madrid: Alianza Editorial

Harris, Marvin (2000) *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*, Barcelona: Crítica

Harris, Thomas (1981) *Red Dragon*, New York: G. P. Putnams

Hayles, Katherine (2017) *Unthought: The Power of the Cognitive Nonconscious*, Chicago: University of Chicago Press.

Hebga, Meinrad (1998) *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris-Brest: Harmattan

Henschke, Adam (2019) "Food's Purposes", en P. Thompson y D. Kaplan (eds.) *Encyclopedia of Food and Agricultural Ethics*, Dordrecht: Springer, pp 1341-1348

Hernández Guánche, Violeta (2009) "Intersexualidad y prácticas científicas: ¿Realidad o ficción?", *RIPS. Revista de investigaciones políticas y sociológicas* 8/1, pp. 89-102

Herzfeld, Michael (2010) "Anthropology: a practice of theory", *International Social Science Journal* 49/153, pp. 301-318

Hoffman, Donald (2019) *The Case Against Reality: Why Evolution Hid the Truth from Our Eyes*, New York: W. W. Norton Company

Holbraad, Martin y Morten Axel Pedersen (2017) *New Departures in Anthropology The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, Cambridge: Cambridge University Press

Hoodfar, Homa (1993) "The Veil in their Minds and on our Heads: the Persistence of Colonial Images of Muslim women", *Resources for Feminist Research* 22/3-4, pp. 5-18

Horgan, Stephen (1988) *Nature and Culture in Western Discourses*, London: Routledge

Houle, Karen (2011) "Animal, Vegetable, Mineral: Ethics as Extension or Becoming? The Case of Becoming Plant", *Journal of Critical Animal Studies* 9/1-2, pp. 89-115

Hoskins, Janet (2006) "Agency, Biography and Objects", en C. Tilley, W. Keane, S. Küchler, M. Rowlands y P. Spyer (eds.) *Handbook of Material Culture*, London: Sage, pp. 74-84

Howes, David (2003) *Sensual relations; Engaging the senses in culture and social theory*, Ann Arbor: University of Michigan Press

Hufford, David J. (2010) "Visionary Spiritual Experiences in an Enchanted World", *Anthropology and Humanism* 35/2, pp. 142-158

Hunter, Margaret (2007) "The persistent problem of colorism: Skin tone, status, and inequality", *Sociology Compass* 1, pp. 237-254

Ihde, Don (2004) *Los cuerpos en la tecnología. Nuevas tecnologías: nuevas ideas acerca de nuestro cuerpo*, Barcelona: Editorial UOC

Imafidon, Elvis (2014) "On the Ontological Foundation of a Social Ethics in African Traditions", en John Ayotunde Isola

Bewaji y Elvis Imafidon (eds.) *Ontologized ethics: new essays in African meta-ethics*, Plymouth: Lexington Books, pp. 37-54

Ivanov, Pavel B. (2008) "Consciousness as a Relation between Material Bodies", en Helmut Wautischer y Robert A. F. Thurman (eds.) *Ontology of Consciousness: Percipient Action*, Cambridge y London: The MIT Press, pp. 241-272

Kafka, Franz (2001) *El castillo*, Madrid: Editorial Edaf

Kay, Paul, Brent Berlin, Luisa Maffi, William R. Merrifield y Richard Cook (2009) *The World Color Survey*, Stanford: Center for the Study of Language and Information

Kilbride, Philip (1994) *Plural Marriage For Our Times: A Re-invented Option*, Westport: Bergin and Garvey

Kluckhohn, Clyde (1970) *Antropología*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica,

Kohn, Eduardo (2015) "Anthropology of Ontologies" *Annual Review of Anthropology* 44/1, pp. 311-327

Konstan, David (2003) "Shame in Ancient Greece", *Social Research* 70/4, pp. 1031-1060

Koss-Chioino, Joan (2010) "Introduction to Do Spirits Exist? Ways to Know", *Anthropology and Humanism* 35/2, pp. 131-141

Krafft-Ebing, Richard von (1888) *Psychopathia Sexualis. Mit besonderer Berücksichtigung der conträren Sexüalem-pfindung*, Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke

Kromberg, Jennifer (2018) "Psychosocial and cultural aspects of albinism", en Jennifer Kromberg y Prashiela Manga (eds.) *Albinism in Africa. Historical, Geographic, Medical, Genetic, and Psychosocial Aspects*, Cambridge: Academic Press, pp.172-202

Kuper, Adam (1987) *South Africa and the Anthropologist*, London: R.K.P.

Kuper, Adam (2001) *Cultura. La versión de los antropólogos*, Barcelona: Paidós

Kwek, Dorothy H. B. y Robert Seyfert (2018) "Affect Matters: Strolling through Heterological Ecologies", *Public Culture* 30/1, pp. 35-59

Laing, Ronald D. (1983) *Política de la experiencia. El ave del paraíso*, Madrid: Grijalbo /Crítica

Lakoff George y Mark Johnson (1999) *Philosophy In The Flesh: The Embodied Mind And Its Challenge To Western Thought*, New York: Basic Books

Lane, Sandra D y Robert A. Rubinstein (1996) "Judging the other: responding to traditional female genital surgeries", *Hastings center report* 26/3, pp. 31-40

Lang, Sabine (1998) *Men as Women, Women as Men: Changing Gender in Native American Cultures*, Austin: University of Texas Press

Larsen, Svend Erik (2000) "Cultural borders and creation of culture", *Semiotica* 128, 3/4, pp. 359-376

Latham, Robert Gordon (1859) *Descriptive Ethnology - Vol II. Europe, Africa, India*, London: Woodfall and Kinder

Lao Tse (2012) *Tao Te Ching: Los libros del Tao*, edición y traducción del chino de Iñaki Preciado Idoeta, Madrid: Editorial Trotta

Layton, Robert (1997) *An introduction to theory in anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press

Leeuw, Sander E. van der (2008) "Agency, Networks, Past and Future", en C. Knappett y L. Malafouris (eds.) *Material Agency: Towards a Non-Anthropocentric Approach*, New York: Springer, pp. 217-247

Lévi-Strauss, Claude (1987) *Antropología estructural*, Barcelona: Paidós

Lévi-Strauss, Claude (2009) "Reflexió", *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia* 24, pp. 45-51

Levine, Nancy E. (1988) *The Dynamics of Polyandry: Kinship, Domesticity and Population on the Tibetan Border*, Chicago: University of Chicago Press

Levine, Philippa (2017) *Eugenics: a very short introduction*, Oxford: Oxford University Press

Lex, Barbara W. (1982) “Comentarios al artículo de M. Winkelman”, *Current Anthropology* 23/1, p. 49

Luna, Luis Eduardo (1984) “The Concept of Plants as Teachers among Four Mestizo Shamans of Iquitos, Northeastern Peru”, *Journal of Ethnopharmacology* 11, pp. 135-156

Lyons, Dana (2005) “Tree music”, en B. Taylor y J. Kaplan (eds.), *Encyclopedia of religion and nature*, London: Thoemmes Continuum, p. 1656, vol. 2

McNair, Brian (2002) *Striptease culture: Sex, media and the democratisation of desire*, London: Routledge

Mallart i Guimerà, Lluís (1992) *Sóc fill dels evuzok*, Barcelona: La campana

Marcus, George E. y Michael M. J. Fischer (1986) *Anthropology as cultural critique*, Chicago: The University of Chicago Press

Maertens, Jean-Thierry (1978) *Dans la peau des autres. Essai d'anthropologie des inscriptions vestimentaires*, Paris, Editions Aubier Montaigne

Malafouris, Lambros (2008) "Between Brains, Bodies and Things: Tectonoetic Awareness and the Extended Self", *Philosophical Transactions: Biological Sciences* 363/1499, pp. 1993-2002

Mancuso, Stefano y Alessandra Viola (2015) *Brilliant Green: The Surprising History and Science of Plant Intelligence*, Washington: Island Press

Marder, Michael (2013) *Plant-thinking: A philosophy of vegetal life*, New York: Columbia University Press

Marks, Laura (2000) *The Skin of the Film: Intercultural Cinema, Embodiment, and the Senses*, Durham y London: Duke University Press

Martí, Josep (1988) "El mal de ojo en l'Alguer", *Lares* LIV/2, pp. 211-226

Martí, Josep (1989) "La guarició de l'hèrnia a Manacor", *Estudis Baleàrics* 32, pp. 57-64

Martí, Josep (1997) "Los burakumin, en la sociedad japonesa", *Revista Internacional de Sociología* 16, pp. 183-203

Martí, Josep (2005) “¿Vamos a Calanda? La semana santa calandina vista por un turista”, en Pedro Rújula (ed.) *Calanda, el sueño de los tambores*, Ayuntamiento de Calanda: Calanda, pp. 123-134

Martí, Josep (2008) “Práctica festiva y tradición en las celebraciones urbanas actuales”, *Jentilbaratz, Cuadernos de Folklore* 11, 2008, pp. 163-175

Martí, Josep (2011) “Witchcraft between Tradition and Modernity: the Ekong case in Equatorial Guinea”, *The Scientific Journal of Humanistic Studies* 5, pp. 1-11

Martí, Josep (2014) “L’home que *tenia tigre*: al voltant del concepte de «bruixeria»”, en Michael Houseman y Ramon Sarró (eds.), *De l'Àfrica a l'antropologia. Assaigs en homenatge a Lluís Mallart*, Girona: Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural, pp. 151-168

Martí, Josep (2017) “Tecnologies del cos: les pràctiques de despigmentació de pell a Guinea Equatorial”, *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia* 33, pp. 123-136. Una versió anterior del mateix article: (2014) “Working on the Body: The Practice of Skin Bleaching”, en J. Martí (ed.) *African Realities: Body, Culture and Social Tensions*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, pp. 249-274

Martí, Josep (2018) “Spirits that heal. The world of the spirits in today's Equatorial Guinea”, *Shaman* 26/1-2, pp. 51-69

Martí, Josep (2019a) "Vegetals versus humans. O altres maneres d'entendre's amb un enciam", en Mara Martínez (ed.), *Bodies_perception_design*, Barcelona: BAU, pp. 33-54

Martí, Josep (2019b) "Beyond representation: Relationality and affect in musical practices", *Journal of Posthuman Studies* 3/2, pp. 159-180

Martínez Morant, Mara (2019) "Animales no humanos en prácticas artísticas: algunos ejemplos desde el bioarte y el arte contemporáneo" en Mara Martínez (ed.) *Bodies_perception_design*, Barcelona: BAU, pp. 91-126

Martinelli, Dario (2009) *Of Birds, Whales, and Other Musicians: An Introduction to Zoomusicology*, Scranton: University of Scranton Press

Massumi, Brian (1996) "The autonomy of affect", en P. Patton (ed.), *Deleuze: A critical reader*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 217-240

Maturana, Humberto y Francisco Varela (2003) *De Máquinas y Seres Vivos, autopoiesis de la organización de lo vivo*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria

Mazzei, Lisa A. (2013), "A voice without organs: interviewing in posthumanist research", *International Journal of Qualitative Studies in Education* 26/6, pp. 732-740

McLuhan, Marshall (1994) *Understanding Media: The Extensions of Man*, Cambridge: The MIT Press

Mead, Margareth (1977) "An Anthropological Approach to Different Types of Communication and the Importance of Differences in Human Temperaments", en J.K. Long (ed.) *Extrasensory Ecology: Parapsychology and Anthropology*, Metuchen: The Scarecrow Press, pp. 47-50

Meekers, Dominique y Nadra Franklin (1995) "Women's Perceptions of Polygyny among the Kaguru of Tanzania", *Ethnology* 34/4 , pp. 315-329

Méndez Sandoval, C. A. (2013) "Peter Sloterdijk: pensar al hombre en una época posthumanista", *Revista Guillermo de Ockham* 11/2, pp. 173-185

Merchant, Carolyn (2013) *Reinventing Eden. The Fate of Nature in Western Culture*, New York: Routledge

Mohanty, Chandra Talpade (2003) *Feminism Without Borders*, Durham: Duke University Press

Morin, Edgar (1994) *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona: Gedisa

Morinis, Alan (1985) "The Ritual Experience: Pain and the Transformation of Consciousness in Ordeals of Initiation", *Ethos* 13/2, pp. 150-174

Morris, Michael (2015) *Material Entanglements With the Nonhuman World: Theorizing Ecosexualities in Performance*, Tesis Doctoral, Ohio State University, URL: <https://etd.ohiolink.edu/> [fecha de consulta: agosto de 2018]

Mühlhoff, Rainer (2019) "Affective resonance", en Jan Slaby y Christian von Scheve (eds.) *Affective Societies. Key Concepts*, Milton: Routledge, pp 189-199

Myers, Natasha (2015) "Conversations on Plant Sensing: Notes from the Field", *NatureCulture* 03, pp. 35-66

Narayan, Uma (1997) *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third World Feminism*, London: Routledge

Nerín, Gustau (1998) *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro: hombres blancos y mujeres negras en Guinea Ecuatorial (1843-1968)*, Barcelona: Península

Nietzsche, Friedrich (2005) *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, en G. Colli y M. Montinari (eds.) *Kritische Studienausgabe*, vol 9, 2ª edición, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, de Gruyter

Nietzsche, Friedrich (2016 [1883]) *Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen*, Berlin: Hofenberg

Njambi, Wairimu Ngaruiya (2004) "Dualisms and female bodies in representations of African female circumcision: a feminist critique", *Feminist theory* 5, pp. 281-303

Ortega, Esther, Carmen Romero y Silvoa García (2006) "Transformaciones tecnocientíficas de cuerpos, sexos y géneros", Comunicación presentada en el VI Congreso Iberoamericano de Ciencia, Tecnología y Género, Universidad de Zaragoza, septiembre de 2006

Parsons, William B. (1999) *The Enigma of the Oceanic Feeling: Revisioning the Psychoanalytic Theory of Mysticism*, Oxford: Oxford University Press

Pickering, Andrew (2008) "New Ontologies", en A. Pickering y K. Guzik (eds.), *The mangle in practice: science, society, and becoming*, Durham: Duke University Press, pp. 1-14

Reckwitz, Andreas (2000) *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieparadigmas*, Göttingen: Velbrück Wissenschaft, 2000

Restrepo, Eduardo (2007) "Antropología y colonialidad", en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, pp. 289-304

Retallack, Dorothy (1973) *The Sound of Music and Plants*, Santa Monica: DeVorss

Richards, Cara (2003) "Problems Reporting Anomalous Observations in Anthropology", *Journal of Scientific Exploration* 17/1, pp. 5-18

Riedel, Friedlind (2020) "Introduction: Atmospheric Relations. Theorising Music and Sound as Atmosphere", en Friedlind Riedel y Juha Torvinen (eds.) *Music as Atmosphere Collective Feelings and Affective Sounds*, London: Routledge, pp. 1-42

Rose, Deborah Bird (2011) *Wild Dog Dreaming: Love and Extinction*, Charlottesville: University of Virginia Press

Roulon-Doko, Paulette (2011) "Los gbaka de la República Centroafricana", *Oráfrica, revista de oralidad africana* 7, pp. 47-79

Rubin, Gayle (1989) "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad", en Carole S. Vance (ed.) *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Madrid: Ed. Revolución, pp. 113-190

Ryan, John Charles (2012) "Passive flora? Reconsidering nature's agency through Human-Plant Studies (HPS)", *Societies* 2, pp. 101-121

Ryan, John Charles (2015) *Posthuman Plants: Rethinking the Vegetal through Culture, Art, and Poetry*, Champaign: Common Ground Publishing

Sachs, Curt (1947) *Historia universal de los instrumentos musicales*, Buenos Aires: Centurión

Sahlins, Marshall (1983) "Raw women, cooked men, and other 'great things' of the Fiji Islands", en Paula Brown y Donald Tuzin (eds.) *The Ethnography of Cannibalism*, Washington: Society for Psychological Anthropology, pp. 72-93

Sahlins, Marshall (1988) *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Barcelona: Gedisa

Sanz, Domingo F. (2013) "El fenómeno del canibalismo en las fuentes literarias grecorromanas: su mención en la mitología y la filosofía antigua", *Emerita, Revista de Lingüística y Filología Clásica* LXXXI/1, pp. 111-135

Schmitz, Hermann (2011) *Der Leib*, Berlin: Gruyter

Scott, Michael W. (2014) "To be a wonder: anthropology, cosmology, and alterity", en Allen Abramson y Martin Holbraad (eds.) *Framing Cosmologies: The Anthropology of Worlds*, Manchester: Manchester University Press, pp. 31-54

Serres, Michel (1995 [1982]) *Genesis*, Ann Arbor: University of Michigan Press

Sharon, Tamar (2014) *Human Nature in an Age of Biotechnology: The Case for Mediated Posthumanism*, Dordrecht: Springer Netherlands

Sheriff, Robin E. (2001) *Dreaming equality: Color, race and racism in urban Brazil*, New Brunswick: Rutgers University Press

Solís, Raúl (2020) “Yo no salgo al balcón a aplaudir a los sanitarios”, *Lavozdelsur.es*, 18 de marzo, 2020 <https://www.lavozdelsur.es/yo-no-salgo-al-balcon-a-aplaudir-a-los-sanitarios/> [Fecha de consulta: abril de 2020]

Solway, Jacqueline S. (1990) “Affines and Spouses, Friends and Lovers: The Passing of Polygyny in Botswana”, *Journal of Anthropological Research* 46/1, pp. 41-66

Springwood, Charles Fruehling (2014) “Gun concealment, display, and other magical habits of the body” *Critique of Anthropology* 34/4, pp. 450-471

Stacey, Judith (2011) *Unhitched: Love, Marriage, and Family Values from West Hollywood to Western China*, New York: New York University Press

Stanlaw, James M. (2007) “Japanese color terms, from 400 CE to the present: Literature, orthography, and language contact in light of current cognitive theory”, en Robert E. MacLaury, Galina V. Paramei y Don Dedrick (eds.), *Anthropology of Color. Interdisciplinary multilevel modeling*, Amsterdam y Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, pp. 295-318

Stanyukovich, Maria V. (2016) “El código somático en la cultura tradicional de Filipinas: herencia y transformaciones”, en J. Martí y L. Porzio (eds.) *Cuerpos y agencia en la arena social*, Madrid: CSIC, pp 61-80

Steady, Filomina Chioma (1987) “Polygamy and the Household Economy in a Fishing Village in Sierra Leo-

ne”, en D. Parkin y D. Nyamwaya (eds.), *Transformations in African Marriage*, Manchester: Manchester University Press, pp. 211-229

Steinen, Karl von den (1894) *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens: Reiseschilderung und Ergebnisse der zweiten Schingú-Expedition, 1887 – 1888*, Berlin: Reimer

Stephens, William N. (1972) “A Cross-Cultural Study of Modesty”, *Cross-Cultural Research* 7, pp. 1 – 28

Stoller, Paul (2009) *The Power of the Between: An Anthropological Odyssey*, Chicago y London: The University of Chicago Press

Sullivan, Heather I. (2014) “The Ecology of Colors: Goethe’s Materialist Optics and Ecological Posthumanism”, en Serenella Iovino y Serpil Oppermann (eds.) *Material Ecocriticism*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 80-96

Svoboda, Robert E. (2008) *Aghora: El culto a la Kundalini*, Barcelona: Editorial Kairós

Tchegho, Jean-Marie (2002) *La famille polygamique: Une école supérieure de solidarité. Le cas des Bamiléké du Cameroun*, Yaoundé: Démos

Terry, Jennifer (2010) “Loving Objects”, *Trans-Humanities* 2/1, pp. 33-75

Thrift, Nigel (2007) *Non-Representational Theory: Space, Politics, Affect*, London y New York: Routledge

Tompkins, Peter y Christopher Bird (1973) *The secret life of plants*, New York: Harper & Row

Tsing, Anna (2012) “Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species: For Donna Haraway”, *Environmental Humanities* 1/1, pp. 141–154

Turner, Edith (2010) “Discussion: Ethnography as a Transformative Experience”, *Anthropology and Humanism* 35/2, pp. 218-226

Turner, Victor W. (1999) *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*, Madrid: Siglo XXI

Tylor, Edward. B. (1871) *Primitive Culture*, Londres: Murray, 2 vols.

Urdang, Stephanie (1983) “The Last Transition? Women and Development in Mozambique”, *Review of African Political Economy* 27/28, pp. 8-32

Vadén, Tere y Juha Torvinen (2014) “Musical Meaning in Between: Ineffability, Atmosphere and Asubjectivity in Musical Experience”, *Journal of Aesthetics and Phenomenology* 1/2, pp. 209–230

Varela, Francisco J., Evan Thompson y Eleanor Rosch (1997) *De cuerpo presente: las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Barcelona: Gedisa

Venn, Couze (2010) "Individuation, Relationality, Affect: Rethinking the Human in Relation to the Living", *Body & Society* 16, pp. 129-161

Viveiros de Castro, Eduardo (1998) "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4, pp. 469-488

Viveiros de Castro, Eduardo (2010) *Metafísicas caníbales: Líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires: Katz

Wicker, Hans-Rudolf (1996) "Flexible Cultures, Hybrid Identities and Reflexive Capital", *Anthropological Journal on European Cultures* 5/1, pp. 7-30

Wiley, Angela (2006) "Christian Nations, 'Polygamic Races' and Women's Rights: Toward a Genealogy of Non/Monogamy and Whiteness", *Sexualities* 12/9, pp. 530-546

Wilson, Edward O. (1990) *Biophilia*, Cambridge: Harvard University Press

Winch, Peter (1964) "Understanding a Primitive Society", *American Philosophical Quarterly* 1/4, pp. 307-324

Winkelman, Michael (1982) "Magic: A Theoretical Reassessment", *Current Anthropology* 23/1, pp. 37-44

Wiora, Walter (1965) *The four ages of music*, New York: W.W. Norton & Company

Wisnewski, Jeremy J. (2007) "Murder, cannibalism, and indirect suicide: A philosophical study of a recent case", *Philosophy in the Contemporary World* 14/1, pp. 11-21

Wolfe, Cary (2009) *What is Posthumanism?*, Minneapolis y London: University of Minnesota Press

Young, David E., y Jean-Guy Goulet (1994) *Being changed: The anthropology of extraordinary experience*, Peterborough: Broadview Press

Yuasa, Yasuo (2008), *Overcoming Modernity: Synchronicity and Image-Thinking*, New York: State University of New York Press

