

El cuerpo recreado: La construcción social de los atributos corporales*

José Castillo Castillo

INTRODUCCIÓN

Es firme creencia cristiana que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios. No compartía esta idea el sociólogo francés Emilio Durkheim, cuando hace un siglo, en un *tour de force* por asentar sólidamente la nascente sociología, arguyó que los grandes dioses que pueblan este planeta no son sino reflejo simbólico de la sociedad humana que los venera (E. Durkheim, 1982, pp. 387-414). En un empeño similar, la sociología posterior ha puesto de manifiesto la creación social de la varia y cautivante muchedumbre de pequeños dioses -ídolos, si se prefiere-, que impera en nuestras vidas. Uno de estos dioses menores lo encarna en las sociedades opulentas nuestro propio cuerpo, al que devotamente rendimos culto. Aunque no propiamente en estado de naturaleza, pues si con el cuerpo desnudo venimos al mundo -tal y como más tarde se nos representa su desvestimiento-, pronto nos encontramos viviéndolo adornado de toda clase de atributos que, oculto su origen social, se nos presentan con la ineluctable fuerza de lo natural. A esta fascinante conversión del cuerpo humano en sujeto de los más variados y caprichosos rasgos físicos y morales -con inciertos y oblicuos vínculos con su constitución originaria- paso a dedicarle unas someras meditaciones sociológicas.

*El presente artículo es una versión corregida y aumentada de la lección inaugural, que con el título de *La creación social del cuerpo humano*, dicté el 4 de septiembre de 1996 en el I Máster en urgencias, emergencias y catástrofes, organizado conjuntamente por el Complejo Hospitalario Xeral-Cies y la Universidade de Vigo.

IDEA CENTRAL

Esa realidad, a un tiempo tan frágil y tan sólida, a la que llamamos sociedad humana es -a juicio de Randall Collins, en clara correspondencia con el pensamiento durkheimiano- más obra de nuestras pasiones que de nuestra razón: por debajo de nuestros actos, por racionales que se pretendan -o lo sean- actúan indefectiblemente sentimientos, emociones, ritos, valores, creencias; en definitiva, impulsos extrarracionales que les dan aliento. En último extremo, no nos constituimos en sociedad -con todo lo que ello supone para la conformación de nuestro ser- como resultado de finalidades prácticas o de acuerdos racionalmente estipulados, sino como consecuencia de resoluciones poco afines con la razón. La sociedad humana se compone de incontables grupos, relacionados entre sí de modo más o menos pacífico -o más o menos conflictivo, según se prefiera-, a los que le es dado actuar sólo si poseen un cierto grado de cohesión; la que para lograrse requiere a su vez de la producción de sentimientos e ideales comunes, esto es, de factores no racionales. Uno de los hallazgos sociológicos fundamentales consiste en la comprobación de que la racionalidad humana es limitada y que únicamente opera bajo ciertas condiciones que de por sí no se someten a lógica racional propiamente dicha (R. Collins, 1982, pp. 4-29). De aquí, que el problema básico de la sociología consista en buscarle las vueltas a la racionalidad humana. O -como lo expresaba Ortega- en sofaldar a la sociedad, esto es, en levantarle impudicamente la falda en busca anhelosa de lo que con tanto celo mantiene oculto. Es justo lo que me apresto a hacer, mediante la teoría sociológica, con el cuerpo humano.

Pero primero una aclaración: el antedicho aserto no significa que la idea que el ser humano se hace del cuerpo y de sus propiedades no esté en modo alguno regida por principios racionales o *naturales*, como también se les suele denominar. Al menos de esta forma de pensar es Bryan S. Turner. A su juicio, la sociología weberiana del origen del capitalismo procura no sólo un marco general para el estudio del proceso de racionalización de la sociedad moderna, sino también un marco específico para comprender la mudanza habida en la definición social del cuerpo humano en el transcurso de la moderna historia de Occidente (B. S. Turner, 1992, p. 119). Con esta aseveración, Turner pretende sugerirnos que así como está claro que la renombrada obra de Weber sobre las sectas protestantes puede entenderse como un estudio de la formación histórica de la mentalidad moderna en su progresiva sujeción a los dictados de la razón; también lo está, que en ella puede distinguirse un examen preliminar de las nuevas formas de disciplina que la ética protestante hiciera suyas con el fin de regular las imprevisibles

energías del cuerpo humano. Por tanto, la aportación weberiana no constituye sólo una atrevida investigación de la mente humana, sino además una incitante vía para el estudio de su soporte material. En efecto, para Weber, el ánimo de lucro no es impulso que el ser humano adquiera por naturaleza, ya que tradicionalmente se ha dejado guiar por el modesto deseo de que las condiciones de existencia se mantengan invariables. Bajo tales circunstancias -según el razonamiento weberiano- hubiera sido un puro disparate producir por encima de la autolimitada demanda del mercado. De aquí, que la hazaña indeliberada de la ética protestante consistiera en acabar con tal estado de cosas, arrancando a crecientes masas de gente de su medio ancestral, gracias a la perentoria llamada al ascetismo intramundano: la denodada entrega al trabajo y la decidida renuncia a los placeres del mundo en aras del triunfo material supuso, como requisito ineludible, el riguroso sometimiento de las inciertas inclinaciones del cuerpo a un riguroso código ético. Por tanto -concluye Turner-, si es cierto que Weber nos ha proporcionado un detallado análisis del cambio de mentalidad que propició el nacimiento del capitalismo, no lo es menos que su aportación teórica puede extenderse provechosamente al examen de la regulación del cuerpo en las sociedades avanzadas del presente. Aunque el cuerpo humano dejó hace tiempo de estar regido por severas creencias religiosas, pasó a serlo no menos inflexiblemente por principios científicos. De suerte, que nuestra envoltura corporal, siempre ha estado sometida al rigor de normas sociales, siquiera éstas ya no impongan su dominio en el interior del cuerpo, allí donde se asientan nuestras pasiones, sino sobre su apariencia exterior, convertida en franco objeto de envidiosa comparación por propios y extraños (B. S. Turner, 1992, pp. 116-119). En este concreto sentido, cabe sostener que en las sociedades contemporáneas el cuerpo humano está sujeto a los preceptos de la llamada racionalidad formal o instrumental, propia del moderno sistema industrial, soslayándose la cuestión previa de la validez última de las metas propuestas, objeto de la llamada racionalidad sustancial. Lo que no resulta indiferente para el asunto que nos ocupa. Pues no hay que olvidar que la racionalidad formal se alcanza y se sostiene mediante una previa decisión axiológica, como en principio ya sucediera con el proceso de modernización occidental, facilitado por la anhelosa búsqueda por parte de determinadas comunidades protestantes de la salvación eterna (B. S. Turner, 1992, p. 115). Con lo que, de nuevo, nos es dado afirmar la naturaleza extrarracional última de la sociedad humana.

EL CUERPO NEGADO

No hay ocasión en que la realidad del cuerpo se haga más presente que cuando se decide prescindir de ella. Por lo mismo, no hay resolución más personal que la infeliz de quitarse la vida. Sin el menor titubeo, la enjuicamos como la más insensata de las ideas, propia de un individuo desesperado, deseoso de romper todo lazo con sus semejantes. Sin embargo, desde el primordial hallazgo de Emilio Durkheim, no se puede excluir de su infortunada gestación la decisiva intervención de factores sociales. Lo que, si queda claro en el caso del suicidio *altruista*, no lo queda menos -a pesar de alguna ambigüedad- en el caso del suicidio *egoísta*, ocasionado por un aparente defecto de integración social (E. Durkheim, 1965, pp. 164-170). Pues, como razona Talcott Parsons -al tratar de dilucidar el pensamiento durkheimiano en este punto-, la libertad de conciencia de la que goza el protestante -en cuanto representante prototípico del suicida *egoísta*- en contraste con el católico no es discrecional. No se trata -sostiene el sociólogo estadounidense- de la libertad de asumir su propia responsabilidad religiosa o de cederla a discreción a una Iglesia: en la medida en que uno confiese la fe protestante *tiene* que hacer suya esta responsabilidad y ejercitar su libertad. Este contrasentido refleja a la perfección la famosa paradoja de Rousseau según la cual el hombre de credo protestante se ve *forzado* a ser libre (T. Parsons, 1968, p. 419). De donde se infiere que el suicida *egoísta* no está tan desligado de los coactivos vínculos del grupo como en principio pudiera parecer. Y, así, de la mano de Parsons, damos con el punto que en este momento nos interesa: mediante su acertada matización de la tópica contraposición entre el suicidio altruista y el egoísta, el sociólogo norteamericano nos pone de relieve, bajo una nueva luz, dos importantes aportaciones conceptuales de la sociología durkheimiana, que -a mi juicio- resultan pertinentes para la sociología del cuerpo: primera, que la terminante negación del cuerpo, representada por el acto suicida, obedece en circunstancias concretas a exacerbados sentimientos de pertenencia al grupo; segunda, que este principio se cumple también en el caso paradójico en que el grupo impone a sus miembros el libre ejercicio de los dictados de su conciencia. Lo que, expresado en términos más generales -pretensión última de Durkheim-, significa que en toda explicación congruente de la conducta humana, incluso de la más individual, ha de ser tenida en cuenta la ubicua influencia de la sociedad. O, como lo expresa Parsons, se trata en el fondo de una cuestión de disciplina, a la que el individuo está sujeto como consecuencia de su participación en las creencias y sentimientos comunes a una sociedad (T. Parsons, 1968, p. 425). Que es lo que viene a suceder

-añado por mi cuenta, echando mano del lenguaje durkheimiano-, con el peculiar cometido social de nuestra envoltura carnal en este mundo: en sociedades de *solidaridad mecánica* cada nuevo miembro ingresa con un cuerpo previamente definido en todos y cada uno de sus atributos, acorde con el puesto que se le asigna de por vida; en las sociedades de avanzada *solidaridad orgánica*, como las nuestras, todo miembro se ve obligado a definir una y otra vez el significado de su cuerpo ante sí mismo y los demás, en una búsqueda incesante de su posición vital. Resulta, pues, que en la sociología durkheimiana del suicidio, ya se encuentran *in ovo* conceptos que ayudan a explicar la acuciosa recreación del cuerpo humano tan característica de nuestros días. Como también, la inquietante revelación de que la amable liberalidad de nuestros cuerpos, tan dispuestos a encarnar cualquier deseo personal, obedece al fin y al cabo a preceptos morales de sutil fuerza coactiva.

LA MORTIFICACIÓN DEL CUERPO

El suicidio es la negación máxima del cuerpo, a la que recurre afortunadamente una muy escasa minoría. Hay otras negaciones menores a las que, en cambio, es propensa multitud de personas: es propio del ser humano, en contraste con las demás especies animales, la aceptación voluntaria del dolor y daño corporales, e incluso su búsqueda intencionada. A esta chocante inclinación del alma humana, Friedrich Nietzsche no vaciló en otorgarle rango de necesidad fundamental: “Leída desde una lejana constelación -afirma con su característica mordacidad- tal vez la escritura mayúscula de nuestra existencia terrena induciría a concluir que la tierra es el *astro* auténticamente *ascético*, un rincón lleno de criaturas descontentas, presuntuosas y repugnantes, totalmente incapaces de liberarse de un profundo hastío de sí mismas, de la tierra, de toda vida, y que se causan todo el daño que pueden, por el placer de causar daño, probablemente su único placer. Consideremos la manera tan regular, tan universal, con que en casi todas las épocas hace su aparición el sacerdote ascético; no pertenece a ninguna raza determinada; florece en todas partes; brota de todos los estamentos... Tiene que ser una necesidad de primer rango la que una y otra vez hace crecer y prosperar esta *especie hostil a la vida*, -tiene que ser, sin duda, un *interés de la vida misma* el que tal tipo de autocontradicción no se extinga...” (F. Nietzsche, 1972, pp. 136-137).

Esté en lo cierto o no el filósofo alemán sobre el rango de necesidad primordial de la actividad ascética, no cabe duda de que los móviles propuestos por la sociedad para su cultivo son de una gran variedad y

ninguno, en definitiva, de naturaleza estrictamente racional. Nos mortificamos por motivos rituales, como es el caso de la expresión de duelo por la muerte de un ser querido: hace sólo unos decenios en nuestro país, el fallecimiento de un familiar próximo significaba la renuncia prolongada a cualquier motivo de alegría y el cultivo fervoroso de toda manifestación aflictiva; por motivos terapéuticos: baste recordar el abnegado empleo de lavativas y purgantes con su adorada prole por las madres españolas de la misma época; por motivos pedagógicos: bajo el socorrido principio de que la letra con la sangre entra, el látigo inglés y la palmeta española han tundido infinidad de nalgas y nudillos de pequeños escolares reacios al aprendizaje; por motivos de fe: más de un santo ha domeñado su lujuria con la providencial ayuda de espinosos zarzales, y algún que otro beato con la de inhibidores chorros de agua fría. Este género de conducta suena en nuestras modernas sociedades, en las que prevalece el principio del placer, a pura aberración: su mero conocimiento nos causa estupor. No obstante, la mortificación de la carne no está ausente de nuestras vidas, sólo que discurre discretamente, sin apenas advertirse. Así, constituyen tácitos ritos de iniciación -y como tales, sólo procuran decepción cuando no resultan abiertamente desagradables o dolorosos- la primera borrachera, el primer cigarro, el primer *porro*, la pérdida de la virginidad y otras pruebas similares que se soportan estoicamente para no pasar por cobarde, *estrecho*, anticuado o infantil ante la pandilla de amigos o ante aquellos otros que nos gustaría que lo fueran. Como no es menos mortificador el caso representado por el entusiasta jugador de tenis al que no le importan las molestas deformaciones de codo y muñeca ocasionadas por su afición preferida (O. Vlahos, 1979, p. 196). Y otros muchos casos. ¿O es que no entraña castigo corporal, o al menos renuncia, la moda vegetariana? ¿O es que no se sufre bajo la tiranía de las dietas de adelgazamiento, o del esforzado ejercicio dominical a lomos de la ecológica bicicleta? Aunque no lo parezca, en nuestras secularizadas sociedades de Occidente quedan aún muchos ascetas. ¿Por qué tanta negación del cuerpo todavía? -se pregunta desconcertada la antropóloga Olivia Vlahos-. Y se responde, con ecos nietzscheanos: porque con ello se consigue un triunfo: la conquista de la carne; y para algunos ésta puede constituir la única victoria de su vida (O. Vlahos, 1979, p. 196). Es, pues, algo por lo que merece la pena apasionarse y dejarse la piel en el empeño si fuera necesario. Aunque en el fondo sólo constituya una victoria menor comparada con la suprema recompensa del éxito en los negocios alcanzado en otros tiempos mediante la entrega incondicional al trabajo y la no menos absoluta renuncia a los placeres del mundo.

Con lo que las prácticas ascéticas del presente resultan ser el contrapunto postmoderno de la severa ética protestante que, sin pretenderlo, contribuyera a engendrar el espíritu del capitalismo moderno. Aunque, entre la ascesis de la época precapitalista y la capitalista se dan notables diferencias. De un lado, en el objeto de la regulación: las pasiones o *interior* del cuerpo en el primer momento y su *superficie* o aspecto exterior en nuestros días; de otro, en el móvil de la conducta: al comienzo residió en la consoladora fe religiosa, en la actualidad en convicciones científicas o simplemente en la respetuosa acomodación al común parecer de las gentes. Dicho con brevedad, la regulación del cuerpo en las sociedades avanzadas del presente es resultado de su progresiva y radical secularización. Este es el caso paradigmático de la dieta o régimen alimentario, aludido por Weber junto con la moderna disciplina militar como muestra del ascetismo laico (M. Weber, 1969, pp. 152-153). La dieta precapitalista tiene su origen en las celdas monacales del medievo: la privación voluntaria de los placeres de la mesa, mediante la práctica regular del ayuno y la abstinencia, satisface la aspiración cristiana de la perfección espiritual. En principio, la *carne* -expresión con la que se resalta la fragilidad moral del hombre- es, para el cristiano, sospechosa: como asiento de deseos desordenados, constituye uno de los declarados enemigos del alma, pues “los cristianos están en la carne, pero no viven según la carne”. Por medio de la mortificación libremente aceptada, le es dado al devoto creyente aspirar a la salvación eterna: enaltecido por el dolor físico, en imitación del sufrido por Cristo, el cuerpo coadyuva eficazmente a la santificación del alma. La libre confrontación con el sufrimiento y su vencimiento constituye para el cristiano un paso de mayor mérito espiritual que la simple renuncia al placer. Bajo semejantes supuestos morales, la dieta en la mesa se impuso primero en los refectorios de los monasterios para introducirse poco después en los elevados círculos de la corte y aristocracia italiana y francesa, donde vino a asociarse con la ortodoxia religiosa, la virtud moral y el espíritu cívico. Más tarde, durante la Reforma, las sectas de observancia puritana extendieron el rigor en los hábitos alimentarios al hombre común, llegando a su culminación con el Metodismo de los siglos XVIII y XIX. En esta última centuria, se produce la aparición de las ciencias de la nutrición. Algunos de sus primeros hallazgos -el valor energético de los alimentos- se aplican, por razones tanto de tipo puramente sanitario como económico, a poblaciones sujetas a régimen de internado en instituciones públicas, tales como reclusos y fuerzas armadas. En términos de Bryan S. Turner, la evolución experimentada por el cometido de la dieta alimentaria en las sociedades occidentales representa un ejemplo claro del proceso general de secularización consumado en Europa en los últimos siglos. Si bien, como él mismo apostilla, no se debe dejar de lado que, en nuestros días, la

práctica médica presenta en muchos casos indudables connotaciones morales y religiosas: la estigmatización de la obesidad, por ejemplo, pone de relieve la pervivencia en nuestras sociedades, supuestamente profanas, de principios de orden moral (B. S. Turner, 1992, pp. 122-124).

ENFERMEDAD Y VEJEZ

Para concluir con este lado oscuro de la vida, del que me he venido ocupando hasta ahora, conviene detenerse siquiera por un momento en la consideración social de la enfermedad y de la vejez en el presente. De nuevo, constituyen éstas aflicciones y menoscabos del cuerpo, aunque en esta ocasión, a diferencia de las anteriores, nos sobrevengan en contra de nuestra voluntad. Ambas tienen en común la particularidad de expulsarnos de los ámbitos normales de la vida: se nos reduce sin lugar a excusas a los restringidos papeles de enfermo y anciano, otorgándonos en consecuencia un trato distinto que a los demás. Lo que, por lo pronto, en términos psíquicos acarrea el efecto de procurarnos una nueva sensibilidad -socialmente inducida-, muy diferente de la que gozamos de ordinario. La enfermedad y la vejez entrañan inquietantes rupturas con nuestros confortadores afanes diarios: con mayor o menor intensidad nos muestran la enojosa fatalidad del encuentro final con la muerte; muy a pesar nuestro, nos sitúan en las fronteras de la vida (P.L. Berger y B. Berger, 1972, p. 323). No es de extrañar que, en estas angustiosas circunstancias, surjan o cobren vigor sentimientos religiosos. Constituye éste un socorrido recurso para restituir siquiera precariamente la confianza en los arreglos sociales de la vida: mediante la fe religiosa se tiende un puente entre la fugacidad de este mundo y la eternidad del otro. Aun así, en estas sociedades nuestras en que se rinde culto abierto a la juventud y a la salud, sus contrarias, la enfermedad y la vejez, propenden a experimentarse no sólo como una adversidad sino como un fracaso moral: hoy se espera de toda persona responsable que no se abandone a la usura del tiempo, que luche denodadamente por conservarse joven y sana, so pena de ser objeto de menosprecio e irrisión por parte de los demás (P.L. Berger y B. Berger, 1972, p. 323). Ni los movimientos antitabaco ni las campañas pro adelgazamiento son fríos pronunciamientos en defensa de la salud del prójimo, sino cruzadas por una nueva fe: se busca ante todo el rearme moral -por parcial que sea- en una sociedad en que las grandes religiones han decaído en su autoridad sagrada. No tardará en llegar -se me ocurre- el día en que se denuncie la opulenta pintura de Rubens, de Renoir o de Botero por sanitariamente incorrecta y se obligue a los museos a quemarla en un saludable auto de fe: no corren tiempos propicios para el

gusto por las formas barrocas en el cuerpo humano, como tampoco para un hedonismo libre y desenfadado: el actual anhelo de placer no está menos sometido a ineludible norma social y a disciplina que la ascesis de viejos tiempos.

CUERPOS DE DISEÑO

Los seres humanos no solemos contentarnos con el cuerpo que nos ha tocado en suerte. Raro es el pueblo que no le enmienda la plana a la madre naturaleza. No hay parte anatómica que haya quedado libre de la intervención humana: cabellos, narices, labios, ojos, orejas, dientes, piel, senos, dedos, órganos sexuales, pies son -según lo requiera el caso- rizados, teñidos, pintados, depilados, perforados, hendidos, tundidos, untados, implantados, tallados, agrandados, disminuidos, estirados, tatuados, cortados, extirpados o lo que se tercié. Pero todo conforme a norma social: perforaciones en orejas burguesas, circuncisiones de fe judía, ablaciones de clítoris musulmanas, cilicios católicos, tatuajes marineros, pies atrofiados confucianos. Y en ocasiones, con refinamientos increíbles: para el exquisito cortesano de la dinastía Song, un pie femenino de apenas siete centímetros, el llamado *loto dorado*, constituía la perfección suma; del tamaño ideal para encajar en la palma de la mano masculina; de las dimensiones justas para mordisquearlo juguetonamente; con el excitante hedor acre de la putrefacción. Por su parte, la dama de pie de loto no podía alejarse mucho, al menos por su propio pie, de la mansión conyugal; su castidad quedaba firmemente protegida por una diminuta y puntiaguda zapatilla (O. Vlahos, 1979, pp. 44-45). A finales del siglo pasado, Thorstein Veblen advierte un fenómeno semejante en la clase adinerada de los Estados Unidos: la honorabilidad pecuniaria -escribe con un punto de ironía-, privativa de la clase ociosa, afecta no sólo a los cánones del gusto relativos al vestido femenino, sino también a los que conciernen al propio cuerpo de la mujer. Es poco más o menos una regla -sostiene Veblen- que, en aquellas comunidades donde las clases elevadas aprecian a la mujer por su utilidad y servicio, el ideal de belleza femenina sea el de una mujer robusta con poderosas extremidades: lo importante es la solidez del cuerpo, no el aspecto del rostro. Por el contrario, cuando el oficio de la mujer de clase alta consiste en ejercer un ocio delegado -en nombre del esposo-, este ideal experimenta un cambio fundamental. En este caso, perdura el ideal de belleza característico de la época caballeresca: el de la dama de bello rostro, talle ligero y delicados pies y manos. Se trata de un tipo de mujer que requiere del galante amparo del varón (T. Veblen, 1989, pp. 151-153). Este modelo corporal, distintivo de la

alta burguesía -objeto del punzante sarcasmo vebleniano- ha regido en las sociedades occidentales hasta que los movimientos de liberación femenina lo pusieron en entredicho. Pero sólo para ser sustituido por nuevos modelos corporales: el progresista, el liberado, el ecológico, entre otros. Cabelleras y senos sueltos, en la mujer; narices perforadas y tatuajes, en el hombre. En todo caso, antes igual que ahora, el cuerpo como símbolo de comunión de ideas y sentimientos, y como factor distintivo de posición social; en ninguna circunstancia, elemento neutro marcado indistintamente por la naturaleza. El rasgo diferenciador, propio de las sociedades modernas -¿postmodernas ?- consiste, por un lado, en la dirección científica del proceso: un amplio elenco de ciencias puestas al servicio de la modificación a voluntad del propio cuerpo; por otro, en su sujeción a los tornadizos gustos de los estilos de vida y correspondiente superación de las resistentes barreras de las clases sociales. Tal y como expone la cuestión Bryan S. Turner, el cuerpo ofrece de por sí una amplia superficie apropiada para exhibir pública y notoriamente marcas de posición familiar, rango social, afiliación tribal y religiosa, edad y sexo. Esta contingencia la aprovechan al máximo las sociedades premodernas fijando de modo permanente los atributos sociales de los neófitos por medio de ceremonias rituales que implican a menudo alguna transformación física del cuerpo. En las sociedades contemporáneas, los ritos de iniciación aunque no desaparecen pierden fuerza en su específico cometido de delimitar grupos sociales, tornándose tan mudables como las propias aspiraciones del hombre de ahora. Así, el tatuaje o el *piercing* son hoy día un aspecto más de los caprichos de la moda que un elemento necesario de la cultura religiosa o del sistema de estratificación social (B. S. Turner, 1994, p. 15).

CABELLERAS Y CALVAS

Los algo más de cien mil folículos pilosos de nuestro cuero cabelludo fabrican una media de un millón de cabellos durante la vida de la mujer y de tres millones durante la del hombre (D. Léonie y R. Bertet, 1995, pp. 36-37). Suficiente cantidad como para que los humanos hayamos tomado nota de su presencia -o ausencia- y los hayamos adornado con los más variados y contradictorios significados. La posesión de una cabellera abundante ha sido tenida por muchos pueblos como señal de fortaleza y valor en el varón; de hermosura y sensualidad, en la mujer (O. Vlahos, 1979, pp. 125-143). Hacia 1660, el fisonomista español Luis Galindo hacía el siguiente comentario acerca de la cabellera: es ésta "... cubierta que le defiende ya del frío, ya del calor extraño, y en el adorno y hermosura corporal la parte no menos decente y principal, porque en los viejos haze respeto y ocasiona reverencia,

en los sacerdotes veneración, en los soldados ferocidad, hermosura y gala en los mancebos, adorno necesario y celebradísimo en las mujeres, dulzura y agrado y gracia en los niños” (apud, P. Vega, 1996, p. 3). La pelambre humana adquiere, de este caprichoso modo, las características propias de la edad, del sexo y de la profesión, así como de cualesquiera otras categorías establecidas por la sociedad: la imaginación humana, socialmente configurada, reviste a los atributos físicos de rasgos morales, exaltándolos o denigrándolos según lo requiera el caso. No obstante, siempre ha habido mentes dotadas de recto juicio, a contrapelo -como la de Quevedo- que no ven en una cabellera exuberante sino un problema práctico: “Todo hombre -sentencia nuestro inmortal escritor- que tuviere el cabello ensortijado, negro y recio dará más que hacer a los barberos; y el que criare piojos se rascará a menudo la cabeza”.

La calvicie, en cuanto defecto natural, no ha gozado por lo común de buena reputación. Según la doctrina fisonómica, las tachas físicas son señal de imperfección del alma, indican “de ordinario -como afirma Galindo- defectos en el ánimo del sugeto y pasiones que le inclinan a vicios”. De aquí, su conclusión de que los calvos son individuos mentirosos, engañosos, y malignos, y, conforme a la reconocida autoridad de Aristóteles, lujuriosísimos (apud, P. Vega, 1996, p. 2). De esta mala fama, se hacía eco un romance popular que prevenía jocosamente de los pelones: “Madres, las que tenéis hijas,/ así Dios os dé ventura,/ que no se las deis a calvos,/ sino a gente de pelusa” (apud, P. Vega, 1996, p. 2). Incluso el docto Quevedo se mofaba a gusto de las cabezas carentes de pelo: “háseme vuelto la calva nalga...”; como también de quienes se esfuerzan por disimularlas: “Hay calvas de mapamundi/ que con mil líneas se cruzan,/ con zonas y paralelos/ de carretas que las surcan...”; aunque no por ello renunciaba a la cruda observación de los hechos: “Todo hombre calvo no tendrá pelo y si tuviese alguno, no será en la calva”.

En la actualidad, lo característico es la variedad de arreglos capilares: hay cabelleras rapadas, largas, lisas, rizadas, crespas, lacias, tintadas, naturales, sueltas, trenzadas; de modo, que *punkies*, travestidos, *skin heads*, ejecutivos, *marujas*, *drag queens*, *progres*, *moteros* y demás *tribus* urbanas y rurales pueden componer con ellas la combinación que les distinga de las otras tribus, que es de lo que se trata. Los estrictos atributos físicos del cabello no sirven a sus propósitos. Como en otros muchos casos, se acepta más fácilmente todo artificio dirigido a completar y mejorar la apariencia personal que la pura realidad determinada por la naturaleza (O. Vlahos, 1979, p. 142). En sentencia de Confucio, el ser humano es el único capaz de magnificar la verdad. En este caso, la mejora y exageración de la realidad capilar -o su

voluntario rapado- se acomete con la no disimulada intención de señalarse como cofrade, real o pretendido, del grupo o *tribu* dominante en el momento.

HIGIENE CORPORAL

No hace mucho la prensa nos servía la noticia de que -según una encuesta internacional- los españoles somos los más limpios de Europa. Como éste es un dato comparativo, dudo si hay motivo para el alborozo: los datos de la encuesta también pueden interpretarse como que los demás pueblos europeos son más sucios que nosotros. Lo que es cosa bien distinta. De todas maneras, no está nada mal. Por otra parte leo en Jarrapellejos -la novela de Felipe Trigo sacada del olvido gracias a la película homónima- el siguiente diálogo que mantiene un ramillete de mocitas de la alta sociedad extremeña de La Joya: “Purita Salvador -nos relata el novelista- contábale a la despreocupadísima Dulce que había estado viendo a Ernesta bañarse y arreglarse. ‘¿Bañarse, pero bañarse?’. ‘Sí, en una bañera’. Asombro. En La Joya, quitando la gentuza que por julio se tiraba al agua, y salvo el orgulloso de Octavio y el conde de la Cruz, que tenían baños de mármol en sus casas, no se bañaban más que los enfermos de mucha gravedad...’ ¡Oh, bah! - exclamó Dulce, mirándola de reojo; y al oído de Purita-: ‘¿Me quieres decir para qué le sirve tanto limpiarse a una mujer, y especialmente si es soltera?...’”. Con esta deliciosa conversación, Felipe Trigo refleja magistralmente el escaso aprecio en que, a principios de siglo, se tenía a la higiene corporal por estos pagos. Es mucho, pues, lo que a este respecto se ha cambiado en España, y en muy poco tiempo: todo empezó a suceder -de un modo importante y eficaz- en la década de los años sesenta. Por aquel entonces los españoles empezamos a ocuparnos de nuestro aseo personal, y con ello a olvidar viejas prevenciones de orden higiénico, moral y religioso: por vez primera, se ponía en entredicho que la limpieza corporal tuviera algo que ver con el afeminamiento o con la condenación del alma (J. Castillo, 1991, pp. 55-56). Baste fijarse en el considerable incremento que se produce en apenas un lustro -de 1960 a 1964- en el uso de los siguientes productos de tocador: en lo relativo al jabón, se pasa de un 59 por 100 que lo usaba en 1960 al 66 por 100 que lo usa en 1964; en la pasta dentífrica, del 49 al 64 por 100; en el agua de colonia, del 39 al 60 por 100; en los desodorantes, del 3 al 15 por 100 (J. Castillo, 1987, pp. 58-59). Parece como si a nuestros parientes de hace tres decenios les hubiera entrado de repente un frenesí por la limpieza corporal. Bajo cuyos efectos, por cierto, continuamos, si bien con acrecentado entusiasmo y refinamiento: el hirsuto macho hispánico -por citar un caso-, que hace lustros aceptara a regañadientes el varonil perfume

de *Varón Dandy*, hoy se deja seducir suavemente por la discreta fragancia de *Loewe*. Al igual que ya empieza a aceptar la femenil crema hidratante bajo la forma de emulsión o bálsamo para después del afeitado, en sustitución de las otrora usuales lociones suavizantes, que a su vez dejaran en desuso el muy masculino empleo del alcohol puro. Como también sucede que el 49 por 100 de los varones españoles gusta ya -según propia confesión- de cambiarse de calzoncillos todos los días frente al 45 por 100 de los alemanes y al 56 por 100 de los franceses que así lo hacen; y, aunque el dato no es como para echar las campanas al vuelo -¿qué pasa con la otra mitad?-, al menos en este aspecto vamos por delante de los alemanes, que ya es algo. Quienes, en cambio, se muestran decididamente aseadas -también según revelación personal- son las españolas, pues el 96 por 100 de ellas se muda a diario de prenda íntima frente al 94 por 100 de las francesas y al 70 por 100 de las alemanas (D. Léonie y R. Bertet, 1995, p. 61). Queda claro, pues, que los productos excrementicios del cuerpo humano reciben distinto trato según país y según sexo: hay quienes se sienten muy incómodos con ellos; otros, no tanto, como al parecer les ocurre a los precitados alemanes, tan limpios en apariencia. Y, si tuviéramos en cuenta otros factores sociales como el credo religioso o la clase, surgirían parecidas divergencias en hábitos higiénicos. Pero, sean cuales sean éstos, ¿quiénes llevan la razón?, ¿cómo se determina el concepto de persona limpia?, ¿cuánto jabón, cuánto champú, cuántas duchas se requieren para ello?, ¿y cuántos *salvaslips*? No hay criterio racional que resuelva el problema, aunque paradójicamente sean procesos *racionales* los que supuestamente fijen las cantidades adecuadas para una buena higiene corporal. En último extremo, la concreta definición de los hábitos higiénicos es sólo cuestión de afinidades electivas. El olor corporal -por ejemplo- tanto separa como une: el sentido del olfato discierne sin mayor dificultad aquellos individuos con los que no nos importaría establecer una estrecha amistad de los que, por el contrario, deseáramos mantener a distancia a toda costa. No en vano nuestros sentidos han sido objeto de una solícita educación durante el largo proceso *civilizador* -como gusta llamarlo Norbert Elias- acaecido en Occidente. Baste reparar en el moderno consejo, contenido en el tratadillo de reglas de urbanidad que Erasmo de Rotterdam diera a la imprenta en 1530, referente a la emisión de ciertos olores corporales: “Los hay que aconsejan que los niños, comprimiendo las nalgas, retengan el flato del vientre; pero por cierto que no es civilizado, por afanarte en parecer urbano, acarrear enfermedad. Si es dado retirarse, hágalo así a solas; pero si no, de acuerdo con el viejísimo proverbio, disimule el ruido con una tos. Por lo demás, ¿por qué no aconsejan con el mismo empeño que no hagan del vientre, cuando reprimir la ventosidad es mucho más peligroso que constreñir el intestino?” (E. de Rotterdam, 1985, p. 35). El egregio humanista trata de conciliar con

su sabia recomendación una práctica higiénicamente correcta con un uso social que en sus días comenzaba a tacharse de grosero.

CUERPOS CON CLASE

La sociedad humana no es homogénea: como es notorio está dividida en clases que se ordenan jerárquicamente en cuanto a poder, riqueza y prestigio. En amplia medida, estaspreciadas recompensas están ligadas al grupo familiar. De donde, que nuestras herencias biológica y social suelen ir de la mano: las citadas recompensas materiales se acostumbran transmitir de padres a hijos de manera casi tan indefectible como nuestros rasgos físicos. No es extraño, pues, que nuestra constitución corporal se vea afectada por nuestra posición en la sociedad: no resulta indiferente para nuestro cuerpo el haber nacido más arriba o más abajo en la escala social. Las diferencias en hábitos alimenticios, de trabajo, de consumo, de higiene, de locomoción, de ocio, de prácticas médicas influyen notablemente en nuestra apariencia corporal. La talla, el peso, el desarrollo muscular, la soltura o torpeza de movimientos y gestos, el aspecto de la piel, las deformaciones físicas son, entre otras, distintas formas de expresión corporal influidas, en mayor o menor grado, por nuestro rango social. Por lo pronto, los patrones físicos del cuerpo ideal vienen determinados por los valores de los grupos dominantes, cualesquiera que sean éstos. Así -valga como ejemplo-, la soltura o torpeza de movimientos corporales no se reparte por igual entre las distintas clases sociales. Ambas -según explica Pierre Bourdieu-, resultan de la comparación entre el cuerpo real y el cuerpo ideal. Por tanto, cuanto menor sea la diferencia percibida entre los dos, tanto más probable es que se experimente la pesante envoltura carnal con la ligereza y seguridad características de los agraciados con la figura perfecta. Esta afortunada sensación suele prodigarse entre los miembros de las clases dominantes, en la medida en que tienden a convertir su realidad corporal en el canon de la perfección física. Por el contrario, la probabilidad de sentir el cuerpo bajo el desagradable signo de la incomodidad, la torpeza o la timidez crece con la desproporción percibida entre el cuerpo real y el cuerpo soñado. Esta molesta situación suele prosperar entre las clases subordinadas, cuyo mayor anhelo radica en emular el ideal propuesto por las clases superiores, aunque tengan para ello que renegar de sus propios atributos físicos. Para Bourdieu, pues, el cuerpo humano es un factor significativo en la pertinaz lucha entre las clases sociales, del que bien sabe sacar partido la hegemónica burguesía (P. Bourdieu, 1986, pp. 186-188). Sin dejarse llevar por semejantes excesos de corte marxista -tan fuera de lugar últimamente-, no cabe menospreciar el

cometido de la apariencia del cuerpo humano en la representación simbólica de las diferencias sociales. Como tampoco se debe dar de lado al hecho fundamental de que la herencia biológica se atiende, por ahora al menos, sólo a leyes genéticas, pudiendo en virtud de las mismas dar la sorpresa de proporcionar cuerpos socialmente perfectos a las clases inferiores y cuerpos quebrantadores de las normas sociales a las clases altas. Si bien -como es notorio-, en estos casos, las clases superiores buscan recomponer la situación emparejando varones de buena familia, desfavorecidos físicamente, con bellas y lozanas mozas de familia modesta. La otra posibilidad de intercambio sexual nivelador -feas doncellas de holgado patrimonio con agraciados proletarios- no está todavía bien vista. Pero todo se andará, que en la diferencia de trato sale perjudicada la mujer. Lo que significa -ironías aparte- que en el omnipresente mundo de la desigualdad social de las sociedades avanzadas empiezan a cobrar peso propio factores tales como el sexo y la edad. Las tradicionales divisiones por clases sociales -o las actuales, por grupos de *status*- ya no son suficientes para explicar la enorme variedad de estilos de vida que concurren en el presente: éstos más que discriminar unas clases de otras, distinguen múltiples sectores de muy diversa procedencia social. Nos movemos hacia un tipo de sociedad en el que las clases o los grupos de *status* con fronteras bien definidas y permanentes desaparecen, para ser sustituidos por categorías sociales de la más diversa y fugaz condición (M. Featherstone, 1992, p. 83). La imperturbable faz de la sociedad de clases burguesa no se ha resquebrajado súbitamente, dinamitada por la revolución proletaria, sino que se ha ido transformando paulatinamente a impulsos de la decidida voluntad de asociaciones laborales y de muy diversos movimientos sociales, como los de la emancipación juvenil y femenina. El proceso se ha desarrollado de forma ejemplar en el mundo de la moda: ésta ha dejado de estar regida por cánones de clase para ponerse al servicio de una vasta colección de categorías sociales, en un complejo y apasionante juego de igualación y diferenciación. Un número creciente de sectores sociales se ve envuelto en un torbellino de cambios de estilo, muchos de ellos extraños, ridículos y extravagantes. Lo que en la sociedad tradicional era privativo de una minoría de aristócratas, dandis, artistas, actores y bohemios hoy está al alcance poco menos que de cualquiera con sólo proponérselo. En consecuencia, el estilo de vida más que indicar rígidamente nuestra posición social expresa con determinación nuestra pretensión preferida: el conjunto de mercancías -incluido nuestro propio cuerpo- sujetas a los vaivenes de la moda ha crecido extraordinariamente, hasta el punto de que cualquier persona puede elegir entre ellas para presentarse ante los demás de acuerdo con su mundo deseado o soñado. El cambio de estilo de vida a discreción ha

dejado de ser un juego sólo para ricos: el hombre común ha comenzado decididamente a participar de él (O. Klapp, 1969, pp. 73-74). El resultado imprevisto ha sido la aceleración del cambio global de la sociedad. La inveterada lucha de clases librada en el áspero campo de la política y de las relaciones laborales se representa ahora -o al menos, lo parece- en clave de comedia de costumbres o de farsa en el privilegiado escenario de la sociedad opulenta. Como no podía ser menos, este proceso ha afectado de lleno a la definición social del cuerpo humano, que se reviste sin pudor alguno de los rasgos propios del veleidoso juego de la moda. El panorama social descrito por Pierre Bourdieu, aun refiriéndose a una sociedad cercana en el tiempo, se ha transformado sustancialmente: el cambio social va por delante de la teoría sociológica.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Si algo queda claro en estas apresuradas meditaciones sociológicas sobre el cuerpo humano, es que éste cobra forma y sentido en el seno de los variados y complejos procesos sociales en los que participa: sus rasgos físicos se revisten de significados morales en el continuo comercio social propio de la especie humana. La sociedad proporciona al cuerpo humano, esto es, a un cuerpo dotado de un cerebro especial, el alma, espíritu o mente que nos distingue de los animales subhumanos, con toda la variada gama de ideas y pasiones imaginable. Como arguye Olivia Vlahos: “A partir de un cerebro de una clase particular, surgió la consciencia capaz de transformar su propio vehículo en un instrumento creador de metáforas” (O. Vlahos, 1979, p. 236). En este sentido, nuestra envoltura carnal es una realidad física en continuo proceso de recreación metafórica.

BIBLIOGRAFIA

- BERGER, P.L. Y BERGER, B.: *Sociology: a biographical approach*. Basic Books Inc.. Londres, 1972.
- BOURDIEU, P.: "Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo". En VV. AA.: *Materiales de sociología crítica*. Las Ediciones de la Piqueta. Madrid, 1986, pp. 183-194.
- CASTILLO CASTILLO, J.: *Sociedad de consumo a la española*. Eudema. Madrid, 1987.
- CASTILLO CASTILLO, J., "Consumo y bienestar". En M. Beltrán (coord.): *España a debate: II. La sociedad*. Tecnos. Madrid, 1991, pp. 55-71.
- COLLINS, R.: *Sociological insight: an introduction to nonobvious sociology*. Oxford. Oxford University Press, 1982.
- DURKHEIM, E.: *El suicidio*. Editorial Schapire. Buenos Aires, 1965 (1897).
- DURKHEIM, E.: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Akal Editor. Madrid, 1982 (1912).
- ERASMO DE ROTTERDAM: *De la urbanidad en las maneras de los niños*. Ministerio de Educación y Ciencia. Madrid, 1985.
- FEATHERSTONE, M.: *Consumer culture and postmodernism*. Sage Publications. Londres, 1992.
- KLAPP, O. E.: *Collective search for identity*. Holt, Rinehart and Winston, Inc.. Nueva York, 1969.
- LÉONIE, D. Y BERTET, R.: *Las cifras récord del cuerpo humano*. Editorial Paidotribo. Barcelona, 1995.
- NIETZSCHE, F.: *La genealogía de la moral*. Alianza Editorial. Madrid, 1972.
- PARSONS, T.: *La estructura de la acción social*. Ediciones Guadarrama. Madrid, 1968.
- TURNER, B. S.: *Max Weber. From history to modernity*. Routledge. Londres, 1992.
- Turner, B. S.: "Avances recientes en la teoría del cuerpo". En *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*. Núm. 68, octubre-diciembre 1994, pp. 11-40.
- VEBLEN, T.: *Teoría de la clase ociosa*. Fondo de Cultura Económica. México, 1974 (1899).

VEGA RODRÍGUEZ, P.: "Linajes de calvas, barbas y cabelleras". *Espéculo*, n° 2, abril 1996. En *Internet* (<http://www.ucm/OTROS/especulo/numero2/calvas.htm>).

VLAHOS, O.: *Body, the ultimate symbol*. J.B. Lippincott Co.. Nueva York, 1979.

WEBER, M.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ediciones Península. Barcelona, 1969