

# Rituales del cuerpo

Dr. Honorio M. Velasco Maíllo



## Resumen

Las culturas humanas despliegan una amplia serie de prácticas sobre, en, con el cuerpo, generalmente en el marco de rituales de paso y en particular del ciclo de la vida. Muchas de esas prácticas pueden agruparse según tres funciones primarias: complementos adicionales, supresiones y forzamientos, que muestran cómo las culturas “labran” los cuerpos y dirigen el crecimiento y desarrollo de estos. Pero principalmente, se revela con ellas de qué modo en la especie humana la cultura está “in-corporada”.

## Introducción

Por sugerente que fuera la idea propuesta hace años por Spuhler (1959) de contemplar la evolución biológica como “pasos somáticos hacia la cultura”, sería preferible concebir esta en la especie humana no como algo superpuesto al cuerpo, como si hubiera sobrevenido en una etapa posterior a la evolución biológica. Su argumento consistía en ir mostrando la gradual “construcción” del cuerpo en una serie de especies animales y en tiempos evolutivos distintos que finalmente recogió de conjunto la especie humana (entre estos pasos, la oposición del pulgar, la visión estereoscópica, la postura erecta, la dieta carnívoro-omnívora, el incremento del volumen del cerebro...). Hay, sin embargo, sobradas muestras de “cultura” bastante antes de la emergencia del

*Homo sapiens*. La primatología ha mostrado abrumadoras evidencias de comportamientos culturales en simios. La implicación de la cultura en la evolución humana es tal que, como sentenció Geertz en los 70, sin cultura la especie humana no sería un animal, sería un monstruo. Se plantea más bien la relación entre cultura y cuerpo desde el encabalgamiento entre evolución cultural y evolución biológica, de modo que habría que concebir la cultura como “in-corporada” (*embodiment* es el término al uso en inglés), es decir, inscrita y, aun más, enterrada con órganos, con tejidos, con miembros, con procesos. Es desde esta perspectiva desde la que se ha destacado el enraizamiento biológico de los rituales por parte de numerosos investigadores, y en particular por la escuela de Laughlin (1979), también por algunos etólogos, y se presumen presentes en los primitivos homínidos, no solo con la práctica de enterramientos sino también con las prácticas corporales.

En este capítulo me propongo abordar algunas cuestiones relativas a los rituales del cuerpo en las sociedades humanas como ilustración privilegiada de la cultura “in-corporada”. “Rituales del cuerpo” es una expresión que traslada a las aproximaciones actuales otra más antigua empleada por Marcel Mauss (1936), “técnicas del cuerpo”, en un artículo repetidamente citado en el que se encuentra una frase emblemática para los teóricos del *embodiment*:

“El cuerpo es el primer instrumento del hombre, el más natural, el objeto y medio técnico más normal del hombre”. Seguramente los términos “instrumento”, “medio”, “objeto” inducen a cierto distanciamiento, y no se corresponden bien con la identificación entre cuerpo y persona individual y social que se encuentra en numerosas sociedades.

Rituales del cuerpo son prácticamente todos los rituales, pues comportan acciones realizadas con el cuerpo entero o focalizadas en alguna parte de él, cargadas de significado y socialmente reguladas, e incluso los rituales de la palabra suelen comportar igualmente acciones comunicativas de gesto, voz –entonación, ritmo...–, mirada, postura, etc. La expresión en su uso actual centra más bien la atención en una serie de prácticas que se hacen no solo en el cuerpo, sino con el cuerpo, como sujeto paciente y a la vez agente, es decir, que hacen al cuerpo y que el cuerpo hace. Pero en buena medida la expresión es moderna, en el pleno sentido en el que la modernidad ha convertido al cuerpo en materia de cultivo y de culto, sin que el término “materia” conlleve aquí ninguna connotación dualista.

Es sobradamente conocido que el estatus científico del cuerpo como ámbito de investigación ha sufrido notables modificaciones en la modernidad. Se destacan dos tendencias: la primera acentúa el predominio de las ciencias biológicas y médicas, pero ya no tanto por medio de la anatomía y la fisiología sino mediante la utilización de nuevas metodologías y técnicas que han penetrado en los niveles más ínfimos de las estructuras y procesos del cuerpo y que son capaces de inter-

venir en ellos sustituyendo elementos o reproduciendo procesos mediante materiales exógenos. La segunda favorece el desasimiento del ámbito de los corsés biológico-médicos, generando cada vez más el interés de las ciencias sociales sobre él. Estas dos tendencias son presentadas a menudo haciendo ver cierta contradicción entre ellas. Una parece conducir al “fin del cuerpo” o, si se prefiere enunciado con menos dramatismo, a la formación de cuerpos híbridos o a la generación de “otros” cuerpos, de cuerpos artificiales; la otra descubre su presencia social en múltiples escenarios en los que sobresale entre valores, creencias, actitudes, habilidades, mercancías, relaciones de poder, etc., de forma que no solo es parte, condición, de la vida, sino parte indispensable de la vida social. En las sociedades modernas se requiere tomar en consideración estas notables contradicciones que afectan al modo de vivir el cuerpo.

No solo es dentro de esta segunda tendencia que los rituales del cuerpo cobran entidad. A menudo se contemplan también las intervenciones médico-quirúrgicas como rituales y con ellas otras intervenciones técnicas, resaltando siempre que sin dejar de serlo a la vez son exhibiciones de estatus o de poder que provocan transformaciones no solo biológicas en los pacientes, quienes por otro lado suelen atribuir al propio sistema experto y a los profesionales virtudes y capacidades similares a las mágico-religiosas. Pero más comúnmente, los rituales del cuerpo se ejecutan en la vida cotidiana con usos y funciones múltiples y entremezclados, entre los cuales también entran los que se sitúan en el plano biológico, pero principalmente toman al cuerpo como campo

de transferencia de asuntos que propiamente se dirimen en la vida social, económica, política, religiosa, etc.

El órgano más recurrente de los rituales del cuerpo en las sociedades humanas es la piel (además de la serie de elementos separables del cuerpo, como pelo, uñas, dientes, sangre, saliva, semen, sudor, lágrimas, excrementos, objetos clásicos de manipulación por la magia). Y no debiera considerarse como único, pues igualmente pueden ser acciones rituales significativas las que se focalizan en cabeza, miembros superiores e inferiores, vista, oído, sistema respiratorio, sistema reproductivo, sistema digestivo, tejido muscular, etc. Cabe advertir que el tratamiento ritual del cuerpo presume una concepción de él, ya sea como un todo indivisible o como troceado en partes, diferenciadas o no entre sí de la misma manera. Pese a cierta preconcepción biologicista que postula universalidad, basada en la imposición perceptiva de la naturaleza, esta concepción es cultural y varía notablemente como ya muestran las variaciones en el léxico corporal de las lenguas humanas. No existen universales lexicales del cuerpo humano, ni tampoco rituales universales con él. Y si ciertamente la piel es habitual materia de los rituales, no necesariamente lo es por las mismas razones o comportando los mismos significados.

Una serie amplia de acciones se realizan como prácticas cotidianas o dentro de las fases de los rituales que de hecho producen modificaciones del cuerpo, aunque a menudo con ellas se pretenden lograr transformaciones de las personas. Principalmente se ordenan en tres direcciones: como aditamentos, como supresiones y como forzamientos, y conllevan la utiliza-

ción de variados objetos e instrumentos que en general comportan uno de los conjuntos de cultura material más destacables en las sociedades humanas. Entre los aditamentos, el predominante es el vestido, sin duda para muchas sociedades el objeto cultural más entramado con la conformación y la actuación de la persona social. De modo que generalmente se toma como signo diacrítico de "cultura", relegando a la condición de salvajes a los pueblos que no lo llevan o que lo portan en versión muy reducida. Por eso resulta sorprendente, pero iluminadora, la aproximación que hizo Turner (1980) a la desnudez kayapo, desvelando su "piel social". Esta aproximación desplaza el plano de encuentro entre naturaleza y cultura, aunque más acertadamente cabría decir que disuelve la separación entre ambas, y ha contribuido decisivamente a contemplar la relación entre una y otra como un juego de posibilidades de entrelazamiento, si no de interpenetración, del cual es posible hallar en las culturas las más variadas formas, muy frecuentemente experimentado con tensiones entre individuo y sociedad, en particular en los periodos de cambio social. Como supo ver Mary Douglas (1970), es esperable que las presiones de la sociedad sobre el individuo se traduzcan en términos de normativa aplicada al tratamiento del cuerpo e igualmente la rebeldía de los individuos respecto a las normas sociales se haga explícita en el tratamiento del cuerpo.

Para la mayoría de estos elementos no basta la caracterización de "adorno". Los valores estéticos en la mayoría de las sociedades humanas operan muy frecuentemente entremezclados con utilidades o con valores sociales, religiosos o morales.

**Tabla 1. Complementos adicionales.**

---

Cortezas, plumas, pieles, fibras vegetales, pelo animal... superpuestos
Anillos, pulseras, brazaletes, collares... ensartados
Pinturas, lodos... adosados
Tintas, pinturas... tatuadas
Marcas a fuego
Escarificaciones
Infibulación
Incrustaciones por perforación en labios, cejas, orejas...
Incrustaciones genitales
Inyección subcutánea de sustancias
Implantes, etc.

---

*Elaborado a partir de Van Gennep (1909), Turner (1969), La Fontaine (1985).*

La serie presentada en la tabla parece una sucesión de planos que se sitúan en el eje exterior-interior. Tal ordenación es más bien una construcción abstracta, pues no se presenta completa en todas las sociedades humanas, ni tampoco se conciben necesariamente como sucesión, sino también como variantes opcionales. El vestido, por su parte, puede ser del mismo modo visto como una sucesión de superposiciones desde la piel hacia el exterior no indefinidamente sino hasta un cierto límite, pero por otro lado está regido por una cierta combinatoria de elementos que el estructuralismo identificó como gramática. Esta combinatoria se aplica igualmente para el resto de acciones en los distintos planos, pero también dentro de ciertos límites.

La serie se interpreta además como tendencia hacia la perdurabilidad, en el sentido en que las acciones más exteriores se conciben menos perdurables, mientras que las más interiores, una vez realizadas, se llegan a tomar como *incorporaciones* duraderas. Aquí el término incorpora-

ciones es literal y su uso contribuye a indicar que el concepto de incorporación depende semánticamente de él. El efecto de perdurabilidad casi siempre es explícito, intencional, buscando no solo modificar el cuerpo sino dejar huella, de manera que el cuerpo reciba e integre así el entorno cultural, los acontecimientos de la vida social o bien las experiencias biográficas. Posiblemente sea en los tatuajes donde el efecto de perdurabilidad haya sido buscado con mayor variedad de significados y funciones. La piel social tiene entre las pinturas y los tatuajes (y en paralelo entre los colgantes y las incrustaciones) un plano de tensión en el que el efecto de perdurabilidad traduce la pretensión cultural de sobreponerse a la naturaleza y que es a la vez un plano en el que se dirimen las tensiones entre la presión social sobre el individuo y la rebeldía de este. Uno de los términos clásicos que empleó Van Gennep para caracterizar el tatuaje y el otro conjunto de prácticas similares fue el de "labrar" el cuerpo. La imagen conlleva a la vez asociaciones con las tareas del campesino sobre la tierra y

con la del escultor que trabaja la superficie exterior de la madera o la piedra poniendo en ella marcas. Ejercida en el contexto ritual, la acción de labrar el cuerpo

redobla el efecto de perdurabilidad, pues los rituales son acciones que se repiten regularmente, y además se carga de simbolismo y multiplica sus significados.

---

### Tabla 2. Funciones del tatuaje.

---


**Soporte:** soldados y marinos como personas sociales expuestas a riesgos para las que produce la percepción de un envoltorio sustituto, protector. Una piel extra –como en Polinesia–, un envoltorio no separado, sino integrado, aunque también marca la fase final de separación de la madre.

**Contenedor:** la persona que está dentro es revelada a través de él, incluso en términos físicos. También restringe y oculta.

**Protección:** como en el caso Shan o en Polinesia, en la percepción de que la piel reforzada con él se convierte en escudo que rechaza el daño. Pero también conlleva sufrimiento al ser realizado, lo que se entiende como compensación y endurecimiento. Desarrolla una antigua idea de la piel como armadura (“piel curtida”), de carácter (o más modernamente permite tomar la musculatura como una segunda piel, un esfuerzo para formar un caparazón que resista la intrusión). Un doble sentido de segunda piel apotropaica y estructura defensiva de la persona social.

**Individuación:** el motivo más mencionado en Occidente; individuos que se marcan a sí mismos con insignias indelebles como muestra de su condición singular, sus logros, sus relaciones personales únicas, etc.; o bien sus afiliaciones a grupos específicos frente a foráneos o enemigos. También puede considerarse un corte simbólico. Las sociedades polinésicas, sin embargo, pueden no responder a la idea occidental de individualidad como singularidad irrepetible; la identidad social puede equivaler a persona relacional, no a individualidad.

**Intersensorialidad y excitación:** como se muestra por medio de las localizaciones de los tatuajes en determinadas partes del cuerpo (y de liberación de endorfinas en el proceso).

**Recarga libidinal:** en Polinesia, las ceremonias de tatuaje iban seguidas de secuencias eróticas, danzas, etc. cionado igualmente con la mirada corporal erótica y no solo estética, que dirige y estimula la imaginación.

**Registro y huella:** memoria biográfica externa, lugares corporales de memoria que permiten reconstruir la persona al revivir acontecimientos pasados; un motivo frecuente también en Polinesia. En otro sentido más profundo son residuos simbólicos de factores causales, obligaciones sociales, acontecimientos, relaciones individuales y colectivas que penden de la persona social. A veces conduce a formas compulsivas, cuando se registran relaciones de poder/autoridad o vicisitudes en competición abierta; el tatuaje es el objeto correlativo y el permanente recuerdo de lo ineludible.

**Autodestrucción:** una enfermedad de la piel autoinfligida; un autocastigo masoquista, un acto voluntario de autoestigmatización; el sujeto vuelto contra sí mismo, contra su piel.

---

Tomado de A. Gell, 1993.

La piel social aparece en las culturas como una frontera que se desplaza y crece hacia afuera del cuerpo o que mengua y se retrae hacia adentro. Cada aditamento se incorpora en el pleno sentido de hacerse “piel”, a la vez que la piel adquiere con ellos propiedades sociales y culturales y se

instala en la realidad social, proporcionando signos diacríticos de identidad, de rol, de estatus y, adhesión a las creencias. Y con los desplazamientos, la condición de los individuos se muestra indisolublemente ligada al entorno social, adhiriéndose a él o separándose, perdiendo singularidad por

mimetizarse con él o afirmándose en autonomía exhibiendo diferencias. La doble función de la frontera deja abierta la posibilidad de que asimilación y diferencia sean impuestas desde fuera o buscadas desde

dentro: integración/subordinación, singularidad/marginación. Además de los complementos adicionales, otra larga serie de acciones sobre el cuerpo suelen formar parte del formulario ritual.

**Tabla 3. Supresiones.**

**Supresiones**



Derramamiento de sangre

Llanto

Sudoración

Corte de cabello, depilación

Corte de uñas

Cortes en la piel, incisiones

Circuncisión

Frenectomía

Bisección genital

Bisección de lengua

Supresión de ombligo

Subincisión

Extracción de uñas, dientes,...

Despellejamiento

Ablación, extirpación

Amputaciones, mutilaciones

Castración

Extracción de órganos

Trepanación

El listado de supresiones rituales podría ser mucho más amplio. Más relevante es advertir que tiene dos zonas indefinidas. Un conjunto de acciones se toman comúnmente como higiénicas, aunque son susceptibles de carga simbólica y se entienden por tanto como purificadoras. Otro conjunto está a menudo contaminado de crueldad y se confunde con los insostenibles métodos de la tortura. La extrema variedad de formas y de contextos en los que se ejecutan no permite una clasificación satisfactoria. En oca-

siones son aplicadas por el grupo o por instituciones de coerción legitimada, otras veces son autoinfligidas. A veces el ritual modifica sustantivamente su significado hasta el punto de hacer de la resistencia al dolor un motivo de triunfo social, otras agrava con la acción física el menosprecio social del delito que la justifica. Foucault (2002) mostró la enorme complejidad de los rituales de ajusticiamiento en los estados del antiguo régimen con la variedad de técnicas de castigo corporal público y de tortura clandestina, hasta acabar con

el acto final de muerte por garrote o en la horca.

Algunas de estas acciones son paradigmáticamente ritualizadas, por ejemplo, la circuncisión. Practicada en sociedades muy distintas sin probable conexión entre sí, ha llegado a ser tenida como “el signo de la alianza” con la divinidad o bien el signo –al modo durkheimniano– social por excelencia, el que deja la sociedad inscrito en cada individuo por y para ser miembro de ella. La piel por el ritual se hace social y a la vez los individuos adquieren la pertenencia al linaje, la condición de masculinidad y el acceso a la capacidad de reproducción.

Estas acciones de supresión trabajan el otro aspecto que tiene el “labrar” el

cuerpo aludido por Van Gennep, purificando, eliminando elementos superfluos, pero también reduciendo, amputando partes vitales. Actúa en otra dirección que la adición de complementos. Y entre ambas la construcción cultural del cuerpo presenta un amplio abanico de posibilidades que se deshace de la concepción biologicista del cuerpo como un destino. No se contempla esta doble dirección de la intervención cultural sobre el cuerpo necesariamente como confrontación dualista entre dos lados, dos principios, espiritual y material, en la especie humana. Más bien predomina en las culturas una imagen del cuerpo como campo de posibilidades y también de ambigüedades y contradicciones.

---

#### Tabla 4. Forzamientos.

---

Corsés
Vendajes craneales
Compresión de pechos
Vendajes de pies
Ensanchamientos de tejidos adiposos
Desarrollos musculares
Alargamientos de huesos
Perforaciones ensanchadas
Conformaciones de orejas
Afilamiento de dientes, etc.

---

Si las anteriores acciones parecen remitir a una concepción del cuerpo como materia inerte, en las culturas se realizan otras acciones no menos significativas que intervienen en el cuerpo como organismo en desarrollo. La tendencia cultural más común en las prácticas culturales es la contribución y estímulo del crecimiento como acompañando a los desarrollos biológicos,

pero en ocasiones se aplican tratamientos de corrección o de modelamiento del cuerpo a lo largo de toda una etapa de la vida, desde la infancia o desde la pubertad hasta la madurez, con el fin de obtener formas y figuras deseables según valores morales o estéticos. Tales prácticas reflejaban y reflejan concepciones de las etapas de la vida. Por ejemplo, el enfajamiento de

los bebés como práctica generalizada en Europa hasta el siglo x como medida de defensa contra conductas desordenadas de autodestrucción o como prevención, dada la extrema fragilidad de sus huesos. Otros son los casos del vendaje de pies de mujeres en ciertas regiones chinas o de los aros en el cuello de las mujeres padaung y otros, generalmente forzando o reforzando la subordinación de la mujer en sociedades patrifocales. Lo son también, aunque de otro modo, el de las prácticas de desarrollo de los luchadores de sumo y los programas modernos de formación de modelos para la moda, de danzarines o de atletas, etc. Aún más, las culturas establecen ritmos y direcciones de desarrollo de los cuerpos desde el nacimiento hasta la muerte y ponen a disposición de los individuos todo un abanico de técnicas y de

sustancias que de todos modos no permanecen inmutables a lo largo de los tiempos sino que cambian y se redefinen en consonancia con los cambios económicos, políticos y de concepciones y de metas.

La coincidencia de la celebración de los ritos de paso –ritos del ciclo de la vida– con determinados acontecimientos del desarrollo ha sido muy a menudo interpretada como intentos de control cultural de los cambios en la biología de los seres humanos, aun cuando en muchas sociedades esa coincidencia (nacimiento, pubertad, madurez reproductiva, muerte) no está demasiado ajustada, de modo que la celebración se separa notablemente del momento biológico de ocurrencia de los cambios. El esquema básico de esos ritos sigue una doble pauta. Por un lado, la secuencia en tres fases: separación, margen y reintegra-

**Tabla 5. Fases del rito y prácticas del cuerpo.**

Fases del rito	Prácticas
Separación	Castigos físicos Viaje Rapado de cabello Aislamiento Desvestimiento
Margen	Muerte simbólica Dieta Pruebas físicas Privación de sueño Derramamiento de sangre Circuncisión Escarificación Tatuaje Enseñanzas y desvelamiento de misterios
Reintegración	Revestimiento Entrega de emblemas Donación de regalos Danzas Banquete Recepción de la comunidad



ción. Por otro lado, en los rituales de cada etapa de la vida predomina una u otra fase, pues parece corresponder más adecuadamente que en el nacimiento esté más marcada la de reintegración, mientras que en la muerte lo esté la de separación. Y del mismo modo, en la pubertad predominaría la fase intermedia de margen. El esquema, como se ha mencionado reiteradamente (Eliade, 1989), reproduce el propio ciclo de nacimiento, muerte y renacimiento, especialmente cuando se trata de ritos de iniciación, que pese a su sugerente propuesta no necesariamente traduce creencias trascendentes; sin embargo, es el propio esquema operando en conjunto lo que tendría que ser objeto de atención, y la presencia de celebración de una de las fases tendría que conllevar las otras. Y así, unos rituales funerarios que conllevan prácticas de cuidadosa separación presumen igualmente la celebración de otros de integración o reintegración.

Aún es más evidente la concentración de rituales del cuerpo que conllevan y la relativa distribución en las distintas fases de prácticas de implantación de complementos adicionales o de supresión o de forzamiento.

Las prácticas caracterizan a las fases y en cierto modo dan articulación al esquema, según la propuesta de Van Gennep. Este aspecto requiere comprender la "in-corporación" de la cultura no solo como una sucesión de huellas, de marcas que quedan en el cuerpo a modo de recuerdo, sino como un proceso que acompaña y dirige la vida de los individuos desde el nacimiento hasta la muerte y antes del nacimiento y más allá de la muerte. A la vez ordena y da sentido a la vida social, implicando a los individuos en ella, haciendo afines y dife-

rentes, formando grupos y regenerándolos y fortaleciendo los vínculos, de modo que parezcan perdurables. Con los vínculos, las normas, los valores, las creencias, los significados compartidos están "in-corporados".

## Bibliografía recomendada

- D'Aquili E, Laughlin CD, McManus J. *Spectrum of Ritual*. New York: Columbia University Press, 1979.
- Douglas M. *Símbolos naturales*. Madrid: Alianza, 1970.
- Eliade M. *Iniciaciones místicas*. Madrid: Taurus, 1989.
- Foucault M. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI, 2002.
- Geertz C. *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa, 1987 (original 1973).
- Gell A. *Wrapping in Images. Tattooing in Polynesia*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- La Fontaine J. *Iniciación*. Barcelona: Editorial Lerna, 1987.
- Mascia-Lees F. *A Companion to the Anthropology of Body and Embodiment*. Somerset: Wiley-Blackwell (ed.), 2011.
- Mauss M. *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos, 1971 (original 1936).
- Spuhler J.  *Somatic Paths to Culture*. En J. Spuhler et al. *The Evolution of Human Capacity for Culture*. Detroit: Wayne State University Press, 1959.
- Turner T. *The Social Skin*. En J. Chertoff, R. Lewin (eds.), *Not work alone. A Cross-cultural view of activities superfluous to survival*. Beverly Hills: Sage Pub, 1980.
- Turner V. *El proceso ritual*. Madrid: Taurus, 1988 (original 1969).
- Van Gennep A. *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus, 1986 (original 1909).
- Velasco HM. *Cuerpo y espacio. Símbolos y metáforas, representación y expresividad en las culturas*. Madrid: CERASA, 2007.