

# FORMAS DE LA MODELIZACIÓN: RETÓRICAS DEL CUERPO Y LA CULTURA

Ana Inés Leunda  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
(Universidad Nacional de Córdoba, Argentina)

*No hay ley que no se inscriba sobre los cuerpos.  
Se graba a sí misma sobre los pergaminos hechos de la piel de los sujetos.  
Michel De Certeau*

## RESUMEN

En este trabajo buscamos explicitar de qué manera la *Retórica de la Cultura* (Barei, 2008) deudora de los postulados de Iuri Lotman (1993), nos permite pensar algunos problemas en torno a la modelización del cuerpo y la cultura en América Latina. Específicamente, nos interesa indagar 1492 en tanto fecha que metaforiza los primeros encuentros/choques interculturales entre indígenas y españoles. Es decir, buscamos pensar los órdenes de regulación (conservación y creación) que operaron en un momento de profundos y caóticos cambios. Nuestra hipótesis de trabajo versa que el desorden intercultural activó la profundamente la creatividad informacional, pues se iniciaron procesos de traducción a partir de la conexión de datos incompatibles entre sí que modificaron los modelos de mundo vigentes hasta ese momento. Esta profunda transformación creativa no estuvo exenta tensiones y conflictos que se inscribieron, a menudo de manera trágica, en el cuerpo de los participantes del evento (Gutiérrez Estévez, 2010). En síntesis, pretendemos visibilizar la coexistencia de órdenes desordenados, de estructuras resquebrajadas que sólo a partir de su caotización generan nueva información y que encuentran en el cuerpo, como texto de la cultura, un lugar de lectura o visibilización del (des)regulamiento cultural.

## ABSTRACT

In this work we explicit why Rhetoric of Culture (Barei, 2008) in relation to the postulates of Iuri Lotman (1993) permits us to think some problems about the modelization of the body and the culture in Latin America. Specifically, we are interested in investigating 1492 like a metaphor of the first intercultural meetings/shocks between Aborigines and Spanish. We want to think about orders of regulation (conservation and creation of information) that operated in that moment of deep and chaotic changes. Our hypothesis affirms that the intercultural disorder activated informative creativity and new process of translation not only linguistic, but cultural. This deep creative transformation had tensions and conflicts that were wrote, often tragically, in the body of the event's participants (Gutiérrez Estévez, 2010). In short, we aim to explain the coexistence of different orders and cracked structures that generated new information and the relation to body, such as text of culture, like a clue to read that chaotic moment.

## 1. INTRODUCCIÓN

En el artículo “Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral” (1873/2010), Nietzsche reflexiona sobre las posibilidades que tienen los hombres de conocer el mundo que los rodea. Para ello, los conecta con otras especies animales y también con el cosmos poniendo en entredicho la superioridad del intelecto y de las capacidades sensoriales humanas como medio de acceso a una verdad en sí misma o real:

[Al hombre] le cuesta trabajo reconocer ante sí mismo que el insecto o el pájaro perciben de otro modo completamente diferente al del hombre y que la cuestión de cuál es la percepción correcta carece totalmente de sentido, puesto que para decidir sobre ello tendríamos que medir con la medida de la *percepción correcta*, esto es, con una medida *de la que no se dispone*. (Nietzsche, 53. Énfasis original)

Critica el orgullo del hombre por considerar que su pretendida superioridad radica en un prejuicio sin fundamento: no hay, desde la óptica del filósofo, una causa que habilite a pensar que la percepción, es decir, aquello que captan los sentidos como la vista o el tacto sea un medio de acceso a *la verdad*. La mera conexión con otras especies pone de manifiesto la imposibilidad de afirmar quién accede realmente al conocimiento del mundo, pues no hay ni puede haber una regla que mida el valor de las distintas percepciones, ya que cualquier patrón creado por el hombre estará marcado por una perspectiva antropomorfa que anula la validez de la medición.

En concordancia con estas críticas al pensamiento moderno que la obra de Nietzsche delinea, es decir, partiendo de la imposibilidad de conocer las cosas en sí, nos interesa retomar a Thomas Sebeok (1994/2001) quien en diálogo contrapuntístico con Iuri Lotman (1996) afirma que las percepciones constituyen sistemas de modelización primaria que empalman con sistemas de modelización secundaria, los cuales están conformados por las lenguas o idiomas emplazados en el espacio semiótico de una cultura. No hay mimesis que pretenda reflejar lo certero a priori, sino sistemas de modelización encabalgados unos con otros: las percepciones sensibles ensambladas con lenguajes contextualizados en una cultura particular.

Un caso interesante para repensar estos postulados teóricos que insisten en dar por tierra con esencialismos físicos y metafísicos puede observarse en las fronteras interculturales donde lenguas-otras y comunidades-otras a través de su coexistencia evidencian modelos de mundo alternativos o incluso en franca confrontación. Específicamente, nos preguntamos cómo entender el cuerpo en la frontera intercultural que se inicia en 1492, considerando que esta fecha

metaforiza los primeros encuentros/choques entre lenguas y culturas, proceso complejo que devendrá en la instauración (nunca total) de las colonias en la actual América Latina. Consideramos que ahondar en el concepto de *cuerpo* vigente en esa frontera intercultural nos permitirá visualizar modelos de mundo fluidos o en proceso de transformación que por un lado desnaturalizan la noción a indagar y, por otro, visibilizan lógicas de instauración de cierto orden (jerárquico) social.

Una fuente potable de información donde repensar nuestros interrogantes nos la ofrece un grupo de antropólogos (Gutiérrez y Pitarch, 2010, comps.) que en trabajos actuales estudian la entrada de la palabra *cuerpo* en los primeros diccionarios bilingües (náhuatl-español/español-náhuatl, maya-español/español-maya, quechua-español/español-quechua, entre otras) que fueron elaborados por misioneros durante el primer siglo de colonia. Específicamente, nos detendremos en el caso del cuerpo maya tzeltal, analizado por Pedro Pitarch.

Por otro lado, explicitamos también que no es posible acercarnos de manera ingenua a esta frontera intercultural, ya el hecho de escribir en español nos coloca a pesar de los siglos de distancia, más cerca de la cultura hispana que de las comunidades indígenas, algunas de ellas, como los taínos del Caribe, para siempre silenciadas en los agujeros negros de la historia. Nuestra lengua de raíz colonial en tanto ley cultural es al mismo tiempo posibilidad y limitación. Nos permite *decir*, pero también *dice de nosotros* o *nos dice* y, por lo mismo, nos constituye como sujetos materiales y semióticos que se debaten en los límites de *lo decible*, en el punto en el que los bordes de la naturaleza y la cultura se diluyen (Fleckenstein, 2006).

## **2. EL CUERPO, METÁFORA DE LA CULTURA**

Acorde con el análisis de Pitarch (2010), el primer diccionario bilingüe español – maya/tzeltal se confeccionó en el siglo XVI y estuvo a cargo de fray Domingo de Ara. Allí se traduce *bak'etal* como “cuerpo” o “carnal cosa”, Pitarch especifica que “coincide aproximadamente con el cuerpo humano europeo, pero con algunas excepciones. No comprende los huesos, ni el cabello (junto con el resto del vello corporal), ni las uñas. Esto es porque por estas partes no circula la sangre”. (Pitarch, 2010: 178). En este cuerpo no hay distinción de sistemas (respiratorio, digestivo, circulatorio, etc.), sino que prevalece la interrelación entre ellos: en el cuerpo indígena la sangre vital está ligada tanto a la respiración como al alimento en circulación. Los animales también tienen cuerpo-carne que no incluye huesos, picos, pelaje, plumas, garras o uñas.

Pitarch reconoce sólo dos sinónimos para *bak'etal*. El primero es *ajch'alel* que significa “algo tierno”, como el barro, y aparece usado como sinónimo de *bak'etal* únicamente en los cantos chamánicos. El otro es *kojtol* que deriva de un verbo que significa “estar en cuatro patas”, es decir, remite a una postura y no a una forma corporal determinada. Se usa a menudo para contar animales y también en un contexto cotidiano, por ejemplo para dar una orden, “lávate tu cuerpo: *atinan te akojtol*, como si se dijera: lava tu cuerpo animal, tu materia animal. Sin embargo, más que un cuerpo animal, el cuerpo-carne es algo así como una materia equivalente entre las especies animales incluida la humana”. (Pitarch, 2010: 129).

La complejidad del *cuerpo tzeltal* se entiende también en relación con otro término que es *winkilel* y que no aparecería en el diccionario de fray Domingo de Ara. Es una palabra que se podría traducir como *cuerpo-presencia* y remitiría a la apariencia de una persona, incluyendo el cabello, las uñas y los huesos: “es la figura, la forma corporal, el semblante, ‘la forma de ser’, la forma de hablar, la manera de caminar, de vestir la ropa.” (Pitarch, 2010: 181, comillas originales).

El verbo *win* está ligado a la posibilidad de ser percibido por los sentidos “parece implicar una aparición, algo que no existía antes o más exactamente, que no era perceptible y que de pronto se vuelve presente” (Pitarch, 2010: 181). La raíz del término tiene un campo semántico muy amplio y parece derivar de un protomayense precolombino en el que el uso también estaba ligado a la idea de *poder*, en el sentido de: “facultad de hacer cosas, y es comúnmente traducido por rostro, ojo, superficie, cuerpo, uno mismo (la forma reflexiva del pronombre personal), punta o extremo, fachada, envoltura y también máscara. Es decir, algo que es visto y a través del cual se ve o, mejor, sirve para ver” (Pitarch, 2010: 183).

El carácter limitado de la lengua española para traducir el cuerpo maya/tzeltal se evidencia ya en la necesidad de nombrar al menos dos cuerpos que son sensibles, aunque de manera diferente. Al ubicarnos en una frontera intercultural como la indígena-hispana podemos advertir al menos parcialmente la complejidad del concepto de cuerpo que condensa la triple modelización de la que nos habla Sebeok (2001). La percepción sensorial del sujeto con el medio, como primer grado de modelización, está atravesada por códigos que delimitan aquello susceptible de ser captado por los sentidos.

El cuerpo-carne o *bak'etal* siente y sufre cuando la sangre se derrama. A su vez, es una materia que se ensucia, como les sucede a las demás especies animales y en este vínculo estrecho

con lo animal no hay un matiz peyorativo, sino una relación de cercanía, un compartir un rasgo común.

Por su parte, el *winkilel*, la manera de ser y de actuar, está estrechamente ligado a la posibilidad de percepción que tiene cada sujeto con respecto a sí mismo y a los otros miembros de su comunidad. Los animales como el conejo también tienen *winkilel*, siempre y cuando su accionar sea percibido por otros conejos. En cambio para un humano, un conejo sólo tiene cuerpo-carne, como sucede a la inversa para los conejos. Cabe subrayar que únicamente los humanos miembros de una misma comunidad lingüístico-cultural pueden percibir el *winkilel* o cuerpo-presencia de los demás. Es decir, en este contexto cultural, el límite entre lo humano y lo animal es más una cuestión de grados que una oposición absoluta.

Europeos e indígenas, por ejemplo, son capaces de reconocer hasta cierto grado sus respectivos cuerpos-presencia; pero no se trata de un reconocimiento sencillo ni completo. El hecho de que no hablen la misma lengua y no compartan los mismos hábitos –gestos, etiqueta, vestimenta, etc.– revela un cuerpo-presencia en parte distinto, lo cual impide una percepción completa y por tanto un intercambio social fluido (Pitarch, 2010: 184).

Recordemos al respecto que los sistemas de modelización no son compartimentos estancos sino flujos de información o lenguajes con distintos grados de complejidad. El solapamiento de distintos grados de modelización en el concepto de cuerpo nos lleva a concebirlo como un texto denso o una forma trópica que involucra una materialidad en movimiento, necesariamente semiotizada por los lenguajes de la cultura.

Al respecto, la indagación de Pitarch que se sumerge en estos límites borrosos de la semiosis y la materialidad, nos permite acceder a un conjunto de términos que se vinculan con *bak'etal* y *winkilel*: *ajchalel*, *kojtol*, *win*, etc. Estos lexemas que refieren al *cuerpo tzeltal* pueden pensarse, entonces, como un conjunto de metáforas interconectadas. Constituyen un orden que emerge de un desorden de lenguajes provisionalmente intraducibles entre sí: la percepción y la palabra. Así, cada término funciona como un punto de luz en una constelación metafórica del cuerpo (Barei, 2012) que modeliza subjetividades y culturas.

Como en un juego de espejos, miramos la constelación metafórica del *cuerpo tzeltal* e hipotetizamos sobre los modelos de mundo implícitos en ella y, al mismo tiempo, advertimos la inevitable fragilidad que subyace en todo concepto de cuerpo-humano que busquemos sostener. Nombrar el *cuerpo-tzeltal* es ya una manera de decirlo y callarlo, de traducirlo y traicionarlo. Por

ello, el cuerpo, es en principio, un signo tachado, un dibujo en movimiento, un hueco atravesado por líneas que sugieren sensaciones y sentidos.

### **3. RETÓRICA DE LA CULTURA Y MODELIZACIONES DE LA ALTERIDAD**

Hay algo de paradójico en este sistema de traducciones en donde la ley de la lengua dice y no dice. Tanto la traducción del misionero colonial como la del antropólogo actual, que amplía los sentidos del diccionario, implican operaciones de escritura que visibilizan y ocultan al mismo tiempo. Ahora bien, está claro que la orientación de sus acciones es diferente, cuando no francamente opuesta: la práctica del misionero estuvo ligada a la evangelización y a la instauración de la colonia y la del antropólogo está asociada a la relectura y desdibujamiento de aquel orden cultural.

En ese sentido, el diccionario puede ser pensado como una réplica del proceso de adoctrinamiento de la constelación metafórica del cuerpo-tzeltal. Traducir el cuerpo conllevó también vigilar las prácticas y modificar los hábitos. Gutiérrez Estévez (2010) señala al respecto: “los cuerpos indios, contemplados como sucios y desarticulados, habían de ser objeto de una reconstrucción sistemática para que pudieran alojar el alma, la sustancia más valiosa para la exportación de las culturas mediterráneas” Gutiérrez Estévez (2010:19).

El orden retórico de la religión nos permite evidenciar un grado más (el tercero, señalado por Sebeok) de complejidad y tensión intercultural. Para los tzeltales, también el cuerpo está tejido por el orden mitológico o religioso de la cultura, aunque su modelo de mundo parece no ser compatible con el cristiano. Los dioses y las almas de estas culturas de raíz precolombina no tienen cuerpo-carne, pero sí tienen cuerpo-presencia, el *winkilel* es la apariencia de un alma sacra momentáneamente plegada en este mundo. En el momento de la muerte se produce un despliegue que implica el retorno al estado original, por lo tanto, la máscara en este contexto cultural, no oculta sino que traza un límite de lo que puede ser conocido en el seno de una comunidad.

Como ya hemos mencionado, los sistemas que implican un tercer grado de modelización rearticulan los otros dos sistemas, aunque complejizados de una manera profunda, construyendo modelos de mundo, configurando porciones de aquello que llamamos realidad. Sin embargo, no son la realidad, no pueden serlo, porque en tanto seres humanos, atravesados por múltiples límites, necesitamos de sistemas de codificación o lenguajes disímiles que se articulan merced a un orden retórico y cultural que permite y no la comunicación.

#### 4. ÚLTIMOS INTERROGANTES A MODO DE CONCLUSIÓN

Decimos entonces que 1492 es para nosotros el inicio de una profunda transformación semiótica y material que ha ocurrido y sigue sucediendo en la heterogénea cultura latinoamericana. Las palabras *bak'etal* y *winkilel* constituyen una constelación metafórica que remite a un orden retórico del mundo que fue traducido lingüística y culturalmente durante la instauración de la colonia, aunque ese ordenamiento con pretensión homogeneizadora nunca fue total. De hecho, los términos se usan hoy en las actuales comunidades tzeltales que constituyen, según el censo del año 2000, el 30% de la población del actual estado de Chiapas.

La validez de un orden retórico-cultural europeo por sobre el indígena sigue siendo un tema de debate y discusión. En nuestro caso particular, desandar caminos y transitar fronteras borrosas ha buscado enfatizar el carácter inquietante que encierra el concepto de cuerpo, en tanto metáfora móvil que dibuja y desdibuja límites y tensiones interculturales.

Por lo demás, el despliegue de las voces de indígenas, misioneros y antropólogos ha ido constituyendo la nuestra propia, que como un trazo que nuevamente se desplaza pretende diseñar una perspectiva que nos invite a experimentar la incertidumbre de los cuerpos y las culturas. En cualquier caso, la explicitación de la arbitrariedad de la ley apunta a desordenar imposiciones naturalizadas e insiste en remarcar una y otra vez que en la pretensión de normalización de la alteridad indígena se ha escondido durante siglos una profunda violencia que confundió diferencia con inferioridad.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Barei, S. (2008); "Pensar la cultura. Perspectivas retóricas", en S. Barei y P. Molina Ahumada *Pensar la cultura. Perspectivas retóricas I*. Córdoba: Ferreyra Editor, 9-25.
- Barei, S. (2012); *Cultura y orden metafórico. Discursos, imaginarios, mitos*. Madrid: Editorial Académica Española.
- Gutiérrez Estévez, M. y Pitarch, P., comps. (2010); *Retóricas del cuerpo amerindio*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- Fleckenstein, K. (2006); "Bodysigns: a biorhetoric for change" in P. Vandenberg, S. Hum & J. Clary-Lemon eds., *Relations, locations, positions: composition theory for writing teachers*. Illions: NCTE. 762-790
- Lotman, I. (1996); *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Valencia, Frónesis-Cátedra.

- Nietzsche, F. (1878/2010); “Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral”, en *Nietzsche I*. Madrid: Gredos.
- Pitarch, P. (2010); “El problema de los dos cuerpos tzeltales”, en M. Gutiérrez Estévez y P. Pitarch comps., *Retóricas del cuerpo amerindio*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert. 177-212
- Sebeok, T. (1994/2001); *Signs. An introduction to Semiotics*. Canadá: University of Toronto Press Incorporated.
- Surrallés, A. (2010) “La retórica de traducir *cuerpo*”, en M. Gutiérrez Estévez y P. Pitarch comps., *Retóricas del cuerpo amerindio*. Madrid, Iberoamericana-Vervuert. 57-86