

CUERPO 1

El pelo social. La parte y el todo

INTRODUCCIÓN

¿Cómo puede el antropólogo justificar las interpretaciones simbólicas que habitualmente hace? Esta era la pregunta que se plantaba a sí mismo Leach en un ensayo famoso sobre el pelo mágico (recibió un premio en 1957) y sigue siendo la pregunta que pasa por ser una obligación planteársela cada vez que en Antropología se hace una interpretación simbólica. La necesidad de justificación está tan profundamente instalada que da la impresión de que la interpretación simbólica en Antropología no sólo es epistemológicamente débil sino sospechosa. La sospecha tiene su origen en que presumiblemente aquel o aquellos que tendrían que ratificarla pueden rechazarla o no identificarse con ella. Porque la interpretación simbólica en Antropología se hace en nombre de otros y es cierto que a veces incluye la pretensión de que el investigador les conoce mejor que ellos a sí mismos. (En particular si invoca el subconsciente, cuando la coartada parece hacerse perfecta).

La cuestión es que eso no tendría que suceder porque se trata de una interpretación *simbólica* sino para cualquier interpretación, que intenta llegar a captar la significación cuya fuente y cuyo contexto es la cultura. Pero efectivamente respecto a los símbolos es inevitable. Entrar en este juego tiene como consecuencia una permanente reelaboración del concepto de símbolo que en el fondo es también una explicitación del procedimiento seguido en la interpretación.

Para abordar una reflexión sobre la conducta simbólica, Leach eligió –no por azar– hablar sobre el cuerpo y en particular sobre el pelo. El pretexto era el libro de un psicoanalista, Ch. Berg, *The Unconscious Significance of Hair*, Londres, 1951.

EL PELO MÁGICO

El interés de los antropólogos por el tratamiento del pelo, del cabello en particular y también del vello corporal data de hace tiempo (siglo XIX), destacándolo como rasgo muy difundido de conducta ritual, presente en muchas culturas. Era elemento fundamental de los rituales de la magia, de los rituales del sacrificio y de los rituales funerarios.

Frazer en *La rama dorada* hace mención del papel del pelo en la magia simpática imitativa y en la magia simpática por contigüidad, las dos formas características que se han hecho clásicas en los análisis y que constituyen su aportación teórica más reconocida. Las ilustraciones etnográficas al respecto podrían ser numerosas.

Magia en el pelo, magia sobre el pelo

La idea de que un hombre puede ser embrujado por intermedio de los mechones de su pelo, los recortes de sus uñas u otras porciones separadas de su cuerpo es casi universal y atestiguada por ejemplos demasiado amplios, demasiado familiares y demasiado tediosos en su uniformidad para analizarlos aquí en toda su extensión. La idea general en la que la superstición descansa es la conexión simpática que se supone persiste entre una persona y cualquier cosa que alguna vez fue parte de su cuerpo o estuvo de algún modo estrechamente unido a él. Pertenecen los ejemplos a la rama de la magia simpática que puede denominarse contaminante o contagiosa. El temor a la hechicería, se nos dice, formaba en otros tiempos una de las más relevantes características de los isleños de las Marquesas. El hechicero recogía un poco de pelo, esputos u otros desechos corporales del hombre a quien deseaba dañar, lo envolvía en una hoja de vegetal y colocaba el paquete en un saco de hilos o fibras tejidas y atadas de un modo inextricable. Enterraba el conjunto con ritos especiales y desde entonces la víctima se extenuaba día a día o tenía una enfermedad consuntiva con la cual duraba solamente veinte días. Su vida podía salvarse, sin embargo, descubriendo y desenterrando el pelo, esputo o lo que fuera, pues tan pronto como se hiciera esto cesaba el maleficio. Un hechicero maorí, obstinado en embrujar a alguno, procuraba obtener un rizo de pelo de su víctima, recortes de uñas, saliva o un retazo de su vestido y habiéndolo con-

seguido, fuera lo que fuera, canturreaba ciertos hechizos e imprecaciones con voz de falsete y lo enterraba. A medida que iba pudriéndose, se supone que la persona iría debilitándose hasta morir...

Frazer, La rama dorada,... pp. 278-279

... En Europa se creía que los poderes diabólicos de brujas y hechiceros residían en su pelo y que nada podía hacer huella en ellos mientras lo tuvieran largo. Por eso, en Francia acostumbraban a afeitar todo el cuerpo a las personas acusadas de hechicería antes de entregarlas al verdugo, Millaeus fue testigo del tormento dado a algunas personas en Toulouse, de las que no se pudo conseguir ninguna confesión hasta que fueron desnudadas y afeitadas por completo, con lo que prontamente reconocieron la verdad de la acusación. Una mujer que en apariencia llevaba una vida piadosa, fue sometida a tormento por sospechas de hechicería y sobrellevó sus agonías con constancia increíble hasta que la depilación total la condujo a admitir su culpa. El célebre inquisidor Sprenger se contentaba con afeitar la cabeza del acusado brujo o bruja, pero su colega Cumanus, más extremado, afeitó totalmente los cuerpos de cuarenta y siete mujeres antes de condenarlas a todas a perecer en la hoguera. Tenía plena autoridad para este interrogatorio riguroso, puesto que el mismo Satán, en un sermón que predicó desde el púlpito de la iglesia de North Berwick, confortó a sus muchos servidores asegurándoles que ningún daño podía caer sobre ellos, “mientras tuvieran su pelo y no dejaran caer ni una lágrima de sus ojos”...

Frazer, La rama dorada,... p. 763-764

Ilustraciones semejantes basadas en investigaciones recientes se pueden añadir casi interminablemente como las referidas al tratamiento de enfermedades de los animales en algunos pueblos del Valle del Corneja (Ávila) donde los propietarios del ganado afectado, cuando van al curandero, llevan un mechón de pelo del lomo del animal enfermo, con el cual confecciona éste lo que llama un “seguro” que luego se coloca en el establo o tenao donde está el animal a la espera de que se cure (Velasco 1991).

La rama dorada está lleno de datos etnográficos extraídos de las más diversas fuentes cuyo valor ha cuestionado la crítica posterior, aunque no menos está lleno de intuiciones elementales pero sugerentes que han animado después la interpretación antropológica de los símbolos. Una de ellas es la explotación de relación *pars pro toto*, es decir, tomar la parte por el todo, que se produce en muchos rituales de forma que se diría que en ellos las gentes operan con fragmentos con la esperanza de abarcar la totalidad en la que se integran. Los dos textos anteriores han sido seleccionados porque muestran que la relación entre la parte y el todo no es siempre la misma.

En el primero, el pelo es equivalente a la saliva, uñas u otra parte corporal desprendible o incluso cualquier otro elemento añadido al cuerpo. En estos casos

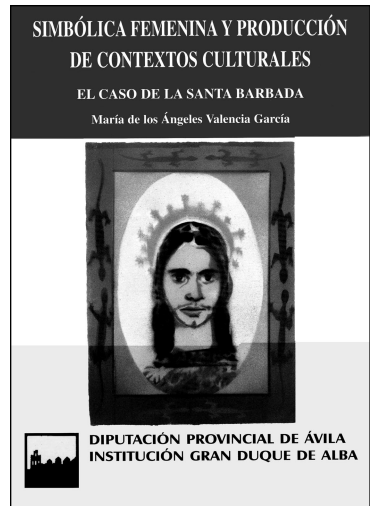
las partes corporales son, si se quiere, la versión más integrada de la contigüidad, fundamento y razón de la representación de cualquiera de ellas respecto al todo. Aunque a veces la totalidad sea tan sólo una recreación o si se quiere una ficción, los fragmentos son reales y por lo mismo, la representación fuerte. Ese es el caso del pelo en los rituales de la magia.



ellas, hipertrófica, puede encontrarse en la leyenda de la Santa Barbada a quien repentinamente le creció el pelo en la cabeza y en la cara, ocultando y transformando su identidad cuando en el atrio de una ermita de Ávila se vio acosada por un caballero, librándose de esa manera de él (Ángeles Valencia 2004). Literalmente la parte, el pelo, llegó a cubrir el todo. En suma, los modos de la relación entre la parte corporal y el todo a la que aludía Frazer como paradigma de la contigüidad son diversos. Y en particular, el pelo parece una parte especialmente significativa del todo, cuerpo.

Esa intuición va acompañada de otra no menos relevante, la relación entre la parte y el todo que caracteriza a la magia contaminante o contagiosa, basada en la asociación por contigüidad generalmente va acompañada de la otra clase de magia, la homeopática o imitativa, que explota la mimesis y su fundamento y razón es la semejanza. En cierta medida es complementaria de la anterior y se entiende, por ejemplo, que de esa manera en la magia lo que se hace con el pelo de la víctima es lo que ésta va a sufrir, o que el corte del cabello reproduce la pérdida de la fuerza y el vigor, etc. Pero con el concepto de complementariedad no se diría bastante, si no se subrayara que se sitúa en secuencia en la acción mágica en tanto se ejecuta en función de la otra, que sin ella sería inoperante. Y pare-

En el segundo, una parte aparentemente superflua parece estar cargada de fuerza, de poder, de modo que contiene o comprende al todo, que únicamente se desintegra cuando se separa esa parte. De manera similar, esta relación es la que se explota en la historia de Sansón a quien sus enemigos sólo pudieron abatir cuando Dalila les descubrió que debían cortarle su larga y enmarañada cabellera (Frazer). Aún cabría añadir a lo aportado por Frazer otras variantes, una de



ce entenderse igualmente que la magia homeopática sería fútil si no operara sobre un sustrato de contigüidad. Es decir, el enterramiento de un envoltorio de hilos y fibras cualesquiera sin pelo u otra parte de la víctima podría no tener ningún efecto. Además hay que hacer notar que aparentemente la mímesis se comporta como un procedimiento generalista, mientras que la especificación o más en concreto, la individualización, corre a cargo de la relación entre la parte y el todo. Es así que la complementación entre ambas es más decisiva de lo que parece.

Frazer no proporcionó mayor explicación a sus intuiciones, salvo que se trataba de un postulado de funcionamiento de la “mente primitiva”. Si bien tal “mente primitiva” puede haber sido más que otra cosa un constructo del investigador, sus planteamientos permiten mostrar algo peculiar de la significación –y de la eficacia– de la conducta simbólica, prototipificada en la magia. En cualquiera de las dos modalidades no es arbitraria sino que está determinada, o bien por estar basada y guardar el principio de semejanza o bien por contener una parte del todo al cual representa. Además la combinación de ambas modalidades parece estar soportada en dos ejes, el de la generalización y el de la individualización, el primero concentrándose en el proceso y el segundo en los elementos.

Frazer, para la explicación de cómo las cosas actúan a distancia por “simpatía”, recurre a un modelo físico que niega la existencia del espacio vacío sino que lo entiende lleno “como de una clase de éter invisible” que transmite los impulsos de una a otra. No obstante estaba asumiendo conceptos que habían sido extraídos de la antigua medicina griega, hablando de cuerpos, de seres orgánicos: “simpatía” que indica que las partes, por estar integradas en un todo, son solidarias unas con otras y que el todo es solidario con las partes; “homeopatía”, que indica que los seres semejantes son solidarios y “contaminación” que indica que los elementos contiguos son solidarios. Lo destacable es que presumiblemente la teoría frazeriana de la magia había asumido para la significación un supuesto corporal.

A fines del siglo XIX, también Wilken (1886) defendía que el pelo era un símbolo universal. Había notado a propósito de su tratamiento ritual en las ceremonias funerarias dos tipos de conductas. O bien se producía el corte drástico de pelo y el afeitado de la barba o bien el desaliño total, dejando crecer la barba y desdénando cualquier forma de peinado y corte del pelo, como greñas. La introducción en el análisis por parte de Wilken del concepto de “sacrificio” refuerza el carácter de símbolo, pues induce a pensar que el corte ritual del pelo es un sustituto del sacrificio humano, fundamentado en que la cabeza –así se consideraba– era el asiento del alma. Comenzando por los ritos funerarios, es posible obtener una abundante información en los estudios sobre los pueblos del Sur y del Sudeste asiático. A la viuda hindú, por ejemplo, se le imponía un riguroso celibato y su condición quedaba reflejada notoriamente porque debía llevar la cabe-

za afeitada. También en Melanesia, entre los Trobriand concretamente, es un rasgo esencial del luto el afeitado completo del pelo de la cabeza (Malinowski, 1932). Además muy a menudo está asociado al sacrificio, en el sentido de ascetismo, de manera que la práctica del afeitado del cabello está integrada en los ritos de dedicación de los hombres y mujeres a la vida sagrada.

Rituales religiosos y peinados en india

Chudakarma, el rito de la primera tonsura y rasurado, es un rito preliminar de iniciación que tiene lugar un año o más antes de la inducción religiosa formal *Upanayana* a la cual el hilo sagrado del dos veces nacido es primero asumido. Se afeita completamente la cabeza excepto un pequeño mechón. El cabello que queda, se peina y tiende con el mayor de los cuidados y es anudado en su extremo. Esta tonsura permanece a lo largo de la vida. El aislado mechón de pelo, como el hilo sagrado mismo, es una parte esencial del vestido y adorno del Brahmin varón.

Este estilo peculiar de tratar el pelo está ritualmente reforzado como parte de la ética fuertemente puritana que permea la conducta sexual Brahmin. Cada aspecto del sexo es tratado como una obligación contaminante. Aunque todo varón tiene el deber moral de criar descendientes varones legítimos, la virtud de la continencia sexual está constantemente enfatizada. En último término la acción moral más elevada es renunciar a toda asociación contaminante con el mundo secular convirtiéndose en un asceta célibe, *sannyasin*.

La liberación del *sannyasin* de obligaciones sociales y su renuncia final de la vida sexual está simbolizada por el cambio de vestido pero ante todo por el cambio en el estilo de su peinado. Según el modo del ascetismo se sigue que un *sannyasin* o bien se afeita la cabeza o la deja a su aire permitiendo que el pelo crezca apelmazado y piojoso.

Iyer, vol. II, citado por Leach 1958

La tipología reseñada de prácticas rituales es tan sólo un apunte. Hay muchas otras. Entre los Brahmines del Sur de la India el rito de *simantham* lo realiza el marido sobre su mujer, en el octavo mes de embarazo. Tiene significación mágica y se pretende con él proteger a la criatura y asegurar un parto fácil. El núcleo del rito consiste en asperjar aceite aromatizado sobre la cabeza de la madre expectante y partir el pelo con una raya central desde la frente a la coronilla utilizando púas de puercoespín o una rama santificada (Iyer 1928-35 citado por Leach 1958). Tylor (1873) incluyó el corte de pelo entre las mutilaciones rituales y por lo mismo equivalente al derramamiento de sangre en los juramentos, al corte de las junturas de los dedos y a la castración. La inclusión de ésta entre las mutilaciones es una aportación más a un largo debate que aún dura. Los trabajos de Hutton (1928) entre los cazadores de cabezas Naga mostraron la utilización del pelo obtenido de los enemigos como decoración de sus lanzas, pero además aportaron la insinuación de las asociaciones entre pelo y

sexo, una asociación indirecta pues en esa cultura la fertilidad de los campos se asegura ritualmente mediante la captura de cabezas y la erección en los campos de emblemas de forma fálica de piedra o de madera. Tales asociaciones se fueron haciendo habituales en trabajos posteriores. Reo Fortune (1932) indica que, entre los Dobu, los amantes que desean hacer pública una conquista y desafiar a los maridos rapan o cortan el pelo de la mujer con la que han cometido adulterio. Forde (1941) subraya que los Yakö establecen una asociación estrecha entre el corte de pelo y la clitoridectomía y entre el crecimiento del pelo y el embarazo. Topley (1954), hablando de las casas vegetarianas budistas integradas por mujeres en Singapur, relata que las novicias se “casan” con otros miembros ya consagrados de la comunidad en una ceremonia que incluye la mezcla de los cabellos de una con la otra.

Este breve recuento etnográfico muestra algo de la variedad de las prácticas y a la vez algo de la variedad de asociaciones. Algunas de ellas han quedado reflejadas porque fueron invocadas en una discusión a propósito de las interpretaciones psicoanalíticas del pelo como símbolo (Berg 1951; Leach 1958) también con la pretensión de considerarle universal.

En su tiempo, las interpretaciones psicoanalíticas se ofrecían reveladoras, porque el psicoanálisis mismo era un discurso trasgresor, a diferencia del más pacato y racionalista discurso frazeriano. Berg, que usó masivamente los datos de Frazer, pretendía que el carácter ritualista del tratamiento del pelo en numerosas sociedades revelaba que el cabello debería tomarse como un símbolo universal de los órganos genitales. (También explotaba la relación *pars pro toto*, o más estrictamente una parte corporal, el pelo, por otra, el sexo. Lo que ocurre es que el sexo parece que tenía la dimensión de un todo). El corte de pelo y el afeitado vendrían a ser comprendidos como una “castración” simbólica. Tal comprensión debe partir del conflicto básico que desvela el psicoanálisis entre los impulsos del Ello, la indefinición del Ego y las imposiciones del Super-Ego. Los primeros son primarios y de naturaleza libinidal y agresiva cuya represión es obligada pero que no por más intensa los anula, de manera que hallan por desplazamiento alguna forma de ser liberados. La explicación de cómo por desplazamiento el pelo recoge esos impulsos estaría, según Berg, en su asociación con las heces en un nivel pregenital (que se notará es una asociación por contigüidad) y de ahí precisamente el carácter marcadamente ritualista de estas prácticas. Se entiende que en el nivel genital se recoge esta asociación de forma que las fuerzas represoras a instigación del Super-Ego se modulan como castración. “El conflicto –dice– es desplazado hacia arriba hacia el pelo socialmente visible de la cabeza y de la cara”. Habría igualmente que notar que se trata igualmente de una asociación homeopática, es decir, la práctica del corte y afeitado del pelo reproduce la castración. Por tanto, también desde la interpretación psicoanalítica, la

conducta simbólica no es arbitraria sino que está determinada. Y el fundamento de la determinación tiene como campo de modelización el cuerpo, al menos una concepción psicofísica del cuerpo como campo de conflictos entre impulsos libidinales y fuerzas sociales y culturales represoras. Freud había mostrado de forma abundante la cultura como fuente de malestar en *Tótem y tabú*, *El malestar de la cultura*, etc.

EL PELO SOCIAL

Pero la información etnográfica ha ido luego proporcionando evidencia de que ni las prácticas relacionadas con el pelo son universales ni el significado atribuido a una de ellas (por ejemplo, al corte al rape como renuncia del mundo) o a todas es universal.

Se suele insistir en que “el pelo es un símbolo poderoso” (Hallpike 1987), aunque en todo caso es “materia” para la simbolización, como otros tantos elementos corporales, o como el cuerpo mismo. Y se propone como cuestión pertinente si es “materia” especial y por qué. La respuesta se busca a veces en sus características físicas tales como que es separable del cuerpo, maleable, fino, variable en textura y color, crece continuamente, aparece de forma desigual y en tiempos distintos en distintas partes del cuerpo y su número es incontable, se pierde y también se regenera, le afectan las enfermedades, está relacionado con las hormonas, con las vitaminas y otros componentes de la alimentación, por supuesto está asociado con el desarrollo, depende de programas genéticos, etc. El crecimiento, por ejemplo, se subraya cuando se pretende justificar la asociación del pelo con la vitalidad (de la que es signo), pero no es cierto que todos crezcan continuamente, cada pelo crece independientemente de otro y la vida media es de unos seis años, al cabo de los cuales cesa de crecer y al final se cae; luego, en condiciones normales de salud, vuelve a salir otro. Esta característica de regeneración sin embargo no parece haber merecido tanta atención como el crecimiento (Morris 1985). Se tienen por incontables, si bien la tarea de hacerlo es absurda, o por lo mismo ni si quiera eso escapa a la omnisciencia y la previsión de Dios. Este mensaje recoge las tradiciones judías que, según la *Enciclopedia judía*, suponían que el pelo de la cabeza alcanzaba la cifra de mil millones siete mil y en otras versiones mil millones de mechones, cada mechón con 410 pelos, pero esa cifra es precisamente equivalente a la expresión gráfica judía de lo “sagrado”. Sin embargo, los manuales de dermatología actuales cifran el núme-

ro de los pelos de la cabeza en torno a 120.000. Por otro lado, la finura de un pelo es referencia de comparaciones proverbiales en muchas lenguas europeas (la expresión castellana “por un pelo” es ilustrativa), aunque también está calculada y oscila entre márgenes sorprendentemente amplios. En suma, tales características son reseñadas en virtud de la significación. Son efectivamente naturales, pero aún más están culturalmente seleccionadas y por tanto múltiple y diversamente interpretadas en tanto que vehículos de significados. En principio, no hay nada en tener o no tener pelo que forme un sistema natural con el cual un conjunto de símbolos puedan ser estructurados siguiendo una pauta similar (Hershman 1974). Aun más, visto como “materia” para simbolización, el pelo humano no es natural, es social.

Es Hallpike (1969) quien titula uno de sus trabajos (*versus* Leach): “El pelo social”. Y esta caracterización se apunta sugerente. En principio la propuesta era tan sólo una alternativa a asociaciones establecidas entre el pelo y el sexo y alentadas sobre todo por las interpretaciones psicoanalíticas como las antes reseñadas que suponían una equivalencia de naturaleza subconsciente entre la cabeza y el sexo y más concretamente el falo, de modo que el pelo equivale al semen y por tanto que el corte de pelo equivalía a castración. Esta equivalencia era simbólica, la parte visible, el pelo, las prácticas rituales relacionadas con él, representaban el sexo y las prácticas y conductas relacionadas con éste. La propuesta incluye igualmente que la naturaleza de una sexualidad no sometida a restricciones está representada por el pelo largo, mientras que la restringida lo está por el pelo corto y el celibato por una cabeza bien rapada. Leach (1958) en contra de la interpretación psicoanalítica de Berg (1951) no acepta que tal representación se basara en asociaciones mantenidas en el subconsciente, sino que bien pudieran ser conscientes como es el caso del ascetismo hinduista o budista, en los que tanto el rapado de la cabeza como el pelo desaliñado y enmarañado significan celibato y desasimiento de las pasiones sexuales.

El “pelo social” es por contraste una propuesta que se libera de asociaciones necesarias con el sexo, en tanto que más bien subraya la relación del individuo con la sociedad. La mirada que busca corroboración a esa propuesta se dirige más bien a las sociedades occidentales modernas en las que monjes, soldados y convictos se muestran con tonsuras o con cabezas rapadas o semi-rapadas, mientras que intelectuales, mujeres y jóvenes rebeldes –dice Hallpike– lucen largas cabelleras. Indicando los primeros su sometimiento a una disciplina y los segundos una tendencia a situarse en los márgenes de la sociedad. La interpretación no resulta muy convincente si se atiende a que conlleva generalizaciones sobre estatus sociales tan dispares como monjes y convictos, por un lado, jóvenes rebeldes y mujeres, por el otro. Y tampoco si se profundiza en lo que puede implicar el “estar en los márgenes de la sociedad”. Pero la sugerencia de que el pelo y su tra-

tamiento puede dar visibilidad social al estatus es digna de consideración. Es evidente, sin embargo, que no podría quedarse en un mero contraste entre llevarlo corto o largo. El “pelo social”, como sugerencia, debería indicar mucho más. Ciertamente puede llegar a ser un reflejo del control social, en la medida en que las convenciones de la sociedad en general o de los grupos asuman que estilos y modos específicos de tratamiento del pelo de la cabeza, la barba, etc., sean tomados como signos de identidad social en todos sus niveles de etnia, clase, estatus, grupo, género, edad, etc. Pero de la misma manera que no toda significación de las prácticas relacionadas con el pelo acaba en los impulsos de la libido, tampoco en el control social. Sintomáticamente el pelo puede convertirse en campo de expresividad donde se dirimen liberaciones y adhesiones, pretensiones, disciplinas, homogeneización, mimetismos, modas, seducciones, normalidad y excentricidad, narcisismos y autoexclusiones, etc. Y los significados pueden ser vehiculados a través del rapado o del libre crecimiento, del ocultamiento o de la exhibición, del peinado o del descuido (intencionado o no), de las formas, de los colores, de las composiciones en tiras, mechones, mechones, trenzas, coletas, moños, etc., de los aditamentos como pelucas, peluquines, postizos, bisoñés, etc., de las sujeciones y de los adornos, diademas, alfileres, peinetas, etc. El conjunto de prácticas y tratamientos del pelo en la cabeza y en la cara en las sociedades humanas es de una amplia variedad, por supuesto inconmensurablemente mayor que las variedades tenidas por rasgos fenotípicos que caracterizan a las llamadas “razas”. La cultura multiplica así la variedad “natural”.

Todo ese conjunto entra en juego en las posibilidades de lo que comporta el “pelo social”. Pero ante todo, esto supone que los significados adheridos no son universales sino específicos de cada contexto cultural, en los cuales cabe captar las complejidades del sentido de lo “social”.

La estrategia de acercamiento al simbolismo del pelo debiera ser por tanto contextual. Una interesante ilustración etnográfica la proporciona Williamson (1979), sobre la cultura Powhatan (actualmente en dos reservas en el estado ame-



ricano de Virginia). En tiempos del contacto con los primeros colonos ingleses tenían tres formas básicas de tratar el pelo. Una de ellas, característica de los varones adultos llamó la atención de los que los conocieron y luego relataron sus experiencias. Por el lado derecho de la cabeza lo tenían corto, de forma que no pudiera engancharse con la cuerda del arco, por el izquierdo lo llevaban largo hasta tocar el hombro y se daban aceite de nuez para que brillara al sol. Las mujeres lo llevaban largo, cayendo sobre sus espaldas, a veces suelto, a veces atado, untado y brillante. Las muchachas llevaban la parte frontal afeitada, pero la de atrás muy larga. El shaman se distinguía por una cresta delgada en medio de la cabeza arrancando desde la frente, pasando por la coronilla hasta acabar en el cuello, con todo lo demás afeitado y solo él se dejaba la barba larga. Williamson ofrece una interpretación a estas diferencias de tratamiento del pelo. Los shamanes (siempre varones) eran considerados paradigma de lo masculino, en contraste con las mujeres, pero los varones adultos tenían la doble consideración de masculinos y femeninos.

En primavera y verano, los Powhatan vivían en poblados permanentes cultivando maíz, judías y tabaco, pescando, cazando y recogiendo raíces, que era el alimento básico, en otoño e invierno se movían hacia la parte occidental del territorio siguiendo y cazando a los ciervos, dispersos en bandas. La sociedad Powhatan reconocía tres clases de personas: los shamanes, los jefes de poblado y la gente común (tanto varones como mujeres). Los jefes eran mediadores entre los shamanes y la gente común, menos seculares que éstos y menos espirituales que aquellos, podían visitar a los shamanes que residían en el bosque junto a los muertos, les llevaban alimento e información, pero residían en el poblado junto a la gente común. La caza y la guerra era una actividad exclusivamente masculina, aunque el cultivo de plantas, la preparación del alimento y su distribución eran femeninas. Pero había varones que realizaban estas tareas femeninas, dependiendo de para quien. Es decir, del mismo modo que las mujeres para sus maridos, así eran los varones del común para los jefes y éstos para los shamanes. Los papeles sociales, la división del trabajo y las creencias muestran que los jefes de aldea, los varones adultos, según la relación, ejercían tanto de varones como de mujeres. Es esa doble condición lo que está proyectando el corte asimétrico de pelo que lucían. En la disposición de su territorio, la caza, el encuentro con sus enemigos, la guerra, se situaba al Oeste, el poblado y el cultivo al Este y con ello el primero estaba asociado a lo masculino y el segundo a lo femenino. El país de los muertos, quedaba al Oeste y en las casas de los shamanes las imágenes de los espíritus y los restos de los jefes muertos se colocaban al Oeste. Los mitos narraban que la vida procedía del Este gracias a la intervención del Gigante Hare. El pelo reflejaba muchos de estos aspectos de lo social. Los shamanes, iniciados en el contacto con los espíritus y los muertos, sin criar hijos y sin trabajar en los huertos, casi rapados y con largas barbas; las mujeres criando hijos y cultivando los huertos, alejadas del bos-

que y distribuyendo alimentos, con el pelo largo; las muchachas aún sin hijos y sin huerto propio, pero preparándose para ello, afeitadas en la frente y con el pelo largo por detrás; los varones adultos del común y los jefes enfrentándose con la muerte a veces y otras de mediadores con los vivos, con el pelo por un lado largo y por el otro corto. Cada grupo con un tratamiento diferente de pelo. Sólo un aspecto discordante en este sistema de aparentes correspondencias, el de la orientación espacial. Al igual que otras sociedades amerindias (Foley 1995), los puntos cardinales Oeste y Este no estaban asociados a los lados del cuerpo: era el lado izquierdo del cuerpo, el que los Powhatan consideraban femenino, por lo que era esa parte del pelo la que se dejaban larga los varones; el derecho, lo consideraban masculino y esa parte del pelo la recortaban.

Una segunda contextualización muestra además que las prácticas –y los significados asociados– cambian. Firth (1973) ha realizado un estudio continuado de los Tikopia a lo largo de más de cuarenta años. Cuando llegó a esa isla del Pacífico por primera vez, las mujeres llevaban el pelo muy corto y los varones largo, cayendo sobre sus espaldas, las mujeres lo llevaban natural y los varones lo trataban con lima para obtener un color dorado. Los jóvenes se dejaban crecer mechones a uno y otro lado de la cabeza, las chicas casaderas se lo dejaban caer por encima de las cejas y detrás del cuello, para cortarlo cuando se casaban. Cuarenta años después, los jóvenes lo llevaban corto, las jóvenes bucles y mechones ondulados con mechas claras u oscuras según la moda. Sólo los varones adultos se seguían cortando el pelo cuando estaban de luto por un miembro de la familia, siguiendo la vieja costumbre. Ha habido otro cambio, los jefes cuyo pelo antiguamente era tabú y no se lo rasuraban a la muerte de un pariente cercano, después ya se rasuraron como los demás varones.

Una tercera contextualización permite apreciar una mayor complejidad. El estudio de Peacock (1968) sobre el teatro popular en Indonesia, el *ludruk*, en el que intervienen cantantes travestís, describe cómo sus canciones y su presencia, con cuerpos voluptuosos, grandes pechos, nalgas ondulantes, voces atipladas y caras bonitas, mientras danzan insinuándose, incitan a los varones adultos que acuden a verles. Sus canciones aluden al amor perdido y con ellas veladamente hacen despertar los deseos. Cuando aparecen en escena causan sorpresa y fascinación. Pero en la sociedad de Java los travestís representan el elemento más amoral del *ludruk*. Mezclan elementos masculinos y femeninos lo que se considera pecado para una sociedad fundamentalmente islámica. Tanto las fantasías que despiertan como sus acciones son moralmente sospechosas. Habiéndose emprendido reformas en la sociedad y con el fin de reforzar el papel que el teatro *ludruk* desempeña en cuanto a la modernización, han provocado algunos cambios para reducir el rechazo social hacia la homosexualidad que destila su imagen. “Los directores jóvenes y también algunos actores en el nombre del ‘pro-

greso' han tratado de lavar la imagen de los travestís. Antes se dejaban el pelo largo cayendo sobre los hombros y movían sus caderas todo el día, la revolución implicó cortarse el pelo y dejar de comportarse como chicas. En palabras de uno de ellos: 'Antes dejaba crecer mi pelo hasta que me llegaba al pecho, cuando terminaba la función lo recogía en un pañuelo, pero ahora he tenido que cortármelo'. Es importante señalar que el pelo largo, con su significado especialmente potente para los travestís puesto que es la única parte masculina del cuerpo que puede convertirse en femenina por un proceso natural, simplemente dejándola crecer, haya tenido que ser sacrificado. Otros aspectos de la apariencia femenina se logran con maquillaje, vestidos y relleno, pero el pelo está de forma peculiar entre el cuerpo y la cultura, tiene atributos de ambos. A diferencia del vestido y del colorete, el pelo largo era un ornamento femenino que el travestí no tenía que ponerse y quitarse según saltara a escena o saliera de ella, suponía un compromiso con el papel femenino de mayor fuerza que la vestimenta femenina extrasomática" (Peacock 1968).

Otra contextualización específica más puede ayudar a profundizar en la comprensión el pelo social. Synnott (1993), en un análisis que circunscribe a la sociedad norteamericana (y en parte a la europea), encuentra obligado diferenciar entre el pelo de la cabeza, el pelo en la cara y el pelo en el cuerpo para mostrar una teoría organizada en proposiciones que versan sobre oposiciones:

- Sexos opuestos tienen formas opuestas de tratar el pelo.
- El pelo de la cabeza y el pelo del cuerpo tienen tratamientos opuestos.
- Las ideologías opuestas tienen formas opuestas de tratar el pelo.

Un desarrollo de las dos primeras da lugar a la siguiente tabla:

Tabla 1. Tratamiento del pelo según el sexo y según el área del cuerpo

ÁREA DEL CUERPO	MASCULINO	FEMENINO
CABEZA	Corto; generalmente sin tintes ni peinados sofisticados; aditamentos a veces.	A menudo largo; con tintes y peinados sofisticados; aditamentos; símbolo sexual.
CARA	Generalmente afeitado; cejas y pestañas al natural.	Depilado; cejas y pestañas modificadas.
CUERPO	Peludo; el pelo en pecho tomado como símbolo sexual.	Lampiño; depilación en axilas y piernas.

(Elaborado a partir de Synnott (1993).

Las dos proposiciones invitan a entender relacionadas las distintas áreas del cuerpo. En este sentido para cada sexo, el tratamiento del pelo en la cabeza, en la cara y en el resto del cuerpo forman un paradigma, es decir, muchas sociedades humanas los tienen como un conjunto normativo en el que los elementos se toman asociados y dan una imagen global. Por otro lado, algunas áreas parecen marcadas, de ese modo en principio se comprende lo que Synnott ha señalado como “símbolo sexual”: para la mujer el cabello largo, para los varones el pelo en pecho. Sin embargo, la marca tiene otros relieves que aparecen cuando se aprecia la inversión de las oposiciones, por ejemplo, el rapado de cabeza en las mujeres fue usado como forma de denigración para las mujeres colaboracionistas en Francia después de la



Segunda Guerra Mundial, el bigote o la barba también han sido elementos de vergüenza en las mujeres y, sin embargo, no menos han sido la prueba del acceso a la madurez para los adolescentes. El pecho sin vello en los varones no tiene tanta relevancia, aunque a veces también se toma como una avergonzada carencia. En todo caso estos

valores no pueden tomarse como estables. Han ido cambiando con los tiempos y el desarrollo de las prácticas de tratamiento del pelo. El estilismo juega en los tiempos modernos un papel más importante en la seducción que las tradicionales largas cabelleras femeninas y el corte de pelo masculino no es tan sólo una operación de reducción de longitud sino de producción de imagen.

La complejidad de asociaciones que entrelaza la longitud se amplía con el color del cabello. Ya no tan fácilmente ordenadas por oposiciones binarias. Negro, moreno, rubio y rojo están determinados genéticamente, pero se asociaban con temperamentos distintos (también el pelo lacio o esortijado) y sólo en parte se utilizaban para caracterizar a varones y a mujeres. La transición a gris y blanco es un proceso fisiológico. Se asociaba y se asocia con la edad y ha servido como referencia de las actitudes y capacidades atribuidas a la vejez. Las canas son también una marca. Y en esto sí se diferencian varones y mujeres, ocultándolas éstas mediante tintes con mayor frecuencia que aquellos. La desconfianza hacia las personas de pelo rojizo es proverbial en Europa desde tiempos antiguos. En las colecciones de refranes castellanos de los siglos XVI y XVII aparece: “Hombre bermejo y mujer barbuda, de lejos se los saluda”. Muy habitualmente en la iconografía religiosa del Renacimiento y el Barroco, el personaje de Judas se pinta con pelo bermejo y, en contraste, Dios Padre se representa con el pelo y la barba blancos.

La fuerza de las tradiciones en el tratamiento del pelo y el valor de norma fijado en él tiene su contrapartida en las sociedades modernas en la variedad de cortes, formas, colores, estilos, que pudiera tomarse como reflejo del pluralismo ideológico en esas sociedades (frente a la homogeneización en las tradicionales). El tratamiento del pelo en contra de las normas establecidas (no sólo, sino también y a veces de forma bien patente) ha sido emblema de la rebeldía juvenil, de los movimientos contraculturales, del movimiento feminista, de las tribus urbanas e incluso de las identificaciones políticas a derecha e izquierda. Algunas de las formas extremas de ambas han seleccionado respectivamente el pelo al rape y la barba afeitada o el pelo y la barba largos. Y además, el pelo y sus múltiples posibilidades de tratamiento han sido a la vez, sin que parezca contradictorio, tanto emblema de la singularidad individual, del realzamiento del individuo frente y ante el grupo, como seña de seguimiento de la moda y sus variaciones (siendo la moda reflejo de la condición de inestabilidad y fluctuación que parece haber definido a la modernidad). El juego de las oposiciones se ha desplazado de categorías y las distinciones anteriores entre varones y mujeres han perdido vigencia cuando se resaltan más bien distinciones en la asunción de ideologías o en las actitudes de vida frente o al margen del inmovilismo, del establishment, del “sistema”, etc. Queda de fondo de contraste una tendencia al mantenimiento de las normas tradicionales, a veces reforzadas con medidas sancionadoras en instituciones públicas o privadas que se muestran celosas respecto a la imagen de sus miembros o sus empleados, y en la sociedad en general por los estereotipos que fundamentan prejuicios hacia aquellos que se exhiben con desmesura o hacia quienes reproducen las formas de desaliño con las que se identifica a los antisociales. Se requiere entonces reformular la tercera proposición de Synnott en el sentido de que el tratamiento del pelo no sólo recoge ideologías opuestas sino antes que nada las diferencias sociales y sus desplazamientos. Es un foco (no el único) de proyección de las diferencias sociales, pero un foco multidireccional y cambiante. Por un lado, la oposición de sexos también implica ideología, no sólo en que tiende a justificar desigualdad social entre sexos, sino también en que dota de moralidad a las prácticas relacionadas con el cabello y a la imagen de los sujetos que producen. Las valoraciones de vergüenza o de orgullo con las que están cargados aquellos tratamientos diferenciales del pelo que se constituyen en marcas lo revelan claramente. Por otro lado, las variaciones no sólo se diferencian unas de otras sino que dan por supuesta una norma y tienden a distanciarse de ella. La variación discurre en múltiples direcciones y no sólo produce oposición entre unas y otras, sino también en relación a la norma supuesta, que desde la modernidad siempre queda superada (para a veces luego volver a ser retomada por oposición a otra también abandonada).

Lo decisivo es que todas estas diferencias sociales y las ideologías que las justifican están *in-corporadas*, es decir, trasladadas y traducidas en términos corporales, en este caso en el pelo.

ENTRE LA DETERMINACIÓN Y EL CONTEXTO. DISCUSIÓN SOBRE EL SIMBOLISMO DEL PELO

Aunque no tenga por qué tenerse como un símbolo poderoso, bien parece que sea “materia” especial que se transforma culturalmente y se ha mantenido a lo largo del tiempo como objeto sensible cargado de significados. Pero ante todo, aquí ha sido aludido porque las discusiones sobre su simbolismo son inevitablemente discusiones sobre la propia capacidad de significación de los símbolos. Otra vez la pregunta: ¿Cómo puede el antropólogo justificar las interpretaciones simbólicas que habitualmente hace?

Las justificaciones parecen haber estado alentadas por que siendo un elemento “natural” y la naturaleza humana la misma en todas partes alguno de sus significados fundamentales estarían, se diría, determinados. En la reflexión antropológica sobre los símbolos esta idea de determinación de los significados aparece constantemente y en parte explica (y sirve de explicación a la vez) a y de la especial condición o sensibilidad del elemento. Los símbolos, se dice, no son arbitrarios. Por un lado ya se insinúa con ello que en los elementos del cuerpo las sociedades humanas han encontrado la “materia” más próxima con la que servirse, dotándola o cargándola de significados. Además, las características de un elemento natural, también “naturales”, se imaginan como canalizaciones que seleccionan significados en razón de congruencia, restringiendo por tanto a ciertos límites un posible y primer espectro indefinido de significados susceptibles de ser cargados en el elemento. Y finalmente determinados elementos del cuerpo como el pelo tendrían un plus de expresividad por ser más visibles. Todo ello convierte a las propiedades o características, en este caso del pelo, en factores relevantes que justifican la simbolización.

Como ya se avanzaba anteriormente esas características son aparentes, es decir, en todo caso ellas mismas son una interpretación que soporta otra. Pero ciertamente en su apariencia se toman como “naturales”. Aun así, y extrayéndolo de las ilustraciones etnográficas anteriores, los procedimientos en los que se involucra la interpretación revelan al menos que:

1. Lo que se entiende por características no son estrictamente aspectos del elemento corporal, en este caso el pelo, como tal, sino que incluyen igualmente las acciones que se ejecutan con él, acciones que por otra parte son en principio técnicas pero aún más apropiadamente culturales. Es decir, el pelo, como “materia sensible” no es tanto materia pura sino que implica el espectro de acciones con las cuales se efectúa un tratamiento. Por ejemplo, cortar-dejar crecer el de la cabeza, el de la cara o el de otras partes del cuerpo; cortar de un lado o de otro;

rasurar del todo o cortar hasta una u otra determinada longitud. O bien el color no es sólo natural, también puede ser obtenido por medio de tintes y del mismo modo la forma lisa, rizada, ondulada, etc. puede ser lograda por medio de tratamiento, o el brillo, la disposición, etc. Se trata de “materia” sometida a acciones. Incluso su no tratamiento para que quede largo, apelmazado o enmarañado, como ocurre en los casos antes citados de ascetismo o de luto, es de la misma manera una dejación intencionada. Y en ese sentido, este elemento “natural”, el pelo, en cuanto símbolo está elaborado, es, se diría, construido.

2. Ese espectro de acciones debiera ser contemplado para cada cultura como un modo instrumental de otorgar significados y aún más de que tales significados resulten de una composición. Es decir, todo tratamiento (en este caso del pelo), sean cuales fueren las acciones que comporte, constituye una totalidad normativa, un código, un lenguaje. Se revela así que el pelo o más bien el tratamiento del pelo es un ámbito de expresividad cuya organización es análoga a la del lenguaje, que sigue reglas básicas de selección y de combinación aplicadas a unidades significantes, que si en este caso no son estrictamente arbitrarias deberá atribuirse a que parecen estar constreñidas por determinadas características. Por lo mismo el rango de selección y de combinación es limitado.

3. En alguna medida, una sola característica en sus variaciones o varias de ellas agrupadas dentro de una cultura tienden a formar un sistema, no necesariamente completo o desarrollado en todas sus consecuencias, pero al fin y al cabo con algunas reglas o pautas de distribución de significados que encajan coherentemente unas con otras. Esta visión no sólo es propia de las interpretaciones estructuralistas, alguna de las cuales, por ejemplo, como las que propone Lévi-Strauss, postula la necesidad de atenerse a todo el conjunto de variaciones no ya en una sola cultura sino en un grupo de ellas e idealmente en todas ellas, porque, en el fondo, tal sistema o estructura obedece a principios del espíritu humano.

4. Hay más. Las acciones generan significados contextualmente relevantes, de modo que los individuos operan con materias como el pelo para intervenir en las situaciones en relación a sus planes. De otra manera dicho, los significados asociados al pelo no se agotan en el código cultural, sino que se activan en la acción social, se recrean, se intensifican siguiendo direcciones determinadas, etc. (en parte se han recogido estos aspectos en lo que suele llamarse *performance*, es decir, actuación, interpretación, realización). Si por el código cultural el pelo resalta en el juego de las diferencias sociales, en las actuaciones que constituyen la acción social resalta en el juego de las identidades. Algo más fluido y cambiante que los códigos culturales.

5. Las características del pelo (a saber, maleable, suprimible, fino, incontable, teñible, con aditamentos, etc.) no forman un conjunto finito, limitado, continuamente presente al modo de rasgos componenciales y distintivos, sino que pue-

den estar seleccionadas y operar independientemente unas de otras o por agrupaciones. Así pues, no todas son a la vez significativas, pero podrían llegar a serlo contextualmente. Aquí se podría sugerir que si se activan podría ser debido a que contienen significados latentes. Esta presunción muy próxima al psicoanálisis también podría ser tomada de modo más general si se admitiera el concepto de desencadenante empleado en los análisis etológicos, por ejemplo, el atribuido al vello corporal en relación con sensaciones y sentimientos de acogida, etc. (Marlow y las madres de alambre recubiertas de piel con pelo).

6. Especialmente alguna de ellas y en particular la longitud del cabello parece haber sido seleccionada para la vehiculación de determinados significados de forma más frecuente que cualquiera de las otras. Se diría entonces que parece estar dotada de mayor saliencia que otras (y este concepto sí se toma equivalente a como se usa en los análisis cognitivistas). Podría encontrarse alguna explicación en términos evolucionistas para ello, relacionándola con la termorregulación, pero más bien, como en otros casos, su saliencia señala una capacidad para las distintas funciones sociales superpuestas que no han encontrado la misma base en otras. No puede tomarse como soporte necesario para una codificación binaria (largo-corto), pues las prácticas relacionadas con ella tienen un cierto rango de variación. No sólo se trata de dejarlo crecer indefinidamente o recortarlo, sino de rasurarlo en distintas medidas consideradas apropiadas según las normas, o de rasurarlo en determinadas partes de la cabeza y no en otras, etc. Todo ello parece reforzar la idea de la imposición de la “naturaleza” o al menos de las restricciones sobre la simbolización. De todos modos, aun en el supuesto de que sea característica únicamente seleccionada, los significados adheridos no siguen una sola y universal pauta en las sociedades humanas e incluso en la misma sociedad pueden no haberse mantenido de manera permanente y estable. Aún más, en un mismo tiempo pudieran no ser inequívocos, sino por el contrario ambiguos, con doble o múltiple carga de valoración.

En suma, el análisis de las características atribuidas al pelo ha ido desmantelando concepciones simplistas acerca del cuerpo o partes del cuerpo como elementos susceptibles de operar en tanto que símbolos naturales. Una aproximación básica pone de manifiesto al menos que lo que se entiende como “natural” no lo es tanto. Pero pudiera ser relevante el hecho de que sea tomado como tal y sin duda cuando así se hace se incluye la idea de la determinación o al menos de las constricciones que implica su uso. Parecería entenderse con ello que para las sociedades humanas el pelo, especialmente como elemento de las conductas rituales, conlleva ciertos significados.

Este planteamiento recibió con la intervención del psicoanálisis un impulso de enorme pujanza que provocó una concentración interpretativa en torno a otra parte corporal, el sexo. Una parte sin embargo que se extiende y permea a casi

cualquier otra parte corporal. Se diría que en todo caso el psicoanálisis ha contribuido a poner de relieve que toda concepción del cuerpo conlleva una jerarquización de las partes que lo integran, habiéndolo puesto de manifiesto precisamente por haber subvertido la jerarquía tradicional en la concepción occidental de las partes del cuerpo. Un esquema jerarquizado que concedía a la cabeza o al corazón los lugares centrales o preeminentes. La deriva de la atención hacia el sexo y su expresión dinámica, la libido, implicaba toda una inversión o más estrictamente subversión por lo que conllevaba de resituación del centro en una parte antes baja o marginal mostrada ahora como dinámica, energética, creativa y en constante conflicto con las estructuras antes preeminentes cuyo papel se reveló como coercitivo y represor. El esquema jerarquizado del cuerpo quedaba así muy evidente. Este “nuevo” esquema es el que da la trama a la significación que se postula adherida al pelo. El contenido de la significación es inevitablemente sexual. El psicoanálisis a la vez se ofrece como discurso que recrea la interpretación simbólica en tanto que desvelamiento.

La otra cara de este planteamiento pone rasgos corporales a los significados. Es decir, el pelo, una parte corporal visible, remite a otra parte corporal no sólo oculta, sino reprimida. Se indica así que los símbolos “naturales” tienen o pueden tener significados “naturales” (Victor Turner volvió sobre este punto). El uso entrecomillado de “natural” en uno y en otro caso es una forma gráfica de decir que no lo son tanto que no impliquen una elaboración cultural, puesto que como ya hemos visto no es el pelo sino el tratamiento del pelo lo que se apunta como símbolo natural y no es el sexo, sino el sexo reprimido lo que se apunta como significado natural. La cuestión de la determinación de significados depende como se ve de la “naturalización”.

Otro marcado y sustancial aspecto proviene del supuesto de que la parte remite al todo. El todo referido sería el cuerpo, es decir, el pelo es tomado en las sociedades humanas como trasunto del cuerpo. Sin embargo, –y como se muestra suficientemente en las ilustraciones etnográficas– el todo tiene configuraciones muy distintas. No es simplemente “cuerpo” o no lo es menos que un sujeto sexuado y los papeles de género que desempeña, también un sujeto según la edad y su posición relativa en la sociedad y otros tantos papeles sociales varios, incluidos el de especialista religioso, el de oferente agradecido por el favor prestado por un ser sobrenatural, el de doliente por la pérdida de un ser querido, el de guerrero..., o papeles que traducen asunciones morales e ideológicas, etc. Aunque entre la determinación de significados supuesta se incluya el que en numerosas sociedades el pelo vehicula los papeles de género (y de edad) y puede entenderse con ello que se trata de papeles sociales en los que el cuerpo se hace necesariamente visible, el “cuerpo” al que remite es siempre más que un cuerpo. El pelo parte del cuerpo se extiende así a través de la amplia variedad de los papeles

sociales como si el principio de contigüidad estuviera funcionando por inercia más allá del contacto físico.

Aunque la formulación puede invertirse y de esa forma quedaría más clara la “naturalización” repetidamente mencionada. Son los papeles sociales los que se han naturalizado, se han hecho cuerpo. El pelo social aparece así como la sociedad *in-corporada*.

