

Una proposta d'anàlisi de l'imaginari cultural del cos i de la corporalitat tòxica

An analysis of the body and toxic corporality in the western cultural imaginary

Jaume Mascaró Pons

Universitat de Barcelona

Resum

Aquest article vol dibuixar una marc general de l'estructura de l'imaginari cultural del cos en la cultura occidental i, més concretament, algunes de les categories i metàfores que determinen la percepció social de la toxicitat corporal. La majoria de les reflexions exposades, en especial les referides a la toxicitat, són producte de debats i diàlegs mantinguts en el sí del del grup de recerca sobre corporalitat i toxicitat del Departament d'Antropologia Social i Cultural de la Universitat de Barcelona, que estan sent objecte de contrastació en l'anàlisi empírica dels discursos actuals sobre la toxicitat derivada de la contaminació, en general, i de la contaminació interna, en particular. Després d'explicar el concepte d'*imaginari cultural*, es plantegen algunes de les principals metàfores de l'imaginari del cos i s'analitzen les creences bàsiques sobre la toxicitat, en funció del seu suposat origen, extern o intern. Finalment es planteja una reflexió sobre els significats que els consumidors associen amb la disjuntiva *eco* (ecològic)/*trans* (transgènic) com a formulacions sintètiques sovint emprades en l'etiquetatge comercial d'aliments.

Abstract

This article offers a general framework for the structure of the cultural imaginary of the body in Western culture and, more specifically, some of the categories and metaphors that shape the social perception of body toxicity. Most of the ideas expressed here, especially those related to toxicity, emerged from discussion and debate among the members of the University of Barcelona Department of Social and Cultural Anthropology research group on corporality and toxicity, which is carrying out an empirical study comparing current discourses on toxicity resulting from chemical contamination in general and from internal contamination in particular. The concept of cultural imaginary facilitates identification of the principal metaphors of the body and analysis of basic beliefs about toxicity in terms of its assumed origins, both external and internal. Finally, the meanings consumers associate with the abbreviations *eco* (ecological) and *trans* (transgenic), frequently used commercially in food labeling, are explored.

Paraules claus: imaginari cultural, imaginari corporal, corporalitat tòxica, cultura occidental

Key words: cultural imaginary, body imaginary, toxic corporality, Western culture

Introducció

Per a un antropòleg la qüestió de com pensa la gent, des de quines creences i processos cognitius organitza la seva experiència i, per tant, com viu els esdeveniments que l'afecten, és una qüestió central de la seva voluntat de comprensió de les dinàmiques culturals.

A les darreres dècades, des de disciplines diverses com la història, la lingüística, la sociologia i l'antropologia, entre d'altres, s'han construït categories per analitzar els sistemes de creences subjacents als comportaments humans i s'han creat rètols diversos per designar la recerca sobre els esquemes mentals, els conceptes, les imatges o les metàfores que configuren la manera de pensar compartida per grups de persones o per una col·lectivitat sencera. “Imaginari” (Durand, 1969), “mentalitats col·lectives”, “representacions col·lectives”, “imaginari social” (Castoriadis, 1975), són alguns d'aquests rètols. S'ha proposat una “antropologia del coneixement”, que cal no confondre amb la clàssica “sociologia del coneixement” de Manheim, que seguint una tradició que connectaria amb Durkheim, Bachelard, Canguilhem o, fins i tot, Foucault, voldria establir les formes de representació mental que comparteixen els grups humans. Com ha dit, des de la perspectiva de la història cultural, Chartier (1995: 43): “De fet, el que cal pensar és com totes les relacions, incloses aquelles que anomenem relacions econòmiques o socials, s'organitzen segons lògiques que posen en joc els esquemes de percepció i d'apreciació dels diversos subjectes socials.” (Burke 2000). El debat sobre el valor i límits d'aquests rètols, que podria incloure moltes altres referències, queda fora de l'abast d'aquest article, que vol centrar-se en aspectes concrets de les formes d'apropiació cultural de l'experiència: les referides al cos i la corporalitat.

Per això, proposo l'ús del rètol “imaginari cultural” per referir-me al conjunt de categories, metàfores i símbols, a través dels quals és manifesten aquestes lògiques culturals, amb les quals els individus d'una cultura viuen i construeixen la seva experiència. La proposta no queda lluny dels pressupostos de la tradició fenomenològica de Schutz (1993) o de Berger i Luckman (1988), sobre la construcció social de la realitat.

En l'anàlisi dels imaginaris culturals, ocupen un lloc central les categories, les metàfores i els símbols que comparteixen els individus d'un col·lectiu humà. Pel que fa a les categories, tot i admetent la validesa d'abstraccions explicatives com *paradigma*, *esquema* o *episteme*, sovint el seu caràcter de generalitzacions molt àmplies, tant en l'espai com en el temps, limiten el seu valor quan s'apliquen a representacions més concretes de l'experiència col·lectiva. Per això, la categoria de “sistema de creences” em sembla més operativa si es pren en la mesura justa. Les creences de les persones són realitats cognitives que, en una petita part, deriven de l'experiència individual, però el gruix més important és rebut a partir de l'apropiació personal dels discursos socials que, a cada època, donen compte de la realitat. Aquests discursos, siguin llecs o científics, van sedimentant, al llarg del temps, un conjunt de formes de veure i explicar la realitat, que té la seva pròpia fesomia cultural i que, en qualsevol cas, no és un conjunt homogeni i coherent. Coexisteixen en l'imaginari cultural creences, i la seva expressió en imatges i metàfores, que poden ser contradictòries o que responen a supòsits cognitius divergents. En moltes persones de la nostra mateixa cultura, creences de caràcter religiós i creences de caràcter científic són assumides sense aparent contradicció. Creences sobre el valor descriptiu de les disposicions humanes, basades en explicacions astrològiques, poden coexistir en una mateixa persona amb conviccions de fonament científic molt diferent. Aquest fet de que l'apropiació individual de les

creences sobre la realitat mostri diferències i fins i tot divergències és el resultat de la sedimentació històrica dels discursos que han anat configurant l'imaginari cultural. Sedimentació que no és una simple superposició homogènia de creences, sinó que com en la geologia, els sediments s'ordenen de manera desigual, de forma que algunes imatges molt arcaïques perduren i afloren amb una presència molt visible, i coexisteixen amb elaboracions discursives molt recents. Tal vegada es podria parlar de la necessitat d'una "geologia cultural", una nova espècie d'epistemologia històrica, per comprendre l'estructura de l'imaginari d'una comunitat. Crec que aquesta idea de l'imaginari cultural, entès com a conjunt sedimentat de creences, no sistemàtic ni homogeni, és a dir "geològic" no ha estat utilitzada com a metàfora de l'estructura dels sistemes de creences, però ja havia estat suggerida per Merleau-Ponty (1997) per referir-se a l'estructura de l'experiència.

Imaginaris del cos

Un dels camps més suggestius per a l'anàlisi de l'imaginari cultural és el que pren com a objecte de representació el cos humà. Hi ha ja una abundant bibliografia sobre el tema, que ha posat de relleu moltes de les imatges i metàfores de la corporalitat que circulen en el nostre imaginari (Le Breton, 1985). En el camp de la neurobiologia, per exemple, Vincent (1986) ha mostrat com un model *humoral*, d'estructura metafòrica líquida, basat en les teories dels quatre humors de tradició grega, va ser substituït a l'època moderna per un model *neuronal* (cfr. Changeux, 1983; Low, 1994), basat en una metàfora elèctrica del sistema nerviós, però les explicacions del comportament emocional basat en l'activitat hormonal, semblen fer revivre, en l'imaginari, una concepció "líquida" dels sentiments. Metàfora que, per altra banda, ha estat generalitzada i popularitzada, des de la sociologia, per Baumann (2006).

Des d'una perspectiva antropològica, Loux (1979) va mostrar, de forma notable, en la nostra societat coexisteixen dos models de corporalitat. El que podríem anomenar "imaginari popular", o tradicional, enfront de l'"imaginari burgès", o modern, però en el benentès que la referència social s'ha d'entendre com no excloent. Els dos models coexisteixen en les persones i es manifesten de forma més o menys clara segons el context social i la situació comunicativa. La concepció tradicional del cos, en la nostra cultura, posa l'èmfasi en la idea de *força* i de *potència* a l'hora de pensar la salut corporal. La idea de vida, en general, s'associa al vigor, en tant que condició necessària per al treball, que és tradicionalment treball físic, o a la potència reproductiva, en el camp de la sexualitat. D'aquesta concepció tradicional del cos-eina, com a *cos fort*, se'n deriva, de manera natural, el predomini, en l'imaginari, de la magnitud, la grandària dels òrgans, sobre la forma. Totes les imatges bàsiques construïdes en les pràctiques de fetilleria ("fascinació", "mal d'ull") inclouen la idea de "feblesa" com a pèrdua de vitalitat. En canvi, la concepció moderna posa l'èmfasi en l'estructura, en la forma, en l'harmonia, com a imatges del cos saludable. Proporció, simetria, aspecte, esdevindran criteris dominants del cos saludable, en un procés que farà de la *forma* del cos, l'autèntica eina social de l'afirmació del jo, fins al punt de produir una nova "cultura somàtica" (Boltanski, 1975), en la qual la "gestió del cos", la "construcció del cos" (*body building*) esdevé un dels eixos de la cultura contemporània, en tant que el propi cos ja no és una eina per al treball, sinó una eina per a l'ascens social (Bourdieu 1988). Però aquesta concepció de la corporalitat, que connecta amb una societat en la qual la força física ha estat traspasada del cos-eina a l'eina-màquina, manté, en canvi, una bona part de l'imaginari tradicional del *cos-força/potència* en els comportaments i els

discursos populars sobre la sexualitat i, en part, en pràctiques socials on la corporalitat és un element important, com en l'esport (Elias & Dunnig, 1992).

Aquests elements contradictoris, però coexistents, de l'imaginari corporal, es complementen amb la les imatges i metàfores relacionades amb l'accessibilitat del cos, tant des de la seva visibilitat, com des de tots els altres sentits (tacte, olfacte, oïda i, fins i tot, gust). La presència creixent de la nuesa del cos en la societat actual, no pot fer oblidar que aquesta encara està determinada per una vella coartada cultural, la de la perspectiva esteticista, que tant bé subratlla la distinció en anglès entre *naked/nude*, que podríem traduir com *cos despullat/cos nu*, que separa dues formes de mirar, sovint encara plenes de malentesos i conflictes, com es pot veure en tots els casos en que el cos nu esdevé suport i instrument de reivindicacions socials. Però la veritable frontera entre el que es pot mostrar o no, no està només en la gradació de les parts del cos que es poden mostrar, sinó en la exhibició o no de les funcions biològiques. Sembla que en el nostre imaginari el que està literalment “mal vist” és tot allò que recorda el caràcter biològic de la corporalitat: mastegar (és de mala educació menjar amb la boca oberta), escopir, secretar (l'exhibició de secrecions, -mocs, saliva, orina, merda...- és considerada fastigosa), realitzar pràctiques sexuals (en especial les que impliquen penetració). L'obsccè no és mostrar el cos, sinó l'exhibició de la seva fisiologia, sobre tot en actiu. I en aquesta construcció imaginària de l'obscenitat ocupa un lloc simbòlic especial la distinció interior/exterior. Hi ha una lògica inquietant en la manera en que la nostra cultura pensa/imagina els orificis corporals. Des de la perspectiva del *nude*, *el nu de la mirada estètica*, el cos no té forats, és un cos compacte, fixe, estatuari, per ser mirat, però no per ser emprat. Quelcom semblant podríem dir de l'accés tàctil del cos, perquè en aquest cas, els cossos són construïts des d'una veritable geografia somàtica, en la qual les diferents parts reben un valor d'accessibilitat en funció de regles d'intimitat, que depenen dels interactuants (pares/fills, amics/amics, amics/amigues, coneguts...) i dels contextos relacionals (espai públic/privat, tipus de relació/confiança). Així mateix, pertany a les creences sobre la corporalitat contemporània la idea de que el cos social, el cos-per-als-altres ha de ser silenciós i inodor. Una vegada més, l'emergència del biològic en forma de sorolls d'origen orgànic i d'olors corporals ha de ser exclòs del model d'un cos ben “gestionat”.

Aquest elements de l'imaginari corporal, siguin els que es basen en la concepció popular del cos-eina, siguin els que fonamenten el cos-forma, impregnen tots el comportaments socials i es manifesten, en el primer cas, en moltes formes de llenguatge popular, dels acudits -hem pensat com la majoria d'acudits anomenats *verds* tenen com a referents les estructures del que he anomenat “imaginari popular”?- , de les frases fetes i, en el segon cas, sobre tot, en comportaments proclamats com a correctes en els discursos socials, que sovint fan servir arguments higienistes o de salut, per reforçar les conductes basades en aquestes creences. No es tracta de negar el valor d'aquests discursos, sinó de mostrar que el fonament real de les creences està a un altre lloc, en l'estructura cultural de l'imaginari del cos.

Alguns dels elements d'aquest imaginari són constructes socials antics, com és el cas de l'aparença juvenil, expressada en una configuració estilitzada del cos i en una pell llisa, sense les arrugues que marquen el pas del temps. Però en les cultures antigues la cosmètica, com a art de l'aparença, es referia sobre tot al cos femení i era una pràctica només a l'abast de les classes altes i pressuposava un model de corporalitat dirigit al plaer, com es manifesta en la majoria d'escultures greco-romanes, que tot representant deesses, s'inspiraven en models reals d'hetaires, dones per al plaer, enfront del model de la reproducció, on el model es reconeixia en cossos plens i arrodonits, suposadament més preparats i aptes per a criança dels fills. L'imaginari de bellesa corporal basat en la

juvenilitat s'ha generalitzat i accentuat en la societat occidental contemporània, fins al punt de que la indústria de la cosmètica representa un dels àmbits econòmics que mou més recursos, més que la mateixa indústria militar. És el triomf de la “cultura somàtica”, com deien Boltanski (1975) i Schepers-Hughes & Lock (1987). Bourdieu ha mostrat com la inversió de temps i recursos en la gestió del cos és més elevada en les classes mitjanes, on l'aparença corporal i “les propietats cosmètiques puguin rebre un valor (amb graus variables segons el tipus d'ocupació) en el mateix exercici de la professió o en les relacions professionals.” (Bourdieu 1988: 203). Aquests models de “construcció social del cos”, al mateix temps, han generat un ús creixent de pràctiques quirúrgiques destinades a la “restauració” del cos, la majoria de vegades sense cap relació amb funcions terapèutiques. Sembla obvi que la generalització d'aquestes pràctiques es fonamenta en el malestar cultural, per utilitzar una expressió de nissaga freudiana, que els individus viuen degut a la constatació de la distància entre el cos real i aquell que és projecta, en l'imaginari social, com a cos ideal. Com deia Foucault (1968), s'ha invertit la lògica grega del *soma sema*, (el cos presó de l'ànima), en convertir la nova ànima (el cos ideal de l'imaginari cultural) en presó del cos real.

Imaginaris de la salut i la toxicitat

Sembla clar que els discursos sobre els que es fonamenten aquestes pràctiques corporals deriven de la vigència no sempre conscient de velles creences sobre l'home, però inclouen també elements relacionats amb els discursos contemporanis sobre la salut, que serveixen sovint de coartada i justificació. La recepció social dels discursos científics sobre la salut i la toxicitat (Porta et al. 2009) es veu molt condicionada pel conjunt de les creences tradicionals sobre el cos i, paradoxalment, per la forma en que moltes vegades el mateixos discursos científics són divulgats sense ser conscients de les condicions de recepció.

No pretenc analitzar en aquest text els discursos científics actuals sobre els riscs per a la salut humana derivats de la contaminació interna o externa i la seva recepció en la nostra societat, perquè aquesta és una recerca en procés de realització (Larrea et al., 2012), ni resumir l'abundant bibliografia d'antropologia de la salut i l'enfermetat (Martínez, 2008), sinó prolongar les reflexions anteriors sobre els imaginaris culturals dels cos, mostrant com es projecten en imaginaris de la salut i l'enfermetat i algunes de les conseqüències en la construcció social de la toxicitat.

Si recuperem el que hem dit sobre la coexistència de dos models bàsics en l'imaginari del cos humà, és a dir, de l'home mateix, el que deriva del *cos-eina* i el que he anomenat *cos-forma*, en el primer cas, la categoria que defineix la salut, la vida saludable, és la de *força, vigor, potència*. I en el segon cas, les categories són *harmonia, funció, proporció*... Crec que cal entendre aquestes categories en el sentit més ampli, tant pel que tenen de significació denotativa, referides a l'experiència viscuda del propi cos, com a les múltiples connotacions que se'n poden derivar. “Estar viu és poder...” podria ser un bon exemple del marc mental en que opera l'imaginari basat en el concepte de força i potència. Podríem trobar moltes referències filosòfiques d'aquesta associació entre vida i força, entre vida i potència, des de Spinoza a Nietzsche, passant, sobre tot per Schopenhauer, que en van fer d'aquesta idea element central de la seva reflexió sobre l'home i la seva existència. Però en un nivell més quotidià, sentir-se fort és la sensació més directa de sentir-se sa. És aquella sensació de benestar que proporciona el sentiment de la bona disponibilitat del cos per a realitzar el que hom vol fer. L'expressió popular, “es una persona de vida”, reflexa bé aquesta associació mental

de vida-força-poder. No és només la simple absència de dolor, és un sentiment de “poder”, que va més enllà del simple poder físic entès com a pura força corporal. És un complex psico-físic, que projecta al conjunt de l'experiència un benestar general que pot tenir una base sensitiva corporal, però també pot ser una projecció psíquica, que elimina del cos concret els elements potencials d'adversitat. “Sentir-se fort”, en aquest sentit vital i existencial no és un simple “ser fort” en sentit de força muscular. Per això, una de les grans construccions imaginàries de la manca de salut és la *feblesa*. Sentir-se feble, en el sentit més directe de debilitat corporal, sol ésser el primer símptoma de l'autodiagnòstic de manca de salut. Probablement el dolor, el dolor físic, és un bon indicador de feblesa, però com veurem, avui es relaciona molt més directament amb les categories lligades a l'imaginari de la forma. La feblesa com a manifestació de manca de salut té un caràcter global i per això mateix no sol ésser associat a cap estructura orgànica concreta. D'aquí que en moltes cultures les malalties són atribuïdes a causes “espirituals”, esperits malèfics o a accions de fetilleria, com el mal-d'ull o qualsevol altra forma de *fascinació*, terme emprat tradicionalment per referir-se a tot un repertori de pràctiques de fetilleria (Mascaró 1990). O que el cos sigui vist com el lloc de lluita de forces o “esperits” contraris. Entre els mapuche, per exemple, distingeixen entre “malalties de huinca”, que són malalties “naturals”, és a dir de causes físiques conegudes, que poden curar els metges convencionals, i “malalties de mapuche” o malalties “espirituals”, que només poden curar els sanadors locals (Álvarez et al., 2002).

No és menys important el fet que la feblesa vital associada al pas del temps, a l'edat, signifiqui que per a la mentalitat tradicional l'envelliment sigui considerat una malaltia irreversible, que de rebot suggereix que hi ha un estat de salut natural, que s'identifica amb l'idealització de la “joventut”. Els constructes imaginaris d'aquesta idealització són prou coneguts, des de la recerca de “l'elixir de l'eterna joventut”, fins als mites fàustics de la condemna assumida en nom del manteniment de la força vital. Reapareix, en aquest context, un dels fonaments culturals de les teràpies de la juvenilitat, a que abans fèiem referència, com un dels components centrals del nostre imaginari cultural.

A l'altra banda de la categoria cultural de malaltia-feblesa, hi trobem la de malaltia-disfunció. Aquesta, com hem dit, s'origina en la idea de salut-forma, o cos-estructura. Els fonaments d'aquesta concepció són prou antics, ja que la medicina hipocràtica i galènica ja va formular els principis bàsics d'una concepció que té com a nucli la idea d'un cos fet de parts i nivells, que necessiten ordenar-se, funcionar orgànicament perquè el tot, l'home o qualsevol ésser viu, pugui desplegar-se saludablement. Que el model corporal sigui el de la teoria dels humors, inspirat en una concepció de l'home com a microcosmos, que sintetitza en la seva organització psico-física l'estructura del cosmos, explicat a partir dels elements d'Empédocles (foc, aigua, terra, aire), o que el model sigui el de la biologia mecanicista del segle XVIII, que explica la “fàbrica” del cos humà des de la seva estructura anatòmica o des de les seves funcions fisiològiques bàsiques (ingestió, digestió, secreció), seguint el model de l'emergent indústria (matèria prima, manufactura, residus), l'imaginari de la malaltia-disfunció posa en primer pla l'experiència del malestar com a símptoma i la necessitat del diagnòstic del coneixedor, de l'expert, com a condició de la restauració. Aquesta impossibilitat d'una experiència directa de les causes de les disfuncions genera una progressiva dependència del discurs mèdic, que es va assimilant de manera desigual segons els imaginaris específics que les causes més comunes de disfunció han provocat. El fet que moltes de les malalties comunes actuals només es manifesten quan les disfuncions són ja d'un nivell patològic important, ha fet emergir noves variants de l'imaginari.

Pel que fa a l'origen, s'ha amplificat la idea de risc invisible associat al medi ambient, per la seva contaminació, és a dir, a la respiració com a via d'accés de partícules tòxiques, o associat a la ingestió, a través de les pràctiques alimentàries, de productes tòxics. Hi ha però alguns aspectes de les malalties més divulgades actualment, com el càncer i els tumors malignes, que han obert el camí a un nou aspecte de l'imaginari cultural de la malaltia, que, al meu entendre, ha estat poc considerat en la divulgació dels discursos científics sobre la toxicitat.

Tot i acceptant els riscos d'una simplificació excessiva, quan la mentalitat popular vol comprendre la font i la dinàmica dels processos patològics d'origen no traumàtic, és a dir, els que es manifesten en alteracions fisiològiques, sovint degudes a causes complexes, sense una evidència clara de causalitat directa, els mecanismes ja esmentats de l'imaginari popular tendeixen a produir narratives diverses, però que tenen unes estructures metafòriques comunes. Crec que en aquests jocs metafòrics dominen dos models.

En primer lloc, quan els processos són imaginats com a provinents de l'exterior, com en el cas de les patologies derivades de la contaminació, interna o externa, el model que sembla dominar en l'explicació de la causa és el de *l'enverinament*. L'associació tòxic=verí forma part de l'origen mateix de l'ús mèdic de “tòxic” i les imatges i històries d'enverinament tenen una gran força en l'imaginari col·lectiu. Els verins, de manera genèrica, són concebuts com a agents externs que destrueixen l'organisme per dintre, són com *un àcid que crema per dins*, com *una substància que paralitza*, com *un cuc que menja els òrgans interns*. Les conseqüències són la pèrdua de força vital i/o la destrucció dels òrgans interns. Però l'associació de la majoria de patologies derivades de la contaminació a processos d'enverinament té una altra conseqüència important. Les històries populars i els discursos científics coincideixen en un fet indiscutit, però tal vegada no indiscutible, que l'efecte patològic dels verins és una qüestió de dosi, i que en dosis baixes l'organisme és capaç de suportar o, fins i tot eliminar, les possibles conseqüències negatives. Tots hem sentit contar aquelles històries antigues, les d'Anibal o Cleopatra, que es protegien de possibles enverinaments prenent regularment petites dosis dels verins que els podien administrar els seus enemics. El mateix verí actua d'antídot preventiu o vacuna, concepte aquest darrer que correspon exactament a la mateixa idea d'autoprotecció a partir de dosis baixes del factor tòxic o infecció. La idea de que per a la majoria de verins hi ha una substància neutralitzadora, o antídot, té també una difusió potent en l'imaginari col·lectiu. Sovint, en determinats nivells culturals, el terme “antibiòtic” és entès des d'aquesta concepció de la lògica de *l'antiverí*. L'invent històric, en el camp de la medicina, dels termes que designen patologies o remeis no són tampoc neutrals, perquè s'insereixen en el teixit del llenguatge i acaben significant el que els usos dels parlants els atribueix. En aquest sentit, ningú pot negar la importància històrica del descobriment dels antibiòtics, però avui, vist en perspectiva, hauríem de reconèixer que el terme “antibiòtic” no és especialment afortunat, tot i que molt descriptiu. El mateix podríem dir, però en sentit contrari, del terme “vitamina”, que la majoria de la gent no sap exactament què és, excepte que, com suggereix el seu nom, són estimulants o potenciadors vitals.

Per això, les primeres dades dels anàlisis de les narratives populars sobre CTPs (Compostos Tòxics Persistents) que ha elaborat el nostre grup de recerca, mostren la gran dificultat que tenen la majoria d'informants per comprendre plenament la idea d'una contaminació interna produïda per tòxics que són acumulatius i que, fins i tot en dosis baixes, no s'eliminen, i que no tenen cap classe de remei del tipus antídot.

El segon model metafòric és el que pren com a determinant de l'origen d'una patologia un factor que no prové de forma clara i evident de l'exterior del cos, sinó que “*creix des de dins*”. És el que designa de forma genèrica el terme *tumor*, d'origen clàssic, que significa la inflor anòmala d'un teixit. Tot i que avui hi ha un coneixement clar de que els tumors poden ser benignes o malignes, i aquests són associats quasi sempre a carcinomes, però no és tan evident per a la majoria de la població el fet de si els tumors tenen causes exògenes o endògenes. S'ha fet ja una convicció popular majoritària la relació causal entre el consum de tabac i el càncer de pulmó, després de llargues i intenses campanyes de sensibilització, però les creences populars segueixen lligant la majoria de tumors a factors endògens, es diguin disposicions genètiques, malediccions “divines” o causes desconegudes, que desvetllen un ampli repertori d'imatges i fantasies en l'imaginari popular. Algunes d'aquestes fantasies tenen un origen purament literari i cinematogràfic, però esdevenen un referent mental i emocional, atès que aquestes patologies generen intensos sentiments de por. Els imaginaris del terror han explotat de forma poderosa les imatges i metàfores de l'invasor interior, sigui sota la forma arcaica de la mala herba que creix per dins, sigui en la forma del monstre intern, l'*alien*.

El dos models descrits, el del *verí*, de causa clarament exògena, i el del *tumor*, de causa endògena, representen la forma simplificada l'estructura dominant de l'imaginari cultural sobre toxicitat i patologia, essent el primer el que domina en les creences sobre els efectes dels productes tòxics en l'organisme. Una descripció semblant d'aquests models de l'imaginari de la malaltia en funció de l'origen, endogen/exogen, ja fou descrita per Laplantine (1992), però en la nostra versió creiem que hi ha elements diferents, com el dels jocs metafòrics en que s'insereixen i en les seves conseqüències.

Eco vs Trans: la classificació simbòlica del tòxic

En un context social on el sentiment de risc ha anat creixent a mesura que la generalització de discursos sobre la relació entre contaminació i patologia ha anat penetrant en la mentalitat popular, les estratègies per a reduir les prevencions dels consumidors han generat nous discursos i noves etiquetes que serveixen per oferir formes simplifiades de seguretat, en especial pel que fa als riscos de contaminació interna, relacionada amb l'alimentació. Si abans fèiem referència a la importància que tenen les paraules per configurar imatges i creences, en la segona meitat del segle XX emergeix un terme, procedent de la terminologia científica, que ha esdevingut clarament hegemònic en el llenguatge popular i comercial: *ECOLÒGIC*. Avui, qualsevol cosa que es vulgui presentar com a saludable, de poc o nul risc, ha de portar l'etiqueta *eco*-. *Producte ecològic, agricultura ecològica...* són rètols comuns avui en dia. 'ECO' no és l'única etiqueta verbal per a designar el no-tòxic, competeix, per exemple, amb la de *biòtic*, sobre tot en la forma del prefixe 'BIO-', o amb alguna variant, com *macrobiòtic*. Però aquestes formes no han assolit la difusió de '*ecològic*', o '*eco*', emprat com prefixe de molts productes.

Adjectiu derivat de 'ecologia', la disciplina científica que estudia els sistemes naturals, *ecològic* s'ha anat carregant de connotacions culturals, molt més enllà del seu ús habitual en el discurs científic. En l'ús popular i divulgat del terme, *ecològic* es habitualment interpretat com allò “natural”, que deriva de la natura o depèn de la natura. En aquest sentit, s'oposa a “artificial”, a “manipulat”, a “cultivat”. Sovint s'interpreta com equivalent a “salvatge”, allò que creix o es desenrotlla espontàniament a la natura. Però en canvi es parla d'agricultura *ecològica*, en el sentit del cultiu que no utilitza

productes químics (pesticides, etc.) en les pràctiques agrícoles. Seria interessant comprovar com es manifesta aquest mateix concepte en altres llengües, com per exemple, el fet que en anglès el nostre *ecològic* es diu *orgànic*, que per a nosaltres té un sentit més descriptiu i ampli o, potser, es una etiqueta reservada als residus de base biològica.

I en un altre sentit, tot i que *ecològic* no té un antònim definit, sovint s'oposa a *transgènic*, és a dir, com a producte manipulat genèticament, encara que les llavors transgèniques siguin cultivades amb procediments lliures de productes químics potencialment tòxics. En el context dels discursos contemporanis sobre riscos alimentaris, podríem jugar amb la confrontació *ecològic-transgènic*, i proposar la simplificació *ECO/TRANS* com a base per a comprendre un del temes més debatuts i que ha estat l'eix principal de moltes de les reivindicacions ecologistes. D'aquests debats n'ha emergit una polarització que modela i configura un esquema simplificat de l'imaginari cultural sobre els riscos de toxicitat, en general, i alimentària, en particular. Podríem mostrar-ho en un esquema:

ECO [de ecològic]	vs.	TRANS [de transgènic i/o transformat]
-no manipulat		-manipulat
-absència de:		-presència de:
		productes químics industrials (pesticides, nitrats, colorants...)
		modificació genètica
		factors derivats de la contaminació (ex. metalls pesants: mercuri, plom...)
-ús d'envasos “nets”		-ús d'envasos sospitosos

Aquest esquema és podria ampliar amb altres elements, però recull essencialment l'estructura bàsica d'unes creences àmpliament assumides en la nostra cultura. Però la seva concreció i aplicació en els casos concrets de la vida real, mostra que hi ha una gradació més matisada en la percepció del risc de toxicitat quan es tracte de productes alimentaris.

El criteri base segueix essent la creença que “tot el que és natural és saludable” (és *eco*). Per tant el risc deriva del caràcter artificial, manipulat, dels productes naturals (tot el que és *trans*). Ara bé, el grau de risc és percebut com a divers segons criteris diversos, en els quals el de proximitat i distància sembla ser determinants. Així, dins del conjunt de productes “artificials”, sol considerar-se amb menys probabilitat de risc el que és *artesà*, enfront de la producció *industrial*. És suposadament menys tòxic el que és *tradicional* que el que és *modern*. Dona més confiança el que és *pròxim*, que el que és *elaborat lluny*, en el mateix sentit que es pensa que hi ha una manipulació més controlada en el que és *propri*, nostrat, que el que és *aliè*.

D'aquesta manera l'eix saludable-tòxic, esquematitzat com a *eco-trans*, es dibuixa com un continu de percepció de més risc-menys risc, no tal sols en funció de l'oposició natural-artificial, que li serveix de base, sinó en funció de criteris derivats d'oposicions com *artesà-industrial*, *tradicional/modern*, *pròxim-llunyà*, *propi-aliè*.

Es podria assajar una interpretació més profunda del fonament d'aquests criteris o creences. Probablement caldria buscar-los en estructures de l'imaginari cultural que considera més fiable allò proper, perquè implica més coneixement i, per tant, més control possible. Però la confirmació d'aquesta interpretació i de les que se'n puguin derivar, és justament el que està en procés de recerca.

Bibliografia

- ÁLVAREZ, G.; ÁLVAREZ, A.; FACUSE, M. (2002) "La construcción discursiva de los imaginarios sociales: el caso de la medicina popular chilena", *Onomazein* 7, pp.145-160.
- BAUMANN, Z. (2006) *Vida líquida*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- BERGER, P. & LUCKMAN, T. (1988) *La construcción social de la realidad*. Barcelona: Herder.
- BOLTANSKI, L. (1975) *Los usos sociales del cuerpo*. Buenos Aires: Ediciones Periferia.
- BOURDIEU, P. (1988) *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- BURKE, P. (2000) *Formas de Historia cultural*, Madrid: Alianza Editorial.
- CASTORIADIS, C. (1975) *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona: Tusquets Editores.
- CHANGEUX, J.P. (1985) *El hombre neuronal*. Madrid: Espasa Calpe.
- CHARTIER, R. (1995) *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Barcelona: Gedisa editorial.
- DURAND, G. (2005) *Estructuras antropológicas del imaginario*. Madrid: F.C.E.
- ELIAS, N. & DUNNIG, E. (1992) *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. México: F.C.E.
- FOUCAULT, M. (1968) *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- LARREA, C.; MUÑOZ, A.; MASCARÓ, J.; ZAFRA, E. (2012) *Toxic Body in Spain: New Socialities, Subjectivities and Moralities. New Moralities, New Subjectivities*. Conference VII: Medical Anthropology at Home. Landgoed de Hortst (paper).
- LAPLANTINE, F. (1992) *Anthropologie de la maladie*, Paris: Payot.
- LE BRETON, D. (1985) *Corps et sociétés. Essai de sociologie et anthropologie du corps*. Paris: Librairie des Méridiens.
- LOUX, F. (1984) *El cuerpo en la sociedad tradicional*. Barcelona: Jose J. De Olañeta.
- LOW, S.M. (1994) "Embodied metaphors: nerves as lived experience", en CSORDAS, Thomas (ed.) *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MARTÍNEZ, A. (2008) *Antropología médica. Teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad*. Barcelona: Anthropos.

MASCARÓ, J. (1990), "El cos quotidià", a *Sipmposi d'Antropologia Cultural sobre Xavier Fàbregues*, Edició a cura de Maryse Badiou, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

MERLEAU-PONTY, M. (1997) *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Ediciones Península.

PORTA, M, PUIGDOMÈNEC, E. BALLESTER, F (eds.) (2009) *Nuestra contaminación interna. Concentraciones de compuestos tóxicos persistentes en la población española*. Madrid: Los libros de la Catarata.

SCHEPER-HUGHES, N & LOCK, M (1987) "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology". *Medical Anthropology Quarterly*, 1, pp. 6-41.

SCHÜTZ, A. (1993) *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona: Paidós.

VINCENT, J.D. (1987) *Biología de las pasiones*, Barcelona: Anagrama.