

LA COLONIZACIÓN/CORPOREIZACIÓN DEL ESPACIO EN LA PEREGRINACIÓN A SAN JUAN DESDE LAGOS DE MORENO

Flavio Pinedo Márquez*

Resumen: este artículo trata de los peregrinos que caminan desde Lagos de Moreno hasta San Juan de los Lagos, en la región de Los Altos de Jalisco. Después de participar en 11 peregrinaciones, el autor elabora una reflexión fenomenológica y etnográfica que plantea cómo conquista el cuerpo el espacio en donde lo hierofánico se manifiesta. Si bien la peregrinación se hace corporalmente, son los pies los que ofrecen un conjunto de técnicas corporales consagradas a la integración de un conocimiento táctil que ofrece un dominio del espacio sagrado al peregrino y que, en lo sucesivo, lo dotarán de un conocimiento social. A lo largo del texto se analiza cómo los pies del peregrino se convierten en el principal soporte corporal mediante los cuales el cuerpo coloniza el espacio sagrado en que los caminantes se desplazan hacia el santuario.

Palabras clave: espacio, cuerpo, colonización, técnicas del cuerpo, pies.

Abstract: This article is about the pilgrims who walk from Lagos de Moreno to San Juan de los Lagos, in the region of Los Altos de Jalisco. After participating in eleven pilgrimages the author has elaborated a phenomenological and ethnographic reflection which presents the way in which the body conquers the space where hierophany emerges. While the pilgrimage is made with one's body, one's feet are what offer a set of bodily techniques consecrated to the integration of tactile knowledge which offers the pilgrim dominion of the sacred space and which hereafter will provide social knowledge. Throughout the text the author analyzes how the pilgrims' feet become the main bodily support by means of which the body colonizes the sacred space over which the trekkers move on their way to the sanctuary.

Keywords: Space, body, colonization, bodily techniques, feet.

INTRODUCCIÓN

No te acerques acá, prosiguió el Señor: quítate el calzado de los pies, porque la tierra que pisas es santa.

Éxodo III, 5

El epígrafe con el que comienzo este trabajo fue citado de La Biblia en 1956 por Mircea Eliade (1998: 21) para señalar y precisar que para un hombre religioso el lugar don-

de vive es un espacio sagrado y no es homogéneo, que es cualitativamente diferente en sus porciones y significativo en relación con los espacios no sagrados. Para ese hombre el espacio sagrado, agrega Eliade, es el único real; el resto del espacio es amorfo.

*Maestro en Filosofía y Ciencias Sociales, Centro Universitario UTEG, Línea principal de investigación: Fenomenología cultural de la religión.

Este especialista nos dice que la experiencia del hombre religioso en el espacio sagrado es anterior a toda reflexión sobre el mundo. Es decir, lo sagrado se manifiesta en el espacio, lo hace hierofánico, lo fundamenta ontológicamente porque es algo, es un ser, y lo pone como en un centro que será referencia de toda la existencia del hombre religioso (Eliade, 1998: 22; Sánchez Nogales 2003: 338).

Ahora bien, la consideración de Eliade posiciona al hombre sobre el espacio y el tiempo; lo sagrado eleva al sujeto religioso fuera de todo lo homogéneo, después lo separa y lo distingue de todo lo profano, esto es, de aquello que ancla al hombre a una vida cotidiana que se hace día a día y que lo ubica en actividades de siempre, del mundo ordinario. En cambio, es lo sagrado lo que pone al hombre en un umbral hierofánico y lo encamina a una vida consagrada para las experiencias con lo divino; eso lo ubica en otras intenciones porque el espacio sagrado, en relación con todo lo profano, se reserva para los momentos de trascendencia (Harris, 2007: 348).

Desde este planteamiento desarrollaré en el presente trabajo una reflexión epistemológica sobre la manera en que los peregrinos que realizan sus caminatas hacia San Juan de los Lagos, en la región de Los Altos de Jalisco, colonizan el espacio de la ruta que siguen con su cuerpo, con los pies en particular. A continuación haremos una especie de epistemología del cuerpo en la peregrinación que nos mostrará cómo los pies del peregrino son el principal soporte corporal mediante

los cuales el cuerpo coloniza el espacio sagrado en que los caminantes se desplazan hacia el santuario. La peregrinación se hace con el cuerpo; de éste, son los pies los que ofrecen un conjunto de técnicas corporales consagradas a la integración de un conocimiento táctil que ofrece un dominio del espacio sagrado al peregrino y que, en lo sucesivo, lo dotarán de un conocimiento corpóreo que otorgan una seguridad y una completa orientación en la peregrinación.

Quiero definir el concepto *colonización* en el sentido en que todo sujeto percibe algo del mundo con su cuerpo y lo integra a él. No concibo al ser humano como una mera *tabula rasa* mecánica. Lo entiendo como un sujeto que posee algo que permite integrar y aprender de las experiencias vividas. Sin esto, simplemente no se podría aprender. Una piedra, si la entiendo como *tabula rasa* porque no aprende, no puede integrar experiencias, no es como el ser humano. Éste sí incorpora experiencias y comienza con las realizadas con el cuerpo. Esa integración es un conocimiento que fortalece desde la primera experiencia y, en consecuencia, otorga al sujeto percipiente un soporte mayor a su conocimiento. Así, colonizar se hace desde una primera experiencia, y desde ahí proporcionará al sujeto un incremento en su conocimiento.

Los pies son la entrada principal de todo lo externo en el peregrino; son la parte en la que el cuerpo se soporta; sin los pies la peregrinación es imposible. Esta reflexión la elaboro a partir de mi participación en al menos 11 peregrinaciones que he realizado a pie y en bi-

cicleta desde Lagos de Moreno hasta el santuario de San Juan de los Lagos a partir de abril de 2011 hasta abril del 2014 en distintos periodos y momentos. Mi propio cuerpo lo utilicé metodológicamente como una referencia que me permitió mirar hacia lo táctil, en este caso mis pies, como un elemento dedicado a privilegiar la construcción de un conocimiento no visual. Por eso, este trabajo es un ejercicio etnográfico y fenomenológico cultural que de fondo rechaza la construcción de un conocimiento social y cultural que se funda principalmente desde aspectos visuales. La narrativa que presento es una reconstrucción que he interpretado desde la fenomenología cultural para comprender más a fondo los modos en que el cuerpo de los peregrinos anda por los caminos sin que sea problemático. La vista es tal vez la principal referencia del hombre hacia el mundo, ¿por qué elaboramos nuestro conocimiento principalmente desde ahí?, ¿por qué no construimos desde, por ejemplo, lo táctil y lo olfativo con la misma intensidad que con lo visual; lo hacemos no sólo en las peregrinaciones sino en la vida cotidiana?

SOBRE LA FENOMENOLOGÍA CULTURAL Y LA METODOLOGÍA

Para la fenomenología cultural la experiencia se entiende como el ámbito existencial de la cultura y lo sagrado. La pretensión de rescatar la experiencia desde la fenomenología resulta útil para lo que Thomas J. Csordas denomina como el “yo sagrado” para referirse a un movimiento inspirado hacia

la orientación en la vida, es decir, los entiende como una capacidad indeterminada del ser humano previa a cualquier apreciación consciente sobre la realidad. Csordas se auxilia en esta tarea de algunas perspectivas que han adoptado el estudio del signo y del símbolo en teorías antropológicas más emparentadas con tradiciones hermenéuticas (Reynoso, 1998: 11-12, 17-18, 24 y 57; Csordas, 1997: 4). El resultado, en términos metodológicos, de esta disposición consiste en elaborar un ejercicio de interpretación fenomenológico. La orientación del yo sagrado es resultado de la conjunción entre la experiencia registrada en el cuerpo, el entorno cultural y la envoltura del *habitus*; lo anterior todavía no consiste en que formalmente se tenga una conciencia de eso, es decir, lo que se archiva es prerreflexivo (Csordas, 1997: 5).

Esta postura sugiere que un ser humano está de antemano en cierto contexto cultural y todo lo que desde él sea captado y significado no ocurre desde que él tiene conciencia; en su vida eso es posible gracias a que, antes de la conciencia que se tiene previamente, ya está lo que la hace posible, incluyendo todos los procesos de cognición. Así, el cuerpo es entendido como sujeto de percepción que incorpora la experiencia y se puede objetivar. Pensar y asimilar son, desde este ángulo, efectos posteriores que serían imposibles sin el cuerpo. Ahora bien, lo que Csordas denomina las “orientaciones del yo sagrado” permiten ver que muchos detalles de los contextos culturales en que un ser humano se encuentra son tematizados y expresados objetivamente.

En el contexto cultural en el que se está, captar el mundo es posibilitado únicamente con el cuerpo; esta idea es reforzada por Csordas gracias a la representación de Merleau-Ponty de comprender al ser humano como una unidad mente y cuerpo cuya sentido del mundo se logra en el ámbito de la percepción corporal que logra que nuestros cuerpos sean objetivados con la reflexión. Sin ésta jamás nos pensaríamos con nuestras complejidades (Csordas, 1997: 9).

Desde este planteamiento construí las reflexiones que presento en este trabajo. Mi cuerpo fue una referencia en las peregrinaciones en las que participé. Definitivamente fue uno de los pormenores más importantes. Siempre presté mucha atención a cada situación y detalle cuando pude establecer diálogos con peregrinos; las distintas pláticas y la experiencia personal me permitieron desarrollar una comprensión detallada de las técnicas corporales estudiadas. También pude significar más profundamente las experiencias de los peregrinos que entrevisté. En todo momento intenté realizar la interpretación desde todas las narrativas procesadas, y las notas que fui elaborando en cada uno de los casos abrieron un perfil para cada interpretación que posteriormente reflexioné. Escribí todo esto y lo refiné con una redacción lo más clara posible para tener la idea precisa. Con la experiencia etnográfica en cada una de las peregrinaciones miré cómo se desarrolló la experiencia corporal.

Todas las notas que escribí las comparé con los diálogos que tuve con cada

uno de mis entrevistados, para el caso de las entrevistas estructuradas. Todos los escenarios de las entrevistas informales me propiciaron un conjunto de ideas y sugerencias que incluí en la redacción final; la interpretación la conduje oportunamente con mi cuerpo. Esto quedó como una clave corpórea que en definitiva me facilitó la formulación etnográfica de cada una de las categorías tratadas. Algunas representaciones las formulé e interpreté desde mis experiencias; cada una de éstas me auxilió para comprender el sentido que los peregrinos otorgan a sus experiencias durante las peregrinaciones. Mi cuerpo también me ayudó en este propósito; pude entender muchas condiciones existenciales sobre experiencias concretas y específicas en ese contexto.

ANDAR POR LOS CAMINOS DE PEREGRINACIÓN

Partamos de que el espacio sagrado es ya una construcción significada, pero, antes de eso, ¿cómo es que el hombre religioso, el peregrino en este caso, ha llegado hasta ahí?, ¿cómo y por qué es sagrado el espacio? Veamos cómo es que esa significación se ha construido. Como lo apunté en párrafos anteriores, el caminante se desplaza sobre un espacio que considera distinto a otros espacios, propios de una vida común o más simple. La experiencia de su participación en diversas peregrinaciones le ha otorgado un conocimiento cultural sobre diversos caminos, veredas, árboles, animales, hoyos peligrosos, piedras grandes que representan riesgos, lugares para descansar, dormir y

comer, cerros, montañas y carreteras para realizar la peregrinación en condiciones que la favorezcan. Cuando los peregrinos se desplazan hacia el santuario es común que el paisaje en su conjunto sea un factor que ayude o haga más difícil la caminata. Eso es significativo para todo peregrino, en tanto lo importante, desde el punto de vista físico, es concluir el desplazamiento, la peregrinación; ahora bien, en términos espirituales, es importante la significación que el peregrino construye respecto a su objeto de peregrinaje.

Cada instante recorrido con el cuerpo se hace mayor o menor dependiendo de la distancia, del clima, de los acompañantes, del dolor del cuerpo o de la alimentación. El paisaje no es, por lo general, un factor que ofrezca un apoyo extra para el peregrino. La travesía suele ser peligrosa y complicada. Además de las amenazas naturales del paisaje, como la exposición a piquetes y mordeduras de animales, que en ocasiones suelen ser mortíferas, los peregrinos se enfrentan a los diversos retos que las rutas ofrecen cuando se desplazan sobre las carreteras y caminos. Son blanco fácil de asaltantes, traficantes, ladrones, carteristas y estafadores. A lo anterior es necesario agregar lo que el clima puede representar para el peregrino. Dependiendo de la época del año, los viajeros pueden padecer diversas condiciones meteorológicas, como lluvia, calor, frío, humedad, aire, polvo, etcétera.

El desplazamiento implica que el cuerpo del peregrino, además de poseer fortaleza y resistencia, demanda de su completa voluntad y del deseo por en-

frentarse a las diversas fuerzas de la naturaleza como una manera de hacer algún tipo de manda o sacrificio para la divinidad. Eso puede representar una especie de intercambio para dilatar la relación del binomio hombre-dios: el hombre, en su peregrinación, hace algo para la divinidad; ésta, en cambio, recompensa ese sacrificio con todos los beneficios que aquél puede requerir en su vida. Por eso, el peregrino suele acompañar su odisea con agua, cobijas, comida, bastones, lentes, cachuchas, gorros, sombreros, zapatos, botas, guaraches, ropas diversas, medicinas, mochilas, utensilios para cocina y todo lo que se considere necesario para el viaje. Todos esos dispositivos están presentes para hacer más accesible el desplazamiento, aunque existen peregrinos que prescindan de algunos de ellos o, dependiendo de la manda, de los más elementales, como pueden ser zapatos, algunas prendas de vestir, agua o comida. Esto último es más común principalmente en peregrinos con “manda” o en sujetos que desean expresar u ofrecer algún sacrificio por el favor o beneficio recibido por la divinidad.

Desplazarse sobre las diversas carreteras con temperaturas de más de 30 grados es algo común en el tramo que está entre Lagos de Moreno y San Juan de los Lagos en los meses calurosos de abril o mayo. Caminar sobre cerros, en veredas, caminos y carreteras de terracería con gran variedad de temperaturas demanda que el cuerpo se someta a las exigencias climáticas que, de no tener resistencia y capacidad corporal, el peregrino puede enfermar o desmayarse. El polvo y el calor

suelen ser adversidades que complican las peregrinaciones. Además, las imprudencias de algunos choferes que en muchas ocasiones han atropellado peregrinos son, entre otros, los peligros latentes en el camino -sobre todo en las carreteras-. En cualquier instante puede ocurrir una tragedia.

Hay momentos en el viaje para la oración o las peticiones especiales al santo por parte de los peregrinos. Sea por el clima o por motivos personales, suelen ser comunes los rezos y oraciones de protección contra el clima y demás problemas extremos durante el recorrido. Dentro del santuario el peregrino se aflige, reza, se hinca, se persigna, llora. Puede repetir la misma oración en varias ocasiones. Grupos de peregrinos hacen lo mismo una vez o varias veces; en ocasiones ocupan largos periodos para rezar y contemplar el panorama. El lugar posee un efecto que hace que todos los individuos hagan lo mismo, en sintonía, como si fuera de manera programada. Pero eso se percibe visualmente. Desde luego que los motivos internos de cada peregrino no son iguales. Cada peregrino posee razones y motivos especiales y diferentes. Más adelante retomaré esta cuestión.

Los rezos de un peregrino devoto reflejan una concentración total en lo que hace. Cuando se ora, el devoto cierra los ojos y expresa con sus labios sin que se pueda escuchar su voz con claridad, las oraciones ofrecidas a la divinidad reverenciada. Por el movimiento de los labios se puede percibir que se reza. El momento en que los ojos se cierran y se conserva esa posición algunos segundos o minutos genera cierta

expectación por parte de los observadores. En cambio, el devoto vive una gracia que para él es “indescribible” porque “no hay palabras que puedan definir esa experiencia”. Es un momento maravilloso lleno de vida. Tal instante se puede combinar con el llanto y la aflicción porque la divinidad, misteriosa de por sí, al no expresarse con patrones entendibles, puede producir reacciones de asombro y perplejidad en los devotos, lo que provoca que los creyentes expresen reacciones corporales múltiples.

¿Qué piensa un peregrino cuando está dentro del santuario?, ¿en qué piensa el peregrino cuando se encuentra frente a la imagen venerada? Las actitudes de contemplación visualmente no dicen nada porque el observador es incapaz de penetrar en la interioridad del creyente. Pero si bien las interrogantes planteadas son difíciles y complejas de explorar, la observación (no visual) del cuerpo es una vía que me permite captar otros aspectos de la cultura que quedan como un rastro en el cuerpo. Esa huella no podría ser posible sin una colonización del espacio por parte del cuerpo. ¿Cómo es esta colonización? O, según mi apreciación, ¿por qué digo que mediante el cuerpo se puede tener una descripción de las significaciones del peregrino, pero no por una vía visual? Veamos las argumentaciones.

LAS TÉCNICAS DEL CUERPO

Cuando Marcel Mauss afirmaba que era capaz de reconocer a una chica que se había formado en un convento por

la forma en que acomodaba los puños (cerrados), no quería más que expresar y decir que las diferentes posturas del cuerpo y las prácticas y acciones asociadas a éste eran hábitos e imitaciones no exclusivas de carácter individual, sino que concernían, se mantenían y se reproducían “con las sociedades, la educación, las reglas de urbanidad y la moda” (Mauss, 1971: 339-340). Las diferentes posturas de un cuerpo nos ofrecen hoy una diversidad sociológica importante para comprender la manera en que la cultura se crea y transmite en una cantidad diversa de circunstancias y contextos. El conjunto de posturas, gestos, formas de actuar y demás movimientos del cuerpo fueron denominados por Mauss como “técnicas corporales” y afirmaba que se transmitían por tradición. Al referirse a esos movimientos, Mauss afirma:

Todo ello ha sido más simple de lo que me suponía, sólo había que referirse a la división de los actos tradicionales, en técnicas y en ritos, división que creo tiene su fundamento. Todas esas formas de actuar son técnicas, son las técnicas corporales. Denomino técnica al acto *eficaz tradicional* (ven, pues, cómo este acto no se diferencia del acto mágico, del religioso o del simbólico). Es necesario que sea *tradicional* y sea *eficaz*. No hay técnica ni transmisión mientras no haya tradición. El hombre se distingue fundamentalmente de los animales por estas dos cosas, por la transmisión de sus técnicas y probablemente por su transmisión oral (1971: 342).

Las técnicas corporales no son tan simples en la peregrinación que realiza un sujeto que desea someterse a ese rito. Desde la cita de Mauss se puede hacer una deducción amplia sobre la variedad de técnicas corporales durante una peregrinación; en particular me interesan las que denomino para este trabajo *técnicas corporales de desplazamiento*. Éstas son las técnicas del cuerpo que un peregrino realiza en las caminatas. El cuerpo de un caminante tiene que asimilar todo lo doloroso para ser dominado y controlado. La piel del cuerpo, y de los pies en concreto, es el puente entre el espacio sagrado y la conciencia del devoto que ejecuta el ritual peregrinacional. Los pies están a la deriva con la multitud de técnicas corporales que sostienen el peso del cuerpo y que también dominan el dolor y facilitan el desplazamiento por carreteras, cerros, etcétera. La técnica corporal más común consiste en caminar, andar o peregrinar, aunque esa modalidad suele mezclarse con el uso de palos, pañuelos amarrados en los músculos, en las articulaciones de las rodillas y los brazos, en las caderas y otras partes del cuerpo, los pies incorporan, a su modo, las intenciones en la travesía.

Eso es, en el caso de un peregrino, la significación, el sentido de un hombre religioso a través de su cuerpo; éste es el sujeto previo a un discurso, a un vocabulario que un caminante narra a otro para decir cuál fue su experiencia. Los pies son la entrada al camino, al espacio sagrado, al santuario; con los pies se mueve la persona, se coloniza cada centímetro de tierra recorrido.

Ese dominio no solamente otorga una seguridad en el recorrido, también proporciona un conocimiento social compartido que se reconstruye y resignifica cada vez que se peregrina. Al respecto, uno de los peregrinos dice: “La peregrinación pasada estuvo más difícil; hoy estuvo más fácil, me cansé menos; ¡mira mis pies!, casi no traigo ampollas”.¹ Pero los pies son sólo una referencia del cuerpo en su totalidad; la multitud de técnicas en su conjunto son, en consecuencia, una forma de obtener del cuerpo el conocimiento de la experiencia que otorgan la participación en las peregrinaciones, así se coloniza el espacio sagrado, con las técnicas corporales (De la Calle Valverde, diciembre 2011-marzo 2012: 84). Revisemos ahora por qué el cuerpo es el instrumento de colonización del espacio.

CUERPO Y COLONIZACIÓN DEL ESPACIO SAGRADO

Thomas J. Csordas desarrolla y ofrece una detallada explicación sobre la manera en que el ser humano se constituye como tal desde el punto de vista de la fenomenología cultural. Para eso, es necesario, desde su punto de vista, preguntarse sobre la forma en que la creatividad inmanente del ser humano opera de distintas maneras y en múltiples niveles y, a su vez, sobre el modo en que esa creatividad permanece y se conserva en algo que funge como la

mediación entre la cultura y la percepción de ésta: el cuerpo. La fenomenología cultural planteada por Csordas proporciona un conocimiento de la experiencia corporal inmediata dentro de una amplia gama de significados en donde nos encontramos y, por lo tanto, nos ofrecen un horizonte para hacer nuestra vida. La perspectiva de Csordas sobre el cuerpo es, como lo apunté, desarrollada desde el punto de vista fenomenológico, es decir, desde las cosas tal y como se nos presentan, con la intención de determinar su ser y capturar su esencia como son en la realidad (Pérez, 2008: 198).

El punto de inicio no consiste en considerar al cuerpo como un objeto que puede ser estudiado en relación con la cultura, sino como un sujeto de cultura o como un fondo existencial de y para la cultura. Es decir, el cuerpo se concibe, desde el punto de vista fenomenológico, como un horizonte donde la cultura es, donde la cultura se queda o, en otro sentido, donde se registra la cultura y, por lo tanto, donde se construye un conocimiento social. Sin cuerpo simplemente no habría cultura porque no habría nada ni nadie que la concibiera. Pero es necesario, de inicio, no pensar que el cuerpo es un agente pasivo entendido y asimilado como algo de algún modo sobreentendido. Es preciso mirar lo que es; no se tiene que obviar que la colonización del espacio por parte del cuerpo es algo dado. A menudo lo damos por hecho, pero difícilmente sabemos cómo hemos llegado hasta ahí. La colonización es un hecho; cuando un individuo está en una peregrinación, tiene un conocimiento deta-

¹ Diario de campo, notas realizadas por Flavio Pinedo Márquez el 29 de diciembre del 2012 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

llado del espacio de desplazamiento; sin apelar a su memoria, si una persona prescindiera de su sentido de la vista cerrando sus ojos o vendándolos durante una peregrinación, sabe ubicarse en el espacio; puede computar el desplazamiento en pasos o distancias bien calculadas. Sabe dónde está y qué hacer para desplazarse.

El punto de partida fenomenológico de Csordas se remonta a Alfred Irving Hallowell con algunos de sus aportes, como el que hizo sobre percepción y práctica. La definición de Hallowell sobre la percepción refiere que el yo (“self”) es una conciencia de sí mismo, “self-awareness”, que le permite reconocerse a sí mismo como un objeto en un mundo de objetos. Esto es elemental para el funcionamiento de la sociedad y para la formación de la personalidad humana. Hallowell reconoció el yo como autoobjetivación (“self-objectification”) que deviene en producto a partir de un modo de reflexión. El trabajo de Hallowell plantea que si nosotros somos capaces de reconocernos como objetos para nosotros mismos, en la vida cotidiana eso ocurriría raramente porque no nos percibimos así, nos percibimos como otra cosa. Hay una experiencia del cuerpo preobjetiva y prerreflexiva que muestra al proceso de autoobjetivación como algo anterior a la cultura en la distinción analítica entre sujeto y objeto. La anterioridad de la conciencia que se autopercibe facilita la concepción del cuerpo como antesala de la conciencia.

Otro aporte de Hallowell reivindicado por Csordas se denomina “ambiente

conductual” (behavioral environment), que lo tomó de la psicología Gestalt de Koffka. El enfoque protofenomenológico de la percepción incluye no sólo objetos naturales como elementos del ambiente conductual sino también objetos culturalmente reificados como seres o cosas supernaturales (supernatural beings) y prácticas asociadas a ellos. Lo anterior permite establecer vínculos entre la conducta y el mundo objetivo, procesos de percepción, limitaciones sociales y significados culturales. El punto central de Hallowell consistió en orientar el yo, objetos, espacio y tiempo, motivación y normas, pero sobre todo la manera en que se percibe, herencia de la fenomenología y de la psicología Gestalt, a esos objetos desde el cuerpo, que será la principal fuente de Csordas, desde la manera en que el francés Maurice Merleau-Ponty lo desarrolló (Pérez, 2008: 200-201).

Principalmente desde estos aportes de Hallowell, Csordas desarrolla el paradigma de la encarnación (embodiment), cuya construcción se sustenta sobre el derrumbe y superación de la dualidad mente-cuerpo y sujeto-objeto. Csordas considera que a los aportes de Hallowell les faltaba algo; éstos tenían la intuición de que en la percepción el reconocimiento de sí mismo tendría que tener un soporte, pero Hallowell no lo desarrolló, dejó esa tarea a la mitad. Para complementar ese vacío, Csordas recurrió a los aportes de Merleau-Ponty sobre la percepción y el cuerpo. Para este autor el cuerpo es un escenario en relación con el mundo y la conciencia es la proyección del cuerpo en el mundo. También completó ese

punto de vista con la sociología de Pierre Bourdieu, para quien el cuerpo socialmente sabido es el principio generador y unificador de todas las prácticas, y la conciencia es un cálculo estratégico fusionado con un sistema de potencialidades objetivas (Csordas, 1990: 5-8).

Ahora bien, para entender esas ideas es necesario profundizar. Suponer que lo que se percibe con los sentidos es la puerta de entrada para captar las cosas en su esencia no es otra cosa más que, dice Merleau-Ponty, “una falsa apariencia” (2003: 9). La percepción no se puede reducir a un observador que pone a trabajar sus sentidos como una máquina que registra las sensaciones de los objetos. Este estilo de apreciar el conocimiento de la información que bombardea a un sujeto de percepciones descansa más en un sensualismo común propio de la ingenuidad que en otros tiempos nos había regalado la definición de cómo se percibía la realidad. Inclusive la idea de un observador absoluto ya no se sostiene ni en ciencias como la física. Cuando se percibe un objeto, ciertamente el observador lo percibe desde un punto de vista; si ese observador se posiciona en otro ángulo y observa el mismo objeto, ese mismo ente se percibe desde otra perspectiva; entonces, ¿qué se percibe?, ¿cómo se percibe?, ¿se percibe?

Sostiene Merleau-Ponty que lo percibido de ese objeto lo es en relación con un contexto u horizonte en donde la visualización que se hace sobre ese objeto se constituye con la visión que todas las cosas tienen sobre ese objeto; la visión de tal objeto es la mi-

rada que se provoca y obtiene desde “todas partes” (Merleau-Ponty, 1994: 88). Tal objeto está ubicado en un horizonte; la visión del observador “fija” a ese objeto y al instante se olvida del “fondo” que rodea a ese objeto. Simplemente, afirma Merleau-Ponty, así miramos (Pérez Riobello, 2008: 201-203). El observador percibe pero desde un punto específico; no puede, en consecuencia, reducir su percepción a un criterio total y único. En las ciencias que constituyen su visión del mundo en un conjunto de leyes, se aspira a lo máximo a mostrar solamente una faceta del universo. Ya no se aspira a mostrar toda la esencia de las cosas como en otros tiempos se sostuvo o se creyó.

Merleau-Ponty escribió: “La física de la relatividad confirma que la objetividad absoluta y última es un sueño, mostrándonos cada observación estrictamente ligada a la posición del observador, inseparable de su situación, y rechazando la idea de un observador absoluto” (2003: 14). La posición de un observador en cierto sentido se liga con su situación de tal modo que se liga cada observación con la serie de observaciones que se perciben. En el caso en que un pintor observa un paisaje para pintarlo, apunta Merleau-Ponty, “a cada momento, mientras nuestra mirada viaja a través del panorama, estamos sometidos a cierto punto de vista, y esas instantáneas sucesivas, para una parte determinada del paisaje, no son superponibles” (2003: 21).

Cuando el ojo del pintor retiene, por decirlo de alguna manera, un solo instante de la serie sucesiva y eterna de

percepciones visuales, lo que está haciendo es actuar en contra de las percepciones en movimiento que el ojo capta habitualmente. En cierto sentido, el ojo del pintor niega su visión porque eterniza lo que su ojo captó en la tela del dibujo que pinta. Inclusive, el pintor se somete a una especie de lucha incesante entre su producto en construcción y lo que su visión le refleja en percepciones visuales sucesivas en el tiempo y el espacio. Al eternizar una sola percepción, se imprime de manera estática la riqueza que el mundo posee. Se infiere que la posición del observador cuando percibe lo hace en una situación determinada dentro del tiempo y del espacio físico. Por eso, cuando el cuerpo coloniza el espacio sagrado durante la peregrinación lo hace desde lo táctil y en algunos casos desde lo olfativo, pero los sujetos no se dan cuenta de eso, el registro queda en el cuerpo. Los pies contribuyen con la colonización del espacio sagrado, es decir, ese conocimiento se hace desde los pies.

El epígrafe de este trabajo ilustra esta idea. Cuando Dios le dice a Moisés que se quite el calzado de sus pies, el escritor de ese texto sugiere que lo sagrado es previo a los pies, ya está antes de, y por lo mismo, con los pies descalzos, es decir, con el cuerpo, Moisés descubrirá por qué es un espacio sagrado en donde se encuentra. La conciencia del judío será posterior a su experiencia como tal. Desde luego esto es una metáfora, pero cuando el Moisés piensa o sugiere algo en su conciencia, se brinca —si se me permite la expresión— la percepción primera de los

pies en el espacio; la conciencia de Moisés no considera lo precultural y lo pre-reflexivo que los pies anticipan en tal experiencia. Con los pies Moisés entra al espacio sagrado, y cuando narre su experiencia al pueblo de Israel, lo que cuenta partirá de tal experiencia. Sin embargo, una vez que los pies colonizan el espacio sagrado, todo el conocimiento derivado se someterá a las alteraciones e interpretaciones de lo que otros derivarán de las experiencias primigenias. Por ello, tarea es de cada hombre aproximarse por sí mismo a las cosas si en verdad desea conocerlas. Como se ve, esta serie de planteamientos apuntan la atención del sujeto que conoce hacia otros enfoques de interés epistemológico.

Las relaciones del sujeto con el espacio no son obvias en el sentido de decir que las cosas están en un espacio homogéneo. El sujeto tiene que percibir las cosas con la ayuda de su cuerpo pero lo hace en un espacio heterogéneo plagado de objetos que se encuentran entre el sujeto que percibe y lo que percibe. La idea del espacio homogéneo responde a un punto de vista bastante mecanicista de la física clásica que considera al sujeto que percibe en un plano en donde sólo lo que se capta es lo que es. Pero eso es insuficiente en el plano de la percepción a partir del cuerpo. Merleau-Ponty (2003: 24) dice que la concepción de un espacio homogéneo asume, por el contrario, que en el ámbito de la percepción el sujeto capta lo que quiere percibir desde un plano horizontal en donde lo percibido es figurado; existe una cierta ilusión del tamaño y la forma percibidos, entre

otras cosas, por todo lo que envuelve a lo que se desea percibir y por la intención de inmovilizar lo percibido por parte del acto de percibir.

En el plano horizontal hay una constancia en la supuesta apariencia de la percepción que se ha detectado por los psicólogos como una propiedad del campo de percepción. En cambio, los tamaños aparentes de lo que se percibe disminuye en el plano vertical con la distancia. Esto implica que en el plano horizontal la supuesta constancia del campo de percepción, al asumirse como una propiedad, descansa en el cuerpo como soporte dentro de un espacio heterogéneo (Merleau-Ponty, 1994: 87-91).

Y es precisamente el cuerpo el encargado de establecer una comunicación entre el yo y el mundo (los otros) desde la percepción en los planos; el cuerpo aparece para ofrecer dirección y facilitar el sentido que el yo asume con el mundo (Pérez, 2008: 203-205). Filosóficamente el cuerpo no se reduce a un conjunto de arterias, órganos, nervios, etcétera. Fisiológicamente sí, aunque se puede deducir que la percepción del mundo se hace con el sentido que ocurre o utiliza, pero desde/para el cuerpo; de este modo, desde el punto de vista de Merleau-Ponty, “nuestra relación con las cosas no es una relación distante, cada una de ellas habla a nuestro cuerpo y nuestra vida, están revestidas de características humanas (dóciles, suaves, hostiles, resistentes) e inversamente viven en nosotros como otros tantos emblemas de las conductas que queremos o detestamos” (2003: 31).

El problema que se desprende de esto consiste en presuponer que el cuerpo es algo que sabemos nos conecta con el mundo. En ese sentido, Csordas matizará que antes del conocimiento cultural que socialmente adquirimos está lo precultural a partir de lo preobjetivo que se inicia desde el cuerpo. Yo agregaría que lo precultural y lo preobjetivo no tendría que referirse exclusivamente a un sentido en particular; en el caso del trabajo etnográfico, sostengo que no tenemos razones suficientes para reducir o privilegiar todas las notas que provienen de experiencias visuales a un solo sentido. Pienso que más bien tendremos que argumentar las descripciones desde el principal sentido usado en un marco de respeto y argumentación para que nuestras propuestas metodológicas de aproximación sean menos generales, más asertivas y detalladas.

La definición fenomenológica de Csordas sobre el yo nos lo plantea no como una sustancia específica ni cierta entidad; más bien el yo es una capacidad indeterminada que permite la orientación en el mundo; sus principales características son el esfuerzo y la reflexividad. Ante la diversidad de maneras de expresión de la experiencia para cada ser humano, el yo se presenta, en consecuencia, como una unión de la experiencia en el cuerpo, pero de manera prerreflexiva y, por lo tanto, precultural. Para Merleau-Ponty la percepción comienza en el cuerpo y a través del pensamiento reflexivo termina en los objetos. En el nivel de percepción todavía no hay distinción entre sujeto y objeto. El análisis de la percep-

ción en el cuerpo comienza con un acto “preobjetivo” antes que con los objetos constituidos. Aunque la percepción siempre ha sido incrustada en el mundo cultural como algo ya elaborado; en un primer momento todo individuo inicia su incursión cultural en el mundo desde lo preobjetivo. Lo “preobjetivo” es “precultural” (Csordas, 1993: 137).

También ocurre como la especificidad situacional o, de acuerdo con Pierre Bourdieu (1999: 180), como el habitus. Es decir, lo social se corporiza, el mundo condiciona el cuerpo; todo lo estructural se incorpora en el cuerpo biológico sin discurso, sin explicación. Los distintos procesos del yo son “orientacionales” en los que algunos elementos del mundo son convertidos en tema central; de esa manera el yo es objetivado en el mundo, pero ya no es simplemente un objeto dentro de un mundo de objetos, se objetiva como una persona que da cuenta de una identidad o de varias. Tales procesos del yo nunca se cierran; nunca se podrían definir como productos culturalmente constituidos. El yo se encuentra en una serie de movimientos que se iniciaron en el cuerpo, y desde el cuerpo la cultura como agente externo se integra a ese yo. Posteriormente, la conciencia puede expresar con sus modos ese conocimiento o, como lo diría en el ejercicio de este trabajo, el cuerpo del peregrino coloniza con sus pies al espacio sagrado de la ruta hacia el santuario al momento de finiquitar su caminata.

Posicionándose en la comprensión de lo que Csordas llama el *embodiment* como una categoría para unir los as-

pectos existenciales del yo consigo mismo a través del cuerpo, Csordas al igual que Merleau-Ponty sostiene que la percepción es experiencia corporal; aquí reside lo que se genera a su alrededor como experiencia; el sentido del embodiment no radica más en asumir y comprender al yo como un objeto sino como el sujeto de la percepción. Pero solamente es posible concebir el mundo por medio del cuerpo. En la percepción el mundo no nos ofrece objetos porque todos somos objetos. De todos modos, en sentido estricto, la percepción finalizará siempre en objetos, aunque la diferencia radica en que siempre comienza en/con el cuerpo. Así, tanto Csordas como Merleau-Ponty posicionan su análisis en el cuerpo para ubicarlo en el mundo como la vía segura para la adquisición de cultura como conocimiento y supervivencia en el mundo.

La reflexión filosófica existencial de Merleau-Ponty concibió al sujeto y al objeto como una unidad, rechazando, a su vez, la dualidad sujeto-objeto que desde Descartes había problematizado la dificultad de comprender cómo se podrían considerar en relación la sustancia del cuerpo con la sustancia mental. Metodológicamente el posicionamiento del francés Merleau-Ponty permitió situar la cuestión sobre cómo los procesos reflexivos del intelecto humano constituyen los diferentes dominios y ámbitos de la cultura en los que el yo se desarrolla. Así, el estudio del embodiment permite comprender el “self” al ofrecer la opción de otro paradigma que pueda sugerir nuevas perspectivas de cuestionamiento para realizar investigación.

Cuando un ser humano aparece en el horizonte del mundo, éste ya ofrece un puñado de vivencias a aquél; éstas se manifiestan como fenómenos perceptuales. Por la percepción es como el yo conocerá el mundo; el cuerpo es la vía para lograrlo, es la iniciación de la percepción. Sin cuerpo no habría percepción. El comienzo de ésta está en el fenómeno del *embodiment* como percepción. Específicamente con una sensación que del mundo externo se ancla en el cuerpo. Atender la sensación corporal no es contemplar al cuerpo aislado, más bien es atender su situación en el mundo. La sensación agrega algo al mundo porque antes el cuerpo ya estaba sobre el mundo. La sensación agrega algo nuevo. La atención corporal incrementa la sensación. La atención implica el compromiso sensorial y el objeto. Si se ve, escucha, huele, toca o prueba un objeto, esto es posible porque antes hay cuerpo; así, ver, oír, probar, etcétera, no es mera función cognitiva; lo es si se piensa que no hay cuerpo, pero con la concepción de haber cuerpo, éste aparece antes que cualquier función cognitiva consciente (Csordas, 1993: 138).

El cuerpo no es un objeto para nuestra percepción, al contrario, el cuerpo es el mismo sujeto que percibe, es el sujeto de percepción del mundo. Este posicionamiento tiene el presupuesto metodológico implícito de que no se puede distinguir, en el ámbito de la percepción, entre el cuerpo y la mente. Es decir, este binomio asume que el cuerpo y la mente son una unidad porque la percepción en última instancia se recibe en el cuerpo y aquí mismo se

comenzaría a pensar en lo que se percibe. Es como decir que yo no podría pensar sin tener cuerpo y viceversa. Pero el modo inverso es otro punto de vista.

De modo opuesto, si se parte de la realidad perceptual resulta relevante y problemático preguntarse sobre el modo en que el cuerpo deviene objetivado mediante la reflexión. En este sentido, Csordas complementa su posicionamiento con la sociología de la acción de otro francés, Pierre Bourdieu. Csordas retoma el concepto de *habitus* para decir que el cuerpo es un ámbito de lo social en la medida en que es el escenario de la interpelación normativa. También tiene una dimensión individual porque es la puerta que facilita el acceso a la existencia de los sujetos individuales, sensibles, experienciales. La *hexis* corporal es, de la misma manera, un esquema singular y sistemático. Esta conexión es el *embodiment*, en palabras de Csordas. Con esa categoría se quiere decir que el cuerpo está en un marco de vida existencial; esa vida comenzará a tener sentido, a significar algo o a quererse vivir, cuando se desee conocer el mundo; el conocimiento comenzará con el cuerpo como la fuente subjetiva inicial de la experiencia, en tanto el cuerpo es la base de toda actividad existencial (Csordas, 1993: 137).

De acuerdo con las intenciones que Csordas persigue, lo que le interesa resaltar sobre el *habitus* es que la organización del comportamiento se elabora como una disposición que se ordena, se controla y se armoniza en la colectividad con y por medio del cuer-

po. Éste es la vía y la herramienta para lograr una acción sincronizada. De tal forma se pretende establecer una relación que conjugue la vida y sus dispositivos objetivos vitales, los deseos y aspiraciones que como prácticas se esperaría que sean compatibles con las condiciones. Para Bourdieu lo objetivo es el resultado de la conciencia que percibe. Eso implica que las condiciones objetivas no predeterminan las prácticas y, de igual manera, éstas no determinan las condiciones objetivas. Csordas establece una relación entre Bourdieu y Merleau-Ponty. Ambos, sostiene Csordas, superan la dualidad sujeto-objeto y estructura-práctica con el *embodiment*, como recurso metodológico en lo preobjetivo, lo precultural y en el *habitus* (Csordas, 1990: 11-12).

Con lo anterior, Csordas pretende captar mediante la categoría del *embodiment* el momento clave en el que la percepción, en un mundo indeterminado y arbitrario, aparece y es constituida y constituyente de la cultura. Asimismo, el *habitus* facilita considerar al cuerpo socializado como una manera de existir de la sociedad. El cuerpo socializado es un tipo de sociedad, porque el cuerpo es parte constitutiva del todo social, de la sociedad, y por lo mismo, facilita y permite la generación y unificación de las prácticas como un principio. Esa doble tarea del cuerpo socializado se realiza en relación con las estructuras objetivas y a las prácticas sociales. Esto es, ante la variedad de prácticas sociales, el cuerpo socializado más o menos unifica algo en las estructuras objetivas que queda como una referencia o *habitus*

que nos ayuda a comprender cómo en la práctica los discursos y las relaciones se mueven para construir la realidad; obviamente el cuerpo está involucrado en esta dinámica. Y aquí es donde, enfatiza Csordas, la descripción fenomenológica de la percepción en el cuerpo (*embodiment*) nos permite comprender cómo eso tiene cabida en el cuerpo. Lo anterior sugiere que el análisis no comienza con la autoconciencia, sino, por el contrario, con la génesis de la misma a partir del cuerpo. Se parte del proceso de ubicación y relación en el cual la persona como tal deviene objetivada. Pero el problema de esta apreciación es que no se resuelve el problema de la percepción. ¿Qué se percibe en realidad?

REFLEXIONES FINALES

Csordas sugiere que con el *embodiment* se inicia el conocimiento de la cultura, pero no resuelve el asunto de la percepción. En este trabajo no pretendo resolver ese problema, por el contrario, asiento que la percepción es un hecho pero pienso que todavía no estamos en posición de afirmar qué y cómo se percibe. Esta es una limitación de este trabajo. Lo que resalto de Csordas es para afirmar no con toda seguridad que un sujeto percibe algo con el cuerpo, pero lo percibido siempre será problemático para él mismo y para otros. Ahora bien, si el cuerpo es el sujeto de conocimiento en una peregrinación, tenemos que el cuerpo es la vía central para recolectar tal experiencia y, por lo tanto, es con el cuerpo con lo que se coloniza y efectúa la experiencia

peregrinacional por excelencia. Y del cuerpo, los pies son el sustento central de tal experiencia.

Estos planteamientos me permiten sugerir que es a través de los pies que el sujeto en una peregrinación experimenta, antes que cualquier significación que circule en experiencias bien organizadas en los diferentes grupos sociales que realizan peregrinaciones desde diversos puntos de la República Mexicana o del extranjero hacia el santuario de San Juan de los Lagos. Pienso que los pies son la parte más honesta del cuerpo en sus intenciones de mostrar al sujeto que se desplaza porque las técnicas del cuerpo empleadas reflejan la principal intención y los planes de un ser humano. Cuando alguien está reunido con otros, los pies apuntan en la dirección de la atención captada por la persona dueña de esos pies. La posición de los pies podría indicar la aceptación o el rechazo de un individuo en un grupo; en una peregrinación todo peregrino se desplaza en una dirección colonizada en cada caminata. Nadie es consciente de lo que los pies revelan porque no los consideramos, simplemente nuestros pies, sin que lo sepamos, dirigen nuestra atención hacia un punto de interés inconsciente mayor que cualquier otro elemento.

Después nuestra conciencia realizará un discurso sobre los sentidos gracias al registro de sensaciones corporeizadas; el embodiment en cada uno es peculiar; los pies dejan pues un rastro táctil apenas explorado en las peregrinaciones. Asimismo, los pies nos pueden guiar hacia elementos inconscientes, profundos, de la cultura,

poco o escasamente valorados. Por ello, propongo una fenomenología cultural de los pies como recurso epistemológico y metodológico que nos ayude a comprender lo táctil como una forma de entender la cultura de las peregrinaciones.

Esta es apenas una propuesta en construcción que apunta más a la imposibilidad de la construcción del sentido mediante el cuerpo que a la construcción de un conocimiento definitivo del fenómeno de la peregrinación. El privilegio de narrativas visuales elimina percepciones táctiles, olfativas o intuitivas soportadas en sensaciones que no surgen visual o auditivamente; los pies facilitan el desarrollo de valores humanos que se relacionan con la astucia y la valentía que una caminata puede representar para un peregrino; eso no se ve, se hace al caminar. Una peregrinación es un viaje que refleja poderes y resistencias que se significan hasta que se hacen. En todo caso, los peregrinos narran sus experiencias desde lo que la peregrinación les hizo sentir desde los pies, pero todavía no se puede precisar eso con detalles. Todavía no tenemos siquiera vocabularios para conceptualizar las experiencias táctiles desde los pies.

En este análisis he presupuesto una equivalencia entre sensaciones visuales y táctiles como si lo que percibido con los pies fuese lo mismo que se percibe con la vista, y desde ahí he elaborado una reflexión y la he significado. Eso ha sido un trabajo mecánico hasta ahora. Durante la peregrinación que efectué en abril de 2014 caminé por una vereda con árboles “verdes”.

Debajo de esos árboles “verdes” había una piedra “rasposa” en la que me senté por un momento a descansar. Con mis pies percibí lo “rasposo” de esa piedra. Lo “rasposo” era de color “café claro”. Esas experiencias simplemente las reduje al color “café claro” presuponiendo que lo “rasposo” es o pretende ser equivalente, igual o similar a “café claro”. ¿Por qué algo del mundo de lo visual es equivalente a algo del mundo de lo táctil? Para mí no hay una respuesta satisfactoria. Simplemente hacemos eso por costumbre y no sabemos exactamente por qué. La percepción es un hecho. El resto del fenómeno es inexplicable para mí.

La peregrinación al ser una caminata se recibe con las vibraciones que la piel capta sobre las piedras y el terreno multiforme; de esa piel depende toda la colonización y, en consecuencia, todo el conocimiento social y cultural que los diversos lugares, los acompañantes y las experiencias registrarán en el cuerpo. Sin pies simplemente no es posible el conocimiento; todo lo que la peregrinación representa para un peregrino se construye desde los pies, desde el cuerpo. Esa fenomenología cultural de los pies la propongo no como recurso último, más bien como vía alterna para salir del reduccionismo audiovisual que como imperialismo dominante está presente en la etnografía contemporánea.

Mis afirmaciones forzosamente hacen pensar en el tipo de conocimiento que la percepción mediante los pies construye. Teóricamente es conocimiento táctil sin un vocabulario culturalmente significado; esto es algo que

tendremos que realizar. No se ha construido aún un acervo de conceptos táctiles para la comprensión de las peregrinaciones. Los pies en las peregrinaciones son hasta ahora un factor o conducto poco explorado desde lo táctil; en ese sentido, pienso que en este trabajo no resuelvo esa cuestión. Solamente señalo que las grandes significaciones que tenemos de las peregrinaciones y de la experiencia de lo sagrado las hemos realizado fundamentalmente desde el conocimiento etnográfico audiovisual, no desde lo táctil; queda para la posterioridad esforzarnos en hacer etnografías táctiles con otras metodologías cualitativas, como la fenomenología cultural.

Este trabajo me ha hecho pensar bastante sobre las alternativas teóricas y metodológicas sobre el tipo de etnografía táctil que desde los pies se podría realizar. Luego de reflexionar sobre la cuestión, me atrevo a afirmar que poco o nada sé sobre cómo podría realizar una etnografía desde lo táctil con los elementos que sobre el cuerpo, las técnicas corporales y la colonización he planteado en este texto. Solamente me encuentro en el punto de arranque. Me quedo con más dudas que con respuestas. Espero que en un futuro cercano, personas más capaces me ayuden a proponer, construir, pensar y resolver estas cuestiones. Hasta ahora mi alternativa es escéptica y relativa.

BIBLIOGRAFÍA

BOURDIEU, Pierre (1999), *Meditaciones pascales*, Barcelona, Anagrama.

- CSORDAS, Thomas J. (1990), "Embodiment as a Paradigm for Anthropology", *Ethos*, vol. 18, núm. 1, marzo, pp. 5-47.
- ____ (1993), "Somatic Modes of Attention", *Cultural Anthropology*, vol. 8, núm. 2, mayo, pp. 135-156.
- ____ (1997), *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.
- DE LA CALLE VALVERDE, Jaime (diciembre 2011-marzo 2012), "El gesto analógico. Una revisión de las 'técnicas del cuerpo' de Marcel Mauss", *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, año 3, núm. 7, pp. 75-87.
- ELIADE, Mircea (1998), *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós.
- HARRIS, Marvin (2007), *Antropología cultural*, Madrid, Alianza.
- MAUSS, Marcel (1971), *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1994), *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península.
- ____ (2003), *El mundo de la percepción*, México, Fondo de Cultura Económica.
- PÉREZ RIOBELLO, Asier (2008), "Merleau-Ponty: percepción, corporalidad y mundo", *Eikasía*, Universidad de Oviedo, año IV, núm. 20, septiembre, pp. 197-220.
- REYNOSO, Carlos (1998), "Presentación", en Clifford GEERTZ *et al.*, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa, pp. 11-60.
- SÁNCHEZ NOGALES, José Luis (2003), *Filosofía y fenomenología de la religión*, Salamanca, Secretariado Trinitario.