

LOS TRAYECTOS DE LA CORPORALIDAD

LOS VIRAJES, ENCRUCIJADAS Y DESTINOS DEL CUERPO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

The Journeys of Corporality

The Turns, Crossroads and Destinations of the Body in Social Anthropology

VÍCTOR VACAS MORA*

RESUMEN

En el presente texto se propone una revisión histórica de los planteamientos filosófico-académicos acerca del cuerpo, organizando de manera cronológica las miradas sobre éste y los progresivos cambios en la forma de conceptualizarlo y trabajarlo desde las ciencias sociales. El camino invita a una síntesis y reflexión a partir de la bibliografía existente, en el que no sólo se ofrece una visión histórica de las ideas acerca del cuerpo (y lo corporal), sino también se contrastan las actuales líneas de debate. En este sentido, el artículo contribuye a la construcción de un basamento y a la provisión de un marco teórico-metodológico temporal para aquellas personas interesadas en el tema. Si bien quedan fuera las aproximaciones más recientes, herederas de lo aquí expuesto, se concluye que el cuerpo, en su resituación actual, se presenta como un elemento clave en las teorías y los modelos explicativos de la realidad sociocultural, la agencia social y fundación del sí-mismo.

PALABRAS CLAVE: CUERPO, ANTROPOLOGÍA CORPORAL, FENOMENOLOGÍA, CORPOREIZACIÓN, *HABITUS*.

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Unidad Regional Occidente. Correo electrónico: vvmora@yahoo.es
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3451-3915>

ABSTRACT

This text proposes a historical review of the philosophical-academic approaches to the body, chronologically organizing the views on it and the progressive changes in the way of conceptualizing and working on it from the Social Sciences. The path invites a synthesis and reflection based on the existing bibliography, offering not only a historical vision of the ideas about the body (and the corporeal), but also contrasting the current lines of debate with each other. In this sense, the article contributes to the construction of a foundation and the provision of a temporary theoretical-methodological framework for those interested in body studies. Although the most recent approximations, heirs to what is exposed here, will be left out, the conclusion is that the body, in its current situation, is presented as a key element in the theories and explanatory models of sociocultural reality, the social agency and foundation of the self.

KEYWORDS: BODY, ANTHOPOLOGY OF BODY, PHENOMENOLOGY, EMBODIMENT, *HABITUS*.

Fecha de recepción: 11 de julio de 2022.

Dictamen 1: 19 de octubre de 2022.

Dictamen 2: 25 de enero de 2023.

Dictamen 3: 10 de marzo de 2023.

<https://doi.org/10.21696/rcsl132420231473>

INTRODUCCIÓN

El cuerpo, ese desconocido tan familiar, origen y fundación del yo, así como mediador con el entorno como forma de estar-en-el-mundo, de tematizarlo, experimentarlo y vivirlo, ha resultado víctima de su propia condición. Quizás sea su inescapable materialidad y su presencia constante, su ineludible cotidianidad o lo inevitable de sus devaluados imperativos y necesidades (Elias, 1988) lo que lo escuda de cuestionamientos e incertidumbres, pasando al acervo de cosas dadas, existencias incuestionadas que tendemos a naturalizar.

El progresivo replanteamiento de dichas asunciones, de su posición como elemento exclusivamente biológico, mecanicismo anatómico cuantificable, conduce a un extrañamiento que lleva a conjeturar acerca de la ubicación del cuerpo en el entramado de la realidad, en la encrucijada de dimensiones constituyentes de la existencia, entre lo natural, lo sociocultural y el devenir histórico, sin ser ajeno al poder, al control, al disciplinamiento y al ordenamiento sociopolíticos. Su constancia sensible, su dimensión sensitiva y experiencial han sido eclipsadas por la mirada naturalista que se proyecta sobre él, reducido a herramienta al servicio de compuestos “superiores” y subordinado a exigencias por encima de él.

En los últimos años, las disciplinas sociales, en especial la antropología, han cuestionado y reformulado conceptos y líneas de pensamiento fuertemente asentados en su cuerpo teórico, como no menos en la tradición popular del occidente industrializado. A raíz de dicho cuestionamiento, se han empezado a explorar nuevas vías, con lo cual se han ampliado opciones y abierto fértiles alternativas a las teorías que venían rigiendo la agenda de las ciencias sociales.

Uno de los casos más relevantes por su implicación y sus consecuencias ha sido el del cuerpo. Como otros elementos tomados como “naturales” y, por lo mismo, asumidos como algo dado e incuestionable, casi parte del “sentido común”, su revisión y su resituación en el *corpus* del saber social tienen conexiones con la crítica y la deconstrucción de otras nociones conformantes de dicotomías clásicamente occidentales: cultura/naturaleza, mente/cuerpo, materia/“alma”, pensamiento/acción, entre otras.

Este texto propone un viaje por la historia del cuerpo en el pensamiento social, un trayecto necesariamente parcial y fragmentario a lo largo de la genealogía del estudio corporal en las ciencias sociales, prestando especial atención a la disciplina que más ha contribuido a la revisión y reposicionamiento de éste en el andamiaje teórico-metodológico de los estudios socioculturales: la antropología. En este

recorrido panorámico, se seguirá la ruta cronológica que ha conducido de un prístino e ingenuo naturalismo a las posiciones mayoritarias de hoy en día, esto es, el cuerpo como centro del sí-mismo y basamento fundacional y experiencial de eso que llamamos cultura.¹

Si bien todavía queda mucho por decir y hacer en relación con la antropología corporal, la evolución que se describe a continuación da muestras del prometedor horizonte que ofrece el abandono de las asunciones tradicionales, para empezar a entrever las posibilidades de que es depositario en el marco que proporcionan las nuevas formulaciones teórico-metodológicas.

LOS ORÍGENES: EL CUERPO DESATENDIDO O LA INVISIBILIDAD DE LO SENSIBLE

De presencia antigua en las ciencias sociales, el cuerpo ha aparecido y reaparecido en los estudios antropológicos desde temprano. Sin embargo, hasta hace relativamente poco, lo hacía de puntillas y en los márgenes, como algo impropio a la mirada investigadora. En este sentido, sería injusto, o cuando menos poco preciso, aseverar que el cuerpo había sido sistemáticamente ignorado en el pensamiento occidental; es más certero, quizás, hablar de un menosprecio en el trato y consideración de éste.

Ciertamente, la filosofía mediterránea se interesó desde temprano por el ser humano, por aquello que lo constituye, confiere “esencia” y define como tal. Sin embargo, como regla general, en esta búsqueda, el cuerpo había sido relegado a la retaguardia del interés en favor de otros “compuestos” menos materiales y sensibles, pero imaginados como definidores más efectivos de la humanidad.² En esta visión dual del sujeto, el cuerpo había sido sistemáticamente reducido, maltratado, desatendido y desestimado. Aunque en el pensamiento medieval europeo, si bien

¹ Por motivos de tiempo y espacio, el itinerario propuesto abarca hasta finales del siglo XX y principios del XXI, a sabiendas de la extensa bibliografía reciente referente al tema. No obstante, y pese a fructíferas profundizaciones y actualizaciones que estos trabajos plantean, su basamento y sustento lo constituyen las teorías presentadas en este recorrido. Los posicionamientos que se visitarán sirven de cuestionamiento y replanteamiento acerca del cuerpo y lo corporal en la teoría social, abriendo nuevas vías que los trabajos más recientes exploran y amplían. Blackman (2008, 2010; 2012), Coleman (2008), Clough y Halley (2007), Esposito (2015), Fox y Alldred (2015), Ingold (2004) e Ingold y Vergunst (2008), por citar algunos, han hecho trabajos herederos de lo aquí expuesto, que continúan la disolución de dualismos culturales con el cuerpo como elemento central.

² Pese a que el caso más conocido de esta antropología se presenta con Platón, con anterioridad a su figura, desde el siglo VII antes de nuestra era, los movimientos órficos habían delineado la separación efectiva de cuerpo y alma en desigual importancia, con preeminencia de la segunda sobre el primero. Desde aquí, con excepciones, este dualismo jerárquico se instauró en la trayectoria del pensamiento occidental, prolongándose a lo largo de su historia.

desvalorizado, el cuerpo no era tajantemente separado del “alma” y contrapuesto a ella, poco después, de la mano de Descartes, se operará la definitiva escisión.

Será con este filósofo francés y su relevante obra *El discurso del método para dirigir bien la propia razón y hallar la verdad en las ciencias*, publicada en 1637, con los que se operó definitivamente tal división: *res cogitans* frente a *res extensa*. Lo humano, “cosa pensante”, se desancla de lo material, la *res extensa*, “sistema material y mecánico regulado por las leyes inexorables de la matemática y despojado de toda intención y finalidad” (Citro, 2011, p. 23), por lo que queda en tal condición supeditado a la *res cogitans*, centro de todo pensamiento, así como efectivo y verdadero agente motor de la intencionalidad y reflexividad humana. En adelante, a excepción de minoritarias voces disidentes, la mente y el cuerpo serían tratados por separado, con disímiles atribuciones y capacidades:³ mientras el “alma” nos hace humanos y nos conduce a la trascendencia, el cuerpo nos ata a la animalidad y nos condena a la burda materialidad.

Desde temprano también, a través de diversas producciones, la etnografía rescató el cuerpo y sus actividades: danzas, rituales, técnicas de trabajo, decoraciones y modificaciones corporales, sentimientos, gesticulaciones y expresiones, entre otras. Pero en esas visitas transitorias y de brevedad, el cuerpo no era ni objeto ni sujeto del análisis. Confinado en la descripción —de sus movimientos, ritmos, gestos, gustos, los motivos y modificaciones decorativas—, no pasaba de ser un simple objeto de aquélla —de la descripción, se entiende— y tan sólo en relación con la información que soportaba en su cualidad material, no generativa. Por encima de todo, dentro de la corriente positivista dominante, el cuerpo era considerado un elemento biológicamente dado, un indexador taxonómico en el árbol genealógico de las especies, observado en su adaptabilidad sociocultural y, por lo mismo, pasado por alto.⁴

Si bien la antropología podía legítimamente interesarse por técnicas corporales como danzas, bailes, rituales y otros, éstas eran, mediante un formidable movimiento prestidigitador, desencarnadas o descorporeizadas para ser reducidas a meras manifestaciones culturales que se valen de un vehículo material naturalmente

³ Por otro lado, como nos recuerda Lambek (2011), esta visión del ser humano como cuerpo/mente, cuerpo/alma(s) o cuerpo/espíritu(s) no es exclusiva del pensamiento occidental, encontrando formulaciones similares en todo grupo humano. Aunque la forma que esta visión adopta y la manera de expresarla es sumamente variable, pareciera formar parte inmanente de la condición humana: “[...] alguna clase de dicotomía mente/cuerpo marca y, en efecto, ayuda a construir esas oposiciones tan dominantes como animación e inercia, elección y necesidad, ‘conciencia’ e ‘inconciencia’, e incluso, trascendental y mundano [...]. Mente y cuerpo hablan de tensiones fundamentales de la experiencia humana” (Lambek, 2011, p. 111).

⁴ De hecho, esta imagen reforzaba la idealización cartesiana de la que devenía: esto es, que la mente, expresada a través de la cultura, dominaba el cuerpo, adaptando a sus patrones su universal condición natural.

dado, herramienta carente de interés por su misma universalidad biológica. De esta forma, este material crudo, tabula rasa sobre la que trabaja la cultura, fue limitado a elemento pasivo, a un instrumento inactivo en la reproducción social. Por ello, como “cosa” biológica, no resultaba suficientemente relevante para los estudios sociales.

La cultura, eliminada la biología y lo somático, se circunscribe a lo superorgánico, una cualidad etérea más allá de las formas somático-materiales que, a lo sumo —cuando se repara en ellas—, la transmiten o manifiestan. En este sentido, Michael Jackson menciona que la cultura “se refiere a un mundo autocontenido de cualidades y maneras únicas divorciadas del mundo de la materialidad y la biología” (2011, p. 61). Mientras otros afincados en las ciencias naturales se encargarían del cuerpo, los científicos sociales se focalizarían en la sociedad y la cultura que, como mucho, el cuerpo registra pasivamente. En este acto, reflejo de la visión cartesiana⁵ que impregnaba el pensamiento occidental, se separaba enérgicamente en dos una realidad inescindible. Y lo hacía a partir de un criterio de pertenencia excluyente y jerarquizador: por un lado, el cuerpo, exiliado al reino de lo natural, ámbito designado a las ciencias naturales, con sus mediciones cifradas, reglas invariables y cálculos cuantitativos; por el otro, parcela exclusiva de las ciencias sociales, lo cultural, aquello que —sin atender a criterios religiosos— aleja al ser humano de la esfera natural a la que, al mismo tiempo, el cuerpo vincula *ab aeterno* y *ad aeternum*.

Es precisamente en la imposición y la supremacía de la cultura sobre el cuerpo y sus “instintos naturales” donde se aisló la fundación misma de la humanidad —y, me atrevería a añadir, el nacimiento de la antropología—. A su vez, se ratificaba aquello que esta premisa hace factible y en la que recíprocamente descansa: la artificial división entre lo natural y lo cultural, lo biológico y lo social, el cuerpo y la mente, lo material y lo espiritual, la razón y los sentimientos, etcétera. Es, en definitiva, una manipulación de las cosas y una renuncia a habitarlas (Merleau-Ponty, 1985).

Entre otras causas, posiblemente haya sido la herencia positivista de las ciencias sociales, cuya génesis abrevó de la Ilustración, la que posibilitó la invisibilización y la subordinación del cuerpo en las disciplinas humanas por mucho tiempo. Dejado de lado, lo más que se le concedía era ser un elemento pasivo al servicio de la cultura, material en bruto desgajado del mundo natural al ser moldeado por aquélla, pero

⁵ Prolongación del trasfondo religioso-filosófico en que se gesta, un regusto cristiano-platónico se filtra en esta elaboración. Descartes, devoto católico, consiguió equiparar la mente con el espíritu, ofreciendo las bases para que la ciencia estudiara la mente mientras los teólogos podían seguir debatiendo sobre el alma. El cuerpo, “prisión del espíritu” en cualquiera de las dos visiones, permanecía como elemento secundario al que la mente o el espíritu debía controlar, imponerse y superar sin dejarse engañar por sus pulsiones o la falsedad de los sentidos.

permaneciendo siempre en un segundo plano cercano a la animalidad. Como señala Silvia Citro, “esta ausencia del cuerpo es heredera de una invisibilización mucho más amplia: del predominio de un enfoque dualista del sujeto, legitimado a través de los procesos de disciplinamiento corporal diseminados por el capitalismo y por la burguesía como clase social dominante” (2009, pp. 29-30).

Sin embargo, desde hace ya cierto tiempo, el desinterés académico con respecto del cuerpo ha venido cambiando. Nuevos acercamientos están problematizando una herencia teórica incuestionada, y con ello su cosificación y subordinación dentro del contexto epistemológico del dualismo cartesiano que, como forma clasificatoria y de pensamiento, se vio desacreditada a partir de los movimientos sísmicos del pensamiento social en los años 70 y, sobre todo, a partir de los 80 del pasado siglo XX.

HACIA UNA NUEVA CONCEPTUALIZACIÓN DEL CUERPO EN ANTROPOLOGÍA

Abriendo la introducción a la obra que él mismo edita, *Embodiment and experience* (1994), el antropólogo estadounidense Thomas Csordas refiere que:

Mucho se ha escrito sobre el cuerpo en los últimos años. Desde principios de la década de 1970, y con creciente energía desde finales de la década de 1980, el cuerpo ha asumido una presencia vital en la escena antropológica y en el escenario de los estudios culturales interdisciplinarios. La teoría feminista, la crítica literaria, la historia, la religión comparada, la filosofía, la sociología y la psicología están todas implicadas en un movimiento hacia el cuerpo. Antropólogos con intereses que van desde la antropología médica y psicológica, la antropología del espacio, la cultura material, la teoría de la práctica, la teoría de la *performance*, la teoría crítica e incluso la antropología cognitiva han problematizado el cuerpo en escritos recientes (Csordas, 1994).⁶

⁶ En inglés en el original: “Much have been written about the body in recent years. Beginning in the early 1970s, and with increased energy in the late 1980s, the body has assumed a lively presence on the anthropological scene, and on the stage of interdisciplinary cultural studies. Feminist theory, literary criticism, history, comparative religion, philosophy, sociology, and psychology are all implicated in the move toward the body. Anthropologists with interests ranging across medical and psychological anthropology, the anthropology of space, material culture, practice theory, performance theory, critical theory, and even cognitive anthropology have problematized the body in recent writings” (Csordas, 1994).

En efecto, el interés por el cuerpo como campo de investigación, así como las opiniones sobre la manera de orientar el estudio de éste se han multiplicado y renovado desde hace poco más de 30 años. El concepto *cuerpo*, como otros muchos asumidos como dados en las ciencias sociales, se ha sometido a una severa crítica y revisión que lo han deconstruido y resituado en los estudios contemporáneos.

En mi opinión, este encendido interés y la renovada atracción hacia lo corporal se deben, en gran parte, a dicha problematización y al escenario promisorio que ofrece su reubicación teórica en un contexto de crisis epistemológica del pensamiento social occidental (Turner, 1997, p. 29); como no menos, a las nuevas posibilidades que inaugura para la reflexión sobre la agencia y la acción social. En cualquier caso, no debemos olvidar que el concepto tiene unos orígenes teóricos más profundos, una vetusta genealogía a partir de la cual, y en diálogo constante con sus representantes, se ha hecho posible la construcción de nuevas teorizaciones en torno al cuerpo, la corporalidad y lo somático.

Dejando de lado a Nietzsche, Marx y otras eminentes figuras que, de una forma u otra, se ocuparon del tema, el arranque del interés por el cuerpo en las ciencias sociales se puede atribuir al discípulo y sobrino de Emile Durkheim, Marcel Mauss. En 1936, en un pionero artículo que retomaba una conferencia ofrecida un par de años antes, el sociólogo francés se preguntaba sobre el cuerpo, posicionándolo como elemento central de un texto destinado exclusivamente a éste. En “Las técnicas del cuerpo” (1936/1979) observa y reflexiona acerca de las variadas maneras en que es concebido y puesto en acción en diversas sociedades, así como las formas en que se moviliza con fines técnicos en arreglo a diversas necesidades en diferentes espacios y tiempos.

Si bien Mauss (1936/1979) acepta que las actividades fisiológicas son idénticas para todo ser humano, la forma en que éstas se aprehenden, representan y consuman dista mucho de la uniformidad. Por medio de “técnicas”, el cuerpo es adaptado y dirigido hacia la eficiencia en su entorno de vida, transformado hacia fines útiles. En sus observaciones, el cuerpo es el origen subjetivo de la técnica, el “lugar” donde se emplea la técnica y la herramienta misma en el implemento de la técnica. En este artículo, Mauss define el *habitus* como la totalidad de patrones culturales que dominan el empleo del cuerpo en sociedad. Este concepto será retomado y ampliado por Bourdieu en su teoría de la praxis y la acción social, erigiéndose tal reelaboración como pilar central —junto con la fenomenología de Merleau-Ponty— en la propuesta del *embodiment* de Thomas Csordas.

Con este aldabonazo, se abrían los estudios sobre el cuerpo *stricto sensu*. En ese momento, el cuerpo pasó a ser conjeturado como un posible campo de estudio social. Sin embargo, a decir de varios autores (Csordas, 1994; Citro, 2011), no sería hasta los 70 del siglo XX cuando se afianzó esta opción, léase la que propone el cuerpo como un área de estudio en sí mismo y ámbito de interés por derecho propio para la sociología y la antropología. Si bien existen algunas publicaciones previas a esta fecha, como la de Norbert Elias (1939/1988), en relación con el “proceso civilizatorio” y la adecuación corporal acorde con los desarrollos sociales, o la de Maurice Leenhardt (1947/1997), a finales de los años 40, en torno a la noción de la persona en un grupo aborigen melanesio,⁷ los canacos, no sería hasta más de tres décadas después cuando el interés por el cuerpo se afincó en la antropología de manera definitiva.

A principios de los 70, desde posiciones simbólicas y estructurales, Mary Douglas retoma el tema corporal que Mauss propusiera, para dar al estudio el empuje definitivo que lo consolidaría dentro del campo académico. Casi cuarenta años después, Douglas (1970) observa el cuerpo como un espacio en el que la sociedad se refleja a sí misma, en virtud de la existencia de estrechos nexos entre el control corporal y el control social. Es en el ámbito somático, entre otros, donde se graban de modo simbólico las nociones de la sociedad, su visión del mundo⁸ y sus principios clasificatorios.

Así, “la experiencia física del cuerpo, siempre modificada por las categorías sociales a través de las cuales se conoce, sustenta una particular visión de la sociedad” (Douglas, 1970).⁹ Como microcosmos de la sociedad, el cuerpo se convierte en metáfora del orden social, así como espacio donde simbólicamente se manifiestan los desórdenes sociales. Con ello, se pone en paralelo la biología y lo social, símbolos naturales que expresan concepciones sociales. El cuerpo, aunque sin alcanzar

⁷ Este estudio marca el inicio de la “concepción holista” en referencia a la persona frente a las nociones dualistas que priman en el pensamiento occidental (Citro, 2009).

⁸ En este sentido, suscribo la afirmación de Surrallés cuando concluye que —cito *in extenso*— “en antropología se habla de la ‘visión del mundo’ de tal o cual colectividad, de su ‘cosmovisión’. La noción de ‘visión del mundo’ parece sin embargo comportar la idea que éste se encuentra ya objetivado por el ojo del observador. El mundo se encontraría irremediabilmente separado del sujeto sometido a la pasividad de la contemplación. Esto implicaría que la cualidad interna del sujeto no concierne en nada su perspectiva del mundo. En efecto, en antropología a menudo se describe, por un lado, los componentes de la persona y, por otro, la cosmología; pero rara vez se intenta dar cuenta de ambos a la vez. Las reflexiones y elementos de etnografía expuestos en este texto intentan tomar en cuenta el carácter indisoluble de la persona con el entorno, de tal manera que el ojo forme enteramente parte del campo de la observación. La visión es de esta manera invadida por el mundo y, súbitamente, ya no se describe la visión subjetiva del mundo sino, como diría Merleau-Ponty, el retorno sobre sí de lo visible” (2004, pp. 156-157).

⁹ En inglés en el original: “The physical experience of the body, always modified by the social categories through which it is known, sustains a particular view of society” (Douglas, 1970).

igualdad con la cultura, esa “cosa” residente en la mente y de la que, en su cualidad de espacio material para la representación, permanece como sirviente, entra de lleno en el interés académico, lo que hace posible que otros/as autores/as retomen la materia y la lleven más allá.

Poco después de Douglas, otro académico, de origen escocés, comenzaría a interesarse por los cuerpos. Victor Turner, estudioso del simbolismo y del ritual, empieza a introducir su interés por el cuerpo en algunos escritos y conferencias sobre sus conceptos de *comunitas*, liminalidad y estructura/antiestructura, para llegar, en obras posteriores, a la *performance* y la puesta en escena corporal en relación con otra de sus nociones axiales: el drama social. En este mismo decenio, Benthall y Polhemus (1975) compilaron *The body as a medium of expression*, y dos años después salió a la luz la obra coordinada por John Blacking, *Antropología del cuerpo* (1977), trabajo que inauguró de modo definitivo, por intitularlo, el campo antropológico dedicado al estudio de lo somático.

Dicha compilación de diferentes textos, incluyendo los del mismo Blacking, ratifica definitivamente el ámbito corporal como interés de las ciencias sociales por derecho propio. Si bien los diecinueve trabajos que la componen son heterogéneos en contenido y en la forma de abordar el tema, prima todavía en ella la perspectiva simbólica representada por Douglas y, algo después, Turner. Únicamente dos de ellos se orientan al examen de pautas y conductas corporales, más próximos a los estudios sobre proxémica (Hall, 1968) o kinésica (Birdwhistell, 1952) que al simbolismo (véase Citro, 2011).

Toda esta novedosa corriente interesada en el cuerpo se asentaba aún en la visión de éste como espacio biológico y naturalmente dado sobre el cual, como lienzo en blanco, trabajan la cultura y la sociedad. La actividad sociocultural es lo que habilita su traslado desde “un estado natural” a un lugar social, puente tendido por la simbología y la representación de la sociedad que lo adiestra. El cuerpo, despojado de cualquier agencia social, todavía no es considerado capaz de generar o modificar los contenidos culturales y los contextos sociales. Tan solo, en su papel de transmisor o representación pasiva dominada por lo cultural —como bien pudieran ser el paisaje, las creaciones materiales, las construcciones y otros—, replica aquello que una sociedad concreta pretende reproducir y transmitir mediante él.

Sin intentar negar lo que de simbólico hay en los cuerpos, diversas críticas (Csordas, 1993; Jackson, 1983/2010; Ingold, 2000) se han ido sucediendo contra este modelo que, mientras prima la representación y la interpretación simbólica, resta cualquier capacidad activa al cuerpo en la generación y la reproducción

sociocultural, cosificándolo e ignorando sus posibilidades de agencia, potencialmente generativas de comportamientos, actitudes y patrones socioculturales. “El significado de la praxis corporal no siempre es reducible a operaciones cognitivas y semánticas”, nos recuerda Michael Jackson, para añadir, poco después, que “siempre que el cuerpo tiende a ser definido como un medio de expresión o comunicación, no solo es reducido al estatus de un signo, sino que también es convertido en un objeto de operaciones puramente mentales, una ‘cosa’ sobre la que se proyectan los patrones sociales” (Jackson, 1983/2010, p. 64).

Estas críticas, como enseguida se mostrará, llevarían el estudio del cuerpo un paso más allá de la interpretación y el texto, del símbolo y la representación, para atender a las prácticas, la actividad, la acción, los sentidos, las emociones y la experiencia, entre otros, y ya no sólo los signos y los significados. Empero, antes de pasar a este nuevo enfoque, es necesario repasar, aunque de modo somero, otro de los acercamientos más relevantes e influyentes en el estudio del cuerpo: aquel emprendido desde los años 70 del siglo XX en relación con el poder y sus dinámicas.

En efecto, en la misma década de 1970, Michel Foucault aportaba una forma diferente de trabajarlo, perspectiva que calaría de forma notable en las ciencias sociales venideras. Con ciertas resonancias del trabajo de Elias, el pensador francés puso el acento en cómo la gestación y el nacimiento de unas nuevas formas de poder desde el siglo XVIII habían trabajado sobre el cuerpo para imponerse paulatinamente y conseguir “la sujeción de los cuerpos y el poder sobre las poblaciones”. Los cuerpos serán el nuevo espacio donde trabaje el poder, organizándolos, disponiéndolos, enumerándolos, clasificándolos, educándolos, amansándolos, docilizándolos y orientándolos a la mayor eficacia y eficiencia en las sociedades nacientes a la “modernidad” y sus nuevas necesidades de control.

A tal fin, se desarrollaron las “disciplinas”, una “anatomopolítica del cuerpo humano” dirigida a “su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos” (Foucault, 2007, p. 168). Esta forma de trabajar sobre lo corporal se implementó desde las nuevas instituciones propias de la modernidad: escuelas, hospitales, manicomios, prisiones, entre otras, organizaciones destinadas a disciplinar el cuerpo dentro de los principios de eficacia y ordenación.

Mientras se avanzaba en este “poder sobre la vida”, se profundizaba con lentitud en las sujeciones de la población mediante su cálculo, estudio y distribución, habilidades que proveían las ciencias, técnicas y saberes originados en paralelo a esta nueva forma de poder: la demografía, el urbanismo, la economía, la medicina, la

psiquiatría, la psicología, entre otros. Un poder-saber que habilita el mejor control y manejo de las poblaciones, de su reproducción, la sujeción al espacio, interviniendo sobre —y modificando de ser necesario— la natalidad, la longevidad, la salud pública, la vivienda, los movimientos y migraciones. Una serie de dispositivos que inscribían en el mismo sujeto un control y una orientación de su cuerpo hacia las noveles necesidades del poder. Es

[...] el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar; todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y *controles reguladores*: una *biopolítica de la población*. Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida (Foucault, 2007, p. 169).

A partir de los años 80 del siglo XX, el enfoque de Foucault en relación con el cuerpo tuvo un importante auge y sería retomado y empleado por diferentes pensadores con el fin de descubrir cómo opera el poder sobre los cuerpos y sus representaciones. De esta corriente me interesa destacar, por su importancia, a tres autoras: Emily Martin, Nancy Scheper-Hughes y Margaret Lock. Estas dos últimas, en un artículo escrito en coautoría, retoman el concepto de los “dos cuerpos” de Mary Douglas para adicionarle un tercero: el cuerpo político. Así, Scheper-Hughes y Lock (1987) observan la existencia de tres cuerpos, a cada cual asignan una modalidad en su estudio: el cuerpo individual, del que se encarga la fenomenología; el cuerpo social, que interesa al simbolismo, y el cuerpo político, que estudia el postestructuralismo.

Pese a todo lo que de cierto reside en esta aproximación del “cuerpo político” al estudio corporal y lo que ha aportado a la teoría social, Foucault y sus seguidores continuaban sin decir nada sobre la agencia somática de los actores sociales. Si bien se ponían en juego las relaciones de poder en su acción sobre los cuerpos, éstos seguían siendo presentados como pasivos y sumisos, incapaces de generar por sí mismos respuesta o reproducción social.

En definitiva, en concordancia con las teorías simbolistas o representacionales antes repasadas, el cuerpo se concibe como un objeto, no como un sujeto. “Foucault y Elias tienen poco que decir sobre los cuerpos como agentes sociales. Los cuerpos que ellos tratan son los cuerpos de individuos sujetos a fuerzas sobre las que no tienen ningún control”, observan al respecto Lyon y Barbalet. “Para Foucault, el cuerpo es un texto sobre el cual el poder de la sociedad se inscribe”. Concluyen que

“una implicación de esto es la tendencia a considerar el cuerpo como un recipiente más o menos pasivo de los procesos sociales” (Lyon y Barbalet, 1994, pp. 49-50).¹⁰

En el decenio de 1980, en plenos cambios sociales, culturales y políticos —es el momento de toma de conciencia de la globalización, de crítica a las instituciones hegemónicas, de crisis epistemológica de la ciencia occidental y de las nuevas corrientes posmodernas, feministas, poscoloniales y otras, críticas con el *statu quo* imperante—, empezó a cuestionarse el punto de vista en referencia al cuerpo que lo asume como realidad natural y elemento pasivo que recibe la influencia de la cultura, la sociedad o el poder. Como ocurre con otros conceptos de las ciencias sociales, lo corporal comenzaría a desnaturalizarse,¹¹ deconstruyendo la noción que del cuerpo se había venido asumiendo mayoritariamente en el occidente judeocristiano, en un intento de colapsar el dualismo propio de dicha tradición. Michael Jackson y, poco después, Thomas Csordas o Michael Lambek resituarán su estudio a partir de propuestas que aúnan al trabajo antropológico la perspectiva fenomenológica de Merleau-Ponty —hasta entonces, prácticamente un desconocido para los investigadores sociales—, así como las teorías sociológicas de Bourdieu sobre la acción social.

EL GIRO FENOMENOLÓGICO: LA ANTROPOLOGÍA FENOMENOLÓGICA DEL CUERPO

Merleau-Ponty había escrito en 1946 un trabajo que continuaba la posición filosófica presentada tiempo atrás por Husserl y su epígono Heidegger.

La tradición fenomenológica se caracterizó por definir el cogito y la noción de sujeto, que pasó a considerarse inseparable del mundo; es decir, así como no hay conciencia sin sujeto, tampoco la hay sin mundo; existo porque hay un mundo, tengo evidencia de mí y del mundo ineludiblemente, se trata de una rigurosa bilateralidad: no puede constituirse el mundo como mundo, ni el yo como yo, sino es en relación, por eso se trata de un ser-en-el-mundo [...] (Citro, 2011, p. 40).

¹⁰ En inglés en el original: “Foucault and Elias have little to say about bodies as social agents. The bodies they deal with are the bodies of individuals subjected to forces over which they have no control. “For Foucault the body is a text upon which the power of society is inscribed”. “An implication of this is a tendency to regard the body as a more or less passive recipient of social processes” (Lyon y Barbalet, 1994, pp. 49-50).

¹¹ Considero que especialmente influyente e interrelacionado con la inflexión en el estudio de lo corporal resulta la crítica del dualismo puramente occidental naturaleza/cultura, ahora fuertemente criticado y que, fruto de tales críticas, empieza a desquebrajarse.

Se trata de recuperar el momento previo al pensar, experiencia primera o pre-objetiva que tenemos del mundo.

Esta experiencia perceptiva, kinética e incluso de lenguaje, es posible o se consume a través del cuerpo propio, el cual para Merleau-Ponty no podría reducirse ni a la *res cogitans* ni a la *res extensa*, pues no es ni un “acto de conciencia” ni una “suma de reflejos” (Citro, 2011, p. 40).

Alfred Schütz fue el primer analista social que toma esta vía fenomenológica, abriendo el camino a la posibilidad de aunar tal corriente con el estudio sociocultural.

Pero antes de pasar al revisitamiento del cuerpo desde posiciones fenomenológicas, permítaseme repasar una teoría de la acción y la praxis social que posiciona en su centro el cuerpo como agente de la práctica. Con ello, en mi opinión, se rompe con la tradición académica que lo objetivaba cosificándolo como objeto de la acción, antes que como principio de aquélla. Ésta no es otra que la teoría del *habitus* de Bourdieu (1977), punto de inflexión, junto con la tradición fenomenológica, para los estudios del cuerpo venideros.

Pierre Bourdieu, recogiendo y ampliando de manera notable el concepto que Mauss propusiera inicialmente, desarrolló una teoría de la acción social centrada en el cuerpo tanto como generador de prácticas como generado por ellas. En sus propias palabras, el *habitus* es un

[...] principio generador y unificador de todas las prácticas, un sistema de estructuras inseparablemente cognoscitivas y valorativas que organiza la visión del mundo de acuerdo con las estructuras objetivas de un determinado estado del mundo social: este principio no es sino el cuerpo *socialmente instruido*, con sus gustos y aversiones, sus compulsiones y repulsiones, con, en una palabra, todos sus sentidos, es decir, no sólo los tradicionales cinco sentidos — que nunca escapan a la acción estructurante de los determinismos sociales — sino también el sentido de necesidad y el sentido del deber, el sentido de la orientación y el sentido de la realidad, el sentido del equilibrio y el sentido de la belleza, el sentido común y el sentido de lo sagrado, el sentido táctico y el sentido de la responsabilidad, el sentido de los negocios y el sentido de la propiedad, el sentido del humor y el sentido del absurdo, el sentido moral y el sentido de la practicidad, y así sucesivamente (1977, p. 124. Énfasis del original).¹²

¹² En inglés en el original: “[...] principle generating and unifying all practices, the system of inseparably cognitive and evaluative structures which organizes the vision of the world in accordance with the objective structures of a determinate state of the social world: this principle is nothing other than the *socially informed* body, with its tastes and distastes, its compulsions and repulsions, with, in a word, all its senses, that is to say, not only the traditional

Así definido, el *habitus* es la pieza conceptual que permite a Bourdieu superar la dicotomía cuerpo/mente o signo/significado,¹³ y será una de las propuestas más influyentes en los estudios posteriores. Csordas, quien retomó este elemento teórico para elaborar su trabajo sobre el cuerpo, observa al respecto:

Bourdieu va más allá de esta concepción del *habitus* como un conjunto de prácticas, definiéndolo como un sistema de disposiciones perdurables que es el principio inconsciente, inculcado colectivamente, para la generación y estructuración de prácticas y representaciones (1977:72). Esta definición es prometedora porque se centra en el contenido interiorizado psicológicamente del entorno conductual. [...] Bourdieu mantiene esta fundamentación en el cuerpo incluso en la discusión del “sentido del gusto” como operador cultural en su análisis social de la estética, insistiendo en que es “inseparable del gusto en el sentido de la capacidad de discernir los sabores de alimentos lo que implica una preferencia por algunos de ellos” (1984:99). El locus del *habitus* de Bourdieu es la conjunción entre las condiciones objetivas de vida, y la totalidad de aspiraciones y prácticas completamente compatibles con esas condiciones (Csordas, 1990, p. 11).¹⁴

Thomas Csordas (1993) advierte de la diferencia entre una antropología del cuerpo y una teoría fenomenológica del cuerpo —representada en su propuesta del *embodiment* o corporeización—. En su artículo, Csordas sitúa el origen de la antropología sobre el cuerpo en Mary Douglas (1973). Aunque reconoce que a lo

five senses—which never escape the structuring action of social determinisms—but also the sense of necessity and the sense of duty, the sense of direction and the sense of reality, the sense of balance and the sense of beauty, common sense and the sense of the sacred, tactical sense and the sense of responsibility, business sense and the sense of propriety, the sense of humor and the sense of absurdity, moral sense and the sense of practicality, and so on” (1977, p. 124).

¹³ Así entendido, el *habitus* tiene un carácter multidimensional: es a la vez *eidos* (sistema de esquemas lógicos o estructuras cognitivas), *ethos* (disposiciones morales), *hexis* (registro de posturas y gestos) y *aisthesis* (gusto, disposición estética). Esto quiere decir que el concepto engloba de modo indiferenciado tanto el plano cognoscitivo, como el axiológico y el práctico, con lo cual se está cuestionando las distinciones filosóficas intelectualistas entre categorías lógicas y valores éticos, por un lado, y entre cuerpo e intelecto por otro. O lo que es lo mismo: se está superando las distinciones de la psicología tradicional entre lo intelectual, lo afectivo y lo corporal” (Giménez, 1997).

¹⁴ En inglés en el original: “Bourdieu goes beyond this conception of *habitus* as a collection of practices, defining it as a system of perduring dispositions which is the unconscious, collectively inculcated principle for the generation and structuring of practices and representations (1977:72). This definition holds promise because it focuses on the psychologically internalized content of the behavioral environment. [...] Bourdieu maintains this groundedness in the body even in discussion of the ‘sense of taste’ as the cultural operator in his social analysis of aesthetics, insisting that it is ‘inseparable from taste in the sense of the capacity to discern the flavors of foods which implies a preference for some of them?’ (1984:99). The locus of Bourdieu’s *habitus* is the conjunction between the objective conditions of life, and the totality of aspirations and practices completely compatible with those conditions” (Csordas, 1990, p. 11).

largo de la historia de la etnografía regularmente se han echado miradas (*glimpses*) al cuerpo, no sería hasta la mencionada antropóloga cuando se pudo hablar en verdad de una “antropología del cuerpo”.

Esta corriente, prosigue Csordas, fue continuada y ampliada con posterioridad, y consiguió un notable impulso con los trabajos de Foucault. Este estímulo resulta claro en obras subsiguientes como las de Scheper-Hughes y Lock (1987), Martin (1987) o Bryan S. Turner (1984), y especialmente en las de Bourdieu (1977; 1984), sociólogo que, como señalaba Csordas, es artífice de un viraje crucial: desde el cuerpo como espacio simbólico donde plasmar códigos socioculturales —planteamiento inicial de la antropología del cuerpo— hacia el cuerpo como *locus* mismo de la práctica social.

Jean Comaroff (1985), en un notable trabajo sobre los tshidi, grupo africano colonizado en busca de la reorganización de su mundo en los nuevos contextos de subordinación, recoge este movimiento teórico y lo pone en práctica, aunque haciendo todavía un énfasis excesivo en el tradicional enfoque del simbolismo corporal. En cualquier caso, el desplazamiento desde el cuerpo como soporte en el que se inscriben símbolos sociales y culturales hacia el cuerpo en acción, como generador de —y generado por— prácticas sociales y, con ello, de la misma sociedad y cultura en que se funda —y en la que es “instruido” y fundado—, es un hecho que vino a replantear los estudios socioculturales abriendo nuevas vetas y caminos a la investigación social.

Esto no quiere decir que deban abandonarse por inapropiados o inoperantes los enfoques semiológicos en el estudio del cuerpo, sino que éstos pueden enriquecerse gracias al enfoque fenomenológico. De hecho, en no pocos análisis se funden ambas visiones metodológicas para dar cuenta de la educación y la creación del cuerpo en sociedad y el modo en que éste, con su actividad y praxis históricamente situada, reproduce —o critica— la misma sociedad que lo instituye y funda —a través de *performances*, representaciones que, actuando con y sobre otros cuerpos, perpetúan y actualizan o subvierten y cuestionan dicha sociedad y cultura—. Esto es, el cuerpo “generado por” y “generador de” la cultura.

Sin despreciar la cultura —como bien recuerda Csordas, lo pre-objetivo no es, de ninguna manera, pre-cultural— y la expresión simbólica, el acento se pone en el cuerpo como centro productor y producto mismo de la cultura: la *performance*, por ejemplo, no reproduce miméticamente tan solo; actualiza, reactiva, modifica y recrea con cada realización. El cuerpo siente sin antes pensar, está en el mundo previo al lenguaje. Somos agentes activos y sintientes en relación con el entorno

de vida, en un proceso constante de construcción, mediante un continuo intercambio con el mundo, interrelación que comienza con nosotros como agentes que corporeizamos nuestra realidad en la práctica. Incluso antes de la adquisición del lenguaje, la diferenciación del “sí-mismo” frente al mundo se produce a través de una relación corporeizada con éste.

Como recalca Alejandra Aguilar:

[...] si tomamos el cuerpo como el punto de partida —no de llegada— en el que reside la percepción, éste se convierte en el “suelo existencial de la cultura misma” (Csordas, 1990). Csordas busca desnaturalizar la representación, tan arraigada en nuestra cultura, que conforma la triada mente/sujeto/cultura *versus* cuerpo/objeto/biología, que objetiviza el cuerpo y lo utiliza como el *locus* “del pensamiento racional y la reflexión moral” (1994a:8) y no como sujeto de experiencias y sensaciones (Aguilar, 2009b, p. 33).

Por último, me gustaría resaltar de manera sucinta otro aporte que, aunque no centrado exactamente en el cuerpo, sí será tomado muy en cuenta. Recientemente, Tim Ingold (2000) ha abonado el estado de la cuestión de forma brillante. Su propuesta de agentes sentientes, en el marco de una ecología sentiente, propone igualmente colapsar las dualidades individuo/sociedad, cuerpo/mente a partir de diferentes posiciones que van desde la ecología de la mente de Gregory Bateson (1998), la ecología cultural de James Gibson (2014), hasta la fenomenología de Merleau-Ponty o ecos no reconocidos del trabajo de Christopher Tilley (1994). Como agentes sensibles al mundo, afectados por el entorno vivido, al tiempo que afectadores en relación con dicho espacio, es imposible separar a los sujetos de su entorno, pues ambos —entorno y sujetos— son constantemente contruidos en la interrelación sensible.

Antes que entender el contexto social o natural como ajenos al actor social, espacios sobre los que los individuos ejercen su actividad e imponen su presencia o, inversamente, como condicionantes insuperables para la gente en su formación como personas, se deben observar como realidades interrelacionadas en las prácticas y actividades intersubjetivas a través de las cuales se construyen y reconstruyen bidireccionalmente.

Tomar como punto de partida al agente-en-su-entorno en lugar del individuo aislado y autónomo supone derrumbar no sólo la venerable distinción durkheimiana entre el individuo y la sociedad, sino también la división —que tradicionalmente se basaba en esta distinción—

entre las disciplinas de la antropología y la psicología. [...]. Porque ahora reconocemos que procesos tales como pensar, percibir, recordar y aprender deben estudiarse dentro de los contextos ecológicos de las interrelaciones de las personas con sus entornos. Reconocemos, también, que la mente y sus propiedades no se dan antes de la entrada del individuo en el mundo social, sino que se forman a través de una historia de vida de participación en las relaciones con los demás. Y sabemos que es a través de las actividades de la mente encarnada (o del cuerpo con mente) que se forman y reforman las relaciones sociales. Los procesos psicológicos y sociales son, por lo tanto, uno y el mismo. Y la disciplina llamada a existir para estudiar estos procesos [...] será el estudio de cómo las personas perciben, actúan, piensan, conocen, aprenden y recuerdan dentro de escenarios de participación mutua y práctica en el mundo vivido (Ingold, 2000, p. 171).¹⁵

En definitiva, y recapitulando, “el cuerpo [...] ya no es considerado el material presocial ni la tabla rasa de que hablaban los simbólicos, sino que nace históricamente constituido y comunitariamente ligado a otros. Hablar desde el cuerpo implica especificar, posicionarse y corporeizar el mundo material en uno mismo” (Aguilar, 2009a, p. 10).

CUERPO, EXPERIENCIA, SÍ-MISMO, IDENTIDAD Y AGENCIA: UNAS PALABRAS FINALES

El sí-mismo no es ni una entidad ni una sustancia, sino una indeterminada capacidad de situarse, orientarse y relacionarse con el mundo, donde se citan tanto actividad como reflexividad. Es decir, el sí-mismo se define por una conjunción de experiencias corporales prerreflexivas en un mundo o entorno culturalmente definido y una especificad situacional —*habitus*—. De esta forma definido, el

¹⁵ En inglés en el original: “Taking the agent-in-an-environment rather than the isolated, self-contained individual as our point of departure is to collapse not only the venerable Durkheimian distinction between the individual and society, but also the division—which traditionally rested on this distinction—between the two disciplines of anthropology and psychology [...]. For we now recognise that such processes as thinking, perceiving, remembering and learning have to be studied within the ecological contexts of people’s interrelations with their environments. We recognise, too, that the mind and their properties are not given in advance of the individual’s entry into the social world, but are rather fashioned through a lifelong history of involvement in relationships with other. And we know that it is through the activities of the embodied mind (or enminded body) that social relationships are formed and reformed. Psychological and social processes are thus one and the same. And the discipline that will be called into being to study these processes [...] will be the study of how people perceive, act, think, know, learn and remember within the settings of their mutual, practical involvement in the lived-world” (Ingold, 2000, p. 171).

proceso de construcción del sí-mismo es un proceso orientacional en el cual los aspectos componentes del mundo son tematizados al tiempo que el sí-mismo es objetivado como “persona” con un conjunto de identidades cultural y socialmente definidas (Csordas, 1994). Y, en el proceso, el cuerpo funge como elemento axial.

Somos cuerpo y siempre hay cuerpo. Eje experiencial y vivencial de todo lo que nos rodea, el adiestramiento, el control y la regulación de sus potencialidades somáticas son parte relevante en su elaboración e inclusión social, como igualmente en la construcción misma de la realidad. El cuerpo, siempre en relación con otros cuerpos-agentes, se adiestra e instruye en un acto de creación social que inicia incluso antes de acceder al conocimiento lingüístico. Es, por ello, una herramienta prelingüística en la construcción del “yo”, así como subsiguiente desarrollo, mantenimiento y soporte de cada una de las identidades adoptadas en su mundo social; una realidad circundante para la que es mediación —operando como nexo entre el “sí-mismo” que corporeiza y su entorno— al tiempo que herramienta constructiva.

Es decir, el cuerpo nos vincula y hace sensibles a un mundo que, a su vez, creamos a partir de él en relaciones somáticas intersubjetivas; o, en otras palabras, el cuerpo es el producto, así como el origen de la realidad social. Una construcción a partir de su movimiento y su sensibilidad a lo que le rodea, el entrenamiento y selección —cuando no creación— social de estas potencialidades sensitivas y las múltiples —si no infinitas— posibilidades que el entorno provee. En el proceso, mientras se “crea” el cuerpo, se constituye una realidad sensible que, a su vez, repercute en la sensibilidad somática. De esta forma, “adquirir un cuerpo es, pues, una empresa progresiva que produce a la vez un medio sensorial y un mundo sensible” (Latour, 2004, p. 207).¹⁶

Y esta empresa a la que se refiere Bruno Latour —la de adquirir un cuerpo—, me gustaría añadir, no se da una única vez y queda concluida, proyecto terminado por siempre, sino que ha de ser vista como un proceso intersubjetivo, dinámico, constante y continuado en el que el cuerpo y su entorno son creados y recreados, modificados y adaptados según las muy diversas circunstancias que el cuerpo atraviese y viva: desde el cambio de profesión, religión o clase social —con la adquisición de una nueva identidad— hasta el penoso tránsito por alguna enfermedad o accidente. De esta forma, en consonancia con el razonamiento anterior, podríamos acordar que adquirir un cuerpo es “una trayectoria dinámica mediante

¹⁶ En inglés en el original: “acquiring a body is thus a progressive enterprise that produces at once a sensory medium and a sensitive world” (Latour, 2004, p. 207).

la cual aprendemos a registrar y a volvernos sensibles a lo que está hecho el mundo” (Latour, 2004, p. 206).¹⁷

Ese “*made of*”, “de lo que está hecho el mundo”, es, en gran medida, aquello para lo que el cuerpo es entrenado intersubjetivamente para registrar —excluyendo u obviando otras posibilidades— mientras le confiere cierto y definido sentido reaccionando ante ello en la forma corporalmente prescrita —desde movimientos, ademanes y posiciones, afectos y sentimientos hasta sensaciones, emociones y reacciones fisiológicas como náuseas, vómito, dolor, placer—.

El mundo, desde este punto de vista, no es una realidad dada, preexistente al sujeto. No es un contexto hecho de objetos con sus propias características y particularidades sustantivas, ajenas e indiferentes al agente social; sino que, por el contrario, se va construyendo y dotando de significado conforme el mismo cuerpo, el del agente sentiente, en su desplazamiento experiencial, lo hace en relación recíproca con otros cuerpos y objetos. Y, en este proceso, ambos elementos, espacio vivido y cuerpo, se ratifican arrogándose realidad mutua. De esta forma, sostengo que, para delinear una teoría de la agencia y de la acción social, el cuerpo debe ser, si no su pieza clave, sí, por lo menos, uno de los pivotes en torno a los que se articule.

Desde hace tiempo, la agencia es una de las preocupaciones centrales de las disciplinas sociales (Ortner, 1984). Igualmente, como cada vez parece ser más claro, las ciencias sociales están volviendo su atención hacia el cuerpo como origen de la acción, de las percepciones-emociones y de la experiencia a partir de las cuales y de forma dialéctica se constituye el entorno y los mismos cuerpos-agentes en actividades intersubjetivas.

Como espacio material de la forma del ser, del estar en y sentir el mundo —lo que incluye actividades, percepciones, sensaciones, emociones—, campo privilegiado donde se genera, asienta y manifiesta la experiencia, la identidad y se encarna la persona¹⁸ —otra categoría social—, su manipulación, educación, entrenamiento y control permiten la construcción del sí-mismo y la identidad personal, así como la disposición del sujeto dentro de su marco social e histórico. Y, según dicho marco socio-temporal, la forma de encaminar y consumir —o tratar de hacerlo— tal proyecto es notablemente variable y siempre en constante elaboración

¹⁷ En inglés en el original: “a dynamic trajectory by which we learn to register and become sensitive to what the world is made of” (Latour, 2004, p. 206).

¹⁸ Entiendo que, si bien la conceptualización de persona, en muchos casos, puede ir más allá del cuerpo, extendiéndose y desbordando los límites corporales, la base para la generación de tal idea es siempre el cuerpo. Es decir, aunque el concepto de persona no se circunscriba exclusivamente a la realidad somática, el espacio desde donde dicha noción se produce, desarrolla y actualiza es siempre el cuerpo.

y reelaboración. Sin embargo, no debemos imaginar el cuerpo como elemento pasivo en esta construcción, sino que hemos de entenderlo como sujeto activo en la creación y reproducción somática e intersubjetiva de la realidad.

Sin necesidad de desplazar otras perspectivas o enfoques, la antropología fenomenológica del cuerpo abre un fecundo campo que puede coadyuvar a la resolución de algunos de los dilemas de los que se ha venido tomando conciencia desde hace relativamente poco. Derrumbar las dicotomías excluyentes y escapar del naturalismo que, en gran medida, han venido determinado el pensamiento occidental, abrirá nuevas vías que pueden sacarnos de los callejones sin salida a los que las asunciones clásicas habían llegado. En tal empresa, el cuerpo se presenta como elemento clave.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR, Alejandra. (2009a). Cuerpos múltiples. Añoranzas naturalistas y dispersión de significados. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales* (30), 29-42. <https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/408/0>
- AGUILAR, Alejandra. (2009b). Cuerpo, memoria, experiencia. La peregrinación a Talpa desde San Agustín, Jalisco. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales* (30), 7-12. <https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/410>
- BATESON, Gregory. (1998). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Editorial Lohlé-Lumen.
- BENTHALL, Jonathan, y Polhemus, Ted (eds.). (1975). *The body as a medium of expression: essays based on a course of lectures given at the Institute of Contemporary Arts*. Allen Lane.
- BIRDWHISTELL, Ray J. (1952). *Introduction to kinesics: an annotation system for analysis of body motion and gesture*. Department of State, Foreign Service Institute.
- BIRDWHISTELL, Ray J. (1970). *Kinesics and context. Essays on body motion communication*. University of Pennsylvania Press.
- BLACKING, John. (1977). *The anthropology of the body*. London Academy Press.
- BLACKMAN, Lisa. (2012). *Immaterial bodies: affect, embodiment, mediation*. Sage.
- BLACKMAN, Lisa. (2008). *The body. The key concepts*. Berg.
- BLACKMAN, Lisa, y Venn, Couze. (2010). Affect. *Body & Society*, 16(1), 7-28. <https://doi.org/10.1177/1357034X09354769>
- BOURDIEU, Pierre. (1977). *Outline of a theory of practice*. Cambridge University Press.

- CITRO, Silvia. (2011). La antropología del cuerpo y los cuerpos en-el-mundo. Indicios para una genealogía (in)disciplinar. En Silvia Citro (coord.), *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos* (pp. 17-58). Editorial Biblos.
- CITRO, Silvia. (2009). *Cuerpos significantes. Travestías de una etnografía dialéctica*. Editorial Biblos.
- COLEMAN, Rebecca. (2008). The becoming of bodies: girls media and body-image. *Feminist Media Studies*, 8(2), 163-179. https://eprints.lancs.ac.uk/id/eprint/30849/2/Feminist_Media_Studies_08_Final.pdf
- CLOUGH, Patricia, y Halley, Jean (eds.). (2007). *The affective turn: Theorizing the social*. Duke University Press.
- COMAROFF, Jean. (1985). *Body of power. Spirit of resistance*. The University of Chicago Press.
- CSORDAS, Thomas J. (1994). *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of charismatic healing*. University of California Press.
- CSORDAS, Thomas J. (1993). Somatic modes of attention. *Cultural Anthropology*, 8(2), 135-156. <https://www.jstor.org/stable/656467>
- CSORDAS, Thomas J. (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, 18(1), 5-47. <https://www.jstor.org/stable/640395>
- DOUGLAS, Mary. (1970). *Natural symbols*. Barrie & Rockliff.
- ELIAS, Norbert. (1988). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica (Obra original publicada en 1939).
- ESPOSITO, Roberto. (2015). *Persons and things: from the body's point of view*. Polity Press.
- FOUCAULT, Michel. (2007). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel. (1999). *Estrategias de poder*. Paidós.
- FOX, Nick J., y Alldred, Pam. (2015). New materialist social inquiry: designs, methods and the research-assemblage. *International Journal of Social Research Methodology*, 18(4), 399-414. <http://dx.doi.org/10.1080/13645579.2014.921458>
- GIBSON, James. (2014). *The ecological approach to visual perception*. Taylor & Francis Group.
- GIMÉNEZ, Gilberto. (1997). La sociología de Pierre Bourdieu [en línea]. <https://es.scribd.com/document/51133473/Gilberto-Gimenez-La-sociologia-de-Pierre-Bourdieu>
- HALL, Stuart T. (1968). Proxemics. *Current Anthropology*, 9(2-3), 83-108.
- HUSSERL, Edmund. (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica.
- HUSSERL, Edmund. (1982). *Idea de la fenomenología*. Fondo de Cultura Económica.

- INGOLD, Tim. (2004). Culture on the ground. The world perceived through the feet. *Journal of Material Culture*, 9(3), 315-340.
- INGOLD, Tim. (2000). *The perception of environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge.
- INGOLD, Tim, y Vergunst, Jo Lee (eds.). (2008). *Ways of walking. Ethnography and practice on foot*. Ashgate.
- JACKSON, Michael. (2011). Conocimiento del cuerpo. En Silvia Citro (coord.), *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos* (pp. 59-82). Editorial Biblos.
- LAMBEK, Michael. (2011). Cuerpo y mente en la mente, cuerpo y mente en el cuerpo. En Silvia Citro (coord.), *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos* (pp. 105-125). Editorial Biblos.
- LATOUR, Bruno. (2004). How to talk about body. *Body & Society*, 10(2-3), 205-229.
- LE BRETON, David. (2002). *Sociología del cuerpo*. Ediciones Nueva Visión.
- LE BRETON, David. (1995). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Ediciones Nueva Visión.
- LEENHARDT, Maurice. (1997). *Do Kamo: la persona y el mito en el mundo melanesio*. Paidós Ibérica (Obra original publicada en 1947).
- LYON, Margaret, y Barbalet, Jack. (1994). Society's body: emotion and the "somatization" of Social Theory. En Thomas Csordas (ed.), *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self* (pp. 48-66). Cambridge University Press.
- MARTIN, Emily. (1987). *The woman in the body. A cultural analysis of reproduction*. Beacon Press.
- MAUSS, Marcel. (1979). *Sociología y antropología*. Tecnos (Obra original publicada en 1936).
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1985). *El ojo y el espíritu*. Ediciones Paidós.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1962). *Phenomenology of perception*. Routledge.
- ORTNER, Sherry. (1984). Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History*, 26(1), 126-166. <https://www.jstor.org/stable/178524>
- SCHEPER-HUGHES, Nancy, y Lock, Margaret M. (1987). The mindful body: a prolegomenon to future work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly* (New Series), 1(1), 6-41. <https://www.jstor.org/stable/648769>
- SURRALLÉS, Alexandre. (2004). Horizontes de intimidad. Persona, percepción y espacio en los Cadoshi. En Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro (eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 137-162). Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA).
- TILLEY, Christopher. (1994). *A phenomenology of landscape: places, paths and monuments*. Berg Publishers.

- TURNER, Bryan S. (1997). *La religión y la teoría social. Una perspectiva materialista*. Fondo de Cultura Económica.
- TURNER, Bryan S. (1984). *The body and society. Explorations in Social Theory*. Basil Blackwell.
- TURNER, Terence. (1994). Bodies and anti-bodies: Flesh and fetish in contemporary social theory. En Thomas Csordas (ed.), *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self* (pp. 27-47). Cambridge University Press.
- TURNER, Victor. (1990). *La selva de los símbolos*. Siglo XXI.
- TURNER, Victor. (1957). *Schism and continuity in an African society: A study of Ndembu Village life*. Manchester University Press.