

DOI: <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2007.4.217>

EL CUERPO Y LAS CIENCIAS SOCIALES

Ramfis Ayús Reyes⁺ y Enrique Eroza Solana^{*}

ECOSUR

El cuerpo mismo sabe decir “yo” [...]

El sentido común es lo que mejor comparte el cuerpo.

Michel Serres

RESUMEN

El escrito revisa con alguna exhaustividad la literatura sobre el cuerpo como campo de estudio relativamente reciente en las ciencias sociales y humanas. Enmarca este ámbito cognitivo a partir de una visión epistémica inter y transdisciplinaria. Propone una serie de rutas para indagar teórica y metodológicamente acerca del cuerpo como dimensión primordial y constitutiva de las culturas y las prácticas sociales.

Palabras clave: Cuerpo, cultura, percepción.

ABSTRACT

This paper examines exhaustively the literature on the human body as a relatively recent field of studies in social and human sciences. It frames this cognitive field, applying a trans- as well as inter-disciplinary approach. It proposes a number of theoretical and methodological pathways to investigate body as an essential and constituent dimension of cultural and social practices.

+

Fallecido en 2006

Key words: Body; culture, perception

CUERPO E INTER Y TRANSDISCIPLINA: A MANERA DE INTRODUCCIÓN

Este escrito revisa cierta literatura que documenta la diversidad con que se aborda el cuerpo como problema de estudio. Recurre para su estructuración a las denominaciones comunes que organizan los contenidos de algunas de las disciplinas que integran el campo de conocimientos conocido como ciencias sociales y humanas. Muchos de estos rótulos disciplinarios sólo cumplen hoy, cuando mucho, una función identificadora en los esfuerzos del sentido común académico para ordenar los saberes científicos, pues, en términos prácticos, sus contenidos transgreden sus fronteras respectivas. Muchos autores y obras que se mencionan se inscriben en más de una disciplina o especialización.

El estudio del cuerpo exige una perspectiva inter y transdisciplinaria pues atraviesa desde las ciencias biomédicas hasta la literatura y las artes en su más amplia gama, desde la danza hasta la plástica. Por ello, en algún sentido, la fragmentación en disciplinas es inútil para abordar un estudio del cuerpo en su significación social, pero es cómoda a efectos didácticos para ofrecer a las y los interesados un panorama de este relativamente reciente campo de conocimientos. Los textos y autores aquí reseñados ilustran la densa textura que caracteriza a este campo cognitivo y la pluralidad de rutas posibles de indagación.

Comenzamos por la filosofía, no solo por su interrogación primordial y las pistas que provee para reconstruir el asunto, sino por constituir la primera forma de saber que se propuso una clarificación siguiendo el método de la arqueología etimológica que Platón desplegó en el diálogo *Cratilo*.

FILOSOFÍA DEL CUERPO

¿Qué significa la palabra “cuerpo”? Según una definición de Platón en *Cratilo o del lenguaje*, el cuerpo tiene dos significados: el primero —*sooma*— lo remite a ser el portador o guardador del alma, según las creencias órficas; y el segundo —*seema*— supone que el cuerpo es el medio por el cual el alma expresa todo lo que quiere decir.¹ Si nos percatamos de los radicales —raíces— de las palabras empleadas para designar estos dos significados de cuerpo, se aprecia que el término “sooma” se conserva en la terminología médica actual al referir a cuestiones somáticas, o en el léxico de las ciencias deportivas cuando se emplea somatotipo; pero el segundo es más interesante porque remite a “sema”, nutriendo a palabras como semántica e inscribiéndose en la familia de significados que incluyen vocablos como sentido, significado, semiosis, significante, significación.

El cuerpo constituye nuestro frente de identidad e inscripción² más inmediato. Por ello, la filosofía sensualista francesa del siglo XVIII, especialmente Étienne Bonot abate de Condillac (1754) a través de su *Tratado de las sensaciones*, y la filosofía fenomenológica en el siglo XX, especialmente la generada por Edmund Husserl en [1931] 1996 *Meditaciones cartesianas* y Maurice Merleau-Ponty ([1945] 1994) con su *Fenomenología de la percepción*, se ocuparon del

cuerpo como un plano de la interrogación sobre la realidad y el conocimiento, la identidad y la existencia: “la experiencia del propio cuerpo nos enseña a arraigar el espacio en la existencia”³.

Puede hallarse una auténtica filosofía del cuerpo en la obra del filósofo y escritor francés Michel Serres ([1985] 2002) *Los cinco sentidos. Ciencia, poesía y filosofía del cuerpo*. En ella, propugna una nueva filosofía empirista que parta de las unidades básicas de análisis como los sentidos y el cuerpo. Serres comprende que históricamente lo sensorial y lo científico han constituido los dos extremos en que se ha debatido el dominio filosófico. La evolución cognitiva e intelectual de la filosofía y la cultura occidental privilegiaron lo segundo en detrimento de lo primero. Por ello, hay que empezar por reivindicar el cuerpo no como un opuesto, sino como una realidad primordial, lo cual implica situar una teoría de los sentidos como el origen de la actividad filosófica. El filósofo galo se ocupa de instancias — cotidianas— donde lo corporal se manifiesta —o se oculta—: los velos, los tatuajes, los comportamientos en la mesa, las cajas de música y las resonancias auditivas, las visitas y la apariencia, los paisajes corporales, el goce y el placer; como escenarios donde el cuerpo se mueve en su ambiente específico y se vuelve subversivo, justo por la libertad que exige y despliega.

Más recientemente, el filósofo cubano Alexis Jardines (2004), en su obra *El cuerpo y lo otro*, afirma que el despojo y subvaloración del cuerpo constituye uno de los tres grandes ídolos que han obstaculizado la comprensión del fenómeno humano. Arriesga la hipótesis de considerar el

cuerpo como un fenómeno de naturaleza mental a partir de una radicalización de la fenomenología husserliana. Se empeña, con excepcional rigor, en deconstruir el camino de las diversas *epojés* fenomenológicas, descubriendo los equívocos y limitaciones de Husserl y sus epígonos, y revela que sólo a través de un retroceso actual —no virtual— a lo pre-yoico, a un mundo no egológico y, por tanto, simbólico, transgrediendo los límites de la fenomenología trascendental husserliana y de la fenomenología social del filósofo madrileño Ortega y Gasset; es que puede hallarse la ruta hacia la comprensión de la Cultura como universo de sentido de lo humano mismo, prescindiendo del evolucionismo, el psicologismo y la trama argumental de los materialismos y los realismos, como esfuerzos simplificadores en la hazaña de aprehender lo humano en su completud onto-epistemológica.

ANTROPOLOGÍA DEL CUERPO

El tema del cuerpo fue introducido desde el siglo XIX en la antropología. Esta fue una de las primeras disciplinas que concedió un lugar privilegiado a su estudio. Según Bryan S. Turner⁴ existen cuatro razones, y sus respectivas orientaciones teóricas, para entender la importancia del cuerpo en la antropología. Primero, la antropología filosófica, que ubicó la cuestión del cuerpo en relación con una ontología del Hombre —humanidad— y comprendió la encarnación humana como hecho primordial, universal y básico que justificó las teorías de un ancestro común y permitió articular respuestas al relativismo social. Segundo, la antropología fenomenológica, fundamentalmente de factura alemana y de los Países Bajos, la cual se inscribió en la tradición del romanticismo anticapitalista, volviendo a los fundamentos de la existencia humana y a la idea de Nietzsche del hombre como un “animal aún sin determinar”. Tercero, el

darwinismo social y más recientemente la sociobiología, a través del libro de Edgard O. Wilson (1975), *Sociobiology: the new síntesis*, intentaron explorar las interconexiones entre la naturaleza biológica y genética de la especie y las cuestiones asociadas con los comportamientos, las diferencias y el cambio sociales.⁵

Por último, la antropología social y cultural, en la cual destaca la obra pionera de Marcel Mauss *Técnicas y movimientos corporales*. El antropólogo francés —sobrino de Durkheim— reconoció en el tema del cuerpo uno de esos “campos mal compartidos donde se plantean los problemas [científicos] más urgentes”. Mauss, para “expresar la forma en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional”, legó la noción de “técnicas corporales”: “El cuerpo es el primer instrumento del hombre y el más natural, o más concretamente, sin hablar de instrumentos diremos que el objeto y medio técnico más normal del hombre es su cuerpo”⁶.

El antropólogo francés proveyó a su vez las primeras tipologías para abordar antropológicamente el problema del cuerpo. Habló de 1. la división de las técnicas corporales según los sexos; 2. las variaciones de las técnicas corporales por motivos de la edad; 3. la clasificación de las técnicas corporales en relación con su rendimiento; e introdujo 4. el problema de la transmisión de las formas técnicas.

También describió las técnicas corporales ubicadas en una línea biográfica y etaria —generacional—, a saber: a) técnicas del nacimiento y la obstetricia; b) técnicas de la infancia,

crianza y alimentación del niño; c) técnicas de la adolescencia: de estas dijo que “tanto para los hombres como para las mujeres, el momento decisivo es el de la adolescencia; es entonces cuando aprenden definitivamente las técnicas corporales que luego conservarán en la edad adulta”⁷; d) técnicas del adulto: que subdividió en técnicas del sueño, técnicas del estado de vela y del reposo, y técnicas de la actividad y del movimiento, como el correr, la danza, el salto, trepar, descender, nadar, movimientos de fuerza, etc.; e) técnicas del cuidado del cuerpo; f) técnicas de la consumición —comer y beber—, y g) técnicas de la reproducción.

Merece destacarse, por su relevancia analítica y metodológica, el trabajo de los antropólogos Margaret Mead y Gregory Bateson (1942) en *Balinese Character: A Photographic Analysis*, en donde tomaron 25,000 fotografías y 7,000 metros de película en 16 mm para analizar la importancia del cuerpo y la gestualidad en la inculcación de los modelos culturales balineses.⁸ Esta monografía fue pionera en el desarrollo de las técnicas no reactivas —fotografía, cine y video: antropología visual y sociovideo—, reconocidas dentro del espectro de prácticas de producción de datos en las metodologías cualitativas.

Aun sin que su centralidad haya sido enunciada, en el estudio de los ritos de paso, el cuerpo resulta un protagonista implícito con sus vastas posibilidades simbólicas. Aquellas secuencias ceremoniales que acompañan el paso de un mundo —cósmico o social— a otro, y que demarcan principalmente las fases del ciclo de vida, son las que Van Gennep (1986 [1908])⁹ definió como ritos de paso, que a su vez subdividió en tres categorías: ritos de separación — preliminares—, que sancionan la separación de un grupo o de un individuo de su situación social anterior; los

de margen —liminares— suponen ambigüedad e indefinición con respecto tanto al estado previo como al que habrá de alcanzarse; y por último los de agregación — posliminares— referidos a la consumación del cambio de estado, mediante el cual el sujeto adquiere nuevos roles. Aunque todos ellos pueden ser parte integrante de cualquier ceremonia, Van Gennep refiere que los ritos de separación están más desarrollados en las ceremonias funerarias, los de agregación en las matrimoniales, mientras que los de margen se asocian mayormente con ceremonias relativas al embarazo, al noviazgo y a las de iniciación.

Los ritos de paso constituyen medidas preventivas y propiciatorias que señalan los cambios de identidad que los individuos experimentan dentro de su universo cultural. Estos cambios tienen como base la diferencia sexual, así como las transformaciones fisiológicas y/o simbólicas del cuerpo. Se refieren por tanto a los roles sociales que, de acuerdo con ambas referencias cada individuo asume a lo largo de su vida.

A su vez, Victor Turner ([1967]1999)¹⁰ centra su interés en la fase liminar de los ritos de iniciación. Para él, el simbolismo conferido a la persona liminar alude en gran medida a los procesos biológicos humanos, considerados isomorfos con los procesos culturales y estructurales, que tornan visibles a los primeros. Sin embargo, la invisibilidad estructural que también distingue a las personas liminares tiene un doble carácter, al ya no estar clasificadas y, al mismo tiempo, todavía no estarlo. En el primer caso, los símbolos suelen ser tomados de la biología de la muerte, la descomposición, el catabolismo y otros procesos físicos con connotaciones negativas, tales como la menstruación —a menudo considerada como ausencia o

pérdida del feto—. Por consiguiente, en algunas iniciaciones de jóvenes varones, aquellos recién circuncidados son explícitamente comparados con mujeres menstruantes. Dada su condición liminar, asimilada con el estado de muerte, estos jóvenes pueden recibir el mismo trato ritual que recibe un cadáver. En el segundo caso, dicha idea suele manifestarse mediante símbolos alusivos al proceso de la gestación y el parto. El sujeto ritual es equiparado con el embrión, o bien con un niño recién nacido o lactante y tratado en consecuencia. De tal suerte, el simbolismo conferido a la persona liminar se refiere a la idea de que esta no está viva ni muerta, pero también a la idea de que está viva y muerta.

Asimismo, al considerar que el periodo liminar constituye una fase de adquisición de la gnosis en la que descansa la estructura social, Turner visualiza lo liminar como el —No— frente a todos los asertos culturales positivos, pero también como la fuente de todos ellos, y aun como el reino de la posibilidad pura, de la que emana toda configuración, idea y relación. Por tanto, el uso de aspectos fisiológicos como modelos de las ideas y procesos sociales, cósmicos y religiosos, visualiza al cuerpo humano como un microcosmos en gestación que puede ser representado como un andrógino, como macho o hembra, o en términos de una de sus fases de desarrollo, como niño, adulto maduro o anciano o bien mediante la abstracción alguna de sus propiedades. En cualquier caso, el cuerpo aparece como un lugar privilegiado para la comunicación de la gnosis, del conocimiento místico sobre la naturaleza de las cosas y del modo en que estas alcanzan su estado.

La antropóloga que tal vez más ha contribuido a una antropología del cuerpo, centrando la importancia de lo cultural y lo simbólico en la constitución de las sociedades humanas, es la británica Mary Douglas ([1973] 1998), quien fue capaz de utilizar la idea de los límites del cuerpo como metáfora del sistema social, es decir, como las referencias que demarcan las líneas definatorias entre nosotros y los otros.¹¹

En resumen, según Bryan S. Turner, la antropología desarrolló una teoría del cuerpo, pues

en las sociedades premodernas el cuerpo es una superficie importante en la que las marcas de condición social, posición familiar, afiliación tribal, edad, sexo y condición religiosa pueden exponerse fácil y públicamente [...] El uso del simbolismo del cuerpo puede asociarse también al hecho de que en las sociedades premodernas las diferencias de condición, de naturaleza atribuida [...] eran más rígidas y obvias. El rito del tránsito entre los diferentes rangos sociales iba indicado, a menudo, por la transformación ritual del cuerpo, relacionado con alguna mutilación [...].¹²

En las sociedades contemporáneas el cuerpo parece menos sujeto a procesos de ritualización, pero no por ello menos institucionalizado o disciplinado socialmente, como lo atestiguan las ceremonias de degradación, los tatuajes o el universo complejo del consumo y la moda.

LA HISTORIA DEL CUERPO

En la historia, la preocupación sobre el cuerpo ha sido un asunto de interés reciente. Roy Porter¹³ (1996) lo atribuye a los componentes clásicos y judeocristianos que pesan en la herencia cultural

occidental y que construyeron una visión dualista del hombre, entendida como una alianza incómoda entre mente y cuerpo, psique y soma. Esta “desconfianza tradicional platónico-puritana hacia el cuerpo” retrasó el que los historiadores hayan pensado, primero, en el cuerpo como tema historiográfico y, segundo, en los métodos y recursos para investigarlo; asuntos que son todavía “manzanas de la discordia”.

El autor¹⁴ plantea que deberíamos “considerar al cuerpo como ha sido experimentado y expresado dentro de los sistemas culturales concretos, tanto privados como públicos”, siguiendo, para la historia, un poco la experiencia que la antropología desplegó en torno al estudio del cuerpo. Así destaca tres grandes campos potenciales para el estudio histórico del cuerpo, a saber:

1. Cuerpo y mente: implicaría comprender la importancia de la subordinación del cuerpo en los sistemas de valores religioso, moral y social en la cultura occidental tradicional y evaluar sus consecuencias históricas tanto para la práctica médica como para las prácticas educacionales y cotidianas; como la vida sexual, por ejemplo. Una referencia obligada lo constituye la obra de Michel Foucault, especialmente su *Historia de la sexualidad* (1992, 1993 y 1995b) y los componentes históricos contenidos en *Tecnologías del yo* (1991) y *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (1995a);

2. La regulación del cuerpo: buena parte de la obra citada de Foucault también es paradigmática en este campo, el cual se ocuparía de documentar un “estereotipo cultural profundamente arraigado [...] que presenta el cuerpo como un anarquista, el rey de la juerga, emblema de los excesos en la comida, la bebida, el sexo y la violencia [...]”, manifiesto especialmente en la obra de Rabelais¹⁵ (1494-1553), y la investigación sobre “los intentos de

ciertos grupos dominantes por restringir, reprimir y reformar los excesos del cuerpo”¹⁶. Además de Foucault, es digno remitir el extraordinario trabajo de Peter Gay (1992), *La experiencia burguesa. De Victoria a Freud*, clave también para entender los estereotipos de género y las restricciones y permisividades soterradas y clandestinas que se desarrollaron en la era victoriana, bajo el escrupuloso y refinado puritanismo burgués.

En México, conviene mencionar el trabajo pionero de Alfredo López Austin (1980), *Cuerpo humano e ideología*, que cabalga entre el desciframiento filológico de fuentes históricas y la investigación etnográfica acerca de la ideología y cosmovisión corporal, la historia de la medicina y la taxonomía del cuerpo que prevaleció diferenciadamente en la sociedad náhuatl del Altiplano Central de México en los tiempos precortesianos. Es destacable el criterio-guía de su análisis al suspender la dicotomía cuerpo-alma en la interpretación de las fuentes indígenas, pues la materialidad de las entidades anímicas en el pensamiento indígena era patente, resultando imposible sostener la distinción de exclusión que prevalece en el pensamiento occidental.

Por otra parte, destaca el trabajo antropológico que dio cuenta de los usos del cuerpo en el proceso de la evangelización y la conquista. Mario Humberto Ruz (1993) reconstruye cómo las primeras órdenes religiosas católicas —franciscanos y especialmente dominicos— llegadas al sureste de México con la conquista a predicar el cristianismo, comenzaron a traducir los lenguajes nativos al castellano y viceversa, creando sus códigos normativos y operando los procesos de conversión, emplearon dentro de las palabras para significar la maldad, lo malo,

lo prohibido, las asociadas con las zonas genitales y erógenas; desde entonces a los lenguajes sexo-eróticos se les asocia con un significativo pecaminoso y censurable, lo cual se erigió en dispositivos de regulación y control de la corporeidad. Por su parte, el trabajo de Pablo Escalante “La casa, el cuerpo y las emociones”, contenido en la obra *Historia de la vida cotidiana en México I*(2004), describe cómo en el mundo nahua del Posclásico, el cuerpo actuaba en todas las labores como “una gran herramienta” en quehaceres como moler en el metate, o en el traslado de cargas donde la cabeza jugaba un papel crucial, pues allí — específicamente en la frente— se encontraba el punto de apoyo del mecapal para transportar pinole u otros productos. El cuerpo constituía también una zona de inscripciones para distinguir los estamentos sociales. Especialmente sacerdotes, guerreros y miembros de la nobleza se realizaban auténticas mutilaciones. También las posturas y gestos, el arreglo corporal y el uso del vestido, especialmente el anudado del *tilmatli* — castellanizado como *tilma*— implicaba distinciones sociales estamentarias.¹⁷

3. Sexo, género y cuerpo: este campo temático incluye la documentación y revelación crítica de cómo la estructura patriarcal de la sociedad occidental contribuyó a articular una visión dominante sobre las mujeres, los cuerpos de las mujeres y de los hombres, y determinó las configuraciones de las identidades de género y las tendencias normativas y desviaciones de la vida sexual, fundamentalmente a partir de una conceptualización biomédica y un discurso sobre el sexo que fue cambiando y modificando sus puntos de inflexión entre los siglos XVIII, XIX y XX.¹⁸ En este campo destacan la obra editada por C. Gallagher y T. Laqueur (1987), *The Making of the Modern Body*, y de T. Laqueur (1994), *La construcción del sexo*; así como la de E. Shorter (1976), *The Making of the Modern Family* y su *History of*

Women's Bodies. Aunque este último introduce la idea de una suerte de “motor biomédico de la historia” al cual las mujeres le deberían más por su emancipación — anticoncepción, aborto, etc.— que a la segunda agitación feminista que comenzó en los años sesenta y setenta del siglo XX —la primera se remonta al siglo XIX con el movimiento sufragista—; lo cual es cuestionable porque las reivindicaciones feministas no se han reducido al ámbito de lo corporal y el derecho de las mujeres a controlar sus propios cuerpos, sino, además, a otros temas social e ideológicamente importantes como la discriminación, las desigualdades en las oportunidades de acceso al mundo del trabajo, la violencia doméstica, aunque el cuerpo se vea implicado como sustrato significativo.

Una obra reciente del historiador Robert Muchembled (2004), *Historia del diablo. Siglos XIII, XIV, XV, XVI y XVII*, en su capítulo tercero, “El diablo en el cuerpo”, afirma categóricamente que una “historia del diablo no sería completa sin un estudio del cuerpo y de sus representaciones”. El cuerpo humano en los siglos XVI y XVII era considerado como una envoltura que contenía los humores cuyo equilibrio determinaba la salud. En las teorías vitalistas de Paracelso, el cuerpo constituía el “elemento” microcósmico que conformaba una identidad con el modo macrocósmico del “elemento” universal. El cuerpo como “elemento” vivía y explicaba por analogía esta identidad: el cuerpo tenía una relación con la divinidad y, por tanto, por negación, con lo demoníaco. Esta idea había sido resaltada por la plástica renacentista a través de la obra de Leonardo, Boticelli, Donatello y Durer. Paracelso la vinculó con el ejercicio de la iatroquímica, ciencia-arte de la química al servicio de la medicina.¹⁹

Finalmente, Porter menciona otras siete ramas de la historia del cuerpo que merecen un examen atento: 1. el cuerpo como condición humana; 2. la forma del cuerpo; 3. la anatomía del cuerpo; 4. cuerpo, mente y alma; 5. sexo y género; 6. el cuerpo y la política del cuerpo, y 7. el cuerpo, la civilización y sus insatisfacciones. Inscribiéndose entre los temas tres y cuatro, es destacable la obra de Jean-Luc Hennig (1996), *Breve historia del culo*, un estudio extraordinariamente bien documentado acerca de una de nuestras partes corporales aparentemente menos visibles, incluso entre los mamíferos —habría que recordar que pertenecemos a la clase *Mammalia*—. El nacimiento de los glúteos aparece con el *Australopithecus afarensis* hace entre tres y cuatro millones de años, por tanto, el culo procede de una ilustrísima estirpe pre-histórica. Conviene mencionar, como corolario, que la obra histórica más ambiciosa hasta ahora emprendida en torno a este tema lo constituye la editada por Michel Feher, Ramona Naddaf y Nadia Tazi (1990, 1991, 1992), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*.

LA PSICOLOGÍA DEL CUERPO

La dicotomía sustancia pensante —res cogitans— y sustancia física —res extensa—, con la que a partir de Descartes se fundamentó el desarrollo de la ciencia moderna, configuró el modo en que las ciencias particulares abordaron sus respectivos objetos de estudio.

En especial la psicología, a partir de sus desarrollos en el siglo XIX, pese a los progresos en la psicofisiología y la neurología, no consideró el cuerpo como una unidad de análisis en sí mismo. La psique, en cuanto denominación abstracta de un “espacio” autónomo para el ejercicio de la ciencia y la práctica psicológica, desplazó al cuerpo como entidad integradora y fundante. Por

ello es que puede hablarse, incluso, de un “olvido del cuerpo” en el desarrollo y evolución del movimiento psicoterapéutico en psicología.²⁰

Sólo en tiempos recientes se ha tratado de enmendar la cuestión y reconsiderar una visión más holística de la práctica psicológica y psicoterapéutica. La aparición del enfoque psico-corporal o las terapias corporales y los estudios sobre los procesos y competencias psicomotoras aplicadas al campo de la psicología educativa son una muestra de estos esfuerzos, aunque no se ha prescindido del todo de la visión dualista entre soma y psique. Tal vez sea la psicología — exceptuando en cierto sentido al psicoanálisis freudiano, véase más adelante— la ciencia social donde con mayor persistencia se ha anclado esta figura del dualismo cartesiano, de ahí que sea la que mayor rezago conceptual y metodológico tiene respecto a abordar la corporeidad como problema de estudio.²¹

LA SOCIOLOGÍA DEL CUERPO

Según Chris Shilling (1993) en su *The Body and Social Theory*, el cuerpo ha tenido en la sociología una suerte de “presencia ausente”. Esta paradójica condición se debe a que raramente el cuerpo humano fue tomado como un objeto adecuado de estudio. Frecuentemente, el cuerpo fue relegado a una dicotomía entre lo natural y una posesión individual, porque estaba fuera de la legitimidad social concerniente a esta disciplina. Lo anterior se dio desde los inicios de la sociología, cuando en esta disciplina se interrogaba qué era lo que debía estudiar, y si su objeto de estudio estaba dividido entre lo natural y lo social.

Los trabajos realizados sobre el tema en la sociología son recientes y han pasado por varios procesos que han respondido a varias posturas en juego. Shilling piensa que ello se debió al poco interés que mostró la sociología clásica —Marx, Weber, Durkheim— en el tema del cuerpo. Aunque todo depende de las referencias que se tenga de los “clásicos”, pues cualquier versado en la historia de la sociología con alguna profundidad no puede dejar de reconocer la importancia del trabajo fundador de Georg Simmel, tanto en su *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización* (1908) como en su *Cuestiones fundamentales de sociología* (1917) que inspirado en la tradición del romanticismo alemán introdujo como problemas de estudio en la nueva ciencia una serie de temas insospechados como el secreto, la amistad, el amor, los encantos de objetos como perfumes, adornos, la sensoriedad y fenómenos sociales como la condición de extranjero, la hospitalidad, la fidelidad, la cortesía, la conversación ociosa, la gratitud, la dominación y la libertad, el movimiento político de las mujeres e ideológicos como el anarquismo, el socialismo y las sociedades secretas como la masonería, por ejemplo. En todos ellos, Simmel le confirió una importancia fundamental a la dimensión individual —a diferencia de su contemporáneo Durkheim que puso el foco de interés en la colectividad social mayor— donde las disposiciones corporales jugaban un papel primordial; aun así el cuerpo se mantuvo como algo implícito, y no como un objeto o problema de estudio en sí mismo.

Shilling afirma que la razón fundamental por la que en las últimas décadas se le ha dado importancia al cuerpo dentro de la sociología se debe en gran parte a “las aportaciones derivadas de la antropología filosófica y la fenomenología de Merleau-Ponty donde las capacidades y los

sentidos, experiencias y dirección de los cuerpos no son solo para el ejercicio y contraste de la agencia humana, sino también para la formación y subsistencia de los sistemas sociales”²².

Desde hace unos treinta años la sociología aplicada al cuerpo se tornó en un trabajo más ordenado, David Le Breton menciona que esta “forma parte de la sociología cuyo campo de estudio es la corporeidad humana como fenómeno social y cultural, materia simbólica, objeto de representaciones y de imaginarios”²³. Pero, históricamente, ¿cómo se ha dado este proceso? El estudio del cuerpo dentro de la sociología ha pasado por varios momentos, que según Le Breton²⁴ se manifiesta de tres maneras con sus respectivas subdivisiones.

SOCIOLOGÍA IMPLÍCITA DEL CUERPO

Este tipo de sociología se dio en los inicios de las ciencias sociales, en el siglo XIX, Le Breton menciona que el término fue creado por J. M. Berthelot et al., en el artículo “Les sociologues et le corps”, publicado en *Current Sociology* en 1985. El cuerpo es considerado desde cuatro ángulos: al primero le interesa las “incidencias sociales sobre el cuerpo”, donde la situación social de los actores está en relación con su situación física. La corporeidad no es su objeto de estudio principal, sino que el cuerpo se encuentra sometido a condiciones físicas, como los problemas de salud y las condiciones de trabajo. Los estudios que se realizaron en este sentido fueron principalmente los de Villermé, *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie* (1840); de Buret, *De la mesure des*

classes laborieuses en Angleterre et en France (1840); relacionados con las ideas reformistas de esta época. Engels, en *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1845), y *El capital* (1867) de Marx proporcionan un análisis clásico de la situación corporal del hombre en las relaciones de trabajo.

El segundo ángulo se preocupa por “explicar al hombre como “producto” de su cuerpo”. Contrario al anterior, postula que el orden de las cosas responde a razones biológicas y, por lo tanto, el destino del hombre está resuelto desde su conformación morfológica. Como el ser humano no puede hacer nada por cambiarla, pretende explicar lo social y cultural desde un orden biológico.

El tercer ángulo, que puede describirse como la “posición de los sociólogos”, se opuso al modelo biológico en la explicación del hecho social. Autores como Durkheim plantearon una corporeidad vista desde una postura organicista, y ello implicó asumir lo corporal como campo de la organicidad y no por sí mismo. Por lo que se oponía a que la sociología debiera de ocuparse del cuerpo, pues este estaba más acá de preocupaciones concernientes a la medicina y la biología. Aunque compartieron con Durkheim muchos puntos de vista, una posición diferente asumieron Robert Hertz y Marcel Mauss; el último como ya advertimos desarrolló los primeros elementos de una socioantropología del cuerpo. No obstante, en esta etapa se consideró que el abordaje del cuerpo no era tan importante como objeto central de estudio para la sociología, como se constata en la escasa o nula presencia del cuerpo en la obra de Max Weber, pese a los llamados de atención sobre el tema por parte de Schopenhauer y Nietzsche en la tradición filosófica alemana

del siglo XIX, que tan bien conocía Weber. La única excepción fueron los trabajos y las rutas de investigación indicadas por Georg Simmel. Lo interesante de estos estudios lo constituyen los indicios que dejaron para investigaciones posteriores sobre el cuerpo.

El cuarto ángulo se inició con la aparición en escena del psicoanálisis. Freud trató de rescatar el cuerpo de la concepción organicista que prevalecía en las ideas de Durkheim. Mostró cómo el cuerpo participa en el juego sutil del inconciente. Desde 1895 en sus *Estudios sobre la histeria* —escrito con Josef Breuer, libro que lo llevó a los primeros planos de la ciencia médica de la época—, escribieron que esta patología se debía a experiencias emocionales estranguladas que se manifestaban en los síntomas al carecer de vías de escape normales. Para contrarrestarla idearon el método de la “terapia catártica”, que consistía en lograr que el paciente reexperimentara el sentimiento reprimido con o sin ayuda de una leve hipnosis y ello conllevaría a la desaparición del síntoma.²⁵ Un año después, el psicólogo vienés tomó ruta propia y desarrolló una teoría más específica, la cual explicaba la histeria a partir de una causa única que consistía en un trauma sexual que había tenido lugar en la infancia, éste se ocultaba como un recuerdo reprimido, el cual podía revelarse como estrategia curativa por medio de un nuevo método no hipnótico al cual bautizó como “psicoanálisis”.

Freud permitió pensar la corporeidad “en tanto materia modelada, hasta cierto punto, por las relaciones sociales y por las inflexiones de la historia personal del sujeto” y “convirtió al cuerpo en un lenguaje que habla de manera poco clara sobre las relaciones individuales y sociales, sobre las protestas y los deseos”.

SOCIOLOGÍA DETALLISTA

Esta postura, la cual se divide en dos: aportes sociológicos y aportes etnológicos, se opone a las consecuencias biologicistas u organicistas derivadas de algunos de los ángulos repasados anteriormente. Muestra que el hombre construye socialmente su cuerpo, con esto se “marca el primer límite miliar de la sociología del cuerpo; el hombre no es el producto de su cuerpo, él mismo produce las cualidades de su cuerpo en interacción con los otros y en su inmersión en el campo simbólico. La corporeidad se construye socialmente”²⁶.

Le Breton manifiesta que trabajos como los de Simmel, sobre la sensoriedad, los intercambios de la mirada o el rostro, fueron significativos para la sociología detallista. También, en 1909, Robert Hertz puso de manifiesto el estudio del cuerpo desde un punto de vista anatomosimbólico, en el que relaciona la preponderancia fisiológica que se le da a la mano derecha a partir de las representaciones simbólicas que la sociedad occidental construye entre derecha e izquierda, sobrevalorando la primera por encima de la segunda. Estas aseveraciones de Hertz, suficientemente documentadas, subordinan lo fisiológico a la simbología social.²⁷

Destacan también las contribuciones de los sociólogos de la Escuela de Chicago, con trabajos como los de Nels Anderson *The Hobo* (1923), sobre los trabajadores migratorios temporales o estacionarios que vagabundeaban o mendigaban de una ciudad a otra en los tiempos de la expansión urbano-industrial hacia el oeste de las grandes ciudades norteamericanas. Los de Clifford Shaw *The Jack-Roller* (1930) y *Brothers in crime* (1938); el primero hacía referencia a

vagabundos que robaban a otros vagabundos mientras estaban borrachos o dormidos: en la jerga callejera de Chicago *jack* significaba “dinero” y *roller* aquel que roba a ebrios. Tanto Anderson como Shaw dieron importantes pasos para desarrollar estudios en torno a los tipos sociales del nomadismo urbano. También destacaron los libros de Louis Wirth *The Ghetto* (1928) y el de William F. Whyte *Street Corner Society* (1943), como ejemplos de investigaciones de campo donde se establece una relación física con el mundo. En estos estudios, el cuerpo jugó una posición de instrumento. Se trata del cuerpo como colaborador en las actividades físicas y en las disputas por el espacio urbano y barrial a partir de las concepciones de la ecología humana propuesta por Roderick McKenzie y Ernest Burgess, también sociólogos de la Escuela de Chicago.²⁸ A diferencia de las investigaciones anteriores George Herbert Mead sólo hace alusiones sobre el cuerpo en *Espíritu, persona y sociedad* (1934) —conjunto de conferencias y clases reunidas por discípulos y publicadas en forma de libro posterior a su deceso—, cuando trata de la dimensión simbólica de la interacción cotidiana; aunque se ocupó de lo gestual no lo hizo en términos sistemáticos.

Los estudios desde la sociología de la historia realizados por Norbert Elias en *La sociedad cortesana* (1939) y *El proceso de la civilización* (1982, 1994) contribuyeron a reconstruir una genealogía de los comportamientos externos del cuerpo que recuerdan el carácter social y cultural de las conductas más triviales de la vida cotidiana. En la sociedad de la corte se generaron las normas de cortesía que hoy nutren las convenciones de los estilos de vida de las elites y por imitación o contraste los de las clases media y baja. Por último, el análisis de David

Efron (1941) *Gesto, raza y cultura*, fue de gran trascendencia en las investigaciones sobre los movimientos corporales durante la interacción.

En lo que respecta a los aportes de los trabajos etnológicos, se dio una vasta producción analítica sobre los modos corporales propios de las sociedades occidentales que hasta ese momento no habían sido cuestionadas por las ciencias sociales. Las aportaciones que hicieron al estudio de la cultura occidental estaban enfocadas a los ritos e imaginarios sociales, mencionándose a autores como Maurice Leenhardt, Franz Boas, Bronislaw Malinowski, G. Roheim, Edward Sapir, Ernesto De Martino, R. Bastide, F. Huxley, Margaret Mead y Gregory Bateson, Claude Lévi-Strauss, etc. En este tipo de sociología y sus consiguientes aportes etnográficos y etnológicos se pusieron de manifiesto los diferentes usos sociales que se dan al cuerpo. Se buscó conocer qué es lo que pone en juego el cuerpo. Pero el cuerpo como tal, hasta ese momento, no era objeto de estudio privilegiado por las ciencias sociales. Al respecto sostiene Shilling: “El estatus dual del cuerpo en sociología es ilustrado por una breve mirada de algunas áreas de conocimiento de la disciplina. Como el estudio de la movilidad social, el racismo, la formación de la clase en el poder, la inequidad social en la salud y en la escuela”²⁹.

SOCIOLOGÍA DEL CUERPO

A partir de estas aproximaciones teóricas que hicieron la sociología implícita y la sociología detallista del cuerpo se colocaron las bases para una sociología del cuerpo de tiempo completo. Sin embargo, aún esta sociología específica se encuentra en construcción. Dentro de los autores y obras más conspicuas de una sociología del cuerpo, o que permiten encausarla teóricamente,

cabe mencionar *Los usos sociales del cuerpo* de Luc Boltanski (1975), y los textos que desarrollan la teoría del *habitus* del finado sociólogo y antropólogo francés Pierre Bourdieu: son imprescindibles, por orden cronológico y de importancia, *La distinción*.

Criterio y bases sociales del gusto ([1979] 1998), *El sentido práctico* ([1980]1991), y *Meditaciones pascalianas* ([1997]1999). Es en el segundo donde articula con mayor precisión la relación de la noción de habitus con la de cuerpo, a través de su análisis de la experiencia como etnólogo entre los kabilia de Argelia, estudiando especialmente las estrategias de reproducción social y doméstica, las relaciones de parentesco, descendencia y entre los sexos, así como la interacción con el espacio social —arquitectónico— de la casa kabilia y su manifestación en la generación de los sistemas de esquemas in-corporados de actuación y comportamiento, pensamiento y sentimientos: el habitus.

Habría una serie de cuestiones previas de naturaleza epistemológica y conceptual a resolver para desarrollar una sociología del cuerpo. 1. Las ambigüedades del referente “cuerpo”: es necesario precisar el objeto, pues suele confundirse con estudios como los de la sociología de la identidad, de la salud y enfermedad, de la sexualidad, de la alimentación, sociología de la interacción, sociología del deporte; 2. Debe asumirse, por tanto, que el cuerpo es “una dirección de investigación, no una realidad en sí”. Ello implica evitar una reificación del objeto de estudio “cuerpo”. Por tanto, para la investigación, el cuerpo es una suerte de “ficción”; 3. Advertir que no podemos establecer una concepción del cuerpo unilateral a partir de los referentes simbólicos y representacionales imperantes en nuestra cultura posindustrial moderna, donde prevalece fundamentalmente una versión biomédica y fisiológica del cuerpo como escindido de la

personalidad, la historia, la sociedad y la cultura. Hay que admitir la variedad, incluso al interior de la cultura propia, de concepciones respecto al cuerpo y su relación con la identidad personal y de la colectividad. Por poner solo un ejemplo, las diversas prácticas médicas y curativas actuales —acupuntura, homeopatía, alopatía, quiropráctica, medicina ayurvédica, yoga, digitopuntura, curación shamánica, medicina verde, etc., etc.— construyen representaciones del cuerpo diferentes, estas diferencias las hacen ser prácticas eficaces en sus propias coordenadas culturales de realización; y, por último, 4. Resulta imprescindible comprender el cuerpo como un elemento del imaginario social, indiscernible de la estructura social e histórica de cada sociedad, así como de sus sistemas simbólicos y referenciales básicos.³⁰

Todo lo anterior explica por qué el estudio del cuerpo en la sociología se ha dado de un modo tan disperso. Le Breton³¹ simplifica en tres líneas de investigación los acercamientos de la sociología al cuerpo como objeto de estudio: a) una “sociología del contrapunto”, como la denominó J. M. Berthelot, que enfocó primordialmente el cuerpo como un analizador de la vida cotidiana, la muerte, la seducción, y abandonó los referentes convencionales de la sociología para analizar los comportamientos sociales como pueden ser la familia, las instituciones y las clases sociales; b) una “sociología del ya estamos”, como una sociología que incidentalmente se cruza en su camino con rasgos relativos a la corporeidad, aunque esta no constituye el objeto central de las investigaciones; c) una “sociología del cuerpo”, campo que hasta ahora ha sido poco explorado, pero que puede dar explicaciones de cómo la corporeidad es concebida de acuerdo con un imaginario social expuesto en *performances* y discursos. Esta concepción de lo corporal es reflejada en la interacción social, cargada de la simbología propia de cada grupo

social y puede mostrar cómo los y las actores sociales mantienen su corporeidad, las formas en que la ejercen y conciben y los valores que le atribuyen.

Coincidiendo con Le Breton, puede afirmarse que la importancia cardinal del cuerpo para la sociología estriba en que la regresa a uno de sus problemas epistemológicos y teóricos primigenios, la relación entre el individuo y la sociedad: “El cuerpo es la interfaz entre lo social y lo individual, la naturaleza y la cultura, lo psicológico y lo simbólico [...] la sociología del cuerpo es una sociología del arraigo físico del actor en su universo social y cultural”³². Una agenda básica de estudios para una sociología del cuerpo se podría resumir en la articulación entre: a) el estudio de las representaciones del cuerpo en su conjunto; b) el estudio de las representaciones de los diferentes segmentos corporales, y c) el estudio acerca de los valores que los asuntos anteriores encarnan y las repulsiones que provocan.

Otras contribuciones que pueden ubicarse en el campo de la sociología pero que también exceden sus límites, desdibujándose la organización en disciplinas hasta aquí seguido, se hayan presentes en ciertas corrientes de la teoría social, como la dramaturgia microsociológica de Erving Goffman y los entrecruzamientos con tendencias relativamente recientes en la teoría de la comunicación y la antropología, como el caso de las investigaciones de Ray Birdwhistell en Palo Alto en las décadas 70 y 80; así como las reflexiones acerca del cuerpo desarrolladas en los estudios de género y del feminismo posmoderno más reciente, especialmente el texto de Judith Butler *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo* ([1993]2002).

El sociólogo de origen canadiense Erving Goffman, inscrito en la tradición de la antropología y la sociología etnográfica de la Escuela de Chicago, con su clásico culto al trabajo de campo, empleó, en su obra más conocida, *La presentación de la persona en la vida cotidiana* ([1959]1994), la noción de “máscara” para hablar de las estrategias de construcción de la personalidad en dependencia de los contextos situacionales en que se inscriben las acciones y reacciones sociales. En *Behavior in Public Places* (1963), introdujo la noción de “dialecto corporal” con la cual intentó reconstruir los procesos microsociológicos de las interacciones cotidianas. En *Estigma. La identidad deteriorada* ([1963]1998) se dedicó a estudiar los procesos y medios con que las sociedades categorizan a las personas a partir de los atributos personales que se exhiben en los encuentros sociales rutinarios, y los procesos de acreditación y desacreditación social, concibiendo el estigma como los signos corporales con los cuales se intenta exhibir algo malo y poco habitual en el estatus moral de quienes lo presentan. Concibió tres tipos de estigma: a) las abominaciones del cuerpo —distintas deformidades físicas—; b) los defectos del carácter del individuo, y c) los estigmas tribales de la raza, la nación, la religión, la clase social.

El estudio de la interacción cara a cara en escenarios naturales lo desarrolló en *Ritual de la interacción* ([1967]1971) en el afán de articular una “sociología de las ocasiones”. El estilo de trabajo del sociólogo canadiense se inscribe en la tendencia por potenciar la agudeza de la observación y aprovechar los recursos de técnicas visuales en la fabricación de la realidad y en el desarrollo del análisis social —tal vez un residuo de su compulsiva afición al cine mientras

colaboró como ayudante en 1943 en el Nacional Film Board de Ottawa bajo las órdenes del cineasta y documentalista John Grierson, quien le inoculara las técnicas de realización de documentales, de redacción de guiones y montaje; lenguajes que evidentemente subyacen al estilo de escritura dramaturgo y de fino detalle literario que caracteriza la obra de Goffman y que lo hacen inimitable—³³. Lo anterior es palpable a lo largo de toda su obra, pero, especialmente, en *La ritualización de la feminidad* ([1979]1991) donde analiza los estilos de comportamiento asociados con el sexo y representados por la composición fotográfica publicitaria, entendiéndola como escenificaciones de escenificaciones y no como la realidad social *tout court*.

Toda la obra de Goffman, y especialmente su noción de “marco”, *frame*, desarrollada en su último texto importante, *Frame Analysis. An Essays on the Organization of Experience* ([1974]1986), merece una revisión exhaustiva y representa una contribución fundamental a una genuina sociología del cuerpo.³⁴

Mientras Goffman se licenciaba en sociología en la Universidad de Toronto, poco antes de 1945, un joven antropólogo de 26 años fue su maestro y le introdujo en el gran tema del momento en la antropología estadounidense, las investigaciones sobre Cultura y Personalidad, a través de sugerentes y seductores métodos de trabajo y ángulos interpretativos que consideraban el cuerpo como la unidad básica de análisis de la vida cultural y la constitución de la personalidad. Ese antropólogo, devenido en comunicólogo con los traslapes en las adscripciones disciplinarias, fue Ray L. Birdwhistell, quien ha contribuido como pocos a crear y desarrollar el campo de

estudio de la gestualidad —kinésica—, aunque se caracteriza por escribir poco, o casi nada, lo cual dificulta seguir la originalidad e impacto de sus ideas.³⁵ Su libro más importante, *Kinesics and Context: Essays on Body Motion Communication* (1970), desarrolla todo un léxico técnico calcado de la lingüística descriptiva norteamericana de Henry L. Smith y George L. Trager en su obra *An Outline of English Structure* (1951). Por ejemplo, un *kine* constituía la unidad más pequeña de movimiento corporal que puede extraerse y distinguirse de otro movimiento, lo que equivalía en análisis lingüístico a los fonemas, pasando así a otro estrato en el proceso analítico donde los *kinemas* —como clases de kines— equivaldrían a los morfemas en lingüística. La dimensión morfosintáctica estaría representada en la kinésica por el análisis de “construcciones kinemórficas complejas”. Todo este aparato teórico y metodológico indujo a Birdwhistell a realizar minuciosas investigaciones donde estimulaba a sus alumnos a determinar la adscripción social de las y los actores a partir de la observación de las maneras de caminar, vestir, beber o fumar, obligándoles a entrenar el ojo y generar observaciones cada vez más sutiles. Sus extraordinarias habilidades mímicas e histriónicas —parece que necesarias para seducir e inducir hacia las investigaciones sobre la corporeidad— resultaron fascinantes y asombrosas, granjeándole una singular fama entre sus discípulos. Birdwhistell fue un convencido de que el estudio del cuerpo no puede concebirse disgregando sus partes constitutivas, sino considerándolas como sistemas interdependientes.

LA ANTROPOLOGÍA MÉDICA. NUEVOS ENFOQUES EN TORNO AL CUERPO

Los desarrollos teóricos más recientes respecto al cuerpo desde la antropología han seguido una ruta de algún modo paralela a la de la sociología, al nutrirse de las mismas fuentes, aunque dentro de la propia antropología la ya citada obra de Mary Douglas ha sido una pauta importante.

Este es particularmente el caso de algunas vertientes críticas de la antropología médica, en que de manera gradual el cuerpo se ha convertido en un campo privilegiado de reflexión, a través del análisis de experiencias de enfermedad, sufrimiento, aflicción, el proceso de muerte, etcétera.

Una de las preocupaciones más importantes ha resultado la de situar en un mismo contexto analítico diferentes perspectivas teóricas, así como la de superar en definitiva los legados hipocráticos y cartesianos que se refieren respectivamente a la necesidad de anteponer la racionalidad como un principio explicativo de la enfermedad, y a la dualidad mente/cuerpo que en la antropología, en especial, también implica dualidades como objeto/sujeto racionalidad/irracionalidad, individuo/sociedad, naturaleza/cultura, entre otras.

Dentro de la tradición angloparlante, un concepto que ha surgido para contender con estas dualidades es el de “*embodiment*”, cuya traducción, por sus distintas implicaciones teóricas y no sin ciertos riesgos, tendría que desplazarse entre conceptos como corporización y corporeidad. Uno de sus más notables promotores es Tomas Csordas (1990)³⁶, quien basa sus propuestas en torno al concepto; en los trabajos de Merleau-Ponty, su ya mencionada *Fenomenología de la Percepción*, y en *Outline of a Theory of Practice* de Bordieu (1977)³⁷.

De manera diferencial estos autores trataron el problema de las dualidades. En el dominio de la percepción —lo preobjetivo—, el primero visualizó la dualidad sujeto/objeto como el principal problema, en tanto que el segundo hizo lo propio con la dualidad estructura/práctica en los dominios de la práctica —habitus—. Más que mediar ambos intentaron superar estas dualidades

mediante el concepto de *embodiment* como principio metodológico en el que el cuerpo debía ser visto como una entidad no dual, es decir, no distinta o en interacción con el principio opuesto de mente. Así, mientras para Merleau-Ponty el cuerpo es un “sitio” en relación con el mundo, y “la conciencia” es el cuerpo proyectándose en el mundo, para Bourdieu es el cuerpo socialmente informado el “principio generador y unificador de todas las prácticas”, y la conciencia una forma de cálculo estratégico fusionado con un sistema de potencialidades objetivas.

Con ambos principios, Csordas intenta establecer un balance de todo cuanto media entre el individuo y su mundo al proponer que el proceso de objetivación, es decir, el tránsito de lo preobjetivo —lo preabstracto— a lo objetivo —lo abstracto—, que en cierto modo puede entenderse como el tránsito de lo presocial y/o precultural a lo social y/o cultural, se basa en un principio de indeterminación que permanentemente gobierna la existencia humana, y por tanto permite que la interacción entre los individuos y su mundo constituya un proceso de mutua retroalimentación mediante el cual la cultura es continuamente recreada pero también creada.

Ots (1994)³⁸ considera que el concepto de *embodiment* resulta limitado con respecto a todo cuanto pretende expresar. Refiere que el idioma alemán utiliza dos términos diferentes para nombrar el cuerpo. Uno de ellos es “*körper*”, cuya raíz es la palabra latina *corpus* y se refiere a los aspectos estructurales del cuerpo, es decir, al cuerpo objetivado —el *körper* de alguien más— y al cuerpo muerto. El otro concepto es “*leib*”, que define al cuerpo viviente con sentimientos, sensaciones, percepciones, y emociones. Contiene la evocación no coincidente del término inglés “*life*”. Ambos cuentan con raíces comunes, y originalmente se referían a “vida”,

“persona” y al “yo”, a la persona-yo constituida por la cualidad de ser-una-vida —ser una-leib—. Leib carece de equivalente semántico en el inglés moderno por lo que su significado es difícil de traducir. La mayoría de las traducciones inglesas de los fenomenologistas alemanes usan *body*, tanto para referirse a leib como a *körper*. Pero al utilizar *embodiment* para hacer justicia conceptual al fenómeno leib-*körper* se corre el riesgo de que lo que se esté describiendo sea sólo el proceso mediante el cual algo más, que puede ser la cultura o la mente, está tomando posesión del cuerpo. De tal suerte, para Ots *embodiment* más que colaborar para superarla presenta el riesgo de perpetuar la dicotomía entre sujeto/objeto y mente/cuerpo. En contraste, leib devela una dimensión oculta del cuerpo, que es la del cuerpo como individuo, y nos invita a ser concientes de la vida en la cual percepciones, sentimientos, emociones, pensamientos y consideraciones evolutivas, íntimamente se basan.

Para Csordas (1994), sin embargo, el concepto de *embodiment* participa de dos grandes paradigmas. Mientras algunos estudiosos aluden con él a la condición existencial del ser-en-el-mundo, otros se inclinan al proceso a través del cual el significado es asignado en torno o dentro del cuerpo. Pero en cualquier caso, problematizar sobre el cuerpo y sobre el concepto mismo sitúa a los estudiosos en distintas posiciones particulares dentro de un nexo de dualidades por resolver. Es decir, lo preobjetivo y lo objetivado, mente y cuerpo, sujeto y objeto, la representación y el ser-en-el-mundo, semiótica y fenomenología, lenguaje y experiencia, así como textualidad y *embodiment*. Según el autor, estos pares de términos denotan un momento crítico en la teorización acerca de la relación entre la cultura y el individuo “yo”. Aunque aclara que ninguna de estas dualidades encierra principios irreconciliablemente opuestos, y por tanto

para la indagación antropológica lo relevante es identificar el campo en que estas oposiciones se encuentran; si son entendidas como referencias que permanecen en tensión o que colapsan una con la otra.

En relación con estos paradigmas, existen dos conceptos frecuentemente utilizados en el cometido de identificar los procesos que median entre ellos. Uno es el de emoción y el otro el de metáfora. El primero adquiere distintas implicaciones y, por tanto, se desplaza a través de campos de análisis particulares.

Tal es el caso expuesto por Nancy Sheper-Hughes y Margaret Lock (1987)³⁹, quienes distinguen conceptualmente tres cuerpos. El primero de ellos se refiere al cuerpo fenomenológicamente vívido —el cuerpo individual del yo—; el segundo al cuerpo social, entendido como “un símbolo natural que permite pensar acerca de la relaciones entre la naturaleza, la sociedad y la cultura”, haciendo eco de la aserción de Douglas M. (1973, 1998) en el sentido de que todo puede simbolizar al cuerpo y el cuerpo puede simbolizarlo todo. En estrecha relación con el segundo, el tercer campo se refiere al cuerpo político como medio de control social. Dada la virtud de simbolizarse mutuamente, particularmente en situaciones de crisis, el cuerpo físico individual y el cuerpo social convergen para resaltar las fronteras culturales tendientes a establecer pautas de comportamiento. En este sentido, las autoras aluden al énfasis puesto por Mary Douglas (1973) en las entradas y salidas del cuerpo como referencias rituales, que tienen que ver especialmente con prácticas alimentarias, sexuales, lo mismo que con las secreciones corporales.

La demarcación de estos tres ámbitos sin embargo constituye un intento por establecer un puente decisivo entre conceptos duales e identificar su mediación, que para Sheper-Hughes y Lock se basa en las emociones. Las autoras arguyen que estas afectan la manera en la que el cuerpo, la enfermedad y el dolor son vivenciados y proyectados en imágenes que revelan el buen o el pobre funcionamiento del cuerpo social y político. Con lo que propugnan un enfoque de las emociones que considere sentimientos, orientaciones cognitivas, moralidad pública e ideología cultural.

Algunos estudios de corte antropológico, por tanto, han centrado su interés en el papel de las emociones en relación con la enfermedad y el sufrimiento. Por ejemplo, al analizar casos de pacientes tratados por la Medicina Tradicional China, donde los síntomas —también definidos como percepciones corporales— son interpretados y tratados como desequilibrios en y entre órganos, desligados del componente emotivo. Ots (1990)⁴⁰ identifica estos últimos, lo mismo que su relación con diferentes órganos. De acuerdo con dichos hallazgos, argumenta que sólo asumiendo la intencionalidad e inteligencia del cuerpo vívido es que podremos dar el primer paso para superar las dicotomías de la mente y el cuerpo y de sujeto y objeto.

Por su parte Jenkins M. y M. Valiente (1994)⁴¹ confieren aun mayores posibilidades a las emociones al explorar el significado del concepto de “nervios” entre mujeres salvadoreñas refugiadas en Estados Unidos. Al respecto, llaman la atención sobre el alto grado de intencionalidad y agencia del cuerpo para crear experiencia. Destacan el hecho de que si bien es posible acceder al reino de lo subjetivo mediante el análisis de representaciones mentales, como

el lenguaje y el conocimiento etno-psicológico, la creación cultural de ámbitos intersubjetivos de espacios sociales mediante el cuerpo con frecuencia ha eludido la mirada antropológica.

En una vena similar, M. L., Lyon y J. M Barbalet. (1994)⁴² abordan los aspectos interactivos de la emoción, que desde su punto de vista resultan tan etiológicamente cruciales y constitutivos como los psicológicos y culturales. Desde esta perspectiva, el concepto de embodiment implica la agencia social basada en los fundamentos sensoriales y afectivos implícitos en el término y, por ende, en la experiencia humana. Por extensión, reconocen la interdependencia de los fundamentos sociales de la experiencia con los fundamentos biológicos del organismo que la experimenta. El énfasis al respecto es cómo el cuerpo puede ser entendido simultáneamente en una escala individual y social y como agencia, lo mismo que como un objeto en el mundo social. En este sentido, las autoras destacan el papel crucial de las emociones no sólo para entender el cuerpo como agencia, sino también como el locus de intersección, tanto de un orden individual y psicológico como de un orden social. Para ellas, esta perspectiva permite visualizar el cuerpo como un ser biológico y como una entidad conciente, experimentadora, actuante, e interpretativa.

Otro concepto relevante en el desarrollo de la teoría antropológica del cuerpo, aunque estrechamente ligado con el de emoción, es el de la metáfora.

Kirmayer L. (1992),⁴³ por ejemplo, ha mostrado que en casos clínicos la experiencia del padecimiento es articulada a través de metáforas, fundamentadas y delineadas, tanto por

experiencias corporales como por la interacción social. Que el fundamento corporal de la metáfora se basa en la elaboración jerárquica de equivalencias sensomotoras y su fundamento social reside en el pragmatismo del lenguaje en el que el contexto y la intención son inseparables del significado. Es así que las metáforas permiten un juego inventivo que logra sortear los constreñimientos duales del cuerpo y la sociedad al requerir tan solo pequeñas correspondencias con el mundo mediante la ostensión. Por consiguiente, el significado de la metáfora más que en la representación debe localizarse en la presentación —modos de acción o formas de vida—. Con ello, Kirmayer argumenta que la semántica de la metáfora puede clarificar las tensiones entre la irracionalidad esencial de la experiencia del padecimiento y la presunción biomédica de racionalidad.

Low M. S. (1994) mantiene que la metáfora constituye una forma de definir la identidad indefinida y naciente de una persona o de un grupo. Una manera de expresión que permite desplazarnos desde lo abstracto y embrionario de la experiencia vívida hacia lo concreto y fácilmente entendible. Para la antropología médica, por tanto, la metáfora es un referente crucial, en la medida que permite manifestar lo que de otro modo sería un sufrimiento carente de sentido e incommunicable. Siendo creativas e infinitamente generadoras en sus alusiones y significados, las metáforas posibilitan un lenguaje flexible, creativo y estratégico para expresar sufrimiento. Según la evidencia, las metáforas de pensamiento pueden ser generadas por la experiencia del cuerpo, lo mismo que por la cultura, así las metáforas del cuerpo permiten expresar la experiencia vívida derivada de la sensación corporal y de su significado social, cultural y político.

De acuerdo con lo expuesto por todos estos autores, es difícil discernir hasta qué punto el cuerpo es capaz de manifestarse e incidir en el mundo cultural sin haber, al menos en algún grado, sido previamente afectado por éste, o si se trata de un evento en que cuerpo y mundo y/o mundo cultural se afectan de manera simultánea a partir del momento en que ambos entran en contacto.

En su ensayo antropológico “The self and its behavioral environment” inspirado en la filosofía de Husserl, A. I. Hallowel⁴⁴ desarrolla un modelo para pensar en la relación entre el mundo exterior al yo y el yo subjetivo que experimenta. En él, el mundo tal y como es vivenciado está formado por varias “orientaciones fundamentales” del yo: el yo mismo; otros objetos exteriores al yo mismo; la dimensión espacio temporal; su universo motivacional, y el mundo normativo. A través de la influencia combinada de estas orientaciones el yo subjetivo incorpora al mundo exterior dentro de su esfera de entendimiento y acción. El mundo objetivo es transformado en un ambiente de comportamiento en el que ciertas acciones son posibles mientras que otras son impropias y peligrosas, y ciertas emociones resultan significativas mientras que otras carecen de sentido —o al menos no logran comunicarlo—. A través de estas orientaciones básicas, el mundo objetivo es dotado de significado; dentro de este ambiente de comportamiento los –yo- individuales piensan, sienten y actúan. La obra de Hallowel se centra de esta manera en el proceso dinámico de la auto-conciencia en el mundo vívido —ambiente de comportamiento—, así como en las formas en las que el significado es producido y reproducido socialmente dentro del mundo.

Sin embargo, para Csordas este modelo no discierne acerca del proceso mediante el cual el individuo comienza no sólo a interactuar sino también a incidir en el mundo y/o mundo cultural, que él denomina “objetivación” y que ya ha sido descrito. Con este concepto, el autor busca superar el supuesto de que el mundo cultural constituye una precondition para que el individuo lo interprete e incida en él.

Al respecto, es pertinente retomar su propuesta en torno al concepto de embodiment (1990). Aclara que para Merleau-Ponty la percepción —lo preobjetivo— no implica que uno esté posicionado en un mundo pre-cultural pero sí pre-abstracto. Por tanto, lo preobjetivo ofrece al análisis cultural el siempre inconcluso proceso humano de proseguir y de habitar el mundo cultural, en el cual nuestra existencia trasciende pero también permanece sustentada en las situaciones de facto. En relación con Bordieu se comenta que lo que él llama principio generador y unificador de todas las prácticas —el habitus— es el cuerpo socialmente informado, el cual debe ser considerado como dado en una acepción existencial, más que innato en la acepción de un crudo dispositivo cognitivo. Con la conjunción de ambos principios, Csordas argumenta que el proceso de objetivación mediante el cual nos relacionamos permanentemente con el mundo es una constante, no sólo vinculada con la ontogénesis o con las experiencias infantiles de desarrollo, también es un principio de indeterminación que se perpetúa a lo largo de la vida adulta.

No obstante, en un escrito posterior, el mismo autor (Csordas 1994)⁴⁵ parece reconocer que el de objetivación tampoco es un concepto que desentrañe del todo el problema, al argumentar que

aunque el requerimiento del análisis cultural comienza en la experiencia preobjetiva, en la medida que esta presume una dimensión presocial o precultural de la experiencia humana, es necesario definir en qué sentido llevamos lo social “inseparablemente con nosotros antes de cualquier objetivación”; es decir, mostrar cómo el significado cultural es intrínsecamente una experiencia corporizada en el plano existencial del ser-en-el-mundo.

Atendiendo a la misma interrogante, Kirmayer L. (1992)⁴⁶ busca responderla mediante algunas variantes de tres términos relacionados con el concepto de significado, que sugieren la idea de simultaneidad. Se trata del mito, la metáfora y el arquetipo. El primero alude a las ampliamente comprensivas estructuras narrativas del yo, producidas y autorizadas por la tradición cultural. Arquetipo se refiere no tanto a ideas o imágenes preformadas sino a lo que es corporalmente dado en términos de significado a través del sistema neurofisiológico y/o la condición existencial. La metáfora ocupa un plano intermedio, vinculando las estructuras narrativas, míticas, y la experiencia corpóreamente dada, arquetipo, a través de construcciones imaginativas y actuaciones que permiten movimiento en un espacio de calidad sensorial y afectiva. Para dicho autor, esta es una perspectiva plural que constituye por sí misma un plano intermedio entre enfoques constructivistas y realistas en torno al significado, los cuales pueden también ser asumidos como dualidades problemáticas.

Resulta virtualmente imposible, sin embargo, discernir en qué punto lo preobjetivo y lo objetivo, o bien lo mítico y lo arquetípico, se funden y en qué otro se contraponen a través del contínuum que media entre la condición biológica/existencial del individuo y su mundo natural/social. No

obstante, reconstituido en su integridad, el cuerpo aparece como un campo fértil para el análisis de la relación entre el individuo y la cultura, y también para la indagación, más allá de los dominios de las ciencias naturales, acerca de la universalidad de la condición humana en todas las coordenadas de su diversidad.

LA DECONSTRUCCIÓN ANTROPOLÓGICA DE LOS CONSTRUCTOS BIOMÉDICOS

EN TORNO AL CUERPO

Las experiencias de sufrimiento y/o enfermedad han brindado a la antropología médica la posibilidad de documentar cómo el cuerpo, al ser el medio más inmediato y a la vez más complejo de la experiencia humana, constituye un receptáculo ilimitado de conocimiento, y también un campo de comunicación y de agencia que recurrentemente desafía los esfuerzos de la ciencia, en particular de la biomedicina, por constreñirlo, así como por construirlo y reconstruirlo en armonía con sus propios fines.

En este sentido, se puede hablar de otra vertiente analítica a través de la cual la antropología médica ha guiado sus reflexiones acerca del cuerpo. Es aquella relacionada precisamente con el cuestionamiento de los fundamentos históricos, políticos, económicos, morales y tecnológicos, en los que la biomedicina ha basado la generación e institución de conocimientos y prácticas. Una de las preocupaciones al respecto se ha centrado en la reflexión sobre las implicaciones de los conocimientos y prácticas médicas en torno no sólo a prácticas de poder y agendas económicas sino también a ideas sobre la persona, el individuo y el yo que surgen a partir de la generación de conocimiento biomédico.

Por ejemplo, basado en testimonios proporcionados por estudiantes de medicina en relación con su proceso de instrucción, en particular con respecto a la enseñanza de anatomía, Byron Good (1994)⁴⁷ ilustra cómo la biomedicina define el cuerpo humano y la enfermedad de una forma culturalmente distintiva. En este caso señala que la anatomía representa una contribución significativa para la reconstrucción de la persona que es apropiada para la mirada biomédica, a través de la cual el individuo es identificado como un cuerpo, un caso, un paciente o un cadáver. Es redefinido en una forma compleja y culturalmente moldeada de vivir la experiencia entre el yo y el otro. De modo que la labor de la cultura es requerida para reconstituir a la persona que es el objeto de la atención médica, lo que presenta una condición esencial para que el estudiante de medicina se convierta en un médico competente.

A través de un estudio intercultural relacionado con los constructos biomédicos sobre la menstruación, Lock M. (1994) argumenta que si bien las explicaciones acerca de la forma en que las secreciones de los ovarios afectan al cuerpo femenino han cambiado a lo largo del tiempo, esta relación de causa y efecto cuenta ahora con un extenso soporte científico que asume haberla situado más allá de toda disputa. El lenguaje médico actual describe órganos y tejidos que son el blanco de este proceso, así como sus respuestas negativas ante las “fallas de los ovarios”, las cuales incluyen los órganos pélvicos, los senos, la piel y los huesos. El corazón y el sistema cardiovascular también están implicados, pero de manera indirecta, por lo que de igual forma se asume la presencia de estados mentales —aunque esta asociación permanece en disputa en círculos médicos y de ciencias sociales—. El interés médico en las fallas de los

ovarios y la reducción de niveles de estrógenos ya no está confinado, por tanto, a lo que al menos la mayoría de los médicos consideran síntomas inconsecuentes, comúnmente asociados con la menopausia. Como resultado, el interés en las mujeres con menopausia se ha extendido ahora a los últimos treinta años de su ciclo de vida, y al “manejo” de la menopausia, con propósitos lucrativos y de una manera tal que las mujeres no se conviertan en una carga económica, debido a rupturas de huesos y a un corazón enfermizo. En este sentido, la autora destaca el discurso que acompaña al conocimiento y manejo de la menopausia, en el que la idea de decrepitud femenina es presentada como el aspecto particularmente problemático.

Por su parte, Donna Haraway (1994) ha presentado una deconstrucción minuciosa en torno al desarrollo del conocimiento sobre el sistema inmunológico. La autora refiere que si bien en el siglo XIX el conocimiento y la práctica de la biomedicina se articulaba en torno a un discurso de economía orgánica en la que el control sobre la sexualidad se vinculaba con ideas sobre ciudadanía racional, vida familiar burguesa y profilaxis en oposición con ideas de desviación social, el cuerpo permanecía como un locus relativamente definido de identidad, agencia, labor, y de función jerarquizada.

Pero que a partir de la segunda mitad del siglo XX, los discursos biomédicos se han venido reorganizando en torno a un muy diferente corpus de tecnologías y prácticas, mediante las cuales la explicación del cuerpo biomédico y biotecnológico parte de la múltiple interfaz molecular de sistemas genéticos, nerviosos, endocrinos e inmunológicos. El cuerpo comenzó a ser concebido como un sistema estratégico altamente militarizado en arenas clave de imaginación y práctica. La

enfermedad pasó a ser una subespecie de información de mal funcionamiento o de comunicaciones de patología; un proceso de desconocimiento o de trasgresión de los límites de un ensamblaje estratégico llamado “yo”, que no difiere esencialmente de cualquier otro objeto. Desde esta perspectiva ningún objeto, espacio o cuerpo es considerado sagrado en sí mismo, en la medida que cualquier componente puede ser interseccionado con cualquier otro si el código apropiado es construido mediante el procesamiento de signos en un lenguaje común. De tal suerte, no existen bases para oponer ontológicamente lo orgánico, lo técnico y lo textual, pero tampoco para oponer ante todo ello lo mítico; lo que ha permitido concebir el sistema inmunológico como un campo de batalla, una fábrica militarizada y automatizada, y la marca histórica específica de una individualidad salvaguardada de la guerra de las galaxias. En esto han sido importantes sistemas de visualización de alta tecnología, también cruciales como medios de conducción de la guerra posmoderna y de negocios, como las gráficas realizadas con ayuda de computadoras, software de inteligencia artificial y muchos tipos de sistemas de escaneo.

Esta tecnología ha propiciado que ideas acerca de la precaria integridad del yo y la de la nación adquieran una identidad más que metafórica entre todo aquello que media en la idea, cada vez más difusa, que separa al yo individual del yo colectivo, lo mismo que al yo del otro patológico/invasor. Paradójicamente, nunca antes como a través de este discurso, la creciente fragilidad de la identidad propia ha expresado tanto énfasis en la observación de los límites que la salvaguardan.

Si bien la antropología médica tuvo como punto de partida el interés en los sistemas médicos no occidentales, su propio desarrollo, así como la influencia de la sociología médica, la condujeron paulatinamente a cuestionar de fondo la pretendida racionalidad y objetividad de las ciencias biomédicas. De manera paralela, por tanto, el cuerpo se ha convertido también en un campo privilegiado de reflexión acerca de las maneras en que tanto en el pasado como en el presente nos referimos a él, y por lo mismo de las formas en que construimos y representamos el conocimiento del mismo.

Como apunta Hellman C. (1992):

[...] bajo la influencia de la ciencia y del cine, de la medicina moderna y de la tecnología publicitaria, adquirimos un nuevo conjunto de cuerpos conceptuales al describir nuestras experiencias físicas y emocionales, en las que se hacen presentes máquinas antropomorfas, oráculos e ídolos de la ciencia médica, ensamblajes de órganos independientes y de partes tomadas de otros cuerpos. Conceptos que aluden a nuestros cuerpos como los poros de invasiones invisibles de gérmenes y virus tal y como en otros contextos históricos y culturales se ha hablado y se habla de cuerpos vulnerables ante la posesión de espíritus y demonios.

Y al respecto añade:

Estos procesos, a través de los cuales construimos nuevos conocimientos, no pueden ser enteramente descritos ni en la dialéctica de la medicina ni en la de las ciencias sociales; las metáforas que los describen se expresan como una constante indisociable del lenguaje que utilizamos al hablar de los cuerpos del

pasado y del presente. Metáforas que dan fe de un nuevo tipo de narrativa, que continúa siendo tan fragmentada y mítica como el cuerpo mismo.

DESDE Y MÁS ALLÁ DE LAS CIENCIAS SOCIALES: A MANERA DE CONCLUSIÓN

Quien desee dedicarse a este apasionante campo de estudios que entroniza con muchísimos otros intereses dentro de las ciencias sociales y humanas como el feminismo, la tecnología, la ecología, el posmodernismo, la medicina, la ética y la estética, los estudios de recepción y consumo de bienes simbólicos; no debe desconocer una de sus publicaciones periódicas más importantes, *Body & Society*, editada por Mike Featherstone y Bryan S. Turner y publicada por Nottingham Trent University, Cambridge University, así como la división británica de la editorial Sage, la cual apareció en 1995 reflejando el interés que en años recientes ha despertado en el análisis social y de la cultura el estudio del cuerpo humano.

Como corolario, podríamos delinear algunas ideas que precisen ciertos contornos epistemológicos y metodológicos imprescindibles. En primer lugar, el cuerpo es un portador primigenio de signos, un sustrato básico de orientación social y simbólica, una cartografía natural que permite ubicarnos como actores activos en la vida social. En segundo lugar, cada cultura, y sus intrínsecos contextos interaccionales, emplea el cuerpo para elaborar significación socialmente aceptable y altamente convencional. Tercero, estudiar el cuerpo es inseparable de la investigación de los códigos simbólicos con los que opera una cultura, por tanto, la investigación sobre la corporeidad debe eludir el empirismo ingenuo que pretende abordar el

cuerpo como una entidad prístina y aislable del flujo y las prácticas sociales. Cuarto, los códigos corporales deben ser traducidos a códigos discursivos que respeten su voz propia y sus ritmos simbólicos singulares, es decir, no puede concebirse un estudio aislado del lenguaje y la gestualidad, ambos son parte de sistemas interaccionales y contextualmente más amplios, por tanto, ese trabajo dependerá tanto de habilidades metodológicas observacionales como de escritura para poner lo registrado en términos susceptibles de consulta social. Quinto, las investigaciones sobre los cuerpos en interacción deben auxiliarse de tecnologías audiovisuales de alta resolución, en el entendido de que el cuerpo es una suerte de actividad tecno-lógica, por tanto, socio-mental: parafraseando a Bruno Latour, sociólogo y antropólogo de la tecnología, el cuerpo es la encarnación de la sociedad hecha para que dure.

BIBLIOGRAFÍA

- Alcaraz González, José René, 2002, “La psicoterapia y el olvido del cuerpo”. En *Cuerpo, identidad y psicología*, varios autores, pp. 57-85. Plaza y Valdés, México.
- Anderson, Nels. [1923] 1967, *The Hobo: The Sociology of the Homeless Man*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ayús Reyes, Ramfis, 2001, “El devenir del discurso. Glosas para una interpretación del Cratilo”. *Fuentes Humanísticas*, año 12, núm. 23, 2do. Semestre, pp. 93-99. UAM Azcapotzalco, México.
- _____ 2005, *El habla en situación: conversaciones y pasiones. La vida social en un mercado*. ECOSUR-Universidad Juárez Autónoma de Tabasco-UAM Iztapalapa Fonca, México.
- Bajtín, Mijail, 1998, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de Françoise Rabelais*. Alianza, Madrid.
- Bateson, Gregory, Erwing Goffman, Edward Hall, Paul Watzlawick et al., 1990, *La nueva comunicación*, selección e introducción de Yves Winkin. Kairós, Barcelona.
- Berthelot, J. M., M. Drulhe, S. Clément, J. Forné y G. M’bodg, 1985, “Les sociologies et le corps”. *Current Sociology*, vol. 33, núm. 2. ISA, USA.
- Birdwhistell, Ray L., 1970, *Kinesics and Context: Enssays on Body Motion Communication*. University of Pennsylvania, Filadelfia.
- _____ 1990, “Un ejercicio de kinésica y de lingüística: la escena del cigarrillo”. En *La nueva comunicación*, Gregory Bateson, Erwing Goffman, Edward Hall, Paul Watzlawick et al., pp. 166-197. Kairós, Barcelona.
- Boltanski, Luc, 1975, *Los usos sociales del cuerpo*. Periferia, Buenos Aires.

Bourdieu, Pierre, [1980] 1991, *El sentido práctico*. Taurus, Madrid.

[1979] 1998, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Taurus, Madrid.

[1997] 1999, *Meditaciones pascalianas*. Anagrama, Barcelona.

1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, Cambridge.

Buret, Eugène, 1842, *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*, Paris,
Paulin, 1840, 2 vol.

Butler, Judith, [1993] 2002, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Paidós. Buenos Aires.

Condillac, Étienne Bonnot abate de, 1984, *Lógica. Extracto razonado del Tratado de las sensaciones*. Orbis-Hyspamerica, Buenos Aires.

Csordas, Tomas, 1990, "Embodiment as a Paradigm for Anthropology". *Ethos*, núm. 18, pp. 475-515.

1994 Introduction: "The Body as Representation and Being-in-the-World". En Csordas T (ed) *Embodiment and Experience: the Existential Ground of Culture and Self*, pp. 1-24. Cambridge Studies in Medical Anthropology núm. 2. Cambridge University Press, Cambridge UK, 1994.

Derrida, Jacques, 1998, *De la gramatología*. Siglo XXI, México.

Douglas, Mary, 1973, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI, Madrid.

_____ 1998, "La elección entre lo somático y lo espiritual: algunas preferencias médicas". En *Estilos de pensar*, pp. 38-64. Gedisa, Barcelona.

Efron, D. [1941] 1970 *Gesto, raza y cultura* Madrid, Alianza Editorial.

Elias, Norbert, [1982] 1996, *La sociedad cortesana*. FCE, México.

_____ [1939] 1994, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. FCE, México.

Engels, Federico [1845] 1974 *La situación de la clase trabajadora en Inglaterra*. Editorial Esencias. Buenos Aires. Argentina.

Escalante Gonzalbo, Pablo (coordinador), 2004, *Historia de la vida cotidiana en México*.

Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España. Tomo I. COLMEX-FCE, México.

_____ 2004a, “La casa, el cuerpo y las emociones”. En *Historia de la vida cotidiana en México. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*. Tomo I, pp. 199-259. COLMEX-FCE, México.

Feher, Michel, Ramona Naddaf y Nadia Tazi (editores), 1990-1991-1992, *Fragments para una historia del cuerpo humano en tres partes*. Taurus, Madrid.

Fischer, Berenice M. y Anselm L. Strauss, 1988, “El interaccionismo”. En *Historia del análisis sociológico*, compilado por Tom Bottomore y Robert Nisbet, pp. 522-569. Amorrortu, Buenos Aires.

Foucault, Michel, 1991, *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*, introducción de Miguel

Morey. Paidós, Barcelona.

_____ 1992, *Microfísica del poder*. La Piqueta, Madrid.

_____ 1995a, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, México.

_____ [1976] 1995b, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI, México.

_____ [1985] 1993, *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Siglo XXI, México.

García Selgas, Fernando, 1994, “El cuerpo como base del sentido de la acción social”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 68, octubre-diciembre, pp. 41-83. CIS, Madrid.

Gay, Peter, 1992, *La experiencia burguesa. De Victoria a Freud I. La educación de los sentidos*. FCE, México.

Goffman, Erving, 1963, *Behavior in Public Places. Notes on the Social Organization of Gatherings*. The Free Press, New York.

_____ 1967 [1971, *Ritual de la interacción*. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.

_____ [1974]1986, *Frame Analysis. A Essay on the Organization of Experience*. Northeastern University, Boston.

_____ [1959] 1994, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu, Buenos Aires, Argentina.

_____ 1998, *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu, Buenos Aires.

Good J Byron, 1994, *Medicine, Rationality and Experience*, Chapter 3: “How medicine constructs its objects”, pp. 65-87. Cambridge University Press.

Hallowell, A., 1955, *Culture and Experience*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Hannerz, Ulf, 1986, *Exploración de la ciudad*. FCE, México.

Haraway Donna, 1994, “The Biopolitics of Postmodern Bodies: Determinations of Self in immune System Discourse”. En *Knowledge, Power and Practice, The anthropology of medicine and everyday life*, editado por Shirley Lindenbaum & Margaret Lock, pp. 364-410. University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.

Helman Cecil, 1992, *The Body of Frankenstein's Monsters, Essays in Myth & medicine*. W W

Norton Company, New York-London.

Hennig, Jean-Luc, 1996, *Breve historia del culo. Sus gracias y sus desgracias*. R&B, España.

Hertz, Robert, [1928] 1976, “La préeminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse”.
En *Sociologie religieuse et folklore*. PUF, Paris .

Humberto Ruz, Mario, 1993, “El lenguaje del cuerpo indio. La corporeidad maya-tzeltal en el
siglo XVI”. *Pleamar*, núms. 3-4, septiembre 1992/abril 1993, pp. 7-16. CONALMEX-
UNESCO, Villahermosa, México.

Husserl, Edmund, [1931] 1996, *Meditaciones cartesianas*. FCE, México.

Ibáñez, Tomás, 2001, “La acción social dice adiós a Descartes”. En *Muníciones para disidentes*.
Realidad-Verdad-Política, pp. 197-208. Gedisa, Barcelona.

Jardines, Alexis, 2004, *El cuerpo y lo otro. Introducción a una teoría general de la cultura*.
Ciencias Sociales, La Habana.

Kerr, John, 1997, *La historia secreta del psicoanálisis*. Crítica, Barcelona.

Kirmayer, Laurence, 1992, “The Body Insistence of Meaning: Metaphor as presentation and
representation of illness experience”. *Medical Anthropology Quarterly*, núm. 6(4), pp.
323-346. Publicado por The American Anthropological Association.

_____ 1993, *Healing and the invention of metaphor; the effectiveness of symbols revisited*.
Culture, Medicine and Psychiatry. 17:161-195,1993.Kluwer Academic Publishers.
Dordrecht, Boston, London.

Laqueur, Thomas, 1994. *La Construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta
Freud*, Madrid, Ediciones Cátedra

Laqueur, Thomas; Gallagher, Catherine (ed), 1987 *The Making of the Modern Body*:

Sexuality and Society in the Nineteenth Century, University of California Press.

Latour, B., 1998 “La tecnología es la sociedad hecha para que dure”. En *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*, compilado por Miquel Domènech y

Francisco J. Tirado. Gedisa, Barcelona, pp. 109-142.

_____ 2002, *La sociología del cuerpo*. Nueva Visión, Buenos Aires.

Lock Margaret , 1994, “The politics of Mid-life and Menopause: Ideologies for the second Sex

in North America and Japan”. En *Knowledge, Power and Practice, The Anthropology of Medicine and everyday Life*, editado por Shirley Lindenbaum & Margaret Lock, pp.

330-363. University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.

López Austin, Alfredo, 1996, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 Tomos. UNAM, México.

Low, Seta M., 1994, “Embodied metaphors: nerves as lived experience”. En Csordas Thomas (ed.) *Embodiment and Experience, The existential ground of culture and self*, pp. 139-

162. Cambridge Studies in Medical Anthropology, núm. 2. Cambridge

University Press.

Marx, Karl, 1867, *El Capital*, Tomo I. Fondo de Cultura Económica, México Mauss,

Marcel, [1936]1979, *Sociología y Antropología*, 335-356. Tecnos, Madrid.

Mead, George Herbert. [1934] 1972. *Espíritu, persona y sociedad*. Barcelona, Paidós.

Merleau-Ponty, Maurice, [1945] 1994, *Fenomenología de la percepción*. Planeta-Agostini,

Barcelona.

Muchembled, Robert, 2002, *Historia del diablo. Siglos XII-XX*. FCE, México.

O. Wilson, Edgar, 1975, *Sociobiology: The New Síntesis*. Cambridge Ma. Harvard University Press,

- Ots Thomas, 1990, “The angry Liver, the anxious Heart and the melancholy Spleen, the Phenomenology of Perceptions in Chinese Culture”. *Culture, Medicine and Psychiatry*, núm. 14, pp. 21-58. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-BostonLondon.
- Porter, Roy, 1996, “Historia del cuerpo”. En *Formas de hacer historia*, editado por Peter Burke, pp. 255-286, Alianza, Madrid.
- Rensoli Laliga, Lourdes, 1990, *Paracelso, alquimista y filósofo*. Ciencias Sociales, La Habana.
- Sahlins Marshall, 1990, *Uso y abuso de la biología*. Siglo XXI, Madrid.
- Serres, Michel, [1985] 2002, *Los cinco sentidos. Ciencia, poesía y filosofía del cuerpo*. Taurus, Madrid.
- Sheper Huges, Nancy; Lock, Margaret M., 1987, “The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology”. *Medical Anthropology Quarterly*, New series, núm. 1, pp. 6-41. Publicado por The American Anthropological Association.
- Shilling, Chris, 1993, *The Body and Social Theory*. Sage, London.
- Shorter, E., 1976, *The Making of the Modern Family*. London.
- Simmel, Georg, 1986, *Sociología 1 y 2. Estudio sobre las formas de socialización*. Alianza Universidad, Madrid.
- Stafford, Bárbara María, 1994, *Body Criticism. Imaging the Unseen in Enlightenment Art and Medicine*. Massachusetts Institute of Technology.
- Trager, George L. and Henry Lee Smith, 1951, *Outline of English Structure*. Studies in Linguistics: Occasional Papers, 3 (Norman, Okla.,).
- Turner, Bryan S., 1994, “Avances recientes en la Teoría del cuerpo”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 68, octubre-diciembre, pp. 11-39. CIS, Madrid.

Turner, V. 1999, *La selva de los símbolos, aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI, México.

Van Gennep, A., [1908] 1986, *Los Ritos de Paso*. Taurus, Madrid.

Villermé, L R, 1840 *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie*- Paris. Texto en línea.

[http://gallica.bnf.fr/ark/12149/btp6k6503b.pdf](http://gallica.bnf.fr/ark:/12149/btp6k6503b.pdf)

Wirth, Louis, 1928, *The Ghetto*. Chicago: University of Chicago Press.

Whyte, William F., 1943, *Street Corner Society*. Chicago: University of Chicago Press.

Yves Winkin, 1991, "Erving Goffman. Retrato del sociólogo joven". En *Los momentos y sus hombres*. Paidós, Barcelona, pp. 13-85.

Hemerografía

- "Body & Society". En [www.http://tcs.ntu.ac.uk/body/](http://tcs.ntu.ac.uk/body/), editado por Mike Featherstone y Bryan S. Turner. Nottingham Trent University UK-Cambridge University UK-Sage Publications. ISSN: 1357-034X.

Notas

* Investigadores Asociados a El Colegio de la Frontera Sur, México.

¹

Cf. Ramfís Ayús, 2001, "El devenir del discurso". Glosas para una interpretación del Cratilo». *Fuentes Humanísticas*, año 12, núm. 23, 2do. Semestre, p. 97. UAM Azcapotzalco, México.

²

La noción de “inscripción” se emplea en el sentido que le confiere el filósofo francés Jacques Derrida en *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1967.

³
⁴ Maurice Merleau-Ponty, 1994, *Fenomenología de la percepción*. Planeta-Agostini, Barcelona, p. 165.

⁵ Cf. Bryan S. Turner, 1994, “Avances recientes en la Teoría del cuerpo”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 68, octubre-diciembre. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, pp. 11-39.

⁶ Para una crítica a la sociobiología desde la perspectiva antropológica, consúltese el texto de Marshall Sahlins, *Uso y abuso de la biología*, Siglo XXI, Madrid, 1990 [1976].

⁷ Marcel Mauss, 1979, *Sociología y Antropología*. Tecnos, Madrid, p. 342.

⁸ Ibid, p. 349.

⁹ Cf. Bateson, G., E. Goffman, E. Hall, P. Watzlawick et al., *La nueva comunicación*. Kairós, Barcelona, 1990, pp. 31 y 67.

¹⁰ Van Gennep, A., 1986, *Los Ritos de Paso*. Taurus, Madrid.

¹¹ Turner, V., 1999, *La selva de los símbolos, aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI, México.

¹² Bryan S. Turner, op. cit.; p. 14.

¹³ Ibid, p. 15.

¹⁴ Roy Porter, 1996, “*Historia del cuerpo. Formas de hacer historia*”. Alianza, Madrid, pp. 255-286.

¹⁵ Ibid, pp. 258-259.

Véase de Mijail Bajtin, 1998, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de Françoise Rabelais*. Alianza, Madrid.

¹⁶ R. Porter, op. cit.; p. 271.

¹⁷ Cf. Mario Humberto Ruz, “El lenguaje del cuerpo indio. La corporeidad maya-tzeltal en el siglo XVI”. *Pleamar*, núms. 3-4, septiembre 1992/abril 1993. Conalmex-Unesco, México, pp. 7-16; y Pablo Escalante Gonzalbo, “La casa, el cuerpo y las emociones”. *Historia de la vida cotidiana en México. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*. Tomo I, pp. 199-259. Colmex-FCE, México, 2004a; véase especialmente, pp. 231-259.

¹⁸ Cf. Bárbara María Stafford, *Body Criticism. Imaging the Unseen in Enlightenment Art and Medicine*. Massachusetts Institute of Technology, USA, 1994.

¹⁹ Cf., sobre el sabio renacentista, *Paracelso, alquimista y filósofo*, de la filósofa Lourdes Rensoli Laliga, Ciencias Sociales, La Habana, 1990.

²⁰ Alcaraz González, José René, “La psicoterapia y el olvido del cuerpo”. *Cuerpo, identidad y psicología*, varios autores. Plaza y Valdés, México, 2002, pp. 57-85.

²¹ Hay importantes esfuerzos críticos por enmendar lo anterior, a propósito véase del psicólogo social español Tomás Ibáñez, “La acción social dice adiós a Descartes”. *Municiones para disidentes. Realidad-VerdadPolítica*. Gedisa, Barcelona, 2001, pp. 197-208.

²² Chris Shilling, *The Body and Social Theory*. Sage, London, 1993, p. 22.

²³ Cf. David Le Breton, *La sociología del cuerpo*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2002, p. 7.

²⁴ Ibid, pp. 15-24.

Cf. Para mayores referencias sobre la implicación de las relaciones entre corporeidad, como estructura simbólica, y represión del recuerdo de un trauma sexual prepúber como desencadenantes de la histeria, ver *La historia secreta del psicoanálisis* de John Kerr, (1997); véase también Le Breton op. cit., p. 18. ²⁶

Le Breton op. cit., p. 19. ²⁷

Cf. Robert Hertz, “La préeminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse”. *Sociologie religieuse et folklore*. PUF, Paris, 1976 [1928]. ²⁸

Para una revisión sobre las contribuciones particulares de los sociólogos de la Escuela de Chicago a la sociología y la antropología urbana consúltense los capítulos II y III de *Exploración de la ciudad*, del antropólogo sueco Ulf Hannerz, 1986; además, de Berenice M. Fischer y Anselm L. Strauss, “El interaccionismo”. *Historia del análisis sociológico* (Tom Bottomore y Robert Nisbet, compiladores). Amorrortu, Buenos Aires, 1988, pp. 522-569.

²⁹

Chris Shilling op. cit., p. 20.

³⁰

Le Breton op. cit., pp. 34-35.

³¹

Ibid, pp. 37-38.

³²

Ibid, pp. 97 y 99. ³³

Cf. “Erving Goffman. Retrato del sociólogo joven”, esbozo biográfico escrito por Yves Winkin en *Los momentos y sus hombres*. Paidós, Barcelona, 1991, pp. 13-85.

³⁴

Para un análisis inspirado en la noción de *frame* de Goffman que permite estudiar la actividad interactiva organizada de manera social en múltiples niveles donde las expresiones, tanto lingüísticas como corporales son situadas en un gradiente contextual, véase de Ramfis Ayús, *El habla en situación: conversaciones y pasiones. La vida social en un mercado*, Ecosur-Ujat-Uam-Fonca, México, 2005. pp. 72 y 86-92.

³⁵

Cf. de Ray L. Birdwhistell, “Un ejercicio de kinésica y de lingüística: la escena del cigarrillo”, y Ray Mac Dermott, “Entrevista con Ray Birdwhistell”. *La nueva comunicación*, Gregory Bateson; Erving Goffman; Edward Hall; Paul Watzlawick et al. Kairós, Barcelona, 1990, pp. 166-197 y 311-321.

³⁶

Csordas, Thomas, “Embodiment as a paradigm for anthropology”. *Ethos*, 1990, pp. 475-515.

³⁷

Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice* (Richard Nice Trans.) Cambridge University Press Cambridge.

³⁸

“The silenced body: the expressive Leib: on the dialectic of mind and life in Chinese Cathartic healing”. Ots Thomas. En Csordas Thomas (Ed) *Embodiment and Experience, The existential ground of culture and self*, pp. 116-138. Cambridge Studies in Medical Anthropology, núm. 2. Cambridge University Press.

³⁹

1985, *The Mindful Body: A prolegomenon to future work in medical anthropology*.

⁴⁰

Ots Tomas. “The Angry Liver, The Anxious Heart And the Melancholy Spleen; The Phenomenology of Perceptions in Chinese Culture”. *Culture Medicine and Psychiatry*, núm. 14, pp. 21-58. 1990, Kluwer Academic Publishers, Netherlands. ⁴¹

Manis H Jenkins y Martha Valiente, “Bodily transactions of the passions: el calor among Salvadoran Women refugees”. En Csordas Thomas (ed.) *Embodiment and Experience, The existential ground of culture and self*, pp. 163-182. Cambridge Studies in Medical Anthropology, núm. 2. Cambridge University Press, 1994.

⁴²

M. L. Lyon & J.M. Barbalet, “Society’s body; emotion and the “somatization” of social theory”. En Csordas Thomas (ed.) *Embodiment and Experience, The existential ground of culture and self*, pp. 48-66. Cambridge Studies in Medical Anthropology, núm. 2. Cambridge University Press.

⁴³

Kirmayer Laurence. “The body insistence of meaning; metaphor as presentation and representation in illness experience”. *Medical Anthropology Quarterly*, New series, vol. 6, núm. 4 (Dec 1992), pp. 323-346.

⁴⁴

En Hallowell, A. *Culture and Experience*: University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1955.

⁴⁵

“Words from the holy people; a case study in cultural phenomenology” .En Csordas Thomas (ed.) *Embodiment and Experience, The existential ground of culture and self*, pp. 269-290. Cambridge Studies in Medical Anthropology, núm. 2. Cambridge University Press, 1994.

⁴⁶

Kirmayer Laurence. “Healing and the invention of metaphor; the effectiveness of symbols revisited”. *Culture, Medicine and Psychiatry*, núm. 17, pp. 161-195. 1993. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht-Boston-London.

⁴⁷

Good J Byron, 1994, *Medicine, Rationality and Experience*, Chapter 3: “How medicine constructs its objects”, pp. 65-87. Cambridge University Press.