

PRESENTACIÓN

Cuerpos múltiples: añoranzas naturalistas y dispersión de significados

Alejandra Aguilar Ros

El número que presentamos de “Cuerpos múltiples” alude a la variedad que existe hoy en el campo del análisis social sobre una categoría que, antaño naturalizada, se encuentra ahora bajo un escrutinio ferozmente deconstructor. El cuerpo, asegura Le Breton en una metáfora corporal, “está en el corazón de la acción individual y colectiva, en el corazón del simbolismo social” (2001: 7-8). El problema central en la teoría social ha sido plantear el cuerpo como constitutivo del ser humano y preguntarnos cómo es que corporeizamos nuestro mundo personal y cómo se realiza esa corporalidad o instalación corpórea que es la persona. A decir de Derrida (1999) al hablar del acto de escribir y del cambio de la pluma a la máquina de escribir: “es otro cuerpo, pero hay cuerpo”... Siempre hay cuerpo.

Marcel Mauss, en “Técnicas del cuerpo” (1999 [1934]), se convierte en el vocero de una de las preocupaciones antropológicas más antiguas: ¿cuáles son los límites corporales del ser humano? y ¿qué puede hacer o no nuestro cuerpo? Mauss recolecta las variadas formas en que los seres humanos se sirven del cuerpo; hace notar cómo las actividades fisiológicas del cuerpo son comunes a toda la humanidad, aunque el proceso de aprendizaje es adqui-

rido culturalmente y por ello varía en cada sociedad. Mauss se refiere a “técnicas” para modificar la naturaleza interior del cuerpo. Se trata de la transformación del cuerpo para fines útiles: la conservación de sí mismo, el mejor desempeño, la adaptación superior al medio, en suma, la “técnica hecha hombre” o el hombre hecho técnica. El cuerpo es, para él, a la vez objeto de técnica, medio técnico y el origen subjetivo de la técnica. Más tarde, en otro artículo (1985: 3) hablará de la noción de “persona”, respecto a la cual sostiene que la noción de “self”, o sea, la conciencia de ser constituidos por un cuerpo, es universal; sin embargo, la noción de “persona” varía en tiempo y en espacio cultural. Csordas (1990: 7) hace notar que Mauss reproduce la perspectiva dualista cartesiana al desarrollar la noción de persona de manera independiente de las técnicas del cuerpo¹.

Los estudios de Mauss orientaron el interés de la antropología hacia el cuerpo como metáfora generadora en

► 7

¹ Podríamos apuntar hacia una tendencia en nuestras sociedades a disociar el cuerpo de la noción de persona, en dualidades que corren discursivamente de manera análoga a las de alma/cuerpo, interior/exterior, naturaleza/cultura, agencia/estructura.

Multiple Bodies: Naturalistic Longings and Meaning Dispersion

ALEJANDRA AGUILAR ROS: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, Guadalajara, México
aaguilar@ciesas.edu.mx

la sociedad, con particular énfasis en los rituales que a través del cuerpo muestran aspectos específicos de ésta, como el estatus, la edad, el género, la identidad étnica y/o la afiliación religiosa. Algunos de estos estudios enfatizaron los aspectos comunicativos y la búsqueda de significados y representaciones del cuerpo (cf. Blacking, 1977). En esta tarea se consideró central el estudio del cuerpo tanto en los rituales como respecto a las decoraciones corporales asociadas con contextos específicos, buscando en cada representación los significados que se otorgan al cuerpo y se comunican, ya sea como algo aprendido o como intención particular de la persona enajenada. Estos estudios manifiestan un doble interés antropológico, uno proveniente de la antropología filosófica que remite a la noción cartesiana de la relación cuerpo/mente y el otro por la originaria preocupación antropológica por el problema de la relación entre naturaleza y cultura, que parece ser similar al de la relación entre las determinaciones de las estructuras sociales respecto a la acción y las posibilidades de la acción individual.

8 ◀

Mary Douglas (1970) se encuentra a la cabeza de estas preocupaciones. Para ella, el cuerpo puede entenderse como una metáfora fundamental del orden político y social, un microcosmos del cuerpo social, enlazando así el cuerpo biológico afectado por su contexto social. Examinando una variedad de rituales y los patrones en que estos se expresan simbólicamente en el cuerpo, Douglas indaga por los símbolos anclados en el cuerpo humano que son usados para expresar la experiencia social, pero también muestra cómo el cuerpo humano es “enseñado” por cada sociedad. A través de los “símbolos naturales” derivados de los orificios humanos —la sangre, la respiración, el excremento—, y que se revelan a través de éstos, muestra cómo la necesidad de mantener las fronteras corporales refleja tanto las fronteras como la unión de la tribu. Cada uno de estos símbolos naturales contiene un sentido social; esto es, cada persona trata su cuerpo como una imagen de la sociedad en la que habita y cada sociedad hace una selección de estos símbolos naturales. Al mediar el cuerpo toda acción con el mundo y constituir, simultáneamente, el “sí mismo” tanto en las relaciones naturales y sociales de las que forma parte y en su relación con el cosmos, en él se van inscribiendo esos “símbolos

naturales”, pero no como un proceso reflexionado (Comaroff, 1985: 7).

Estos aspectos de la constitución “natural” de la forma humana nos ofrecen un enorme potencial de elaboraciones simbólicas y de representaciones, tanto de las estructuras espaciales como de los procesos en el tiempo. Para mostrar este proceso de construcción sociocultural, algunos autores asumen que la forma física del cuerpo inicia como una tabla rasa (Van Gennep, citado en Comaroff, 1985: 9) o como un repertorio de contrastes simbólicos, tal como lo afirma Douglas. El cuerpo humano ha sido visto repetidamente como el que provee el “material crudo”, la base “presocial” en la que se materializan todas las categorías colectivas y los valores.

La historia y el registro etnográfico nos muestran que esto no es así ya que el entramado particular de cada sociedad da cuenta de la configuración de los cuerpos en sociedad y no fuera de ella. Para aprehender al cuerpo, unas de las particularidades para contextualizarlo son la historia y los relatos discursivos sobre y desde él, pues crean un conocimiento cognitivo que lo limita y posibilita (Frank, 1995; Foucault, 1987). Éstas, las posibilidades y las limitaciones, se producen y modifican dentro de las instituciones que, a su vez, están en relación con otros discursos y tienen especificidad en el espacio y el tiempo; el cuerpo no puede soslayar las construcciones culturales específicas que se interrelacionan en su propia historia (Bynum, 1989; Feher, 1992; Frank, 1995: 49).

Este aspecto lo ilustra el artículo de Mónica Chávez González en el recorrido que hace de la construcción del cuerpo a través de la educación física implantada en las escuelas públicas del México posrevolucionario. Chávez González analiza tres aspectos de esta construcción del cuerpo. Por un lado, las políticas públicas educativas que llevaron a la esfera pública las competencias deportivas con un discurso que reforzaba la ciudadanización de los individuos. La disciplina sobre el cuerpo era claramente considerada como un plan que sentaba las bases para un proyecto de nación y como forjadora de una noción de sujeto que, orientado a las prácticas deportivas, controlaba las emociones y comenzaba a fraguarse como ciudadano modelo acorde con los ideales del Estado. En segundo lugar, analiza, a través de la *Revista de Educación Física*,

la formación de agentes de cambio, los maestros de educación física, que reforzaban la política de los géneros ligados a valores cívicos que encarnaban también los modelos de progreso y modernidad. Por último, nos muestra cómo el uniforme deportivo instituido como elemento identitario, acompañado del arreglo corporal, también estaba relacionado con estos ideales positivistas y de género. El artículo, más allá de mostrar los cambios culturales de una época, nos aproxima a la biopolítica del Estado mexicano; a saber, la racionalización de los recursos sobre la biología de una población para alcanzar determinados objetivos, los cuales se alcanzan con el biopoder, es decir, el control *sobre* y *en* los cuerpos. La forja del carácter de la que nos habla Pedraza en su comentario es muy clara en este artículo y en esta época.

Pero el cuerpo no es sólo capaz de generar percepciones múltiples, también alberga percepciones contradictorias, como nos lo demuestra el registro etnográfico. El trabajo de Perla Luz García Peña es un buen ejemplo del cuerpo como transgresor y espacio donde se materializan las paradojas y amenazas sociales en el marcaje de los cuerpos como “cholos” a través del tatuaje y la imagen corporal en el vestir. García Peña no se limita a la búsqueda de los significados del simbolismo al que estos cuerpos apuntan, sino que busca insertar las prácticas de los sujetos portadores de estos cuerpos en procesos sociales concretos —en su caso, la migración, la deportación y el desempleo en una sociedad rural—. Esto implica conceder una agencialidad en la que si bien los sujetos son productos sociales, también son productores y actores que inciden en el mundo material y simbólico, retando las estructuras existentes y participando o excluyéndose de espacios de poder. El ejercicio de la autora nos pone en evidencia, además, un campo fértil en los ya inagotables estudios sobre el cuerpo: la relación entre acción e imagen corporal y el espacio transnacional cruzado por relaciones de poder.

Con este trabajo podemos apreciar cómo el estudio del cuerpo en la antropología ha cambiado de la clásica representación simbólica de Douglas (1966, 1970), Turner (1980) y Blacking (1977) al análisis de los aspectos existenciales del cuerpo. Aun a pesar de que el discurso articula los cuerpos como entidades únicas discretas, es a

través de la práctica como corporeizamos nuestras necesidades y algunas de ellas las exteriorizamos sin mediación lingüística. Éste es el punto central de la argumentación de Archer (2000: 97): “la relación en cuestión será aquella que surge entre el cuerpo, la naturaleza² y la práctica”. Archer muestra que en la práctica (la memoria y las hábitos del cuerpo) existe una relación con el mundo que es prelingüística. En estas prácticas prelingüísticas tienen lugar las primeras manifestaciones de un sentido del sí mismo, la continuidad de su naturaleza y nuestro razonamiento. En estas prácticas emerge el sí mismo a través de las relaciones corporeizadas con el mundo, el cual no es dependiente de nuestra adscripción a conversaciones sociales (Archer, 2000: 152). Enfatizar la centralidad de la práctica en la constitución como seres humanos autoconscientes, y en las formas de conocimiento generadas por ésta, implica que nuestro hacer en el mundo es lo que asegura significados. El argumento de Archer es que “un humano *capaz de hermenéutica* tiene que aprender primero acerca de sí mismo, del mundo y de las relaciones entre ambos, todo lo cual se logra en la práctica” (Archer, 2000).

Los filósofos pueden acercarnos, en especial a los antropólogos interesados en la experiencia humana, a ese conocimiento del sí mismo en las aproximaciones fenomenológicas sobre manifestaciones prelingüísticas, como es el caso del artículo sobre el llanto de Bernardo García González. En un intento de escritura vital, situándose en una propuesta de reflexión sosegada y filosófica, este autor nos insta a buscar *lo constitutivo*, una palabra que, entrenados a ver contextos, historias e identidades estructuradas y subjetivadas, a los teóricos sociales nos trastoca el pensar. La problematización del llanto que emprende el autor abarca su tratamiento y el de los supuestos que lo componen, sus oposiciones o semejanzas, sus relaciones (con la moral, con la tristeza, con los sentimientos en general), su afectación en el cuerpo, su utilidad. Con el análisis, en particular, de su relación con la expresividad humana, García González busca deshacer

² Entiendo, en el contexto de Archer, naturaleza como el entorno; me inscribo en este sentido a la posición de Ingold (2000), para quien la naturaleza es el ambiente en el que vivimos, sea éste cual fuere.

los supuestos de estas aseveraciones cuestionando lo que significa la expresividad humana y adentrándose en los laberintos de una filosofía antropológica de la acción. El suyo es un texto que alienta a los analistas de los fenómenos humanos a entablar un diálogo con la filosofía, un diálogo que si es completamente interrumpido nos puede dejar con vacíos epistemológicos difíciles de resolver.

Algunas vertientes antropológicas han buscado formas metodológicas de acercamiento al cuerpo que destaquen las experiencias contextualizadas. Para Archer (2000), lo esencial es que somos agentes que empezamos nuestra relación con el mundo y el proceso de hacernos humanos en un continuo que inicia como agentes que corporeizan su realidad en la práctica. Para ella, aun antes de la adquisición del lenguaje, la diferenciación de uno mismo frente al mundo ocurre a través de una relación corporeizada con éste³.

En este tono, Latour (2000: 1) propone entender el cuerpo como “la trayectoria dinámica por medio de la cual aprendemos a registrar y llegamos a ser sensitivos a lo que conforma el mundo”: el cuerpo como lo que aprende a ser afectado. La afectación sucede en diversas capas, que establecen diferenciaciones mediante las distintas mediaciones que hemos construido y que nos hacen ser cuerpos diferentes; en la medida en que articulemos todas las diferenciaciones que nos ofrecen estas mediaciones, aprenderemos a ser afectados por los otros y por lo otro en las diferencias. La propuesta de Csordas (1990, 1994) para entender las afectaciones es la corporeización (*embodiment*). Corporeizar, metodológicamente, asume el presupuesto de que el cuerpo no puede ser estudiado como un objeto de la cultura, sino que es el sujeto de la misma, es decir, es “la raíz existencial de la cultura” (Csordas, 1990: 6). El cuerpo, actualmente, ya no es considerado el material presocial ni la tabla rasa de que hablaban los simbólicos, sino que nace históricamente constituido y comunitariamente ligado a otros. Hablar desde el cuerpo implica especificar, posicionarse y corporeizar el mundo

material en uno mismo (Moore, 1994). Corporeizarse es una forma de conocimiento que surge de la experiencia, la cual siempre es intersubjetiva, construida en relación con otros y secundada por el lenguaje en un proceso social. Posicionarse desde el cuerpo implica, entonces, una recategorización de conceptos que se toman por dados (sexo, género, diferencia, biología, cultura). En una sociedad que por lo general ha naturalizado la cultura y está ahora socializando la biología (Rabinow, 1992), esta última no puede estar retóricamente separada de la cultura; esto es, el cuerpo no puede ser tomado como ente solo biológico o solo cultural, ya que corporeiza tanto lo simbólico como lo material. Esta forma de encuentro antropológico con el cuerpo está presente en el artículo de Alejandra Aguilar Ros, el cual busca, a partir de las técnicas corporales que se realizan, aprenden y recuerdan en la peregrinación a Talpa, mostrar las intersecciones que generan la construcción de lo sagrado en una actividad que se constituye en el hacer. La acción social en conjunto de la peregrinación explica y realiza la pertenencia a una colectividad que va constituyéndose, en la topografía sagrada, como “gente de San Agustín” y como devotos de la Virgen. La caminata y sus técnicas hacen resurgir en la memoria de los peregrinos las experiencias pasadas que remiten a enseñanzas morales, pero sobre todo a la importancia de la socialidad, de la afición que el individuo hace en los otros y que los otros hacen en él/ella, lo cual es revelado en la relación con los seres sobrenaturales del camino y la relación con la Virgen como persona. En este proceso se corporeiza no sólo el sentido de ser de los peregrinos del poblado de San Agustín, sino también el sentido de la vida.

Estos trabajos muestran, por último, la vivencia de las periferias con respecto al cuerpo. Esto es, el esfuerzo de las sociedades occidentales actuales por incrementar las actividades corporales, más que una vuelta a una noción de persona como unidad psicosomática, responde a la misma noción dualista en la que el cambio se ha dado de una distinción entre alma y cuerpo hacia otra entre persona y cuerpo. Coincido con Le Breton (2001) cuando insiste en que la noción moderna del cuerpo es producto de la estructura individualista del campo social, una consecuencia de la ruptura con la solidaridad que mezcla a la

³ Después que se adquiere este sentido de sí mismo, la formación de la identidad personal se vuelve un proceso continuo de búsqueda de autenticidad (Archer, 2000), aspecto que —Pedraza lo señala en su comentario— es un proyecto reciente en la emergencia de la subjetividad individual.



Gustave Courbet, *El origen del mundo* (*L'origine du monde*) 1866, Museo de Orsay, París, Francia.

persona con un colectivo y un cosmos a través de un tejido de correspondencias (2001: 16).

Hacer recorridos por la historia de los acercamientos al cuerpo y a sus diversas nociones y representaciones implica también recorrer la historia de la cristalización de los imaginarios sociales (Le Breton, 2001; Douglas, 1970) y de la conformación de la noción de sujeto/individuo, de sus límites frente a otros, ya que es en las sociedades industrializadas donde se fragua la individualidad como posición solitaria en el mundo, a diferencia de las sociedades de tipo comunitario, en las que el sentido de la existencia se define con respecto al grupo y es cubierto y asimilado por el cosmos y la naturaleza. El cuerpo no existe como elemento de individuación ya que el indi-

viduo mismo no se distingue del grupo, todo él es una singularidad dentro de la armonía diferencial del grupo (Le Breton, 2001).

La noción moderna del cuerpo y, por ende, el interés analítico sobre éste son producto de la estructuración individualista del campo social. Esta historia, en las sociedades occidentales, no es sencilla ni es únicamente producto de la dualidad cartesiana que incide en la representación del ser humano como una máquina de razón, pero proviene en gran medida de ella. En el mundo occidental tenemos una historia en la que el cuerpo es el signo del individuo, el espacio que lo distingue y lo diferencia de los demás y de su entorno; pero, paradójicamente, también nos enfrentamos con una aparente disociación y ambi-

güedad con respecto a él. Esta extrañeza la expresamos cuando lo representamos en partes que pueden ser aceptadas, consumidas, ser foco de burla o de desconcierto. El cuadro *El origen del mundo*, de Gustave Courbet, es un ejemplo de la estupefacción que el cuerpo fragmentado provoca y, al mismo tiempo, de cómo incita al asombro ante el asombro mismo: una mínima parte corporal femenina induce al temor y al ocultamiento, mientras que su contraparte imaginario, el pene, se exhibe y se exalta desde la Antigüedad clásica⁴.

El cuerpo puede objetivarse como un límite que nos aprisiona, pero que, al mismo tiempo, nos distingue de los demás, por lo que es necesario cultivarlo (con el ejercicio, la dieta, la meditación) para evitar no su envejecimiento, sino la pérdida de su juventud. Al mismo tiempo que nos resulta bello y familiar, es objeto de la más profunda extrañeza; se impone como una realidad concreta y, sobre todo, como una frontera entre lo que soy y lo que es el otro (Jaquet, 2001). En nuestras sociedades, es un objeto que necesitamos dotar de una forma que nos distinga de los demás, para poder poseerlo y entenderlo, siempre expuesto a un inacabado deseo por apresar nuestro *alter ego*. En este número podemos encontrar esta variedad de aproximaciones y las distintas formas de vivirlo, expresarlo y estudiarlo, como muestras de esa multiplicidad.

Referencias

- Archer, M., 2000, *Being Human. The Problem of Agency*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Blacking, J., 1977, "Towards an Anthropology of the Body", en J. Blacking (ed.), *The Anthropology of the Body*, Academic Press, Londres, pp. 1-28.
- Bynum, C. W., 1989, "The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages", en M. Feher (ed.), *Fragments for a History of the Human Body*, Zone, Nueva York.
- Comaroff, J., 1985, *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres.
- Csordas, T. J., 1990, "Embodiment as a Paradigm for Anthropology", *Ethos*, vol. 18, núm. 1, pp. 5-48.
- , 1994, *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Derrida, J., 1999, *No escribo sin luz artificial*, Cuatro, Valladolid.
- Douglas, M., 1966, *Pureza y peligro*, Siglo XXI, Madrid.
- , 1970, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Vintage, Londres.
- Feher, M. (comp.), 1992, *Fragments para una historia del cuerpo humano*, Taurus, Madrid.
- Frank, A., 1995, "For A Sociology of the Body: An Analytical Review", en M. Featherstone, M. Hepworth y B. Turner (eds.), *The Body: Social Process and Cultural Theory*, Sage, Londres, pp. 36-102.
- Foucault, M., 1987, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, 12ª ed., Siglo XXI, México.
- Ingold, T., 2000, *The Perception of the Environment*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Jaquet, Ch., 2001, *Le Corps*, PUF, Philosopher, París.
- Latour, B., 2002, *How to Talk About the Body? The Normative Dimension of Science Studies*, en línea: <<http://www.ensmp.fr/~latour/Articles/77-BERG.html>> (consulta: 25 agosto 2002).
- Le Breton, D., 2001, *Anthropologie du corps et modernité*, 2ª ed., Quadrige, Presses Universitaires de France, París.
- Mauss, M., 1999 [1934], "Técnicas y movimientos corporales", en *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, pp. 337-358.
- , 1985, "Category of the Human Mind: the Notion of Person, the Notion of Self", en M. Carrithers, S. Collins y S. Lukes (eds.), *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1-25.
- Moore, H. L., 1994, *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender*, Polity Press, Cambridge.
- Rabinow, P., 1992, "Artificiality and Enlightenment: From Sociobiology to Biosociality", en J. Crary y S. Kwinter (eds.), *Incorporation (Zone 6)*, vol. 6, Zone Books, Nueva York, pp. 234-252.
- Turner, V., 1980, *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, México.

⁴ *El origen del mundo*, de Gustave Courbet (1866), fue expuesto al público por primera vez en el Museo de Arte de Brooklyn en 1988, y actualmente puede verse en el Museo de Orsay en París. Permaneció oculto durante 120 años, sólo accesible a la mirada de sus compradores —entre ellos, el famoso psicoanalista Jacques Lacan— y algunos privilegiados. El cuadro permaneció sin nombre hasta 1935.