

La incorporación y los límites de la conciencia

Nuevas rutas de diálogo entre la fenomenología de Merleau-Ponty y la filosofía de la acción de Pierre Bourdieu

Carolina Borda Niño

THOMAS J. CSORDAS, 1997

The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing

University of California Press, Berkeley.

► 163

Preguntarse por el significado de ser humano significa preguntarse por el significado de *hacerse* humano. La pregunta por el *Yo sagrado* implica indagar en la creatividad y, especialmente, en la autocreatividad del ser humano. El estudio emprendido por Thomas J. Csordas en su libro *The Sa-*

cred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing parte de la fenomenología cultural, campo ocupado en sintetizar la inmediatez de “la experiencia corporal con la multiplicidad de significados culturales en los cuales estamos siempre inevitablemente inmersos” (p. VII). Partiendo de este punto, este autor examina un aspecto

—la sanación ritual— de la creación del Yo sagrado en un movimiento religioso estadounidense contemporáneo llamado Renovación Católica Carismática.

Durante cerca de veinte años, desde 1973, Csordas siguió el desarrollo de la renovación carismática y su sistema de sanación. Una de las características de este movimiento es su diversidad, por lo que es difícil hacer generalizaciones. Mientras que los grupos carismáticos en el medio oeste de Estados Unidos son más ecuménicos (protestantes y católicos), en Nueva Inglaterra tienden

Incorporation and the Limits of Conscience: New Routes for a Dialogue between Merleau-Ponty's Phenomenology and Pierre Bourdieu's Philosophy of Action

CAROLINA BORDA NIÑO: Doctorado en ciencias sociales, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, Guadalajara, México
acbordan@uanl.edu.co



Elisa Liplkau

164 ◀

a ser predominantemente católicos. El trabajo de campo fue realizado en este último lugar entre 1986 y 1989. El catolicismo allí es una mezcla particular de catolicismo étnico francés, irlandés e italiano, superpuestos en un terreno puritano. Un

aspecto novedoso del trabajo de Csordas consiste en la estrategia de investigación utilizada: no escribir acerca de la sanación carismática, sino preguntarse qué es la sanación carismática y escribir sobre eso, y superar lugares comunes en la lite-

ratura sobre grupos carismáticos. En suma, su tesis es que la sanación carismática gira alrededor del Yo constituido en el lenguaje. En este caso, el lenguaje es entendido no sólo como una forma de comportamiento observable, sino como un vehículo de intersubjetividad, y también sería correcto, según Csordas, postular que el lenguaje nos permite un acceso auténtico a la experiencia (p. XII).

Estado de la cuestión

La sanación ha sido estudiada, fundamentalmente, desde dos perspectivas. En la primera, la preocupación ha sido determinar si los chamanes o sanadores son enfermos mentales que padecen, típicamente, esquizofrenia o epilepsia. La sanación, desde esta perspectiva, tendría por objeto beneficiar tanto a las personas que buscan la sanación, como al mismo sanador. En la segunda perspectiva, la cuestión de si los sanadores son o no enfermos mentales fue reemplazada por las preguntas sobre su desempeño, de alguna manera, como psicoterapeutas, y de cómo logran la eficacia. Varias hipótesis se han planteado para responder a estos cuestionamientos. La hipótesis *estructural* supone que hay una correspondencia entre los actos y los objetos simbólicos; las metáforas, por un lado, y los pensamientos, las emociones, el comportamiento o la enfermedad por ellos tratadas. Lévi-Strauss, con su estudio sobre el ritual de nacimiento cuna, ofreció una explicación exitosa al demostrar la exis-

tencia de la homología, pero sin establecer las razones ni los efectos de este hecho¹. Otra hipótesis, la *clínica*, se basa en la analogía entre el sanador religioso y el médico: ambos tratan a un paciente con un determinado procedimiento y con la expectativa de obtener un resultado definitivo. Éste es el caso de Prince y su paradigmática discusión sobre la psiquiatría yoruba². Sin embargo, en el caso de esta hipótesis no es posible identificar resultados definitivos dados por la sanación religiosa, además de que la mirada clínica le resta importancia a los elementos explícitamente religiosos que le aportan a este tipo de sanación un carácter particular (p. 2). La hipótesis del *apoyo social*, con Víctor Turner como uno de sus mayores exponentes—Turner analiza la sanación ndembu—, sostiene que los principales efectos terapéuticos de la sanación yacen en realzar la solidaridad comunitaria, al resolver tensiones interpersonales, suministrar un ambiente emocional seguro para los individuos enfermos, o bien en proporcionarles la seguridad de una identidad respecto a un grupo definido por esas prácticas de sanación³. Aunque estos efectos pueden existir, los estudios que ponen énfasis en el apoyo social normalmente no profundizan más y no definen la eficacia; quedan satisfechos

con un entendimiento funcionalista general de la sanación. También se ha planteado la hipótesis *persuasiva*, según la cual la sanación ritual es entendida como una acción social dirigida hacia cierta cualidad y contenido de la experiencia. Esta perspectiva, aunque toma en cuenta el significado, es menos aguda en relación con los temas clínicos, como la clase de desórdenes emocionales intervenidos en la sanación.

En las perspectivas anteriores, el acento está puesto en la inferencia, a partir de los procedimientos llevados a cabo por los sanadores, de una eficacia no específica considerada inherente a uno o más de estos mecanismos. Pero estos últimos quedan sin elaboración, y lo que hace que mecanismos como el trance terapéutico sean efectivos continúa siendo ambiguo (p. 3). Explicar esta eficacia es el objeto de Csordas, quien propone que el *locus* de la eficacia no son los síntomas, los desórdenes psiquiátricos, el significado simbólico o las relaciones sociales, sino el Yo que abarca todos esos aspectos (p. 3). Comprender esta eficacia supone una teoría del Yo que permitiría especificar los efectos transformativos de la sanación. Esta teoría requiere, además, de una idea del Yo que sea válida para estudios comparativos. Además, una teoría del Yo nos permite tener acceso a la experiencia de lo sagrado como un elemento del proceso terapéutico, lo cual le da su especificidad.

Csordas pretende establecer un puente entre el pensamiento antropológico, la fenomenología cultural y la sociología de la acción de Pierre

Bourdieu, con el objeto de, por un lado, identificar categorías que sean comparativas y transculturalmente relevantes, y, por el otro, analizarlas con estructuras teóricas que en sí mismas sean válidas para un estudio comparativo.

Marco teórico

La fenomenología resulta útil para una definición operacional del Yo como un proceso basado en la orientación (p. IX). En el caso de la constitución del Yo en el contexto de la sanación carismática, se dan cuatro procesos: imaginación, memoria, lenguaje y emoción. Es importante aclarar que Csordas se sitúa en una variante especial de la fenomenología: la fenomenología cultural. En ella, la experiencia es entendida como el terreno existencial de la cultura y lo sagrado. Para equilibrar su narración, Csordas complementa, cuando es posible, su análisis con las perspectivas de lo que denomina la “hermana gemela” de la fenomenología: la semiótica. Esta última se ubica del lado de la antropología interpretativa, cuyo énfasis está puesto en el signo y el símbolo (p. 4).

Csordas define al Yo desde la fenomenología. Éste no es una sustancia ni una entidad, sino una capacidad indeterminada para orientarse en el mundo, caracterizada por el esfuerzo y la reflexividad. El Yo ocurre como una conjunción de la experiencia corporal prerreflexiva, el mundo o entorno culturalmente constituido, y la especificidad situacional o *habi-*

¹ Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1977.

² Raymond Prince, “Symbols and Psychotherapy: The Example of Yoruba Sacrificial Ritual”, *Journal of the American Academy of Psychoanalysis*, núm. 3, 1975, pp. 321-338.

³ Victor Turner, *The Drums of Affliction: A Study of Religious Process among the Ndembu of Zambia*, Clarendon Press, Oxford, 1968.

tus (p. 5). Los procesos del Yo son procesos “orientacionales” en los cuales algunos aspectos del mundo son tematizados, con el resultado de que el Yo es objetivado, usualmente como una “persona” con una identidad cultural o un conjunto de identidades. Pero estos procesos nunca finalizan, no son productos culturales ya constituidos.

Situándose en la comprensión de la *incorporación* como una condición existencial, Csordas usa la categoría de *percepción*. Según Merleau-Ponty, la percepción es experiencia corporal, una en la que el cuerpo, en el sentido de la incorporación, no es ya más un objeto sino el sujeto de la percepción⁴. Sólo es posible asumir el mundo a través del cuerpo. En el nivel de la percepción no “tenemos” objetos, simplemente somos objetos. Aunque la percepción finaliza en objetos, empieza en el cuerpo. Se da entonces un paso atrás en el análisis para situar al cuerpo en el mundo (p. 8).

El análisis existencial de Merleau-Ponty colapsa la dualidad sujeto-objeto para situar más precisamente la cuestión acerca de cómo los procesos reflexivos del intelecto constituyen los diversos dominios de la cultura. Si *nosotros* empezamos con el mundo vivido de los fenómenos perceptuales, nuestros cuerpos no son, en un primer momento, un objeto para nosotros. Por el contrario, el cuerpo forma parte integral del

sujeto perceptor (p. 9). La consecuencia metodológica de esta afirmación es que, en el nivel de la percepción, no es legítimo distinguir entre el cuerpo y la mente. Por el contrario, si partimos de la realidad perceptual resulta relevante preguntar cómo nuestros cuerpos *llegan a ser* objetivados mediante el proceso de la reflexión (p. 9).

De la sociología de la acción de Bourdieu, Csordas retoma el concepto de *habitus*. El cuerpo es una dimensión de lo social en tanto es el escenario de la interpelación normativa, pero también tiene una dimensión individual en tanto es el requisito del acceso a la existencia de los sujetos individuales, sensibles. La *hexis* corporal es, al mismo, un esquema singular y sistemático⁵. Este tránsito es denominado por Csordas *embodiment*. Traducido como *incorporación*, este concepto se refiere a “una condición existencial en la cual el cuerpo es la fuente subjetiva o el terreno intersubjetivo de la experiencia”⁶.

Para los propósitos de Csordas, el principal punto en la teoría del *habitus* es que las disposiciones del comportamiento son sincronizadas colectivamente y armonizadas con las demás por medio del cuerpo. De

esta forma se establece la conjunción entre las condiciones objetivas de la vida y las aspiraciones y las prácticas que sean completamente compatibles con estas condiciones. Para Bourdieu lo objetivo es producto de la conciencia perceptual, lo cual implica que reconoce que las condiciones objetivas no predeterminan las prácticas, y asimismo, que las prácticas no determinan las condiciones objetivas (p. 10).

Csordas establece un diálogo entre Bourdieu y Merleau-Ponty. Según su visión, ambos intentan colapsar las dualidades sujeto-objeto y estructura-práctica, respectivamente⁷. La incorporación sería la herramienta metodológica utilizada por ambos y hecha operativa en lo *pre-objetivo* y el *habitus*. La meta de la antropología fenomenológica de la percepción sería establecer el momento trascendental en el que la percepción aparece y es constituida en medio de la arbitrariedad y la indeterminación, constituida por y constituyente de la cultura. Asimismo, en la sociología de la acción, el *habitus* permite considerar al cuerpo socializado —individuo, persona— como una de las formas de existencia de la sociedad⁸, entendiéndolo tanto como el principio generador de las prácticas —con relación a las estructuras objetivas—,

⁵ Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, Taurus, Madrid, 1991.

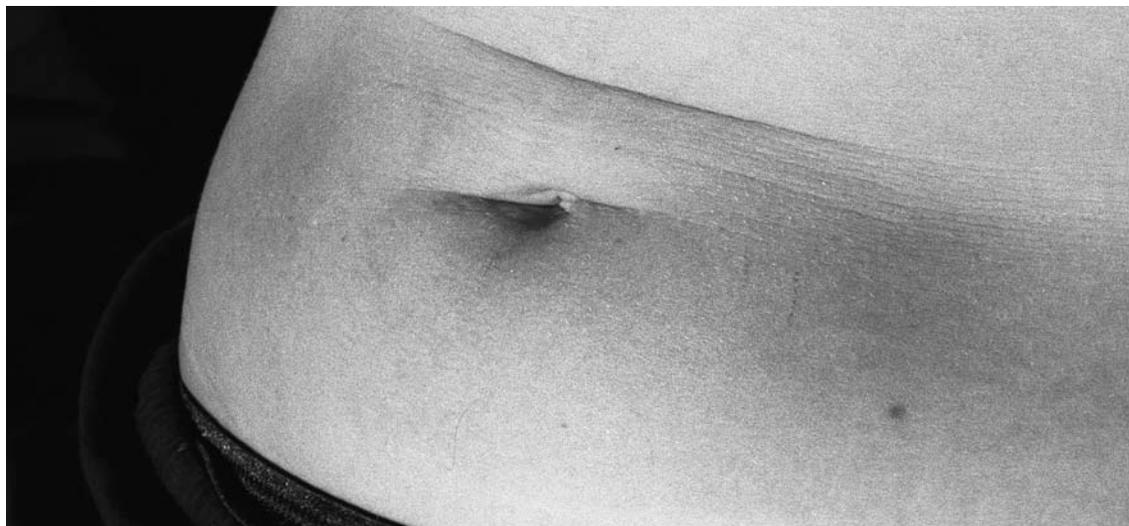
⁶ “[...] an existential condition in which the body is the subjective source or intersubjective ground of experience”, Thomas Csordas, “Embodiment and Cultural Phenomenology”, en Gail Weiss y Honi Haber (eds.), *Perspectives on Embodiment*, Routledge, Nueva York, 1999, pp. 143-162, aquí p. 143.

⁷ Thomas Csordas, “Embodiment as a Paradigm for Anthropology”, *Ethos*, núm. 18, 1990, pp. 5-47, aquí p. 8 (premiado en 1988 con el Stirling Award Paper for Contributions in Psychological Anthropology).

⁸ Pierre Bourdieu, *Sociología y cultura*, Grijalbo, CNCA, México, 1984, p. 88.

⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 2000, p. 222.

Elisa Lipkau



como el principio unificador de las prácticas sociales —con relación al repertorio de prácticas sociales—. Sin embargo, el espectro de análisis de ambas corrientes epistemológicas es diferente, y por eso mismo, complementario. Mientras la teoría del *habitus* puede ayudarnos a entender cómo en la práctica se dinamizan los discursos y se juegan las relaciones de poder para la definición de la realidad —el cuerpo completamente involucrado—, la fenomenología puede brindarnos elementos para comprender cómo esto tiene lugar en el cuerpo vivido.

Esta posibilidad de reflexividad está situada en la incorporación. Podemos reflexionar sobre nuestra propia experiencia por la alteridad esencial que nos permite vivir nuestro cuerpo como un “objeto”, como otro. Por ello, el análisis no debe comenzar con la autoconciencia, sino con el problema de cómo es producida la autoconciencia (p. 278). No

con el Yo como un objeto de la conciencia, sino con el proceso de orientación y relación en el cual la persona llega a ser objetivada. La meta de colapsar la dualidad preobjetivo-objetivo es menos realizable si se indaga acerca del *cuerpo* que acerca de la incorporación, en tanto se entiende a esta última como la condición preobjetiva de la vida social (p. 278). Esta aproximación es útil pues revela que la objetivación cultural es una necesidad que genera inevitablemente dualidades pero que, al mismo tiempo, existe entre nosotros una resistencia al intento de objetivación sobre dualidades colapsadas.

Conclusiones

Las principales tesis de Csordas son cuatro: 1) El Yo indeterminado es objetivado y representado como una clase particular de persona con una

identidad específica, que se establece a través de la conjunción de los procesos de imaginación, memoria, emoción y lenguaje, dirigidos hacia los temas psicoculturales del control, la espontaneidad y la intimidad. 2) El Yo es sagrado en tanto se encuentra orientado hacia el mundo y define lo que significa ser humano en términos de un gran “otro”. 3) El sentido de lo otro divino es cultivado mediante la participación en un sistema ritual coherente. Este sistema está ligado con y ayuda continuamente a crear un ambiente de comportamiento o situacional en el cual los participantes incorporan un conjunto coherente de disposiciones o *habitus*. 4) Los elementos mencionados constituyen redes de significado —o de existencia corporal— dentro de las cuales lo sagrado se hace realidad. Ser sanado es habitar el mundo carismático como un Yo sagrado.

► 167