

## **Propuestas metodológicas en investigaciones socio-antropológicas sobre el cuerpo**

Ana Sabrina Mora  
CONICET. NES-FTS-UNLP.  
sabrimora@gmail.com

### ***Introducción***

Las diversas corrientes teóricas de la antropología del cuerpo conllevan propuestas metodológicas que se adecuan a sus intereses de conocimiento. Desde el pionero programa de investigación propuesto por Marcel Mauss para el estudio de las técnicas corporales, se han desplegado diferentes temáticas de interés y enfoques teóricos, que se han correspondido con perspectivas metodológicas para el abordaje de lo corporal dentro de marcos socio-culturales.

En este trabajo consideraré algunas de las perspectivas más influyentes del área de la antropología del cuerpo, centrándome en las implicancias metodológicas y técnicas que tienen para el análisis de lo corporal. En primer lugar, consideraré el programa de investigación propuesto por Marcel Mauss y la ampliación que Ian Hunter, David Saunders, Margot Lyon y Nick Crossley han propuesto para el estudio de las técnicas corporales. En segundo lugar, los enfoques que se centran en el cuerpo como símbolo, en las representaciones acerca del cuerpo y en las relaciones de concordancia entre los esquemas simbólicos de percepción del cuerpo y de la sociedad; en particular, tomaré las aproximaciones estructuralistas de Claude Lévi-Straus y de Mary Douglas, el enfoque metodológico de Denise Jodelet para el estudio de las representaciones y las experiencias corporales, y las operaciones analíticas de la semiótica de enunciados propuesta por Juan Magariños de Morentín. En tercer lugar, las perspectivas de análisis post-estructuralistas de Michel Foucault y sus continuadores/as, que priorizan la consideración de los procesos de disciplinamiento, control y construcción discursiva de los cuerpos individuales y de la población como cuerpo social; junto con esto haré referencia a

investigaciones que hacen hincapié en la “paradoja de la subjetivación” y en las posibilidades de agencia. En cuarto lugar, los estudios inspirados en la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty, como la consideración de Pierre Bourdieu del cuerpo como locus de las prácticas sociales, ampliado en perspectivas como la de Bryan Turner, Steven Wainwright y Clare Williams; y las fenomenologías de cuerpo de Michael Jackson y Peter Csordas; incluiré la propuesta de la autoetnografía, ejemplificada por los trabajos de Renato Rosaldo. Finalmente, intentaré buscar modos de integración entre algunos de estos grupos de perspectivas teórico-metodológicas sobre el cuerpo.

### ***Las técnicas corporales: la materialidad cultural del cuerpo***

Junto con las investigaciones de Robert Hertz (1990 [1907]), el programa de investigación propuesto por Marcel Mauss para el estudio de los aspectos socio-culturales del cuerpo, bajo la noción de “técnica corporal”, inaugura la antropología del cuerpo. En la conferencia dictada el 17 de mayo de 1934 en la Sociedad de Psicología de Francia, publicada más tarde en la compilación *Sociología y Antropología* con el título “Técnicas y movimientos corporales” (1979 [1936]), Marcel Mauss propone estudiar las “técnicas corporales” en el marco de cada cultura y cada contexto histórico, definiéndolas como “la forma en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional” (ibid.: 337). Como estos no son los únicos actos tradicionales, para comprender la especificidad de estas técnicas propone dividir los actos tradicionales en actos técnicos y en ritos. Define técnica como “todo acto eficaz tradicional” (ibid.: 342); en este sentido, no se diferenciarían del acto mágico, del religioso o del simbólico, que también son eficaces y tradicionales. La diferencia está en que un acto tradicional técnico es percibido por quien lo ejecuta “como un acto de tipo mecánico, físico o físico-químico y que lo realiza con esta finalidad” (idem). Como un tipo especial de técnica, las técnicas corporales son aquellas en las que el cuerpo es el principal instrumento, objeto y medio técnico (aunque a veces también incluyen o suponen otros instrumentos). Todas las técnicas corporales son concretas y específicas de cada cultura, de cada grupo social y de cada momento histórico. Los ejemplos que utiliza son, entre otros: los modos de andar, marchar, nadar, correr, cazar, beber, mirar, la posición de los brazos y manos al caminar, las posiciones en el parto y el amamantamiento, entre muchas otras. Todas ellas comparten el hecho de ser formas adquiridas y no naturales, y de estar constituidas de acuerdo a “una idiosincrasia social y no ser sólo el resultado de no sé qué movimientos y

mecanismos puramente individuales, casi enteramente físicos” (ibid.: 339). Es decir, aunque los sujetos las experimenten como actos físicos o mecánicos “naturales”, son en realidad el resultado de normas sociales y conllevan un aprendizaje, una enseñanza técnica que involucra especialmente a la imitación. En la cuestión del aprendizaje es dónde reside principalmente la dimensión cultural de las técnicas corporales: son actos eficaces tradicionales que se realiza como si fueran actos mecánicos o físicos, pero tienen sentido sólo dentro de un sistema simbólico particular. Para explicar el carácter simbólico y socialmente construido de las técnicas corporales, Mauss introduce la noción de *habitus* (luego retomada y desarrollada por Pierre Bourdieu), destacando que se trata de una dimensión adquirida y anclada en la práctica, y definiéndola de la siguiente manera: “la palabra no recoge los hábitos metafísicos (...). Estos ‘hábitus’ varían no sólo con los individuos y sus imitaciones, sino sobre todo con las sociedades, la educación, las reglas de urbanidad y la moda. Hay que hablar de técnicas, con la consiguiente labor de la razón práctica colectiva e individual, allí donde normalmente se habla del alma y de sus facultades de repetición” (ibid.: 340).

Este acercamiento a las técnicas corporales está sustentado en una concepción general del ser humano como una unidad bio-psico-socio-cultural, que considera que, más allá de los recortes temáticos que pudieran hacerse, no debe perderse de vista la idea del “hombre total”, en términos de Mauss. Cualquier clase de fenómenos sociales debe comprenderse desde una triple perspectiva, como fenómenos que son a la vez e inseparablemente fisiológicos, psicológicos y sociológicos, donde “el conjunto, el todo, queda condicionado por los tres elementos indisolublemente mezclados” (idem). Para realizar la tarea de estudiar las técnicas corporales, propone, en primer lugar, la realización de observaciones y descripciones concretas para luego llegar a generalizaciones y abstracciones, echando luz sobre cuestiones antes desconocidas, partiendo de lo concreto para llegar a lo abstracto, todo esto tomando el modelo de las ciencias naturales. En el contexto en que Mauss realiza estas reflexiones, las huellas del positivismo decimonónico eran aún muy potentes, y las jóvenes ciencias sociales, para ser reconocidas como ciencias, debían adecuarse al modelo de las ciencias naturales, ya legitimadas, para obtener para sí mismas la misma legitimidad. En el caso concreto de las técnicas corporales, sugiere comenzar por observar y describir las técnicas particulares presentes en diversas culturas y grupos sociales, con la idea de luego producir una teoría general acerca de las técnicas del cuerpo, entendiendo que partiendo de una descripción de las diversas técnicas corporales, se podrá hacer una teoría general de la técnica de los cuerpos. El momento intermedio entre las descripciones y la producción de teoría, está dado por el establecimiento de clasificaciones (en el texto propone posibilidades de clasificación de

técnicas corporales); para realizarlas, utiliza distintas fuentes, como estudios etnográficos en terreno de primera mano o de otros investigadores, conocimiento académico general, relatos, mitos, anécdotas, y también observaciones ocasionales o provenientes de la vida cotidiana y la historia personal del investigador. Aunque en estas conferencias el autor hace uso de múltiples recursos, su propuesta principal consiste en estudiar las técnicas corporales sobre el terreno en diversos contextos culturales, con el trabajo de campo etnográfico como principal herramienta.

Además de entender que el análisis de lo corporal era un área de vacancia en las investigaciones sociales, a Mauss le interesaba el abordaje de las diversas técnicas corporales porque creía que el rol de las ciencias sociales, y especialmente de la antropología y de la sociología, era el de conocer el origen y el desarrollo de las categorías de pensamiento y realizar comparaciones entre ellas atravesando tiempos y lugares, para llegar a comprender y a desnaturalizar dichas categorías tal como se expresaban en su propia sociedad. En este sentido, en la perspectiva de Mauss el conocimiento de las diversas culturas no tiene completamente interés en sí mismo, sino que tiene importancia en tanto que es un aporte para desnaturalizar las categorías vigentes y para conocer más profundamente, por comparación, a la modernidad occidental.

El principal inconveniente de la noción de técnica corporal es su circunscripción al ámbito de lo físico. Sitúa a las técnicas corporales en el marco de culturas determinadas y de mecanismos de aprendizaje, y el hecho de ser aprendidas y compartidas socialmente les otorga un carácter simbólico. Pero el cuerpo es concebido como una herramienta y un medio técnico, como un objeto en el que se imprime lo social, que no es en sí mismo productor de experiencias y de subjetividad. Los sujetos las experimentan como movimientos físico-mecánicos, sin impacto de o en su subjetividad. Este es el principal problema que plantea este concepto de Mauss. Y a la vez, la consideración de la materialidad del cuerpo ha permitido más tarde la apertura de interesantes vías de análisis, entendiendo que el cuerpo es más que sólo representación.

Cuando en las décadas de 1.970 y 1.980 se delinearon los campos de la sociología y de la antropología del cuerpo, se les dio más importancia a los estudios centrados en las diversas concepciones y representaciones del cuerpo, y se diluyó el interés en las técnicas corporales. En estas perspectivas, incluso partiendo de la comprensión del cuerpo como construcción socio-cultural, el cuerpo comúnmente fue abordado como una materialidad que refleja o recibe lo social, y no como productor en sí mismo. Sobre todo desde los '90, pero ya desde los '80, ha surgido un renovado interés por explorar las prácticas, usos y experiencias del

cuerpo, y a partir de esto algunas investigaciones se han reapropiado de la perspectiva de Marcel Mauss. En general éstas últimas no siguen punto por punto la propuesta de este autor, sino que mantienen ciertas cuestiones y renuevan otras. Como ejemplo, podemos citar algunos trabajos publicados recientemente, como los de Ian Hunter y David Saunders (1995), Margot Lyon (1997) y Nick Crossley (2004, 2005). Hunter y Saunders proponen poner en relación la aproximación dialéctica del cuerpo con el modo más descriptivo asociado con Mauss; rescatan de este autor especialmente su enseñanza de que “no hay interfase entre el cuerpo y la subjetividad o el cuerpo y la sociedad. Sólo hay ensamblajes culturalmente específicos de técnicas corporales y mentales, ensambladas en los confines de formas particulares de vida o prácticas de existencia.” (1995: 80; traducción propia). Lyon, interesada por el intento temprano de Mauss de estudiar el cuerpo en un contexto sociocultural, parte de la idea de que el cuerpo es a la vez material y social, agregándole en su análisis a los procesos de construcción de las técnicas corporales la consideración de que en sus usos cotidianos el cuerpo se va cargando de emociones y sensaciones. Crossley ha desarrollado el concepto de “técnicas corporales reflexivas” (RBTs). Sumándole a las técnicas corporales la cuestión de la reflexividad y del *embodiment*, parte de que el concepto de Marcel Mauss, con su conjunción entre lo social, lo corporal y lo cognitivo, es fundamental para la sociología y la antropología del cuerpo; aún así, nota que no pone en consideración que ciertas técnicas corporales responden a exigencias de situaciones específicas, ni tampoco la capacidad que tienen de constituirnos a nosotros mismos en la práctica. Define a las técnicas corporales reflexivas como “aquellas técnicas corporales cuyo propósito principal es realizar un trabajo sobre el cuerpo, para modificarlo, mantenerlo o tematizarlo en alguna forma” (2005: 9; traducción propia); son “técnicas corporales cuyo principal propósito es actuar sobre el cuerpo para modificarlo o mantenerlo” (ibid.: 11), y pueden incluir a más de un agente.

De manera más indirecta, creemos que las huellas de Marcel Mauss pueden encontrarse también en todos aquellos trabajos que abordan la cuestión del cuerpo como producto sociocultural, y especialmente en los que se dedican a estudiarlo en su materialidad y no únicamente a partir de sus representaciones.

### ***El cuerpo como símbolo y como objeto de representación***

En el texto clásico *Do Kamo*, Maurice Leenhardt (1961 [1947]) intentó explorar la noción de cuerpo en los kanakos. Su acercamiento al tema se alinea con una serie de

interpretaciones que comparten un enfoque dicotómico que opone la concepción dualista hegemónica en la modernidad, a las concepciones holísticas y no individualistas de las pequeñas comunidades nativas. Más tarde, este enfoque dicotómico fue objeto de críticas: por un lado, en su tendencia a exotizar a las sociedades nativas, a esencializar las diferencias y a definir las en función de ausencias tomando como parámetro a las sociedades occidentales modernas; por otro lado, en la confusión que hace entre la noción de cuerpo y el sentido vivido del cuerpo. Leenhardt habla de la ausencia de una noción de cuerpo humano individual entre los kanakos, al comprobar que no existía entre ellos una palabra que nombrara al cuerpo humano ni sus partes, sino que estas se nombraban con los mismos términos usados para referirse a las partes o al cuerpo de las plantas, por ejemplo. En realidad lo que no está formulado aquí es una construcción ideológica del cuerpo al modo del dualismo, olvidando que pueden ser posibles otras nociones de cuerpo diferentes y que además estas nociones no tienen por qué tener una correspondencia directa con la experiencia práctica del cuerpo: aunque los kanakos (y otras sociedades) no tengan una palabra específica para designar al cuerpo humano individual, esto no significa que cada individuo no experimente a su cuerpo como propio, además de integrarlo en una totalidad social, natural y cósmica; y tampoco significa que no tengan una “idea de cuerpo”, sino simplemente que no está presente en ellos la idea cartesiana moderna de cuerpo. Si aplicamos este enfoque dicotómico a nuestra sociedad, diríamos que para nosotros el cuerpo y la mente están escindidos, cuando en realidad la escisión es parte de una construcción analítica, tiene que ver con la forma en que pensamos al cuerpo, y no totalmente con la manera en que experimentamos nuestro cuerpo cotidianamente: muchas de nuestras experiencias son eminentemente corporales aunque luego las interpretemos de acuerdo a un sistema simbólico; muchas prácticas corporales repercuten en la subjetividad; muchas veces creemos que podemos influir con nuestra mente sobre los cuerpos y mentes de los otros, y viceversa, o sobre nuestro propio cuerpo; muchas veces no nos percibimos como un individuo totalmente desconectado de los otros y del mundo sino que experimentamos múltiples conexiones; en fin, en múltiples ocasiones nuestro modo de experimentar y entender el cuerpo es holista, aunque no sea el modelo de pensamiento sobre el cuerpo hegemónico en nuestra sociedad. Más allá de estas críticas, el enfoque de Leenhardt es replicado en investigaciones actuales, y su interpretación de lo observado entre los kanakos es compartida por ejemplo por David Le Breton (1990).

A partir de los `80 y los `90, comenzaron a diferenciarse dos grandes grupos de perspectivas teóricas y metodológicas en el campo de la antropología del cuerpo: por un lado, los abordajes estructuralistas y post-estructuralistas que consideran al cuerpo como objeto de

representaciones simbólicas, formaciones discursivas y prácticas disciplinares, con Lévi-Strauss, Lacan y Foucault como sus principales influencias; por otro, los abordajes que enfatizan la capacidad constituyente de la corporalidad en la vida social (me referiré a este último grupo de perspectivas en el apartado siguiente) (Citro, 2004).

En la base de toda aproximación al cuerpo desde la antropología socio-cultural existe la creencia en que las culturas y los sistemas sociales construyen cuerpos, y construyen subjetividades marcadas por la relación de los sujetos con sus cuerpos, en una concatenación arraigada entre el cuerpo, el individuo y la sociedad. Inclusive las prácticas relacionadas directamente con la dimensión física o material del cuerpo se realizan y se interpretan dentro del marco sociocultural, y están en constante interrelación con el medio natural y social. En palabras de David Le Breton, “dentro de una misma comunidad social, todas las manifestaciones corporales de un actor son virtualmente significantes para sus miembros. Únicamente tienen sentido en relación con el conjunto de los datos de la simbólica propia del grupo social. No existe nada natural en un gesto o en una sensación” (2002: 9). Los esquemas de diferenciación del orden social y simbólico inscriptos en el cuerpo se naturalizan fácilmente, y así el cuerpo se nos presenta como una entidad obvia, incuestionable. De acuerdo a Nancy Schepper-Hugues y Margaret Lock (1987), pueden distinguirse tres perspectivas a través de las cuales puede verse el cuerpo: aquella que se ocupa predominantemente del cuerpo-sujeto (body-self) individual, en el sentido de cuerpo propio en el sentido fenomenológico de la experiencia vivida; aquella que se centra en el cuerpo social, esto es, en los usos representacionales del cuerpo como símbolo, a partir del cual pensar la naturaleza, la sociedad y la cultura; y aquella que se centra en el cuerpo político, es decir, que se refieren a la regulación, la vigilancia y el control de los cuerpos individuales y colectivos. Para las autoras, lo que debe destacarse es la interacción entre los tres cuerpos (el cuerpo individual, el social y el político), y afirman que en las investigaciones se le debe dar un lugar preponderante al cuerpo individual, viéndolo como “lo más inmediato, el terreno más próximo donde las verdades y contradicciones sociales son puestas en juego, a la vez como un locus de resistencia personal y social, creatividad y lucha”. En suma, mientras hay aproximaciones que se centran en los modos en que el cuerpo es construido (o, en ocasiones, en lo que se le hace al cuerpo), hay otras que se centran en todo aquello que es producido desde el cuerpo (es decir, en lo que el cuerpo hace). Me ocuparé en este apartado de algunos ejemplos dentro de las perspectivas estructuralistas y de aquellas centradas en las representaciones del cuerpo.

En “El hechicero y su magia” y en “La eficacia simbólica” (1994 [1958]), Claude Lévi-Strauss se ocupa del modo en que los símbolos atraviesan los cuerpos, y en cómo este atravesamiento cobra una gran eficacia por medio del ritual. Esta eficacia estaría generada por la analogía de estructuras que funciona tanto en la materialidad biológica del cuerpo, como en el universo simbólico; en esta ecuación se deja de lado el elemento afectivo o vivido del ritual, que también tiene eficacia. De cualquier modo, en el cuerpo se expresa, se sostiene, se replica y se reproduce la estructura simbólica de un grupo social. Así, los fenómenos corporales (como las técnicas del parto y de la curación de los que el autor se ocupa) cobran interés como puerta de entrada a las lógicas de la eficacia del mundo de los símbolos que operan socialmente. Continuando con esta perspectiva, Mary Douglas (1988 [1979]; 2007 [1966]) ha explorado las relaciones entre las estructuras simbólicas y las experiencias sociales, incluyendo las experiencias corporales. Tomando el caso del ritual, es estudiado por ella como un organizador de las experiencias sociales, y como una manera de construir sentido, incluyendo en su indagación la experiencia interna del ritual, lo sentido. De todos modos, la base de estas experiencias constructoras de sentido está puesto por ella en una experiencia social que no es fisiológica (como sí la entiende, por ejemplo, Françoise Héritier), sino que es ante todo una experiencia social, que secundariamente pasa por el cuerpo, pero que no proviene directamente de él, de su ser-en-el-mundo. Esto lleva a que el cuerpo sea considerado algo “útil para pensar” lo social, dado su carácter de microcosmos de la sociedad, del locus de la representación de las jerarquías y categorías sociales; en suma, en el cuerpo se inscriben las concepciones sociales, que encuentran en él un lugar a partir del cual pueden expresarse, legitimarse y reproducirse. Desde esta perspectiva, al entender al cuerpo como el producto de un conjunto de sistemas simbólicos socialmente compartidos y atravesado por significaciones que constituyen la base de su existencia individual y colectiva, el modo de estudiar el cuerpo es observar el lugar que éste ocupa en el fenómeno que se ha seleccionado (un determinado ritual, por ejemplo), enfocando la observación hacia los modos y los mecanismos en que el sistema simbólico opera a través de él. Se trata de dilucidar el sistema simbólico que le da sentido a las prácticas corporales, y a partir del cual es posible explicarlas.

Otra de las aproximaciones teórico-metodológicas sobre lo corporal es la de Denise Jodelet. Esta investigadora parte del concepto de representación social, que, en conjunción con la noción de experiencia vivida, ha aplicado al estudio de las representaciones y experiencias corporales. Define a las representaciones sociales como formas de saber práctico socialmente elaboradas y compartidas, formas de producción de conocimiento por el sentido común, modos de conocer nuestro mundo y elaborar sentido, que nacen y operan en situaciones concretas y



que guían y aseguran las regulaciones de los comportamientos y las comunicaciones, permitiendo tener manejo de nuestro entorno, y sirviendo como marcas de percepción/interpretación de la realidad, orientadas hacia la práctica, guiando nuestra conducta y nuestras emociones (1986). Por otro lado, define a la experiencia vivida como la conciencia que los sujetos tienen del mundo donde viven, que puede implicar también, a un nivel más concreto, la dimensión de lo sentido, esto es “la manera como las personas sienten, en su fuero interno, una situación y el modo como ellas elaboran, por un trabajo psíquico y cognitivo, las resonancias positivas o negativas de esa situación y de las relaciones y acciones que ellas desarrollan ahí” (2006: 87). Es una experiencia sentida, que aunque puede ser muy íntima, es también social, y puede estar compartida con los otros en un grupo social. La consideración de la articulación entre las experiencias y las representaciones permite mantener una perspectiva relacional para analizar las visiones y usos del cuerpo. Esas dos instancias se relacionan dialécticamente, cada una hace existir y da sentido a la otra. Por un lado, la experiencia vivida se construye en relación a las representaciones y las categorizaciones sociales, y toma el sentido de ellas, dado que el sistema global de representaciones proporciona los recursos y las herramientas para interpretar las experiencias, mediando en la producción de conocimiento sobre uno mismo y aquello que me pasa. Esto hace necesario analizar las experiencias “a partir de los ámbitos y códigos suministrados por los sistemas de representación en vigor en una esfera social y cultural dada” (ibid.: 95), poniendo en juego un enfoque que conecte lo colectivo con lo singular, lo social con lo individual. Por otro lado, las experiencias refuerzan y sostienen las representaciones sociales disponibles, y también pueden tener un carácter creativo, estructurando de maneras novedosas las representaciones de las que se nutre, siendo el punto de partida de una práctica transformadora; esto ocurre por ejemplo en la transferencia de representaciones de una situación a otra o de una esfera a otra de la vida o del conocimiento, o en la creación de nuevas representaciones. El cuerpo que experimentamos como individuos, es inseparable de las representaciones inscriptas en el cuerpo que lo enlazan con una cultura, una sociedad y un momento histórico. En sus investigaciones Jodelet ha utilizado sobre todo entrevistas en profundidad, muchas veces completadas con cuestionarios extensos que son utilizados como control cuantitativo de las entrevistas, construyendo algunas de sus preguntas a partir de respuestas dadas por los informantes en las entrevistas. Las entrevistas en profundidad buscan conocer quiénes son los sujetos, desde dónde realizan su construcción de representaciones y cómo es este proceso de construcción, cuál es el contenido de las mismas, cuál es el objeto de la representación y cuál es el resultado de la construcción para el objeto, el sujeto y lo social. Se entiende que en la entrevista accedemos al producto de

un proceso, y, en el caso de las representaciones acerca del cuerpo, se entiende que las experiencias que se enlazan con ellas podrán ser tanto verbalizadas directamente como esbozadas para luego ser dilucidadas a lo largo del proceso de análisis. A la experiencia corporal, desde este posicionamiento, se accede a través de las representaciones sobre el cuerpo; puede buscarse, por ejemplo, cuáles son las fuentes de referencia invocadas para hablar del propio cuerpo, qué modelos de representación prevalecen, qué tipos de relaciones se describen con el ambiente natural y social, etc. En suma, se llega a las experiencias corporales a partir de cómo se las relata, y del mismo modo, a las representaciones.

Todo estudio de lo corporal centrado en las representaciones posee un fuerte énfasis en los relatos, en lo que los sujetos dicen acerca de las representaciones y los sentidos otorgados a su cuerpo y a los de los otros. Para el análisis de las entrevistas, es muy productiva la utilización de operaciones analíticas intermedias que le den rigurosidad al análisis y que proporcionen justificaciones a las conclusiones a las que se puede llegar. Entre ellas, las operaciones analíticas que prescribe la Semiótica de Enunciados de Magariños de Morentín (1996, 1998), busca dar cuenta de cómo y por qué un determinado fenómeno adquiere en una determinada sociedad y en un determinado momento histórico una determinada significación, y que permite la identificación de las relaciones semánticas en los textos resultantes de la transcripción y re-escritura de los discursos obtenidos durante las entrevistas, identificar las formaciones enunciativas vigentes y compararlas. Con este fin, se aplican las siguientes operaciones analíticas: 1- normalización y segmentación del texto; 2- elaboración de definiciones contextuales; 3- construcción de ejes conceptuales (redes secuenciales y contrastativas). El objetivo es estudiar la significación de un fenómeno social (entre ellos, las representaciones acerca del cuerpo o los relatos de experiencias corporales), y lograr explicar esa significación.

### ***El cuerpo como objeto de relaciones de poder***

Las investigaciones inspiradas en la obra de Michel Foucault abordan al cuerpo considerando centralmente el modo en que es atravesado por políticas del cuerpo individual (disciplina) y del cuerpo de la población (biopolítica). La disciplina consiste en una microfísica de relaciones de poder que se va enraizando en los cuerpos y los va atravesando, volviéndolos cada vez más útiles y eficientes en un determinado marco de acción, y cada vez más dóciles. Se educa al cuerpo para aumentar su rendimiento, su capacidad, su habilidad, su

eficacia. Un cuerpo disciplinado es un cuerpo celular, con un espacio (un cuerpo que tiene asignado un lugar en el espacio junto a otros cuerpos distribuidos cuadrículamente, a la vez que siguiendo una jerarquía) y un tiempo (un cuerpo dividido en segmentos y en repeticiones necesarios para cumplir con un término temporal, con un resultado). La individualidad disciplinaria es una individualidad orgánica (la disciplina se orienta a los cuerpos, y a partir de él a las actividades, las experiencias y los comportamientos) y a la vez combinatoria (la disciplina busca combinar fuerzas, series de cuerpos y series cronológicas, ajustar un cuerpo a otros cuerpos). Por medio de las tecnologías disciplinarias las relaciones de poder se van imprimiendo en los cuerpos, incorporando una determinada relación con las diferentes partes del cuerpo, con el espacio y con el tiempo. Las tecnologías disciplinarias forman parte de la red de somato-poder y de bio-poder que controla y regula a los cuerpos individuales y a las poblaciones. En palabras de Michel Foucault: “las relaciones de poder pueden penetrar materialmente en el espesor mismo de los cuerpos sin tener incluso que ser sustituidos por la representación de los sujetos. Si el poder hace blanco en el cuerpo no es porque haya sido con anterioridad interiorizado en la conciencia de las gentes” (1992 [1977]: 156). Estas redes de relaciones de poder que atraviesan y penetran en los cuerpos tienen una doble forma de ejercicio: la disciplina (o anátomo-política del cuerpo humano) y la bio-política. La primera de las tecnologías de poder, que se desarrolló desde el siglo XVII, se centró en el cuerpo concebido como máquina, involucrando y tratando de asegurar “su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos” (Foucault, 2002 [1976]: 168), tendiendo a una maximización de la capacidad productiva y a la minimización de la capacidad de resistencia de los seres humanos a través del control de sus cuerpos. La segunda, formada hacia mediados del siglo XVIII, se centró en el cuerpo-especie, “en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar” (ídem), tomando a su cargo estos problemas por medio de una serie de intervenciones y controles reguladores de la población. Disciplina y biopolítica, finalmente, deben ser entendidas como procesos que coexisten y se complementan.

Las investigaciones realizadas partiendo de esta perspectiva se enfocan principalmente hacia el estudio de estos mecanismos, es decir, hacia los modos específicos en que se realiza el ejercicio de tecnologías disciplinarias sobre los cuerpos, o hacia los modos en que en determinados contextos opera el control bio-político de la existencia. Para esto, cobra

importancia el uso de técnicas de observación, aplicadas a contextos específicos, que incluyen la observación de los espacios, las distribuciones de los cuerpos, los usos del tiempo, las categorías y jerarquías de los sujetos, los modos de aprendizaje, los grados de formalización, las diferentes reacciones y sus consecuencias, y los resultados que se obtienen a lo largo de la aplicación de las tecnologías, entre otros elementos.

Cuando a las observaciones de contextos donde se ejercen modos específicos de disciplinamiento, se agregan entrevistas donde los sujetos relatan sus experiencias, impresiones y deseos en relación a estas prácticas, en ocasiones puede notarse que de hecho las tecnologías disciplinarias (del mismo modo que otros dispositivos) crean cuerpos y crean sujetos, por medio del atravesamiento que las relaciones de poder hacen de los cuerpos; pero también suele verse en los relatos que ese atravesamiento no ocurre de una manera completa y total. En las entrevistas suelen verse casos que pueden comprenderse bajo la noción de “paradoja de la subjetivación”, con la que Foucault explica que la producción de subjetividades (en algún sentido, la des-sujeción) puede producirse en el marco mismo del ejercicio de las relaciones de poder, que de este modo no asegurarían sólo la subordinación del sujeto a las relaciones de poder, sino que también podrían producir los medios a través de los cuales el sujeto se transforma en un agente y construye su subjetividad. De acuerdo a Michel Foucault, así como la normalización que se ejerce sobre los cuerpos impacta en los sujetos, las prácticas de libertad del cuerpo repercuten en la formación de subjetividades. Entre estas últimas, distingue las ideas de liberación, de las prácticas de libertad. En las primeras subyace la creencia en “una naturaleza o un fondo humano que se ha visto enmascarado, alienado o aprisionado en y por mecanismos de represión” con lo cual “bastaría con hacer saltar estos cerrojos represivos” (1996 [1982]: 95), cuando en realidad esa liberación no podría cumplirse sin la construcción de prácticas de libertad, que definirán formas de existencia. Las prácticas de libertad van más allá de la emancipación de los mecanismos represivos, e implican superar y controlar la apertura de un nuevo campo de relaciones de poder. De este modo, la resistencia está dada por un enfrentamiento al modo en que el poder se ejerce, y conlleva la creación de nuevos modos de vida, fuera del modo establecido de ejercicio del poder. En la perspectiva foucaultiana la subjetivación tiene lugar cuando se producen prácticas de resistencia, de subversión, de creación de nuevos modos de existencia. Sin embargo, no toda agencia es resistencia, es decir, la resistencia es sólo una forma de agencia entre otras. En el post-estructuralismo, la capacidad de agencia contemplada es aquella que toma la forma de resistencia, de subversión o de resignificación, entendidas en oposición a la represión, la dominación y la subordinación. Pero también puede entenderse a la agencia en un sentido más extenso, como una “modalidad de

acción”, que incluye el sentido de sí, las aspiraciones, los proyectos, la capacidad de cada persona para realizar sus intereses, el deseo, las emociones, las experiencias del cuerpo. Es sutil el límite entre la construcción de subjetividad y de agencia, por un lado; y, por otro lado, la producción de sensaciones de placer y de libertad que se producen como resultado de la efectividad de ciertas relaciones de poder, y de tecnologías que en gran parte se mantienen gracias a esas sensaciones. De todos modos, esta sutileza se pierde si consideramos que la agencia y la posibilidad de subjetivación (es decir, de construirse a sí mismo como sujeto) sólo está en la resistencia, en el rechazo y en la ruptura de esas matrices de relaciones de poder; de ser así, todo cuanto no sea resistencia sería acatamiento, y hemos visto como también hay agencia y subjetivación dentro mismo de lo construido por las tecnologías de poder.

Ampliando la mirada post-estructuralista, existen perspectivas que intentan una conjunción entre esta corriente y otras, como aquellas inspiradas en la fenomenología de Merleau-Ponty. Entre estos intentos, podemos citar a Linda Martin Alcoff y a Nick Crossley. Aunque los dos enfoques mencionados a primera vista podrían parecer antagónicos, es posible trabajar con ambos de forma articulada, entendiéndolos como formas de abordar la realidad que son complementarias (Crossley, 1995, 1996). Linda Martin Alcoff, llamando a reconsiderar el papel que desempeña la experiencia corporal en la producción del conocimiento, propone retomar a Merleau-Ponty y sumarlo a la perspectiva del feminismo post-estructuralista que considera que “la experiencia y la subjetividad son producidas a través de la interacción de discursos” (1999: 122). Siguiendo a esta autora, “los intentos por explicar la experiencia como solamente constituida por macro-estructuras fallan al no tomar en cuenta, sería o adecuadamente, la experiencia vivida, personal e individual” (ibid.: 135). Sin negar la inscripción de las estructuras discursivas en los sujetos y sus cuerpos, se debe tomar en cuenta que la experiencia no está producida solamente por la interacción entre los sujetos y los discursos, y que no experimento mi cuerpo como una construcción de estructuras, sino que muchas veces la experiencia corporeizada excede al lenguaje, aunque luego lo interprete desde él; así, se pueden entender la experiencia y el discurso como “imperfectamente alineados, con zonas de dislocación” (ibid.: 127), y a la experiencia como el lugar donde se desarrolla el discurso, no su resultado. En síntesis, se afirma la productividad de completar los informes discursivos de la construcción cultural de la experiencia, con descripciones fenomenológicas de la experiencia corporeizada y de los efectos de la corporeidad sobre la subjetividad en casos específicos y en ciertos tipos de prácticas.

### *El cuerpo como locus de las prácticas y la perspectiva del embodiment*

El concepto de campo es central en la perspectiva de Pierre Bourdieu, en la medida en que permite construir el espacio de juego donde se insertan las prácticas sociales. El capital particular que está en juego (capital económico, social, simbólico, cultural, físico) es el principio a partir del cual pueden distinguirse los campos sociales. Junto con otros conceptos asociados como los de posición, interés, estrategia y creencia, el esquema analítico de Pierre Bourdieu permite dar cuenta de las prácticas sociales. Entre éstos, el concepto de creencia o *illusio* da cuenta de la relación entre campo y habitus. En palabras de Alicia Gutiérrez, la creencia “no se fundamenta en un contrato explícito entre un individuo y un espacio de juego, sino en una suerte de complicidad ontológica entre un campo y un *habitus*” (2005: 46). Por ende, la creencia “no es una creencia explícita, voluntaria, producto de una elección deliberada del individuo, sino una adhesión inmediata, una sumisión dóxica al mundo y a las exhortaciones de ese mundo” (ibid.: 41), y es más total en cuanto se ignora como tal, se invisibiliza la arbitrariedad de su escala de legitimidades, en tanto está naturalizada por un conjunto de agentes. Es tanto condición de la entrada y la permanencia en un campo, como producto de la pertenencia a un campo. Partiendo de la idea de que las prácticas sociales son comprensibles desde la interrelación entre un campo y un *habitus*, y de que el *habitus* es la intermediación entre la estructura objetiva del campo y las prácticas, la estructuración de las relaciones constitutivas de un campo determinará la forma que podrán revestir las interacciones y el contenido de las experiencias de los individuos, cuyas prácticas son construidas, siempre que estén dadas las condiciones para que esto suceda, por un determinado *habitus* (que a la vez es generado por las estructuras objetivas) que proporciona esquemas básicos de percepción, pensamiento y acción. El *habitus* puede entenderse como lo social incorporado o hecho cuerpo, dado que las disposiciones que lo constituyen se encuentran inscriptas en el cuerpo. El *habitus* es una estructura incorporada, que se ha internalizado y hecho cuerpo de modo duradero. Las condiciones objetivas que se incorporan se convierten en disposiciones más o menos permanentes, que incluyen la postura corporal, las maneras de moverse, de hablar, de oler, de mirar, de percibir, de inventar, de pensar, de sentir, los esquemas de percepción, apreciación, clasificación y jerarquización. El *habitus* incluye lo que se percibe como lo posible y lo imposible, lo pensable y lo no pensable, lo necesario, lo fácil, lo prohibido, lo que “es para nosotros” y lo que no lo es. Todos estos elementos están inscriptos en las condiciones objetivas, “son objetivamente compatibles con esas condiciones,

y de alguna manera preadaptadas a sus exigencias” (Gutiérrez, 2003: 13). El *habitus* es sentido práctico, producto de la dialéctica entre el “sentido objetivo” (las relaciones objetivas que condicionan las prácticas) y el “sentido vivido” de las prácticas (las percepciones y representaciones de los agentes). Es una estructura estructurante, es decir, un esquema generador y organizador: genera y organiza tanto las prácticas sociales como las percepciones y representaciones de las propias prácticas y las de los demás agentes. Por lo tanto el *habitus* es productor de prácticas sociales dentro del marco de ciertas condiciones objetivas, pero este marco suele ser más amplio y complejo de lo que aparece a simple vista. Que las prácticas y representaciones de los agentes no sean producto de una elección libre e individual no implica que éstos no tengan ningún margen de acción. La efectividad del sentido práctico se debe a que es “un estado del cuerpo” (Bourdieu, 1991 [1980]: 117), se encuentra incorporado, y por lo tanto naturalizado. En las propiedades corporales se encuentran equivalencias de las diferentes divisiones del mundo social, expresan “las significaciones y los valores asociados a los individuos que ocupan posiciones prácticamente equivalentes en los espacios determinados por esas divisiones” (ibid.: 121). A través de la relación con el propio cuerpo, las determinaciones sociales adscritas a una determinada posición en el espacio social tienden a formar disposiciones constitutivas de una determinada identidad. De todo esto da cuenta la afirmación de que el cuerpo es el locus de las prácticas sociales.

La propuesta de Bourdieu llama a develar, en grupos específicos, cuál es el modelo corporal que se construye como legítimo y cuáles son los sistemas de clasificaciones vigentes, entendiendo que la percepción del cuerpo propio y los de los otros se construyen en relación a ese modelo. Esta perspectiva analítica aplicada a lo corporal ha sido utilizado por ejemplo por Loïc Wacquant, para el estudio de prácticas que se inscriben en el cuerpo (como el boxeo), y que tienen un modo de aprendizaje basado en la incorporación, es decir, en el hacer que el cuerpo entre en la práctica y la práctica en el cuerpo, resultando en un cuerpo modelado por y para una práctica específica, con capacidad para interpretar y ejecutar por su cuenta, sin la mediación de la conciencia, determinados movimientos al detalle. En palabras de Wacquant: “es el cuerpo el que comprende y aprende, el que clasifica y guarda la información, encuentra la respuesta adecuada en el repertorio de acciones y reacciones posibles y se convierte en última instancia en el verdadero ‘sujeto’ (si es que hay uno) de la práctica pugilística” (2006: 97).

La perspectiva analítica de Bourdieu también ha sido utilizado por Bryan Turner, Steven Wainwright y Clare Williams (2006), quienes han utilizado el concepto de *habitus*, distinguiendo sus diversos tipo (individual, institucional y coreográfico) aplicándolo a las

trayectorias de bailarines y bailarinas de ballet. Ellos consideran que el *habitus* permite algún lugar, aunque sea limitado, para maniobrar, y que por eso puede cambiar. Así, los *habitus* son constantemente creados y replicados por las conexiones recíprocas entre agencia y estructura. Rescatan la vinculación que Bourdieu plantea entre la agencia (por medio de la práctica) con la estructura (por medio de las nociones de capital y campo), a través del proceso de *habitus*. Estos autores han trabajado a partir de la imbricación entre los conceptos de *habitus* y de *embodiment*: los cuerpos abrazan y expresan el *habitus* del campo en que están situados, con ambos se intenta superar las dicotomías entre la acción y la estructura, y ambas ideas permiten superar la separación mente-cuerpo.

Los abordajes que enfatizan la capacidad constituyente de la corporalidad en la vida social, como aquellos que retoman la fenomenología de Merleau-Ponty, buscan comprender todo aquello que el cuerpo hace, su dimensión productora, su carácter de fuente de conocimiento y de experiencias. Recientemente, hay investigaciones que reconocen la experiencia primaria de la *carne* (Merleau-Ponty: 1993 [1945]), su capacidad para producir conocimiento y los efectos de la corporeidad sobre la subjetividad. En palabras de Bryan Turner, el cuerpo “es la característica más próxima e inmediata de mi yo social, un rasgo necesario de mi situación social y de mi identidad personal” (1989:33), y por esto, “percibir el mundo es reflejar las posibles acciones de mi cuerpo sobre aquél. De forma similar, experimento mi cuerpo como mío por medio de mi íntimo y concreto control sobre él” (ibid.: 82). En el análisis de las experiencias y sus conexiones se ve que desde el cuerpo se produce subjetividad, se producen formas especiales de vincularse con el mundo y con los otros, se produce conocimiento.

En las dos últimas décadas, el concepto de *embodiment* ha tenido una creciente importancia en la antropología del cuerpo. Ha sido definido por Thomas Csordas (1993) como la condición existencial en la cual se asientan la cultura y el sujeto. A esta perspectiva le sigue un enfoque metodológico, la fenomenología del cuerpo, que se basa en el reconocimiento del *embodiment* como sustrato existencial de la cultura y el sujeto (“necesario para ser”), y en el cuerpo (en el sentido de cuerpo viviente, es decir, en su dimensión biológica y material) como punto de partida metodológico más que como objeto de estudio. Los estudios sobre *embodiment*, de este modo, no son solamente estudios sobre el cuerpo, sino sobre la cultura y la experiencia, entendidas partiendo del ser-en-el-mundo corporizado (*embodied*); buscando sintetizar la inmediatez de la experiencia corporizada, con la multiplicidad de sentidos culturales en que estamos inmersos (Csordas, 1999).



Michael Lambeck (1998) ha afirmado que tanto las experiencias monistas como las experiencias dualistas son inherentes a la condición humana. Propone la existencia de un dualismo universal presente en el pensamiento en todas las culturas, entendiendo al dualismo cartesiano como su versión occidental. El dualismo no siempre toma la forma de cuerpo/mente, es decir, cuerpo y mente no son categorías universales, pero sí existe siempre más de una categoría (por ejemplo, la tríada cuerpo/mente/espíritu, o la división entre cuerpo activo y cuerpo vegetativo, entre otras posibilidades) para hablar de los dominios que cubren esos dos referentes. Reconocer el dualismo mente/cuerpo no quita que este dualismo no pueda ser trascendido en la práctica, y tampoco implica asumir una distinción tajante entre fenómenos estables que se relacionan de modo definitivo. Considerando el caso de la oposición que hacemos entre mente y cuerpo, Lambeck entiende que éstas no son categorías contrarias ni opuestas, sino inconmensurables; es decir, esas categorías no pueden ser medidas desde un criterio común, ni existe entre ellas una posición intermedia, ni se excluyen la una a la otra, ni cada una es la ausencia de la otra, ni son suficientes cada una por su lado para describir la experiencia humana; mente y cuerpo están implicados uno en el otro, no hay uno sin el otro. Esta inconmensurabilidad entre mente y cuerpo sugiere que podrán ser producidas tanto ideas monistas como dualistas en relación a la experiencia humana. Como la experiencia humana tiene algo genuinamente dual, entonces los términos para expresarla son inconmensurables. La mente/cuerpo puede enfocarse partiendo desde el modo en que es representado en la mente, o desde el modo en que es incorporado, vivido en el cuerpo. Aún cuando en la mente podamos distinguir mente de cuerpo, convergen en la práctica. Así, “sí, desde la perspectiva de la mente, el cuerpo y la mente son inconmensurables, entonces desde la perspectiva del cuerpo, están integralmente relacionadas” (ibid.: 112). Los cuerpos sirven como íconos, índices y símbolos de la sociedad y de los individuos, pero no son sólo eso. En todas las prácticas situadas, las personas y por ende las relaciones sociales no están simplemente significadas sino activamente constituidas por los cuerpos. La subjetividad y la socialidad imparten significado al cuerpo y hacen que el cuerpo sea posible; pero también es cierto que el cuerpo no es sólo su representación, y que tiene un carácter productor de la subjetividad y de la socialidad.

La cuestión, en suma, no es dar vuelta los valores de la ecuación cartesiana o de trascender el dualismo celebrando el cuerpo a expensas de la mente o reduciendo las categorías mente/cuerpo a una sola entidad. Sino de ver siempre a cada uno a la luz del otro, y tomar en cuenta las dimensiones productivas de esta relación de inconmensurabilidad. Aún entendiendo al *embodiment* como la conjunción de la mente y el cuerpo, podemos reconocer

que las prácticas corporizadas (*embodied*) son llevadas a cabo por agentes que pueden producir una objetivación conceptual sobre esas prácticas. El *embodiment* siempre deja abierta la posibilidad para la auto-reflexión y para comprender las implicaciones de las posibilidades de agencia. Los modos en los cuales se establece la dialéctica del cuerpo y la mente “da forma a la experiencia, modela la personalidad y la conexión social, y apoya la agencia en las instituciones políticas, morales, religiosas y terapéuticas” (ibid.: 118).

Las perspectivas de Csordas y de Lambeck son herederas de Maurice Merleau-Ponty, y, más recientemente, de la perspectiva analítica de Pierre Bourdieu y su énfasis en el nivel de las prácticas. Han trabajado a partir del concepto de *habitus*, y su énfasis en la naturaleza incorporada (*embodied*), performativa y mimética de la internalización, y especialmente a partir del potencial generador del *habitus* corporal.

Las implicaciones metodológicas de estas perspectivas incluyen la propuesta de incluir la antropología del cuerpo dentro de una “fenomenología cultural basada en el *embodiment*”. Ocuparse de fenómenos vinculados al *embodiment* no conlleva una recolección de datos específicos o de métodos específicos para recolectarlos, sino una actitud metodológica que demanda prestar atención a lo corporal, aún cuando se estén recolectando datos que no tienen que ver específicamente con observación de cuerpos, como cuando se está en un contexto de entrevista. Esta actitud metodológica estaría basada en la sensibilidad de entender al cuerpo como el sustrato existencial de la cultura.

El estudio de lo corporal desde la perspectiva del *embodiment* plantea cuestiones metodológicas particulares. Diversos autores han destacado la necesidad de no olvidar el lugar que el investigador ocupa en el contexto de investigación, como un sujeto social que produce una mirada sobre otros sujetos sociales. En todo proceso de investigación debe considerarse la reflexividad, y debe tomarse en cuenta que las técnicas de recolección de datos utilizadas en las metodologías cualitativas se ponen en práctica en contextos de investigación de los que la investigadora o el investigador forman parte, influyendo en él con su presencia, sus preguntas y comentarios, e incluso con su presentación y lenguaje corporal, del mismo modo que los sujetos investigados impactan sobre la investigadora o el investigador. Más allá de esto, cuando se investigan prácticas corporales podemos agregar una nueva dimensión al modo en que nos ubicamos como sujetos que investigan. En estos casos, se hace más profundo el problema que surge recurrentemente al momento de interpretar lo interpretado por los actores, cuando nos planteamos la distancia que existe entre los que observamos o lo que nos es relatado en las entrevistas, y la experiencia práctica personal del cuerpo de los sujetos que investigamos. Aunque en general la relación que el investigador mantiene con su

objeto es la del que está excluido del juego real de las prácticas que está analizando, las sensaciones y vivencias corporales que pueden ocurrir al poner en cuerpo en la práctica estudiada, son una fuente de información nada desdeñable, y se pueden volver cruciales para comprender las experiencias de quienes sí forman parte completamente del campo que estudiamos.

Una de las propuestas metodológicas para el abordaje de lo corporal es la “Sociología carnal del cuerpo”. Dentro de esta perspectiva, Nick Crossley (1995) ha dicho que la sociología del cuerpo comúnmente maneja un enfoque que se centra en “lo que se le hace al cuerpo” (*what is done to the body*), observándolo predominantemente desde el punto de vista de su constitución como objeto significativo por discursos y como sujeto de prácticas de regulación o transformación. Frente a esto, propone sumar un enfoque que se ocupe de comprender “qué es lo que el cuerpo hace” (*what the body does*), otorgándole a éste un rol activo en la vida social, y teniendo en cuenta las bases incorporadas (*embodied*), es decir, internalizadas en y producidas por el cuerpo, de los constituyentes prácticos y simbólicos de una formación social, partiendo de que el cuerpo no es sólo algo sobre lo que se actúa sino que también es sujeto productor de acción, es decir, el cuerpo actúa. Junto con esto, propone que las ciencias sociales no se detengan en el estudio *del* cuerpo (*of the body*), sino que avancen hacia la inclusión de estudios *desde* el cuerpo (*from the body*); es decir, que el cuerpo no sólo sea objeto de investigación, sino herramienta y sujeto de conocimiento. Esto último implica dar centralidad al cuerpo actuante del investigador o la investigadora. El fundamento de esta propuesta podemos encontrarla en la necesidad de reconocer y restituir la dimensión carnal de la existencia, frecuentemente olvidada en las ciencias sociales, y de alejarse de las concepciones dualistas. De acuerdo a Loïc Wacquant, la sociología carnal “toma en serio, tanto en el plano teórico como en el metodológico y retórico, el hecho de que el agente social es, ante todo, un ser de carne, nervio y sentidos (en el doble sentido de sensual y significado), un “ser que sufre” (...) y que participa del universo que lo crea y que, por su parte, contribuye a construir con todas las fibras de su cuerpo y su corazón” (2006: 15). Debemos reconocer tanto la implicación corporal que todo conocimiento del mundo y de sí mismo tiene, como la necesidad de incluir el conocimiento producido por nuestras propias experiencias corporales en el proceso de investigación.

En esta misma línea, Renato Rosaldo ha defendido y ha puesto en práctica el abordaje auto-etnográfico, en el que se utiliza la propia experiencia del etnógrafo en función de la comprensión de los objetos-sujetos observados. Considera a las experiencias corporales y

emocionales propias como un aporte que no debe desdeñarse al momento de intentar comprender el grupo social sobre el que se está investigando.

### *A modo de conclusión*

Actualmente, muchas investigaciones del área de la antropología del cuerpo intentan conjugar diferentes perspectivas. Entre éstos, Silvia Citro (2006) propone un abordaje dialéctico de la corporalidad, según el cuerpo es a la vez construido y constituyente, partiendo de que si bien la materialidad del cuerpo y su experiencia práctica están atravesadas por significantes culturales, esto no significa que los cuerpos se reduzcan a los discursos sociales que en ellos se inscriben, sino que, por el contrario, se reconoce una capacidad creadora y una cierta autonomía en la materialidad de lo corporal, que no puede reducirse al lenguaje. A partir de este reconocimiento de la constitución material-simbólica de la corporalidad, esta autora sostiene que deben integrarse las descripciones fenomenológicas de las prácticas, con la indagación sobre las significaciones múltiples que los sujetos nos revelan en sus discursos.

Todas las perspectivas de la antropología del cuerpo a las que he hecho referencia, desde los enfoques interpretativistas basados en la consideración de las culturas como redes de significaciones (Geertz, 1997), que atienden sobre todo a los aspectos narrativos de la investigación etnográfica abarcando tanto el relato que el etnógrafo realiza de la cultura de la que se ocupa como el relato que los informantes construyen acerca de sí mismos y de su cultura, hasta los enfoques herederos de la perspectiva del ser-en-el-mundo, donde el foco está puesto en los aspectos corporizados tanto de las prácticas que se estudian como del modo de conocimiento que el etnógrafo ejerce, mantienen la centralidad del trabajo de campo etnográfico (formulado por la antropología clásica desde principios del siglo XX) como vía de acceso a los fenómenos que se busca estudiar. Este método es un modo de acercamiento a un objeto de estudio en el que el investigador realiza una inmersión en un espacio social concreto con el objetivo de acceder a la perspectiva de los sujetos investigados, munido de una serie de técnicas de recolección y registro de información (siendo las más salientes la observación participante y los distintos tipos de entrevistas), y de un marco teórico que se va construyendo con el fin de problematizar e interpretar los datos. Si seguimos a Pierre Bourdieu (1998) en la afirmación de que todas las etapas de una investigación (desde la construcción del objeto hasta la elección de las técnicas de recolección de datos y de los procedimientos de

organización y los marcos teóricos para analizarlos) implican una elección epistemológica, podemos decir que la opción por el trabajo de campo implica la intención de continuar produciendo conocimiento basado inicialmente en la visión de los sujetos que se busca investigar, sus categorizaciones, valoraciones, percepciones y experiencias. Aún cuando el investigador o la investigadora toman en consideración sus propias vivencias, emociones y experiencias corporales, lo hacen con el objetivo de que éstas abran nuevos caminos para conocer las prácticas, representaciones y experiencias nativas.

### ***Bibliografía referenciada***

- Bourdieu, Pierre (1991) [1980] *El sentido práctico*. Madrid, Taurus.
- Bourdieu, Pierre (1997) [1994] *Razones prácticas sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama.
- Bourdieu, Pierre (1998) “La construcción del objeto”. En: *El oficio del sociólogo*. México, Siglo XXI.
- Citro, Silvia (2004) “La construcción de una antropología del cuerpo: propuestas para un abordaje dialéctico”. Ponencia en VII Congreso Argentino de Antropología Social, Córdoba.
- Citro, Silvia (2006) “Variaciones sobre el cuerpo: Nietzsche, Merleau-Ponty y los cuerpos de la Etnografía”. En: Matoso, Elina (comp.) *El cuerpo in-cierto. Corporeidad, arte y sociedad*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires - Letra Viva.
- Crossley, Nick (1995): “Merleau-Ponty, the Elusive Body and Carnal Sociology”. *Body & Society*, 1; 43. London, Sage.
- Crossley, Nick (1996) “Body-Subject/Body-Power: agency, inscription and control in Foucault and Merleau-Ponty”. *Body & Society* 2; 99. London, Sage.
- Crossley, Nick (2004) “The Circuit Trainer’s Habitus: Reflexive Body Techniques and the Sociality of the Workout”. *Body & Society*, vol. 10 (37). London, Sage.
- Crossley, Nick (2005) “Mapping reflexive body techniques: on body modification and maintenance”. *Body & Society*, vol. 11 (1). London, Sage.
- Csordas, Thomas (1993) “Somatic modes of attention”. *Cultural Anthropology*; vol. 8, nº 2. USA.
- Csordas, Thomas (1999) “Embodiment and cultural phenomenology”. En: Weiss, Gail y Honi Feru Haber (eds.) *Perspectives on embodiment*. Routledge, New York.
- Douglas, Mary (1988) [1970] “Los dos cuerpos”. En: *Símbolos Naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid, Alianza Editorial.
- Foucault, M. (1996) [1982] *Hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires, Altamira.
- Foucault, M. (2002) [1976] *Historia de la sexualidad. Tomo 1: La voluntad de saber*. México, Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1992) [1977] “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos”. En: *Microfísica del poder*. Madrid, De La Piqueta.
- Geertz, Clifford (1997) *La interpretación de las culturas*. España, Gedisa.
- Gutiérrez, Alicia (2003) “A modo de introducción: los conceptos centrales en la sociología de la cultura de Pierre Bourdieu”. En: *Creencia artística y bienes simbólicos. Elementos para una sociología de la cultura*. Córdoba y Buenos Aires, Aurelia Rivera.

Gutiérrez, Alicia (2005) *Las prácticas sociales: Una introducción a Pierre Bourdieu*. Córdoba, Ferreira Editor.

Heritier, Françoise (1991) "El espermatozoide y la sangre: en torno a algunas teorías antiguas sobre su génesis y relaciones". En: Michel Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi (eds.) *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Madrid, Taurus.

Hertz, Robert (1990) [1907] "La asimetría orgánica", "La polaridad religiosa" y "Conclusión". En: *La muerte y la mano derecha*. Madrid, Alianza.

Hunter, Ian and David Saunders (1995) "Walks of Life: Mauss on the Human Gymnasium". *Body & Society*, vol. 1 (65). London, Sage.

Jodelet, Denise (1986) "La representación social: fenómenos, concepto y teoría". Moscovicí, S. *Psicología Social 2*. Buenos Aires; Paidós.

Jodelet, Denise (2006) "Place de l'expérience vécue dans le processus de formation des représentations sociales". Hass, V. *Les savoirs du quotidien. Transmissions, Appropriations, Représentations*. Rennes, Les Presses Universitaires de Rennes.

Lambeck, Michael (1998) "Body and mind in mind, body and mund in body: some anthropological interventions in a lohg conversation". En: Lambeck, M. y Andrew Strathern (eds.) *Bodies and persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia*. Cambridge, Cambridge University Press.

Le Breton, D. (1990) *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires, Nueva Visión.

Le Breton, D. (2002) *Sociología del cuerpo*. Buenos Aires, Nueva Visión.

Leenhardt, M. (1961) [1947] *Do Kamo*. Buenos Aires, Eudeba.

Lévi-Strauss, Claude (1994) [1958]. "El hechicero y su magia" y "La eficacia simbólica". En: *Antropología Estructural*. Madrid: Altaya.

Lyon, Margot (1997) "The Material Body, Social Processes and Emotion: 'Techniques of the Body' Revisited". *Body & Society*, vol. 3 (83). London, Sage.

Magariños De Morentín, Juan (1996) *Los fundamentos lógicos de la semiótica y su práctica*. Buenos Aires, Edicial.

Magariños De Morentín, Juan (1998). "Manual operativo para la elaboración de 'Definiciones contextuales' y 'Redes Contrastantes'". *Signa. Revista de la Asociación Española de Semiótica*, N° 7.

Martin Alcoff, Linda (1999) "Merleau-Ponty y la teoría feminista de la experiencia". *Revista Mora*, n° 5, Buenos Aires.

Mauss, Marcel (1979) [1936] "Sexta parte: Las técnicas del cuerpo". En: *Sociología y Antropología*. Madrid, Tecnos.

Merleau-Ponty, M. (1993) [1945] *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires, Planeta.

Rosaldo, Renato (1989) "Aflicción e ira de un cazador de cabezas". En: *Cultura y Verdad. Nueva propuesta del análisis social*. México, Grijalbo.

Scheper-Hughes, Nancy y Margaret Lock (1987) "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology". *Médical Anthropology Quarterly* N° 1.

Turner, Bryan (1989) *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. México, Fondo de Cultura Económica.

Turner, Bryan, Steven Wainwright y Clare Williams (2006) "Varieties of habitus and the embodiment of ballet". *Qualitative Research*; vol. 6, n° 4. London, Sage.

Wacquant, Loïc (2006) [2000] *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.