

Claroscuro 17 (2018)

Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural

Facultad de Humanidades y Artes

Universidad Nacional de Rosario

Rosario – Argentina

E-mail: claroscuro.cedcu@gmail.com

Título: ¿Cómo se forma un cuerpo? Hacia una problematización sociocultural de la noción de cuerpo desde la tensión naturaleza-cultura.

Autor(es): Emiliano Gambarotta y Ana Sabrina Mora.

Fuente: *Claroscuro*, Año 17, Vol. 17 (Diciembre 2018), pp. 1-29.

Publicado por: [Portal de publicaciones científicas y técnicas \(PPCT\) - Centro Argentino de Información Científica y Tecnológica \(CAYCIT\) - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas \(CONICET\)](#)



Claroscuro cuenta con una licencia

Creative Commons de Atribución

No Comercial Compartir igual

ISSN 2314-0542 (en línea)

Más info:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/deed.es>

Los autores retienen sus derechos de usar su trabajo para propósitos educativos, públicos o privados.

¿Cómo se forma un cuerpo? Hacia una problematización sociocultural de la noción de cuerpo desde la tensión naturaleza-cultura

**How is a body formed?
Towards a socio-cultural problematization of the notion of body from
de nature-culture tension**

*Emiliano Gambarotta * y Ana Sabrina Mora ***

Resumen

La intención de este trabajo es abrir una pregunta que, en general, tiende a mantenerse como un presupuesto de las investigaciones en antropología del cuerpo (y, más ampliamente, en los estudios sociales del cuerpo). Nos referimos a cómo éstas asumen que una serie de prácticas –tales como la danza, los deportes, etcétera– son propiamente corporales. En este sentido, se establece un lazo entre ellas y una noción de cuerpo que no queda problematizada, por el cual se da por sentado que estudiar a dichas prácticas es, ya de por sí, estudiar lo corporal. Tornar a ese vínculo en un interrogante, indagando los presupuestos en los que se funda el estudio de lo corporal, es entonces el objetivo central que aquí se persigue. En el desarrollo de la argumentación resulta clave interrogarnos acerca de si el cuerpo mismo es el producto de una cultura, una historia, una política particular, o bien sólo sus “usos” son así producidos, mientras el cuerpo se mantiene como una roca dura de lo natural en el corazón de este tipo de investigación antropológica.

Palabras clave

cuerpo – naturaleza – cultura – política – categorías

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Centro Interdisciplinario Cuerpo, Educación y Sociedad - Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de La Plata (CICES-IdIHCS-UNLP/CONICET). Instituto de Altos Estudios Sociales - Universidad Nacional de San Martín (IDAES-UNSaM). Doctor en Ciencias Sociales - Universidad de Buenos Aires (UBA). E-mail: emilianogambarotta@yahoo.com.ar

** Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Centro Interdisciplinario Cuerpo, Educación y Sociedad - Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de La Plata (CICES-IdIHCS-UNLP/CONICET). Facultad de Ciencias Naturales y Museo - Universidad Nacional de La Plata (FCNyM-UNLP). Doctora en Ciencias Naturales, orientación Antropología - Universidad Nacional de La Plata (UNLP). E-mail: sabrimora@gmail.com

<p>GAMBAROTTA, Emiliano; MORA, Ana Sabrina (2018) “¿Cómo se forma un cuerpo? Hacia una problematización sociocultural de la noción de cuerpo desde la tensión naturaleza-cultura”, <i>Claruscuro. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural</i> 17: 1- 29.</p>

Recibido: 19/02/2018

Aceptado: 28/09/2018

Abstract

The intention of this work is to open up a question that, in general, tends to be maintained as a presupposition on anthropology of the body's researchs (and, more broadly, in the social studies of the body). We refer to how that inquiries assume that a series of practices -such as dance, sports, etc.- are properly bodily. In this sense, a link is established between them and a notion of body that is hardly problematized, by which it is taken for granted that studying these practices is, in itself, studying the body. Turn that link into an open interrogation, researching the budgets on which the study of the corporal is grounded, is then the central objective pursued here. In the development of this argumentation, it is fundamental to ask ourselves whether the body itself is the product of a culture, a history, a policy in their particularity, or only its "uses" are thus produced, while the body remains as a tough core of nature at the heart of this type of anthropological approach.

Key words

body – nature – culture – politics – categories

Introducción

Este trabajo parte de una sospecha: que en la denominada antropología del cuerpo y, en general, en los estudios sociales del cuerpo, hay una pregunta que no nos estamos terminando de hacer, una fundamental relación que no estamos problematizando. En efecto, la tendencia predominante en tal área de estudios es a analizar un fenómeno que es percibido como atinente a lo corporal (un deporte, por caso), sin embargo, lo que allí está supuesto, sin ser interrogado, es el lazo que conecta a dicho fenómeno con lo corporal. Conexión que contiene, ya de por sí, una determinada concepción del cuerpo, de aquello que puede considerarse ligado a él y aquello que le resultaría ajeno. Y es tal concepción la que se deja fuera de toda problematización al no abrirse el interrogante antes mencionado. Poner el foco sobre el mismo, señalar las consecuencias que tiene para la investigación obturar una pregunta fundamental en torno a su objeto central de estudio, es el fin que persigue el presente texto. Base sobre la cual esperamos poder delinear un camino –un método en su etimológica acepción – a través del cual hacer del cuerpo, y no sólo de fenómenos que se asumen a él conectados, un problema cultural y, como

tal, antropológicamente investigable. Para ello es necesario dejar de presuponer toda concepción de lo corporal y, en cambio, preguntarnos ¿cómo se forma un cuerpo en el contexto de una cultura particular-concreta?

Con vistas a alcanzar tal objetivo, dedicaremos la primera sección de este escrito a realizar un sintético repaso de los estudios en torno al cuerpo que han tenido lugar en la historia de la antropología, con vistas a delinear cómo a través de ella se presupone una concepción del mismo que no es problematizada. La misma temática será retomada en la segunda sección, pero ahora con un análisis sistemático, orientado a señalar los problemas teóricos y epistemológicos que tal presuposición entraña. Llegados a este punto podremos, en la tercera sección, proponer un camino a través del cual hacer del cuerpo un objeto antropológico, esto es, un problema cultural, tarea en la que la apelación a la “lógica clasificatoria” ocupa un papel central. Finalmente, en la última sección, retomaremos el abordaje cultural del cuerpo, pero ahora interrogándonos sobre el lugar que un cuerpo así formado tiene en lo político, en una lucha cuyo objeto son dichas clasificaciones y a las clases que así se establecen.

1. El cuerpo en la antropología: un (breve) estado de la cuestión

El cuerpo constituye un problema para la antropología, y en general para las ciencias sociales, desde hace décadas. Aunque la antropología del cuerpo se constituyó como un área de estudios delimitada en la década de 1970, las preguntas acerca del cuerpo humano ya estaban presentes en la antropología desde fines del siglo XIX. Además de los trabajos pioneros de Robert Hertz (1907), Marcel Mauss (1936), Maurice Leenhardt (1947) y Mary Douglas (1970), que pusieron el foco de investigación en las dimensiones simbólicas del cuerpo, también podemos hallar otros/as antropólogos/as que incluyeron en sus investigaciones el interrogante por diversos aspectos de la construcción socio-cultural de los cuerpos. La antropología en general también se ha ocupado de cuestiones que de modo más o menos directo tocan al cuerpo como tema en el estudio de las

culturas. En particular, el cuerpo ha formado parte de dos preocupaciones que han sido centrales en la historia de la antropología: la cuestión del origen del hombre y de la unidad de la especie humana, por un lado, y el debate naturaleza/cultura, por otro.

Desde sus orígenes como disciplina científica en la segunda mitad del siglo XIX, inmersa en la matriz del evolucionismo, la antropología ha intentado definir cuál habría sido la forma original de la sociedad humana. Entre las más difundidas, la teoría del totemismo, propuesta por McLennan, Smith y Frazer, y luego desarrollada por Engels, Durkheim y Freud, pretendía describir el estado inicial de la sociedad y de la religión¹. Dentro de este período inicial de la antropología, podemos tomar por caso a Lewis Morgan (1877), cuyas investigaciones en la Confederación Iroquesa acerca de los sistemas primitivos de clasificación apoyaron la teoría de que más allá de las diferencias entre las sociedades humanas, existía una unidad como especie, que determinaba una unidad psíquica, a partir de la cual podía postularse la existencia de un ancestro común para todos los humanos. De este modo, el cuerpo, en este caso el cuerpo biológico de la especie, ofreció solución al problema de la diferencia y de la unidad de lo humano.

La segunda cuestión, estrechamente asociada con la anterior, que abrió en la antropología el interés por el cuerpo, fue el debate por la relación entre cultura y naturaleza. Su formulación inicial fue: “dado el hecho de que la humanidad tiene un punto de origen común en una especie de mamífero, ¿cuál ha sido el punto de disyunción entre naturaleza y cultura?” (Turner [1984] 1994). Junto con la elaboración del concepto de cultura, intentando responder qué es lo que caracteriza a lo humano distinguiéndolo de las otras especies animales, tuvo lugar la pregunta “¿qué es la naturaleza?”, buscando aquellos aspectos de la vida humana que corresponderían a la naturaleza y a sus leyes. El acuerdo general resultó ser que pasados los primeros momentos del proceso de hominización, con la

¹ Esto se encuentra dentro de la búsqueda de la denominada “sociedad primitiva”, que de acuerdo a Adam Kuper (1988) ha sido resultado de una invención, de una ilusión, que refleja más que nada el modo en que la sociedad occidental se ve a sí misma.

aparición del lenguaje simbólico y de las reglas sociales (con la ley de prohibición del incesto como la primera de ellas), la fabricación de herramientas y la emergencia del trabajo como relación mediada con la naturaleza, se produjo un salto cualitativo hacia un estado de cultura que es irreversible, a partir del cual las leyes de la naturaleza actuarán solamente con la mediación de lo cultural. Aunque debemos considerar que en un momento inicial fue la evolución biológica la que posibilitó la presencia de una base orgánica a partir de la cual se desarrollaron ya sea las herramientas², como el lenguaje simbólico, las reglas sociales o el trabajo, una vez que estos elementos hicieron su aparición las leyes naturales han dejado de operar con autonomía de la cultura.

En un momento posterior en la historia de la antropología, en el marco de lo que se ha reconocido como antropología clásica (con su énfasis en la diversidad, el relativismo cultural y la noción particularista de cultura/s) a mediados del siglo XX, Claude Lévi-Strauss, en la explicación de los mitos y su eficacia simbólica, abordó el problema de la construcción social del cuerpo. En “El hechicero y su magia” (1977 [1949]) y en “La eficacia simbólica” (1977 [1958]), 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. Así, determinados procesos psicofisiológicos (como el autor elige denominarlos) cobran interés como puerta de entrada a las lógicas de la eficacia del mundo de los símbolos y su impacto en el cuerpo. Dicho texto remite de manera elocuente a la discusión naturaleza/cultura, bajo un entendimiento de este debate que impregnará gran parte de la producción posterior de la antropología sociocultural; aquí se refiere al impacto de las acciones de una comunidad en la integridad física de un individuo que forma parte de la misma comunidad de sentido, que es objeto de un maleficio y de una serie de

² A modo de ejemplo, recordemos que para que fuera posible comenzar a construir las herramientas faltaba un determinado desarrollo cerebral, la postura bípeda y las manos libres de la función de locomoción.

acciones asociadas con éste (alejamiento, aislamiento, borramiento, proclamación de la muerte del afectado, expectación de los propios ritos funerarios), tras lo cual “la integridad física no resiste a la disolución de la personalidad” (1977 [1949]: 195).

En un texto enlazado con el anterior, “La eficacia simbólica” [1958], Lévi-Strauss retoma la cuestión del modo en que la cultura modela inclusive procesos fisiológicos que en una mirada biologicista se ubicarían en el campo de la naturaleza, es decir, que desde otras perspectivas se inscriben como fenómenos biológicos³. En este artículo Lévi-Strauss propone un análisis del proceso de cura shamánica, a propósito del caso de los cantos cuyo objeto es ayudar en un parto difícil, entre los Cuna que habitan el territorio de la República de Panamá. Aquí, la integridad física y el proceso de parto se restituyen ante la intervención de un shamán (y de los miembros de la comunidad que acompañan a la parturienta) por medio de cantos, que organizan una narrativa. La narrativa, que restituye el sentido, determina una modificación de las funciones orgánicas afectadas. Con esto Lévi-Strauss muestra cómo las representaciones sobre el organismo, las construcciones socialmente compartidas sobre los procesos biológicos (a los que solemos atribuir el carácter de naturaleza), diversas y particulares como todo en las culturas, se articulan en una trama de sentido que vuelve inteligibles nuestros cuerpos para nosotros mismos. De este modo, volvemos a un primer acuerdo, ya presente en la más temprana

³ En el encantamiento al que Lévi-Staruss se refiere en este texto, el parto difícil se explica porque Muu, la potencia responsable de la formación del feto, ha sobrepasado sus atribuciones y se ha apoderado del *purba* de la parturienta. El canto se propone ir en búsqueda del *purba* perdido, venciendo a Muu (sin destruirla) para que deponga su abuso y para que permita que se libere el *purba* y que el parto tenga lugar. En estos cantos el shamán actúa sobre las “almas” de las distintas partes del cuerpo pero no sobre el “alma” del útero, porque lo que ha ocurrido es que la fuerza descarriada de Muu y la *purba* del útero han causado que las otras “almas” se hayan apartado de sus correspondientes partes del cuerpo; unas vez liberadas estas “almas”, el “alma” del útero puede y debe reanudar su colaboración para que el parto se produzca. De acuerdo con Lévi-Strauss, a diferencia de otros modos de cura shamánica donde se administran objetos y sustancias a los afectados por algún mal, los cantos que los Cuna utilizan ante los partos difíciles son un caso de “medicación puramente psicológica, puesto que el shamán no toca el cuerpo de la enferma y no le administra remedio; pero, al mismo tiempo, pone en discusión en forma directa y explícita el estado patológico y su localización: diríamos gustosos que el canto constituye una *manipulación psicológica* del órgano enfermo, y que de esta manipulación se espera la cura” (1977 [1958]: 216).

antropología: nuestro cuerpo, y aún lo que reconocemos como nuestro organismo, ha sido construido socialmente, no escapa del “estado de cultura”. El punto crítico que surge a partir (o a pesar) de este acuerdo, y en el cual nos interesa detenernos en este artículo, surge cuando, una vez establecida una posición en el debate naturaleza/cultura y una vez acordado un concepto general de cultura, la problematización queda detenida en el momento en que deberíamos precisar a qué nos referimos cuando utilizamos la noción de “cuerpo”. Esta cuestión se refleja en una completa falta de precisión, que sólo se ve limitada por su asentarse en supuestos compartidos pero no problematizados, en cuanto a qué entendemos que es del orden del cuerpo (o qué no lo es), y de acuerdo con qué parámetros podría hacerse tal distinción.

Las primeras investigaciones de la antropología del cuerpo pusieron en el centro de la indagación la cuestión de la construcción socio-cultural de los cuerpos. Las más tempranas entre ellas, de Robert Hertz (1907) y de Marcel Mauss (1936), lo tomaron como objeto de estudio destacando su carácter socialmente construido y su variabilidad cultural. La visibilización de las interrelaciones entre el cuerpo y la sociedad, la historia y la cultura, y el reconocimiento de que el cuerpo no es sólo un objeto natural o biológico, han sido los principales aportes que han realizado para las ciencias sociales, con el reconocimiento de la diversidad sociocultural del cuerpo como tema omnipresente. Numerosas y diferentes líneas de investigación fueron abiertas luego, partiendo del carácter sociocultural e históricamente construido del cuerpo y de su diversidad y variabilidad cultural. Esto se mantiene en línea con el hecho de que todo análisis antropológico parte, por un lado, de que las sociedades viven en “estado de cultura”, y por lo tanto, que nada de lo que en ellas suceda puede ser entendido por fuera de la cultura o por una apelación a leyes naturales.

Otra característica presente en las investigaciones tempranas de la antropología del cuerpo es la consideración de éste como “bueno para pensar” lo social, dado su mentado carácter de microcosmos de la sociedad, de vector de la representación y *locus* de inscripción de las jerarquías y

categorías sociales, que encuentran en él un lugar a partir del cual pueden expresarse, legitimarse, reproducirse y transformarse. 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, se lo estudia observando 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. El tema del cuerpo como símbolo o como sistema clasificatorio ha sido fundamental en el desarrollo de la antropología del cuerpo, siendo aún hoy una de las líneas de investigación más ampliamente consideradas en estas investigaciones. En este sentido, el énfasis de la indagación está puesto en dilucidar la particularidad de un sistema cultural expresado en producciones de sentido en torno al cuerpo, y el rol del cuerpo en esta producción particular (en tanto fuente de símbolos que aparecen luego en los discursos).

El principal acuerdo dentro de las perspectivas socio-antropológicas sobre el cuerpo, tal como indicamos al referirnos a los inicios de esta área de conocimiento, es que el cuerpo es una construcción social, cultural, histórica, es decir, una construcción situada de múltiples formas. Se encuentra moldeado por el contexto social y cultural en el que se insertan los agentes y es interpretado de acuerdo a ese contexto; se construye intersubjetivamente en relación a un universo simbólico, es decir, a una cultura, en términos de la cual es codificable. La idea básica de la antropología, entonces, consiste en que “no hay nada natural en el hombre” y por ende el cuerpo no es un “dato natural”, y que no exista una naturaleza humana sino un cuerpo humano construido por una cultura. Nuestra propuesta parte de tomar radicalmente esta idea.

En la proliferación de producciones de la antropología del cuerpo en las últimas cinco décadas, pueden reconocerse un conjunto limitado de

líneas de investigación, acuerdos y debates. Dada la construcción socioculturalmente situada del cuerpo, y por ende su diversidad, y de ahí entendiendo que no estamos hablando de uno (el cuerpo de la especie, de acuerdo con la antropología evolucionista) sino de múltiples cuerpos, los estudios tempranos se dedicaron a destacar las particularidades (diferencias y diversidades, aún no las desigualdades) en aquella construcción. Más adelante (desde los años 1980) en el intento por sistematizar los estudios que comenzaban a proliferar dentro y fuera de la antropología, se generó otra vía de multiplicación de los cuerpos, para dar cuenta de distintos modos de abordarlo y de las distintas dimensiones que le serían constitutivas. En otras palabras, ya no hizo falta afirmar la diversidad de cuerpo por su inscripción en distintas culturas (cuestión que ya se daba por sentada) sino que comenzó a delinearse su complejidad intrínseca y a desarmar analíticamente sus elementos. Tras esta preocupación, se establecieron clasificaciones que se orientaron a sistematizar tanto enfoques como dimensiones constitutivas del cuerpo, y surgieron sistematizaciones como las realizadas por Nancy Schepper-Hugues y Margaret Lock (1987), quienes hablaron de “los tres cuerpos” (incluyendo el cuerpo social, el cuerpo político y el cuerpo individual, como distintos tipos de aproximaciones a la cuestión del cuerpo), o bien la realizada por Thomas Csordas (1994), quien ha agrupado los modos de enfocar al cuerpo como objeto de análisis en la antropología de acuerdo a tres concepciones principales (el cuerpo analítico, el cuerpo situado y el cuerpo múltiple). La pregunta guía quedó entonces desplazada desde ¿qué podemos decir sobre la cultura a partir de esos cuerpos en su particularidad y qué podemos decir sobre el cuerpo a partir de su inscripción e intervención en una cultura? hacia ¿cuáles son las dimensiones a partir de las cuales aprehender esos cuerpos? Como resultado, el interrogante por la particularidad comparativa quedó cruzada con la pregunta por la multiplicidad intrínseca de todo cuerpo.

En todo caso, la interrogación por la diversidad sociocultural del cuerpo y por su multiplicidad constitutiva, han dejado de lado una cuestión

que, según nuestra propuesta, debemos volver a centrar: al estudiar lo corporal, ¿qué es exactamente lo que estamos estudiando?, ¿hasta qué punto lo social, lo cultural, lo histórico conforma ese cuerpo?, en definitiva, ¿cómo se forma un cuerpo?, y ¿cómo aprehender el lugar de la cultura en dicha formación? En otros términos, no proponemos retomar una pregunta que se dirija a dilucidar qué es el cuerpo, sino que nos dirigimos a centrar la pregunta en el orden del cómo.

Sabemos, y esto es claro, que el cuerpo no es naturaleza. Pero, tal vez al tomarlo como supuesto de base más que como vía analítica, no hemos reflexionado lo suficiente sobre qué implica decir que el cuerpo es de la cultura. Más aún, y aquí el nudo de nuestra propuesta en este artículo, esto ha llevado a suspender la certeza de la irreductibilidad del entramado cuerpo-cultura en los procesos de investigación que hoy hacen parte de la antropología del cuerpo. Esta cuestión es particularmente visible en dos instancias: en primer lugar, al dar por sentado que hay ciertas prácticas que son “del cuerpo” sin explicar por qué lo serían y en qué contexto sociocultural específico; en segundo lugar, al producir explicaciones donde la cultura parece detenerse en el momento que el propio cuerpo aparece o en cuanto la “experiencia corporal” toma el mando. La pregunta por el cómo, precisamente, es la que intentaremos problematizar en las secciones que siguen.

2. El cuerpo como problema: una aproximación sistemática

Hemos visto como el cuerpo entraña un problema para la antropología y, en general, para las ciencias sociales. Incluso los esfuerzos realizados en las últimas décadas por avanzar en el estudio social de lo corporal no dejaron de toparse con la recurrente dificultad para aprehender lo cultural, lo social, lo histórico en el cuerpo. Lo cual no es más que una manera de decir que el cuerpo pareciera estar situado en un más allá (o más acá) de los condicionamientos que la cultura, la sociedad o la historia generan. Una perspectiva que procede de esta manera no puede –por la

configuración de su propia trama conceptual– problematizar a lo corporal como una instancia condicionada, cuyas características particulares para un determinado grupo sean el producto de determinaciones como las que impactan en cualesquiera otra de las características de dicho grupo (desde su vestimenta o gusto musical hasta su sistema de valores), característica que adquiere así su particularidad (concreta) a través de tales determinaciones. En este sentido, más implícita que explícitamente, tiende a hacerse del cuerpo una instancia *incondicionada*, cuya consecuencia última es obturar la posibilidad misma de su estudio social. Tal la tesis que aquí buscamos sostener.

La expresión más clara y, al mismo tiempo, menos percibida, de lo anterior reside en la tendencia generalizada, en la antropología del cuerpo, a identificar automáticamente ciertas prácticas o fenómenos con lo corporal. Eso es lo que se concreta cuando se asume, sin una problematización previa, que investigar deportes o danzas es ya estudiar socialmente al cuerpo. Pero, ¿por qué ha de serlo?, ¿porque se trata de “movimientos” y esto es lo propiamente corporal?, ¿se trataría, entonces, de abordar a un objeto (en el sentido físico del término) que se mueve por el espacio, contrastando así con el fluir de lo temporal, habitualmente atribuido a la conciencia (subjetiva)? Algo similar acontece cuando lo estudiado son las emociones, es decir, cuando se aborda como una rama de los estudios sociales del cuerpo al análisis de los modos en que éstas se expresan o reprimen en un contexto cultural particular.⁴ Sin embargo, ¿por qué se las entiende como un rasgo propio de lo corporal?, ¿porque implicarían el estudio de una instancia “no-racional” del sujeto?, ¿estaríamos analizando aquella dimensión que escapa a la *res cogitans*?

En este marco, consideramos que al plantearse tal conexión entre lo corporal y la danza, el deporte o las emociones, ya se está afirmando un concepto particular de cuerpo, antes de iniciarse la problematización que lo

⁴ Así lo señala, por ejemplo, Le Breton, 2011, cap. 4. Cabe aclarar que traemos esta perspectiva sobre el cuerpo y las emociones porque conlleva el problema de la substancialización del que nos estamos ocupando; pero es importante destacar que el estudio de las emociones (o, de los afectos y la efectividad, en otro grupo de investigaciones y en otro enfoque teórico) no se agota en este tipo de perspectivas.

tendría por objeto de estudio. Estamos, en definitiva, ante una *petitio principii*, en tanto aquello que debería ser interrogado, la particularidad concreta del cuerpo de un grupo igualmente particular y concreto, se torna el principio desde el cual se inicia la investigación antes que un resultado a ser obtenido por la misma. El desarrollo posterior de la investigación (sobre el deporte, la danza, las emociones, etcétera) “demuestra” una estructuración del cuerpo que ya estaba funcionando desde el comienzo mismo, más aún, que constituye su punto de partida (aun cuando se lo postule como su resultado).

Cabe aclarar que nuestra objeción no implica afirmar que al estudiarse una danza, por caso, no se esté estudiando lo corporal. Pues ello no sería más que una simple inversión del planteo que estamos cuestionando, al sostenerse ahora, pero igual de automáticamente que antes, una desconexión entre dicha práctica y lo corporal. Antes bien, lo que afirmamos es que al conectar (o desconectar) al cuerpo con la danza ya está funcionando una particular concepción de lo corporal, la cual ha de ser introducida en nuestra investigación como un objeto problemático a ser interrogado y no tomado como evidente. Tarea ésta que no apunta a aprehender la “verdad última” de lo corporal, sino a reintroducir allí los condicionamientos culturales, sociales, históricos cuya captación obtura la mentada *petitio principii*. Es sobre este telón de fondo que puede percibirse la relevancia de preguntarnos ¿cómo se forma un cuerpo?

En efecto, esa limitación a la hora de aprehender el condicionamiento cultural del cuerpo puede hallarse en las referencias de distintos trabajos que adscriben a la antropología de/desde el cuerpo en cuanto al modo en que entienden a la experiencia y específicamente a lo que denominan experiencia del cuerpo o experiencia corporal. Lo mismo que ocurre con el cuerpo, en esta pretensión de frontera de la cultura o de *locus* donde la cultura encuentra su límite, ocurre al abordarse la experiencia. Trabajos como el de Scott (2001) cuestionan a los trabajos que se asientan acríticamente en la idea de que son los individuos quienes tienen una experiencia, sin considerar que precisamente son los sujetos quienes están

constituidos por tales experiencias, dadas determinadas condiciones históricas. En aquellas concepciones, la experiencia (en particular la experiencia corporal de quien realiza la investigación) queda convertida en el origen de la explicación, en evidencia que fundamenta lo conocido; cuando debería ser aquello que se busca explicar.

Antes de continuar avanzando con nuestra problemática, cabe realizar una breve digresión para señalar cómo estas limitaciones también pueden detectarse en aquellas perspectivas que hacen de lo corporal no tanto un objeto a ser estudiado sino una instancia del método a través del cual se estudia la cultura. Tal el planteo de Thomas Csordas, quien busca “argumentar no que el cuerpo humano es un importante objeto de los estudios antropológicos, sino que el paradigma de la incorporación [*embodiment*] puede ser elaborado para el estudio de la cultura y del *self*” (Csordas 1990: 5). Se plantea así una estrecha conexión entre la cultura y lo corporal, haciendo de lo segundo la vía a través de la cual aprehender las particularidades de la primera.⁵ Sin embargo, tal camino tiene una única dirección, pues aquí no se avanza en lo que podría considerarse el proceso complementario: aquél por el cual la cultura podría tornarse una vía a través de la cual aprehender las particularidades de lo corporal. En efecto, en esta perspectiva, el cuerpo ocupa el lugar de fundamento de las experiencias humanas o, para decirlo con Csordas, se sostiene “la idea de que la cultura está fundada en el cuerpo humano” (Csordas 1994: 6)⁶. De allí la necesidad de hacer de la “incorporación” el paradigma para su estudio, pero, en tanto fundamento, no es a su vez impactado por ésta. No hay particularizaciones culturales de lo corporal, sino que éste es quien

⁵ Es por esto que quizás quepa concebir su propuesta no tanto como una antropología *del* cuerpo, sino como una antropología corporal (en el mismo sentido en que se habla de una sociología cultural o de una antropología estructural), en tanto aquí el cuerpo es más una característica del enfoque que un objeto a ser estudiado. Esto presenta semejanzas con las ya mencionadas perspectivas que hacen del cuerpo una instancia “buena para pensar” lo sociocultural, al encontrar en él un microcosmos en el que se condesarían las lógicas simbólicas a ser estudiadas. Sin embargo, la diferencia entre ambos enfoques es que, mientras que en este último el cuerpo sigue siendo un objeto de estudio, en planteos como el de Csordas se hace de éste un método a través del cual aprehender el objeto estudiado.

⁶ Y también: “el cuerpo no es un *objeto* a ser estudiado en relación con la cultura, sino a ser considerado como el *sujeto* de la cultura, o en otras palabras como el fundamento existencial de la cultura” (Csordas 1990: 5).

determina las características esenciales de la cultura, situándose así en ese lugar de fundamento o, mejor aún, posibilitando que en él se fundamente un paradigma para el estudio de la cultura que, de una vez por todas, vendría a dejar atrás las limitaciones intrínsecas a otros modos de abordar la cultura. En el caso de Csordas, al llevar “al colpaso de la convencional distinción entre sujeto y objeto” (Csordas 1990: 40).

Una lógica similar es la que en parte subyace al trabajo de Michael Jackson, para quien “la experiencia humana está fundada en el movimiento corporal dentro de un ambiente social y material” (Jackson 1983: 330). Vía por la cual cuestiona a una “‘antropología del cuerpo’ [que] ha estado viciada por la tendencia a interpretar experiencias corporales en términos de modelos lingüísticos y cognitivos de sentido” (Jackson 1983: 228). En este marco, él propone un abordaje corporal de los interrogantes antropológicos, puesto que, “mientras las palabras y conceptos distinguen y dividen, la corporalidad une y forma los fundamentos de un empático, incluso universal, entendimiento” (Jackson 1983: 341).

Tanto para Csordas como para Jackson, el cuerpo brindaría, entonces, un método para el estudio antropológico de la cultura más apropiado que los hoy prevalecientes. Pues a través de él nos estaríamos adentrando en una faceta más fundamental del ser humano, en un entendimiento más básico de la experiencia humana. Pero, ¿por qué lo corporal permitiría tal aprehensión?, ¿porque se trataría de una instancia “no-conceptual”, esto es, que está más allá o más acá de los conceptos (Jackson), esa instancia subjetivamente postulada para la aprehensión de la cultura? Así, como cierre de esta breve digresión, podemos notar cómo por caminos distintos arribamos a esa misma dificultad que ya hemos señalado a la hora de estudiar lo corporal: la tendencia por la cual se pone el foco en una instancia que se asume conectada con el cuerpo (sea el deporte, la danza, las emociones, lo “no-conceptual”) pero donde tal conexión no es problematizada como tal. Antes bien, la investigación se detiene en un paso anterior o, más exactamente, parte de un punto posterior. Pueden indagarse las representaciones del cuerpo, pero no se analiza por qué esas

representaciones –y no otras– son “del cuerpo”; pueden taxonomizarse los usos del cuerpo, las maneras de sentarse o de parir (como hace Mauss), pero se sitúa por fuera de toda interrogación que tales usos son siempre, en todo tiempo y lugar, “del cuerpo”.⁷

Sólo sobre la base de semejante conexión se puede afirmar que el estudio de la danza, por caso, es propio de una antropología del cuerpo. Pilar sobre el cual se construye el conjunto de la investigación pero que es, a su vez, dejado por fuera de la interrogación antropológica, más aún, por fuera de la cultura. Estamos, en última instancia, ante una substancialización del cuerpo o, mejor aún, ante lo que cabe entender como su naturalización. Es decir, el proceso por el cual se establece al cuerpo como una suerte de “segunda naturaleza”, que escapa a las determinaciones culturales y prácticas, tanto como la “primera”.⁸ Y esto acontece justamente allí donde la antropología, con su específico modo de interrogación, venía a “desnaturalizar”, a señalar la particularidad cultural de los rasgos propios de un determinado grupo (empezando por aquél al que el investigador pertenece).

Esta instauración de una segunda naturaleza tiene además consecuencias que exceden al ámbito cognoscitivo, a la constitución del objeto problemático de la antropología del cuerpo. En tanto también hace sentir su peso en el ámbito de lo político. Pues al situarse al cuerpo en un plano que escapa a los condicionamientos culturales, sociales, históricos se obtura la posibilidad misma de pensar su transformación (no de sus representaciones, o sus usos, o las intervenciones que sobre él se realizan, o las maneras en que nos vestimos, sino de la concepción de lo corporal que subyace a asumir estos fenómenos como atinentes al cuerpo) o, para decirlo bourdieusianamente, se hace de tal transformación un “impensable” que, como tal, resulta “imposible” de ser concretada (Bourdieu 1995, 1999). Es

⁷ Para un desarrollo de esta objeción al planteo de Mauss véase Gambarotta (2016, capítulo 2)

⁸ Utilizamos el concepto de “segunda naturaleza” en el sentido que el mismo tiene en la tradición del marxismo occidental, específicamente, en línea con el uso que del mismo hace Lukács (1971) y, luego, los miembros de la Escuela de Frankfurt (Adorno 1991).

por esto que el anverso de dicha naturalización es la despolitización de lo corporal.

En resumen, el cuerpo pareciera ser tratado como un objeto (de estudio) ante el cual se detiene la cultura, tornándolo así una suerte de roca dura de lo natural en el corazón de las investigaciones antropológicas. Es frente a esto que proponemos radicalizar el abordaje antropológico, para interrogar al cuerpo como un producto cultural o, más específicamente, indagar cómo una determinada cultura, en su particularidad-concreta, produce un determinado cuerpo, con sus características particulares-concretas. Empezando tal vez por ese cuerpo que se encuentra conectado con las emociones y la danza pero no con otros fenómenos como los conceptos o la literatura, es decir, avanzando en la interrogación reflexiva que implica preguntarse ¿cómo se forma el cuerpo propio de la sociedad en la que vivimos?

3. El cuerpo en las tramas de la cultura frente a la persistencia de su naturalización

Comprendemos que puede resultar extraño hacer un llamado para que el cuerpo sea tratado como un producto cultural, al interior mismo de la antropología, esto es, la ciencia de la cultura. La consistencia de este llamado no reside en la novedad (que de ningún modo es tal) de mostrar que el cuerpo es una producción de la cultura; sino en reconocer que esta afirmación de base ha quedado desplazada en muchos estudios actuales⁹, que en determinados puntos del análisis detienen la problematización cultural. Esto es especialmente evidente en las investigaciones acerca de prácticas corporales en las cuales el/la investigador/a es también practicante, pues allí se pone en juego un cuerpo propio y las experiencias que a él se atribuyen. En estos casos, se tiende a pensar al cuerpo como una

⁹ Esta cuestión se ha hecho notoria en los momentos de discusión que acompañan las presentaciones de ponencias en mesas, grupos de trabajo y simposios del ámbito de la antropología del cuerpo (como los que se llevan a cabo en los Congresos Argentinos de Antropología Sociocultural y las Reuniones de Antropología del Mercosur, entre otros eventos, con organización de la Red de Antropología de y desde los Cuerpos), en los cuales participamos desde hace más de una década.

construcción sociocultural hasta que nos enfrentamos a hablar de nuestros propios cuerpos. Pensamos que las experiencias son históricas hasta que nuestras experiencias se nos aparecen como autoevidentes. Pensamos que las prácticas pueden problematizarse, hasta que nos encontramos frente a prácticas con las que sentimos una fuerte conexión, de las que somos practicantes asiduos/as y convencidos/as, a menudo tras pasar por procesos de conversión (Carozzi 2002). Llegamos incluso, en este mismo movimiento, a negar su condición de prácticas, en tanto aquello que hacemos, pensamos y decimos pero fundamentalmente aquello que nos hace ser lo que somos, nos piensa y nos dice (sólo por tomar la acepción foucaultiana). El punto máximo es que una serie de enunciados que encontramos en distintos ámbitos de indagación de la antropología del cuerpo han impregnado los análisis, pasando de ser perspectiva nativa (un sentido a aprehender) a ser una afirmación metodológica: “el cuerpo habla”, “hay que dejar que el cuerpo hable”, “hay que escuchar al cuerpo”, “el cuerpo sabe, piensa, hace”. En suma, hemos notado que en el curso de las investigaciones aparecen movimientos y gestos analíticos que tanto hacen del cuerpo un sujeto por derecho propio como restituyen al cuerpo una dimensión natural o pre-cultural¹⁰ (obviamente, imposible).

A partir de esto podemos preguntarnos: ¿por qué nos resulta relativamente fácil ser críticos con, por ejemplo, el modelo médico hegemónico, la religiosidad del *establishment* y las anátomo-políticas, pero no hemos logrado el mismo nivel de sospecha, problematización y desnaturalización cuando hablamos de terapias alternativas, religiosidades subalternas o disciplinas de la *new age*?¹¹; y con esto, ¿qué es lo que ha

¹⁰ Con respecto a esto, son frecuentes en el campo las lecturas *sui generis* de Maurice Merleau-Ponty en las que se confunde la noción de pre-reflexivo con la de pre-cultural, cuando a todas luces se trata de cuestiones diferentes.

¹¹ María Julia Carozzi ha estudiado ampliamente este movimiento (2000), su dispersión y su extendido impacto en las clases medias urbanas de nuestro país. Haciendo una derivación de su análisis, sería posible afirmar que el impacto de las prácticas y la cosmovisión general de la Nueva Era ha llegado a la producción académica de la antropología del cuerpo, especialmente de la antropología de/desde el cuerpo, donde éste es tratado (sin introducir la dimensión social e histórica) como una suerte de “nuevo sujeto” y como fuente de verdad. Aquí se podría abrir otra pregunta: ¿por qué los/as investigadores/as que adscriben a prácticas de la Nueva Era se sienten convocados o atraídos por la antropología de/desde el cuerpo?

hecho factible que, en el núcleo mismo de la indagación antropológica, el cuerpo haya quedado enmarañado en las redes de la naturaleza y se pretenda que puede escapar a las tramas de la cultura? En los dos primeros apartados nos hemos detenido en algunos puntos que creemos que contribuyen a responder a estos interrogantes. Asimismo, nos hemos dedicado a poner bajo cuestionamiento un problema asociado con lo anterior, que responde igualmente al dilema de la substancialización del cuerpo: ¿por qué se supone que, a priori, estudiar danzas o deportes o terapéuticos o emociones implica necesariamente estudiar el cuerpo? Ahora bien: ¿cómo alejarnos o escapar de esto? Lo cual nos lleva a otra pregunta: si es que sí vamos a ocuparnos del cuerpo, ¿de qué nos estaremos ocupando?, en un planteo que implica que el método puesto en juego es indisoluble del objeto construido, y viceversa (al modo hegeliano).

Como afirmamos en el apartado anterior, el cuerpo pareciera ser tratado como un objeto (de estudio) ante el cual se detiene la cultura, tornándolo así una suerte de roca dura de lo natural en el corazón de las investigaciones antropológicas y, más en general, de los estudios sociales. Sostenemos que para hacer completamente del cuerpo un objeto de la antropología, es decir, un problema cultural, debe ocurrir un doble movimiento donde el análisis se aleje de su naturalización y por el contrario se sumerja en la profundización de sus condiciones socioculturales de posibilidad, en sus particularidades-concretas, en los procesos por los cuales una cultura produce determinados cuerpos; incluyendo, claro está, lo que ha hecho posible la constitución del propio cuerpo del/a investigador/a. En síntesis, con este eje de indagación proponemos radicalizar el abordaje antropológico.

Aún reconociendo la potencialidad de los abordajes propios de la antropología de/desde el cuerpo y de la perspectiva metodológica del *embodiment* en su intento por echar luz sobre un aspecto de la cultura y de la vida social, que no habían sido suficientemente tenidos en cuenta, creemos que es momento de detenerse a pensar en las limitaciones del modo en que estas propuestas están siendo implementadas y en los

problemas teóricos presentes en su enfoque general. El riesgo al cual nos enfrentamos, de no avanzar en esta dirección, no es menor: un retorno a considerar al cuerpo como un dato natural y un entrampamiento en el cual el análisis queda detenido en la autoevidencia de la experiencia y en la supuesta verdad del cuerpo. Un primer paso, entonces, reside en combatir el carácter substancialista que tiende a subyacer a la antropología de/desde el cuerpo, volviendo a nuestra pregunta inicial: ¿cómo hacer del cuerpo una pregunta antropológica?

En primer lugar, abordar el cuerpo como problema cultural implica preguntarse por su formación; es decir, la pregunta antropológica por el cuerpo implica necesariamente la puesta en cuestión de sus procesos de producción. Para abordar estos procesos desde la antropología no podríamos dejar de lado dos puntos básicos: por un lado, preguntar por el cuerpo en contextos particulares o concretos (Geertz [1973] 1997), en tanto “individualidades históricas” que han acontecido una vez en la historia (Weber [1904-1905] 2011), sin pretender establecer leyes generales; por otro lado, al mismo tiempo que dirigimos el esfuerzo al viejo axioma de no quedar entrampados en la perspectiva nativa (sin dejar de incluir la propia perspectiva cuando el/la investigador/a es también nativo/a o converso/a del contexto o de la práctica en estudio), no dejar de mantenerse en un punto de vista analítico en el cual dicha perspectiva nativa no sólo se recupera y se comprende si no que, fundamentalmente, se interpreta y se problematiza. Si vamos a mantener en todos los momentos del proceso de investigación la concepción del fundamento sociocultural del cuerpo, entonces no deberíamos interrumpir la problematización sociocultural al introducir la noción de cuerpo; como también hemos de evitar dejar de lado su condición de construcción sociocultural (y por ende, producto de relaciones de tensión y conflicto, de desigualdad, diversidad y diferencia), al momento de estudiar lo corporal en determinados contextos.

La formación del cuerpo a la que estamos aludiendo se concreta prácticamente como una producción en relaciones sociales particulares. La propuesta no substancialista del cuerpo, que estamos planteando aquí,

tiene eje, por un lado, en la consideración de las condiciones de diferencia, diversidad y desigualdad en las cuales se forman los cuerpos y, por otro, en las lógicas clasificatorias y las relaciones categoriales que median entre el agente y la estructura. En cuanto a la primera de estas consideraciones, la base reside en tomar en cuenta que la producción sociocultural y la formación particular-concreta de los cuerpos ocurre en sociedades que están organizadas a través de relaciones de desigualdad, diversidad y diferencia. Esto es inseparable del planteo según el cual no puede entenderse una cultura (ni nada que en ella ocurra) sin tomar en cuenta que ella es siempre dinámica (nunca estable, nunca equilibrada, nunca fija), un campo de conflicto y de disputas por el sentido (en la construcción de hegemonía, contrahegemonía y subalternidad).

En cuanto a la segunda de estas consideraciones, esto es, las relaciones categoriales como un sistema de clasificación interna a cada grupo (mediada por las lógicas de la sociedad), partimos de comprender que las sociedades están organizadas fundamentalmente en términos de sistemas categoriales (clases sociales, grupos de edad, grupos de género, etcétera). En éstos operan distintas clasificaciones para los sujetos que las constituyen y para sus productos socioculturales, en un mecanismo de doble estructuración mediado por relaciones de poder. A este respecto proponemos retomar la propuesta que Clyde Mitchell ([1966] 1990) desplegó en el marco del *Rhodes-Livingstone Institute* para la apertura de los estudios urbanos en África. Con una propuesta de análisis situacional que considera la importancia de los condicionamientos “externos” sobre las dinámicas internas de las culturas, Mitchell construyó una tipología de relaciones sociales: relaciones estructurales (condicionantes estructurales y pautas de interacción estructuradas por normas y roles pre-establecidos), relaciones personales (redes de lazos cara a cara) y, mediando entre ambas, relaciones categoriales (categorías situacionales, heterogéneas y no estructuradas que los agentes generan para clasificar y relacionarse con otros y para ordenar sus propios comportamientos). Estas relaciones

categoriales son las más ampliamente consideradas en la antropología y a ellas habremos de volver en la sección siguiente.

Emprender un camino analítico que tome en cuenta estas relaciones permitiría, entre otras cosas, comprender los modos en que tienen lugar procesos de formación del cuerpo en su mediación con las categorías de un grupo o con las relaciones categoriales que se establecen en vinculación con una determinada práctica. A partir de esto, podremos también comprender que cuando se dice “cuerpo” en una danza o en el teatro o en el circo o en la ejecución de un instrumento musical o en una gimnasia o en un deporte o en un juego o en una terapéutica o en una religión o en cualquier otro conjunto de prácticas, se están diciendo cosas distintas. Esto nos permitiría salir de un punto ciego en el que cuerpo sólo queda definido por oposición a algo no-corporal (y donde además se da por sentado qué es cuerpo y qué no lo es), hacia un campo de indagación donde nos estaremos preguntando a qué se le dice cuerpo en un universo particular-concreto, cuáles han sido sus condiciones de posibilidad (en relación con relaciones personales, categoriales y estructurales, en un entramado de relaciones de poder signadas por la diferencia, la diversidad y la desigualdad) y por medio de qué procesos ocurre su formación. Así, nuestra apuesta es estudiar el cuerpo sin presuponerlo.

4. El lugar del cuerpo en lo político

Si en la sección anterior planteamos una vía por la cual avanzar en la conformación del cuerpo como un problema cultural, nos toca ahora enfocarnos en una faceta que, si bien indisociable de la anterior, mantiene una especificidad que le es propia: aquella atinente a lo político. Esto es, al papel de lo corporal en la manera en que la sociedad se ordena y desordena a sí misma. La vía de entrada a esta cuestión es, una vez más, la lógica clasificatoria instituida. Los modos de percepción que no son ni puramente subjetivos, pues presentan esa coseidad propia de lo social (según la clásica afirmación de Durkheim), ni puramente objetivos, ya que su apropiación es una parte central del proceso de aculturación de los agentes. Cabe

considerarlos, en cambio, como pertenecientes a un ambiguo tercer orden (siguiendo en esto el planteo de Merleau-Ponty), que no es una instancia intermedia o una suerte de “imperio del medio” (como propone Latour), sino el producto del movimiento entre el momento subjetivo y el objetivo. Estamos, en definitiva, en ese plano que Bourdieu (1999) denomina “simbólico”, terreno en el que hunden sus raíces los principios de visión y de división de lo social, los cuales, por tanto, no son ni objetivos ni subjetivos, sino el producto del movimiento dialéctico entre esas instancias, entre *nomos* y *doxa*¹². En este plano se instituyen y (re)producen dichas clasificaciones, con sus clases de objetos, los cuales quedan así simbólicamente “enclasadados”.

Como ya hemos señalado, es a través de esta lógica que, en el contexto de nuestra particular sociedad, fenómenos como la danza o el modo en que nos vestimos son enclasadados bajo una misma clase, aquella que refiere a lo corporal. En este marco, la aprehensión antropológica de semejante sistema de clasificaciones puede dar lugar no sólo a su mera descripción, sino también a la captación de la función y consecuencias en lo político de una corporalidad así enclasadada. Delinear el camino (el método) para avanzar en esa dirección es el núcleo de esta última sección.

El recorrido anterior nos lleva a aprehender tales clasificaciones como el resultado de una lucha simbólica, cuyo objeto (*enjeu* diría Bourdieu) es la institución de los principios de visión y de división predominantes en un contexto particular. Sin embargo, esto no ha de ser leído como una suerte de nuevo idealismo que autonomiza las clasificaciones culturales, como si éstas constituyesen una esfera autosuficiente, cerrada sobre sí misma. Antes bien, la concepción que aquí planteamos entraña un abordaje materialista de lo simbólico¹³, entendiendo a dicho materialismo a la luz de la “Tesis I sobre Feuerbach” de Marx, es decir, situando el énfasis en las prácticas de los agentes y en cómo es a través de éstas que ellos producen el mundo en que viven, sin que por ello

¹² Para un desarrollo de dicha dialéctica véase Gambarotta (2016), especialmente capítulo 1.

¹³ “Todo mi trabajo tiene la intención de hacer una teoría materialista de lo simbólico que tradicionalmente se opone a lo material” (Bourdieu 2015: 232).

ese mundo deje de condicionar a tales agentes y sus prácticas (deje de hacerse sentir “el peso de los muertos sobre los vivos”). Estamos, en definitiva, ante la mutua mediación entre el orden simbólico y la lógica de las prácticas, entre un sistema de categorías que sólo a través de la mediación práctica se (re)produce y una lógica de las prácticas que sólo a través de la mediación simbólica adquiere su sentido específico (la clase de práctica que es, así como la clase de objetos que puede producir). La alteración práctica de esas clases es indisociable, entonces, de la modificación de la lógica clasificatoria, y viceversa, la transformación del orden simbólico es inescindible de la transformación práctica de las clases instituidas. Por eso, la lucha de clases es también una lucha de clasificaciones.

Tal el ambiguo proceso por el cual se instituyen unos particulares principios de visión y de división, los cuales delimitan lo visible y lo invisible o, mejor aún, aquello que resulta pensable, o bien es remitido al ámbito de lo impensable, para agentes que perciben el mundo a través de tales principios. Ámbito de lo (im)pensable al cual se encuentra adherido aquello que se presenta como posible o bien como imposible de ser concretado prácticamente. Todo lo cual encuentra su expresión más contundente en ese proceso, que ya hemos abordado, por el que lo social se nos presenta como una “segunda naturaleza”. Pues resulta impensable siquiera intentar transformar a aquello que es percibido con la fuerza de lo natural, de lo tan evidente que simplemente “es así”, ya que tal curso de acción resulta imposible de ser concretado. Estamos nuevamente ante la despolitización que es intrínseca al proceso de naturalización de lo establecido, sin que ello implique que lo así percibido tenga ahora menos consecuencias culturales o políticas, antes bien cabe pensar lo contrario: es cuando se invisibiliza ese carácter cultural y político del fenómeno (en nuestro caso, de la formación de los cuerpos) cuando con mayor fuerza se hacen sentir las consecuencias (estructurantes) del mismo. Y en este carácter político de la percepción despolitizada de lo corporal hallamos una de las claves a través de la cual aprehender el lugar de este último en lo

político. Situándonos así en una “política de la percepción” (Bourdieu 1999: 244) problematizada desde un enfoque materialista. En definitiva, lo que aquí está en juego es una específica configuración estética, si por ello entendemos no su moderno sentido de teoría del arte, sino su antiguo uso, referente a la problematización de la percepción.

Sobre esta base, la conexión culturalmente particular entre el cuerpo y la danza, por caso, entraña una singular configuración estética, una política de la percepción, la cual se concreta prácticamente cada vez que ponemos en juego esa lógica clasificatoria y su modo de enclasar los fenómenos. Vía por la cual se fija y hasta “naturaliza” dicha conexión. A su vez, esta lógica clasificatoria no sólo entraña el ordenamiento que establece la semejanza o diferencia entre los fenómenos enclasados, también conlleva una jerarquización de los mismos. Si se nos permite decirlo de una manera algo simplista, no sólo entraña una ordenación en un plano horizontal, sino también en uno vertical. En efecto, piénsese, por ejemplo, en cómo en el “discurso filosófico de la modernidad” (por utilizar la categoría habermasiana), todo aquello que se conecta al cuerpo (como las pasiones, etcétera) es diferenciado y a la vez generalmente subordinado a los fenómenos considerados no-corporales (como la conciencia). Concepción predominante en tal “discurso” pero, por supuesto, no la única, pues también podemos hallar su inversión especular: la apelación romántica a las pasiones. Pero ésta no problematiza la conexión sobre la que esos términos se construyen como tales, limitándose así a una suerte de inversión carnavalesca de lo establecido, que no por ello lo aborda en su producción cultural y política. Incluso en la actualidad, los términos del debate en muchos de los procesos que abordan la naturalización, en relación con lo corporal, se encuentran valorativamente invertidos: valorándose negativamente a la cultura, al asociarla con lo artificial, con lo que nos aleja de un “ser verdadero”, en oposición a la naturaleza, ligada

ahora a lo bueno, lo puro, lo auténtico¹⁴ (en este sentido puede hasta hablarse de una apelación “romántica” al cuerpo, que hace de éste la fuente de toda pulsión y cambio, en un pasaje de la decimonónica *Lebensphilosophie* a una *Leibphilosophie*, tal por ejemplo el sentido de las apelaciones a Nietzsche en la tesis de Citro 2009).

Una clasificación que es, a un mismo tiempo, una jerarquización, tal el pilar sobre el que se erige esa relación de dominación a la que cabe caracterizar como “simbólica”, y cuyo movimiento condiciona materialmente al modo de (des)ordenamiento de lo social. En tanto es a través de esas clases jerarquizadas que se aprehende, no sin transformaciones, el mundo que nos rodea, incluyendo nuestra propia posición en él y lo que a partir de ella es posible (o imposible) de ser realizado. Incluso la relación de dominación es aprehendida a través de categorías que se encuentran condicionadas por esa misma relación¹⁵, en una manifestación más del peso de los “muertos sobre los vivos”, que demanda el esfuerzo de volvernos reflexivamente sobre nuestras propias categorías, si es que queremos evitar una contribución más a la reproducción de la dominación de la que tales categorías en parte son producto. Es a través de este camino, de este método, que puede llevarse adelante la problematización antropológica de la noción de cuerpo, tarea que, a un mismo tiempo, implica abrir el interrogante político sobre ella.

El conjunto de estas cuestiones resulta más claramente perceptible a la luz de una temática ligada a ésta y cuya discusión se encuentra mucho más desarrollada en el estado actual del campo, nos referimos a lo que

¹⁴ En relación con este problema puede consultarse el texto de Mora, Tabak y Verdenelli (2015), en una exploración sobre discursos y prácticas actuales en torno al embarazo, el parto, el vínculo temprano y en general la maternidad.

¹⁵ De allí que quepa definir a la dominación simbólica como “esa coerción que se instituye por mediación de una adhesión que el dominado no puede evitar otorgar al dominante (y, por lo tanto, a la dominación) cuando sólo dispone, para pensarlo y pensarse o, mejor aún, para pensar su relación con él, de instrumentos de conocimiento que comparte con él y que, al no ser más que la forma incorporada de la estructura de la relación de dominación, hacen que ésta se presente como natural; o, en otras palabras, cuando los esquemas que pone en funcionamiento para percibirse y evaluarse, o para percibir y evaluar a los dominantes (alto/bajo, masculino/femenino, blanco/negro, etcétera), son fruto de la incorporación de las clasificaciones, que así quedan naturalizadas, cuyo fruto es su ser social” (Bourdieu 1999: 224-225).

bourdieusianamente cabe llamar la “dominación masculina” (o al menos a ciertos aspectos de la misma). En ella el proceso de masculinización o feminización de los cuerpos tiene un papel clave, en tanto instancia por la cual se conforma una corporalidad cuyas características (su manera de andar o de vestirse, las emociones que puede mostrar y las que ha de ocultar, etcétera) adquieren su sentido dentro de una clasificación que las torna necesariamente masculinas o femeninas, diferenciando tales características a la vez que se las jerarquiza. El anverso de lo cual es tornar imposible-impensable la existencia de una “tercer sexo” (como toda clasificación, no sólo separa a quien está en una categoría de quien está en la otra, sino a ambos de aquellos a los que tales categorías niegan toda existencia), suerte de tercero excluido que está en la base misma de la reproducción de la lógica clasificatoria y sus clases¹⁶.

Sin embargo, el planteo del párrafo anterior se sostiene sobre el supuesto de que las maneras de andar o las emociones son cuestiones atinentes a lo corporal. Y esto es justamente lo que aquí estamos discutiendo. Sobre la base del planteo que proponemos, la mentada masculinización de un cuerpo no sólo nos remite al proceso por el cual se apropian características enclasadadas como masculinas, (re)produciendo así esa particular concepción de la masculinidad, también implica el proceso de formación del cuerpo allí involucrado, (re)produciendo el enclasmamiento de tales características, es decir, produciendo la configuración en la cual las emociones o los modos de andar son cuerpo. El desafío es, entonces, aprehender las consecuencias en lo político de tal masculinización, por supuesto, pero también las de la producción de esa específica corporalidad (que sin dudas impacta, a su vez, en la reproducción de las clases masculino-femenino). Tarea para la cual resulta imprescindible poner en juego un enfoque que haga de esa producción uno de sus objetos

¹⁶ En este sentido, no deja de ser destacable cómo aún en los avances formales en torno a la identidad de género, que en la Argentina encuentra incluso un fuerte reconocimiento oficial al quedar asentada en el Documento Nacional de Identidad, se siguen reconociendo únicamente dos sexos. Así, tenemos el derecho a modificar nuestra identidad de género en nuestro DNI y, con él, en todos los documentos oficiales, pero sólo para pasar a identificarnos con el sexo “opuesto”, manteniéndose toda exclusión de terceras posibilidades.

problemáticos, adentrándose en el proceso cultural y político que lleva a la formación de la particular configuración estética, de la cual es parte el (también particular) cuerpo que es estudiado.

Consideramos que por este camino se puede contribuir o, quizás quepa decirlo con mayor precisión: que éste es el camino específico por el que la antropología (y en general las ciencias sociales) puede contribuir a las luchas de clases y clasificaciones en las que se sustentan las relaciones de dominación establecidas. Relaciones que condicionan los principios de visión y división que ponemos en juego en nuestras prácticas, así como éstas pueden tener por consecuencia la reproducción de esa dominación. Consecuencias quizás no buscadas por los agentes pero no por ello con menos impacto en la estructuración de lo político. Un enfoque que no se deje encerrar en la idealista concepción de que las representaciones nativas son lo único que acontece y cabe estudiar nos conduce a este punto: el de unas consecuencias prácticas que escapan a la visión y previsión de los agentes que las producen, sin que ello tenga por qué tornar menos concretas tales consecuencias.

Hacer del cuerpo un problema antropológico (y de las ciencias sociales en general), en vez de detener nuestro análisis en fenómenos que asumimos como evidentemente conectados con éste, es avanzar sobre la configuración estética que produce esa conexión. Radicalizando así la pregunta antropológica por las lógicas clasificatorias, por las clases y las luchas que las tienen por apuesta, para tornarla una vía a través de la que aprehender en todo su espesor el papel del cuerpo en lo político, en la (re)producción de las relaciones de dominación. Método por el cual quizás podamos contribuir, con nuestra práctica de producción de conocimiento, a su subversión.

Bibliografía

ADORNO, Theodor W. (1991 [1931]) *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Ediciones Paidós.

BOURDIEU, Pierre (1995 [1992]) *Las reglas del arte*. Barcelona: Anagrama.

- BOURDIEU, Pierre (1999 [1997]) *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, Pierre (2015) *Sobre el Estado*. Barcelona: Anagrama.
- CAROZZI, María Julia (2000) *Nueva Era y Terapias Alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina.
- CAROZZI, María Julia (2002) “Cuerpo y conversión: explorando el lugar de los movimientos corporales estructurados y no habituales en las transformaciones de la identidad”, *III Congreso Virtual de Antropología y Arqueología*. Disponible en: www.naya.org.ar (Consultado: 15/06/2018).
- CITRO, Silvia (2009) *Cuerpos significantes*. Buenos Aires: Biblos.
- CSORDAS, Thomas (1990) “Embodiment as a Paradigm for Anthropology”, *Ethos* 18 (1):5 – 47.
- CSORDAS, Thomas (1994) “Introduction: the body as representation and being-in-the-world”, en: CSORDAS, Thomas (Ed.) *Embodiment and Experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-26.
- DOUGLAS, Mary (1978 [1970]) *Símbolos Naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza Editorial.
- GAMBAROTTA, Emiliano (2016) *Bourdieu y lo político*. Buenos Aires: Prometeo.
- GEERTZ, Clifford (1997 [1973]) *La interpretación de las culturas*. España: Gedisa.
- HERTZ, Robert (1990 [1907]) *La muerte y la mano derecha*. Madrid: Alianza.
- JACKSON, Michael (1983) “Knowledge of the body”, *Man. New Series* 2 (18): 327-345.
- KUPER, Adam (1989) *The invention of primitive society. Transformations of an illusion*. London: Routledge.
- LE BRETON, David (2011) *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LEENHARDT, Maurice (1961 [1947]) *Do Kamo*. Buenos Aires: Eudeba.

- LÉVI-STRAUSS, Claude (1977) *Antropología Estructural*. Madrid: Altaza.
- LUKÁCS, George (1971 [1919]) *Teoría de la novela*. Barcelona: Edhasa.
- MAUSS, Marcel (1979 [1936]) *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- MITCHELL, Clyde (1990 [1966]) “Orientaciones teóricas de los estudios urbanos en África”, en: BANTON, Michael (Comp.) *Antropología social de las sociedades complejas*. Madrid: Alianza, pp. 53-81.
- MORA, Ana Sabrina; TABAK, Graciela y VERDENELLI, Juliana (2015) “De mamíferas, empoderadas y espirituales. Discursos sobre la maternidad y la sexualidad tras las críticas al modelo biomédico de embarazo, parto y puerperio”, *XI Reunión de Antropología del Mercosur*, Universidad de la República, Uruguay.
- MORGAN, Lewis [1877] *Ancient society*. Chicago: Charles H Kerr And Company.
- SCHEPER-HUGUES, Nancy and LOCK, Margaret (1987) “The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology”, *Medical Anthropology Quarterly* 1 (1): 6-41.
- SCOTT, Joan (2001 [1991]) “Experiencia”, *La Ventana* 13: 42-73.
- TURNER, Bryan (1994 [1984]) *El cuerpo y la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WEBER, Max (2011 [1904-1905]) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires: Prometeo.