

Propuestas desde la Antropología para el abordaje de las dimensiones socio-culturales del cuerpo: un aporte al debate Educación Física / Educación Corporal.

Anthropological perspectives about socio-cultural dimensions of the body: a contribution to the debate Physical Education/ Corporal Education.

Ana Sabrina Mora.
UNLP

Resumen

El objetivo de este artículo es realizar un aporte desde la Antropología socio-cultural al debate que se está dando entre Educación Física y Educación Corporal. Dado el énfasis de esta última perspectiva por incluir en sus prácticas la consideración de que el cuerpo no es asimilable al organismo biológico y que es indisoluble de los contextos socio-culturales, haré referencia a la noción contemporánea de cultura y a los debates que se han dado en la Antropología acerca de la distinción entre naturaleza y cultura. Junto con este problema, y haciéndome eco del interés actual en el campo de la Educación Corporal por analizar las diferencias entre las nociones de organismo y de cuerpo, y sus implicancias en las prácticas de las profesoras y los profesores del área, revisaré las conceptualizaciones socio-anropológicas sobre el cuerpo, distinguiendo diferentes líneas de abordaje sobre lo corporal. Para ejemplificar esta problemática, haré referencia a la concepción pionera de Marcel Mauss de “técnicas corporales”.

Palabras claves: cuerpo – cultura – antropología – técnicas corporales.

Abstract

The intention of this paper is to present some concepts and perspectives from Anthropology and particularly from the Anthropology of the Body, focusing specifically on the concept of culture, on the articulation between nature and



junto con algunos posicionamientos de la Antropología del Cuerpo, para ser integrados a la construcción del marco teórico-conceptual que guíe las prácticas de la Educación Corporal.

Acercamiento al concepto de cultura

Desde su constitución a fines del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX, la Antropología definió cultura como todo aquello que hacen los humanos como miembros de una sociedad. En primer lugar, la antropología evolucionista concibió la existencia de una cultura universal dividida en etapas de evolución o desarrollo (sintetizados en los estadios de salvajismo, barbarie y civilización propuestos por Lewis Morgan y por Edward Tylor), explicando las diferencias entre las sociedades como expresiones de las distintas etapas en la evolución unilineal de La Cultura. La antropología clásica (de la cual son exponentes, entre muchos otros antropólogos y antropólogas, Franz Boas y Bronislaw Malinowsky), respondió a esto con un énfasis en la diversidad cultural, entendiendo que cada cultura particular tenía su propia historia y desarrollo, y que, por ende, cada sociedad tenía su propia cultura, existiendo entonces no una sola cultura con estadios, sino Diversas Culturas. Hasta este momento, en general, se asumía que a cada sociedad correspondía una cultura. Hasta aquí, el ámbito de la cultura incluía todos los aspectos de la vida social, tanto materiales como simbólicos, todas las producciones, los modos de organización, los sistemas de creencias.

En la antropología contemporánea, esto es, la que se ha desarrollado a partir de mediados del siglo XX, el concepto de cultura sufrió transformaciones que responden a una serie de cambios: por un lado, la comprobación de que las pequeñas comunidades nativas que fueron su objeto fundacional no podían entenderse como culturas aisladas, sino que mantenían múltiples relaciones con otras culturas, entre ellas con la sociedad colonial; esto implicó la consideración de las relaciones de desigualdad, presentes tanto en las relaciones inter-culturales como en las intra-culturales. Por otro lado, la irrupción en esta ciencia social de objetos de estudio que se agregaron a su objeto fundacional y que volvieron la mirada hacia grupos sociales y problemáticas de la modernidad occidental; en este contexto, el carácter multicultural de muchas sociedades y el carácter transcultural de muchos componentes impedía ya considerar que a cada sociedad correspondía una cultura, e hizo necesario precisar y restringir los alcances del concepto de cultura. Desde este momento, la cultura fue definida como una dimensión particular unida a las múltiples dimensiones que conforman una sociedad. Con fines analíticos, intentando transformar el concepto de cultura en una noción operativa, se la definió a partir de los procesos sociales de significación, como un conjunto de estructuras de significación o como un “sistema de interacción de signos interpretables” (Geertz, 1997:27).

La reformulación y precisión de la noción de cultura estuvo acompañada de variadas críticas al concepto. Uno de los cuestionamientos principales residió en el hecho de que en las definiciones tradicionales (incluso en algunas que la caracterizan como un set de representaciones, creencias o percepciones de la realidad) la cultura es entendida con un alto componente de patrones, cohesiva y coherente, que se reproduce a través de la endoculturación; dejando así poco lugar para la explicación del cambio cultural o de la ingerencia individual. Hubo quienes propusieron el abandono del concepto, y otros, como un modo de reformularlo, pusieron el énfasis en la construcción de la cultura a través de la experiencia vivida, haciendo lugar a la posibilidad de transformaciones. A pesar de las críticas que ha sufrido en cuanto a su alcance y a su potencial explicativo, el concepto continúa existiendo y siendo un instrumento útil para pensar los temas de los que la Antropología se ocupa. Actualmente, se entiende a la cultura como un sistema organizado de significaciones construidas, transmitidas y compartidas socialmente, que se expresan en instituciones y en prácticas sociales. La concepción contemporánea de cultura incluye una dimensión constitutiva de relaciones móviles, cambiantes y complejas de consenso, de conflicto y de desigualdad.

Manteniendo la centralidad del trabajo de campo para la práctica antropológica, tal como había sido propuesto por la antropología clásica de principios del siglo XX, la noción semiótica de cultura implica considerar que el trabajo de antropólogas y antropólogos consiste en interpretar las interpretaciones que los sujetos estudiados hacen de sus representaciones, experiencias y prácticas, para luego fijar esas interpretaciones de segundo orden en un texto que congela un momento de una cultura, que mientras tanto continúa viva y modificándose. A las interpretaciones de los sujetos investigados se llega por medio de entrevistas y, aún más indirectamente, por medio de observaciones de prácticas que sólo son inteligibles a la luz de las significaciones propias de la cultura. El método etnográfico, propio de la Antropología, 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, y con un marco teórico que irá construyendo con el fin de problematizar e interpretar los datos. Se basa inicialmente en la visión de los sujetos, sus categorizaciones, valoraciones y percepciones, para luego actuar como interpretante de lo interpretado por ellos (Ceirano, 1998), intentando restituir la complejidad social concreta en que los discursos son producidos, relacionando los “textos” con los contextos en los que estos discursos y prácticas se realizan, interpretando los discursos de los interlocutores a partir de sus posicionamientos objetivos y situaciones sociales específicas. Como ha escrito Clifford Geertz, el antropólogo inscribe discursos sociales, consistiendo el análisis “en desentrañar estructuras de significación (...)

y en determinar su campo social y su alcance” (1997:24). Este acercamiento precisa de pequeños contextos, pero esto no significa pequeños temas; en cada ámbito de la vida social tienen lugar conjuntos complejos de experiencias, acontecimientos, prácticas y representaciones que cobran sentido por su integración en una totalidad social.

Cultura, naturaleza y naturalización

Junto con la elaboración del concepto de cultura, tuvo lugar el problema de la distinción entre aquello de la vida humana que corresponde al estado de naturaleza, y aquello que corresponde al estado de cultura. Si bien en las primeras etapas del proceso de hominización las leyes de la selección natural actuaron como en cualquier otra especie, una vez que hicieron su aparición los primeros elementos que podrían llamarse culturales, las leyes de la naturaleza dejaron de actuar o comenzaron a hacerlo de maneras mediadas por lo cultural. Es decir, desde la aparición de lo que puede denominarse un “estado de cultura”, ya no es posible volver a un “estado de naturaleza”. Diversos autores han puesto el acento en diferentes aspectos para marcar el punto de inflexión a partir del cual esto se ha producido. Una de las vías posibles es la que sigue al postulado de Karl Marx en cuanto a que lo específicamente humano, lo que lo separa cualitativamente de otras especies, es el trabajo, entendido como una modificación de la naturaleza realizada de manera mediata e inclusive libre de necesidad (a diferencia de la modificación con vistas a un fin inmediato que harían los animales), para producir sus medios de vida material, y en forma de una actividad vital conciente; el trabajo no sólo es el modo en que el hombre se relaciona con la naturaleza, sino con otros hombres. Otra vía de análisis se centra en el lenguaje simbólico como el eje de la construcción de la cultura, y por ende, de la construcción de lo humano. Un representante de esta vía es Leslie White, quien ha afirmado que lo que ha marcado un punto de inflexión en la evolución a partir del cual se ha dado un salto cualitativo hacia la cultura, es el surgimiento de la capacidad de simbolización, entendiendo que el símbolo es la base de toda conducta humana porque toda conducta humana consiste en, o depende de, el uso de símbolos, es siempre simbólica, y la presencia del lenguaje simbólico es lo que permite la continuidad y la acumulación de la experiencia humana; esto es lo que ha marcado un salto cualitativo entre el ser humano y los otros primates. Una tercera vía ha sido propuesta por Claude Lévi-Strauss, quien ha postulado que lo que diferencia a la naturaleza de la cultura es que mientras que la primera está regida por reglas universales (como las leyes de la herencia), en la segunda encontramos reglas que son particulares de cada cultura, que se aprenden y transmiten socialmente; dentro de esta argumentación, plantea que la primera de estas reglas puede haber sido la ley de prohibición del incesto, entre otras cosas por ser la única regla de

carácter universal (todas las culturas han formulado alguna regla que prescribe ciertas relaciones sexuales y posibilita o promueve otras) a la vez que toma formas particulares en cada cultura (cada una define a su modo qué considera incesto y qué no). Estas diferentes vías de abordaje de la transición entre naturaleza y cultura son complementarias, y acuerdan en que la diferencias entre lo humano y el resto de las especies es de carácter cualitativo, y está signada por la existencia de la cultura, que tiene su propia lógica y sus modos de desarrollo y funcionamiento, diferentes de las leyes que rigen la naturaleza. 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 herramientas (a modo de ejemplo, recordemos que para que fuera posible comenzar a construirlas hizo falta un determinado desarrollo cerebral, la postura bípeda y las manos libres de la función de locomoción), 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. A partir de esta comprobación pueden discutirse los análisis que buscan explicar comportamientos o capacidades humanas apelando solamente a la genética: todo fenómeno humano es un fenómeno cultural, y su explicación debe centrarse en su carácter histórico y social. Todo análisis antropológico parte de que, por un lado, todas 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; y por otro lado, que todo aquello que es construido socialmente sufre un proceso de naturalización por medio del cual los miembros de un grupo social se representan lo que en ella ocurre como natural, coherente y válido, invisibilizando su carácter relativo, particular e histórico. Todo está construido en nosotros por la cultura, nada es natural aunque lo percibamos así; aún las dimensiones que experimentamos como simples procesos fisiológicos están perneados por la cultura, es decir, tienen una dimensión particular, son un modo entre tantos en que se ha resuelto algo. Conociendo la manera en que en otras culturas y en otros momentos históricos se vive y se significa la vida y el mundo, y conociendo las transformaciones que se han producido históricamente en nuestra sociedad, se podrá comprender el carácter no natural sino construido socialmente de todo cuanto acontece, ayudando a desnaturalizar nuestras propias categorías.

Antropología del cuerpo

El debate entre naturaleza y cultura es un elemento a tener en cuenta en la elaboración de un marco conceptual para el estudio del cuerpo dentro de contextos socioculturales. El cuerpo va mucho más allá del organismo biológico y es parte de todo aquello que es construido en el marco de una cultura; más aún, incluso las dimensiones del cuerpo que experimentamos y entendemos como un

dato de la naturaleza, se encuentran imbricados con el contexto socio-cultural. Los estudios fundacionales de la antropología y sociología del cuerpo como los de Hertz y los de Mauss tomaron al cuerpo 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, han sido grandes aportes para las ciencias sociales. Numerosas y diferentes líneas de investigación fueron abiertas partiendo de su carácter culturalmente diverso y socialmente construido (podemos citar, por ejemplo, el estudio clásico de Edward Hall acerca de las particularidades de las distancias interpersonales en distintos contextos sociales, entre muchos otros).

Robert Hertz compartía con Marcel Mauss el hecho de pertenecer a la Escuela Sociológica Francesa encabezada por Émile Durkheim. Hertz escribió en 1.907 el primer ensayo conocido sobre antropología de la muerte, y exploró en otro de sus textos el binarismo valorativo presente en la preeminencia del lado derecho, asociado con lo positivo, lo masculino y lo sagrado, frente al lado izquierdo, ligado a lo negativo, lo femenino y lo profano, observable en diversas culturas tanto en el uso del espacio y en el lenguaje, como en el uso del cuerpo, que desde esta perspectiva vehiculizaría valoraciones. Más allá de lo valioso de estas primeras aproximaciones, el carácter truncado de su obra, producto de la temprana muerte de Hertz durante la primera guerra mundial, y la tardía traducción que se hizo de sus textos al inglés (en los '60), hicieron que su influencia haya sido muy tenue. A pesar de todo, los estudios de Hertz y de Mauss inauguran la antropología del cuerpo (a Marcel Mauss nos referiremos en el apartado siguiente). Como representantes de la Escuela Sociológica Francesa, ambos autores comparten el interés por conocer el origen de las categorías de pensamiento de su propia sociedad, bajo el supuesto de que tienen un origen social que permanecería oculto tras un proceso de naturalización y de reificación; y, en asociación con la preocupación anterior, se ocuparon por la comparación entre los sistemas de clasificación. Compartían la hipótesis de que los modos de clasificación, las categorías de entendimiento y las experiencias sociales concretas se vinculan de modo inseparable en la vida social.

En primer lugar, se inauguró una línea de estudios encabezados por el clásico *Do Kamo* de Leenhardt (1961 [1947]), que intentaron explorar las nociones de cuerpo en diversas sociedades. En general estos acercamientos compartían un enfoque dicotómico que oponía 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 como 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 modos de experimentar y entender el cuerpo es holista, aunque no sea el modelo de pensamiento sobre el cuerpo hegemónica en nuestra sociedad.

A partir de los `80 y los `90, comenzaron a diferenciarse dos grupos de perspectivas teóricas y metodológicas en este campo de estudios: 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, como aquellos que retoman la fenomenología de Merleau-Ponty, aquellos que intentan superar la oposición entre objetivismo y subjetivismo como la teoría de la práctica de Bourdieu, y aquellos que destacan el papel de la corporalidad en las prácticas de oposición, resistencia y creatividad cultural (Citro: 2004). Luego de entender que el cuerpo es una construcción social y cultural, florecieron los estudios que buscaban comprender los mecanismos por los cuales

era construido, controlado, vigilado, disciplinado, normalizado, entrenado, es decir, todo aquello que se hace al cuerpo, todo aquello que se le hace para impactar sobre un ordenamiento social y sobre los sujetos. Y más tarde, se comenzó a poner atención en todo aquello que el cuerpo hace, en su dimensión productora, en su carácter de fuente de conocimiento y de experiencias. Recientemente, hay investigadoras e investigadores de cuestiones vinculadas a la corporalidad que intentan una perspectiva que suma elementos de los enfoques fenomenológicos y post-estructuralistas, es decir, que reconocen tanto la experiencia primaria de la *carne* (Merleau-Ponty: 1993 [1945]), su capacidad para producir conocimiento y los efectos de la corporeidad sobre la subjetividad; como los efectos de los discursos y las determinaciones estructurales sobre los cuerpos y los sujetos._

Otra tendencia en los trabajos actuales sobre la corporalidad, es tratar al cuerpo como una dimensión constitutiva de toda práctica social, en lugar de tomarlo como un objeto de estudio diferenciado. Las acciones que desplegamos en la vida cotidiana implican la intervención del cuerpo, y con la mediación de nuestro cuerpo, percibido constantemente en el aquí y el ahora, nos insertamos activamente en un espacio social y cultural dado. La condición humana es corporal, en el cuerpo se desarrolla y se experimenta la vida. Podríamos decir que desde nuestra percepción cotidiana al mismo tiempo somos y tenemos un cuerpo. Por un lado, nuestra existencia es siempre corporal, y a la vez, somos sujetos que construimos nuestro cuerpo en relación al sistema simbólico en que estamos insertos en un momento histórico determinado. En palabras de Brian Turner, “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).

Las culturas y los sistemas sociales construyen cuerpos donde de otro modo sólo habría organismos, 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.

Este cuerpo, que se encuentra de manera simultánea físicamente dado y culturalmente constituido, material y simbólico como toda dimensión humana, ha sido caracterizado por David Le Breton como “ese vector semántico por medio del cual se construye la evidencia de la relación con el mundo” (2002:7); el cuerpo produce sentido, comunica, y lo que los sujetos ponen en juego en el terreno de lo físico se origina en un conjunto de sistemas simbólicos compartidos

socialmente. Siguiendo al mismo autor: “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” (ibid.:9). Los esquemas de diferenciación del orden social y simbólico inscriptos en el cuerpo se naturalizan fácilmente; el cuerpo se nos presenta como una entidad obvia, incuestionable. Es un factor central en la organización práctica, simbólica y política del mundo social; de esta centralidad deriva su potencial explicativo.

La perspectiva de Marcel Mauss: las técnicas corporales

En una conferencia dictada el 17 de mayo de 1934 en la Sociedad de Psicología de Francia, publicada luego en la compilación *Sociologie et Anthropologie* en 1950, Marcel Mauss realizó una novedosa apelación para que lo que él llamó las “técnicas corporales” de cada cultura fuesen objeto de estudio socio-antropológico. En “Técnicas y movimientos corporales” (1979 [1936]), la transcripción de esta conferencia, se presenta un programa de investigación para incluir al cuerpo y sus técnicas como objeto de estudio de la etnografía, presentando líneas de investigación acerca de temas que considera importantes pero no suficientemente abordados hasta ese momento, ya que la construcción socio-cultural del cuerpo no había sido objeto de análisis sistemático.

Así como al referirse a la noción de persona, en “Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del ‘yo’”, la sitúa como una construcción social, proponiendo su estudio con la intención de “explicar cómo una de las categorías del espíritu humano, idea que consideramos innata, ha nacido y se ha ido desarrollando a lo largo del tiempo y de numerosas vicisitudes” (1979 [1938]: 309); al referirse al concepto de cuerpo lo sitúa igualmente como una construcción social, que se presenta de diferentes maneras en diferentes culturas, y que ha sufrido un proceso de naturalización.

Mauss define a las técnicas corporales como “la forma en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional” (1979 [1936]: 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).

Del mismo modo que cada sociedad posee unas costumbres propias y particulares, todas las técnicas corporales son concretas y específicas de cada cultura, de cada grupo social y de cada momento histórico. A lo largo del texto se suceden numerosos ejemplos de técnicas corporales: los modos de andar, marchar, nadar, correr, cazar, beber, mirar, descansar, dormir, la posición de los brazos y manos al caminar, los modos de parir, amamantar y cuidar a los recién nacidos, 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: “la persona adopta la serie de movimientos de que se compone el acto, ejecutado ante él o con él, por los demás” (ibid.:340). 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. Por lo tanto, existe una relación “entre el cuerpo y los símbolos morales o intelectuales. (...) Todos adoptamos una actitud permitida o no, natural o no, ya que atribuimos valores diferentes” (ibid.:343) a las diferentes formas de moverse. 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: “el conjunto, el todo, queda condicionado por los tres elementos indisolublemente mezclados” (idem). Aunque su tema sea predominantemente, según afirma, de carácter “histórico-social”, y que en su análisis prevalecerá esa dimensión, aclara que lo biológico, lo psicológico y lo lingüístico cumplen siempre

un papel. En los usos del cuerpo, como en otros ámbitos de la vida social, “nos encontramos ante el montaje fisis-psico-sociológico de una serie de actos, actos que son más o menos habituales y más o menos viejos en la vida del hombre y en la historia de la sociedad” (ibid.:354). Como todo fenómeno social, al estudiar las técnicas del cuerpo deben tenerse en cuenta las múltiples relaciones entre lo biológico, lo psicológico y lo social; y, sobre todo, considerar que no hay técnica corporal sin sociedad o sin sistema simbólico.

En cuanto al modo de encarar su estudio, sugiere comenzar por observar y describir las técnicas corporales particulares presentes en diversas culturas y grupos sociales, con la idea de luego producir una teoría general acerca de las técnicas del cuerpo: “hablo de técnicas corporales porque se puede hacer la teoría de la técnica de los cuerpos partiendo de un estudio, de una exposición, de una simple y pura descripción de las técnicas corporales” (ibid.:337). Para ser estudiadas, propone partir de clasificarlas de acuerdo al sexo y a los grupos de edad o etapas de la vida.

El concepto de técnicas corporales de Marcel Mauss es a la vez interesante y problemático. Por un lado, Mauss las concibe como actos que son a la vez físicos, técnicos y socialmente aprendidos y determinados, instancias que sólo pueden separarse analíticamente. Pero las distingue de los actos rituales, mágico-religiosos o simbólicos, dando a entender que las técnicas corporales son esencialmente técnicas físicas, en las que lo simbólico se expresa solamente en el hecho de que son aprendidas y compartidas socialmente. De este modo, en ellas el cuerpo no es más que una herramienta y un medio técnico, y los sujetos las experimentan como movimientos físico-mecánicos, sin impacto en su subjetividad. Aunque la dimensión social y simbólica de las técnicas del cuerpo no es totalmente negada, el cuerpo es visto como un objeto en el que se imprimen cuestiones sociales, y que no es en sí mismo productor de experiencias y de subjetividad.

Como decíamos en un apartado anterior, hasta los '70 y '80 no se delimitaron claramente los campos de la sociología y de la antropología del cuerpo. En ese momento se le dio más importancia en los estudios a las concepciones del cuerpo, y no hubo tanto interés en ocuparse de las técnicas corporales. Esto puede interpretarse como una herencia del dualismo cartesiano, según el cual el ser está constituido por la mente, no por el cuerpo. En la segunda de sus *Meditaciones metafísicas (De la naturaleza del espíritu humano y qué es más fácil de conocer que el cuerpo)* René Descartes parte de la primera verdad a la que llega: yo existo, pero esta existencia no abarca al cuerpo, sino a la capacidad de pensar, que es independiente del cuerpo. Es necesario aclarar que el mismo Descartes reconoció en *Tratado de las Pasiones del Alma* que esta distinción mente-cuerpo no es tan tajante en la vida real, y que responde más que nada a fines analíticos. De todos modos, esta construcción ideológica acerca del cuerpo es la que prevalece

en la modernidad occidental, y entendiéndolo esto no es extraño que el cuerpo, su materialidad, haya sido un tema menor u olvidado para las ciencias sociales, ocupadas del otro término del dualismo. Es a la mente humana a la que se le reconoce la capacidad de producir la vida en sociedad. Incluso cuando el cuerpo fue ubicado como construcción socio-cultural, comúnmente fue abordado como una materialidad que refleja o recibe lo social, y no como productor en sí mismo. Luego de que Marcel Mauss propusiera estudiar las técnicas del cuerpo, y pasadas algunas décadas de interés minoritario en el tema, el cuerpo se posicionó como un objeto de estudio legítimo para la antropología y la sociología, inicialmente desde perspectivas centradas en las nociones de cuerpo más que en sus prácticas, usos y experiencias concretos.

Más recientemente, 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 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 al de “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.

Esperando que puedan ser de utilidad para la perspectiva en construcción de la Educación Corporal, hemos presentado algunos desarrollos conceptuales que han tenido lugar en el campo de la Antropología socio-cultural. Seguramente muchos otros podrían aplicarse, pero exceden los límites de este artículo. La discusión sigue abierta.

Bibliografía

- Descartes, René. [1637]. Discurso del Método. Para conducir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias. Ediciones varias.
- [1649]. *Tratado de las pasiones del Alma*. Ediciones varias.
- Ceirano, Virginia. (1998). “Una elección metodológica para el estudio de las representaciones sociales”. 5-6, La Plata, *Escenarios*.
- Citro, Silvia. (2004). “La construcción de una antropología del cuerpo: propuestas para un abordaje dialéctico”. Ponencia en VII Congreso Argentino de Antropología Social, Córdoba.
- Crossley, Nick. (2004). “The Circuit Trainer’s Habitus: Reflexive Body Techniques and the Sociality of the Workout”. En: *Body & Society*, vol. 10 (37). London, Sage.
- Crossley, Nick. (2005). “Mapping reflexive body techniques: on body modification and maintenance”. En: *Body & Society*, vol. 11 (1). London, Sage.
- Geertz, Clifford. (1997). *La interpretación de las culturas*. España, Gedisa.
- Hall, Edward. (1994). *La dimensión oculta*. México, Siglo XXI Editores.
- 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”. En: *Body & Society*, vol. 1 (65). London, Sage.
- Le Breton, David. (2002). *Sociología del cuerpo*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Leenhardt, Maurice. (1961). [1947]. *Do Kamo*. Buenos Aires, Eudeba.
- Lévi-Strauss, Claude. (1969). *Las estructuras elementales del parentesco. Parte 1*. Buenos Aires, Paidós.
- Lyon, Margot. (1997). “The Material Body, Social Processes and Emotion: ‘Techniques of the Body’ Revisited”. En: *Body & Society*, vol. 3 (83). London, Sage.
- Markus, Gregor. (1974). *Marxismo y Antropología*. Barcelona, Grijalbo.
- Mauss, Marcel. (1979). [1936]. “Sexta parte: Las técnicas del cuerpo”. En: *Sociología y Antropología*. Madrid, Tecnos.

- (1979). [1938]. “Quinta parte: Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del ‘yo’”. En: *Sociología y Antropología*. Madrid, Tecnos.
- Merleau-Ponty, Maurice. (1993 [1945]). *Fenomenología de la percepción*. Buenos Aires, Planeta.
- Turner, Brian. (1989). *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. México, Fondo de Cultura Económica.
- White, Leslie. (1982). *La ciencia de la cultura*. Buenos Aires, Paidós.