

lismo. Son las visiones del mundo de las sociedades humanas las que hacen los cuerpos, penetran en ellos, y al traslucirse a través de ellos les conforman. Es por eso que cabe entenderlo como una *in-corporación*. Pero esto es un primer sentido. Hay otros, pero se hace necesario antes de exponerlos adentrarse en la multiplicidad de cuerpos.

## DOS CUERPOS, TRES CUERPOS

---

*Símbolos naturales* es una obra de Mary Douglas que representa en la Antropología Simbólica una aportación imaginativa. En los años 60, las sociedades modernas se presentaban como antiritualistas, numerosos movimientos juveniles acometían el descubrimiento del mundo como una aventura individual y, a la vez, actividades purificadoras tales como el desmantelamiento de las viejas tradiciones sociales, que consideraban vacías ya de contenido y que aparentemente habían sido mantenidas de modo rutinario o meramente como fachada social, que la mayor parte de las veces ocultaba la explotación, la manipulación social, etc. *Símbolos naturales* se ofreció como explicación del antiritualismo y como defensora de la inevitabilidad de los rituales. Y no menos se ofreció a contracorriente de los análisis marxistas llevando la atención hacia los símbolos y su relevancia social. Seguramente fue una estrategia apropiada para ambas cosas centrarse en símbolos básicos como el cuerpo.

### Cuerpo social y cuerpo físico

El cuerpo social condiciona el modo en que percibimos el cuerpo físico. La experiencia física del cuerpo, modificada siempre por las categorías sociales a través de las cuales lo conocemos, mantiene a su vez una determinada visión de la sociedad. Existe pues un continuo intercambio entre los dos tipos de experiencia de modo que cada uno de ellos viene a reforzar las categorías del otro. Como resultado de esta interacción, el cuerpo en sí constituye un medio de expresión sujeto a muchas limitaciones. Las formas que adopta en movimiento y en reposo expresan en muchos aspectos la presión social. El cuidado que le otorgamos en lo que atañe al aseo, la alimentación, o la terapia, las teorías sobre sus necesidades con respecto al sueño y al ejercicio, o las distintas etapas por las que ha de pasar, el dolor que es capaz de resistir, su esperanza de vida, etc., es decir, todas las categorías culturales por medio de las cuales se le percibe deben estar perfectamente de acuerdo con las categorías por medio de las cuales percibimos la sociedad ya que éstas se derivan de la idea que del cuerpo ha elaborado la cultura.

M. Douglas. 1970, 1978, p. 89

Este párrafo abre uno de los capítulos del libro y tan sólo enuncia una correspondencia entre los dos cuerpos, el físico y el social. En ambas direcciones: por un lado, cómo se percibe la sociedad deriva de cómo se percibe el cuerpo y, por el otro, el cuerpo social condiciona el modo de percibir el cuerpo físico. Los antecedentes teóricos remiten a Mauss (que luego se analizarán detenidamente), a Freud y el concepto de “conversión” de un estado emocional en un estado físico (confundido con lo que suelen llamarse “somatizaciones”) y a Lévi-Strauss y la isomorfía de las estructuras simbólicas. Pero aún más a la teoría retórica clásica que preconizaba una correspondencia en el estilo entre las formas y los contenidos o si se quiere entre el estilo literario y el estilo corporal. Y por lo mismo el estilo en las relaciones sociales y el aseo y aliño personal. Sugerir una correspondencia parece demasiado simple, pero no es más que un inicio.

En un enunciado más ambicioso se propone que el sistema social constriñe todas las expresiones del cuerpo. En particular esto estaba ya anticipado en Freud al menos en lo relativo a lo que éste llamaba “fase anal”. Los procesos orgánicos especialmente los relacionados con la digestión se consideran perturbadores de la comunicación social sobre todo entendida ésta como “formalidad”, de modo que la socialización en sus etapas primarias consiste en establecer una serie de controles sobre las entradas y las salidas orgánicas. Pero no sólo están implicados los procesos digestivos sino también la asimetría entre frente/espalda y la distancia espacial entre los cuerpos. Y en otro aspecto un sentido de pureza/impureza se superpone a este sentido del orden y la disciplina. De modo que donde existe un fuerte control social éste se traduce en imposiciones de control sobre las entradas y las salidas del cuerpo y además se otorga a la posición frontal preeminencia y se establecen distancias estrictas entre los que ocupan las desiguales posiciones sociales. Además allí mismo cuerpo físico y cuerpo social se encuentran disociados como si los procesos del primero contaminaran a los del segundo, de manera que las normas de pureza imperen en las relaciones sociales.

Este análisis intuitivo sugiere que el incremento de la presión social, de la fuerza del sistema social, se traduce en una mayor distinción y distancia entre el cuerpo físico y el cuerpo social, en una descorporeización. Entendiendo por tal la constricción plena del primero. Por tanto, refinamiento en el comer, limpieza corporal rigurosa, contención de los ruidos corporales, incluida la respiración, suavidad de movimientos, inexpresividad emocional, etc., serían pautas de comportamiento de las clases aristocráticas-sacerdotales, revestidas por lo mismo de los valores de la pureza y de la cercanía a los seres sobrenaturales.

Hay sin embargo entre estas intuiciones algunos saltos peculiares. En primer lugar, no es sólo la disciplina del cuerpo entendida como control de entradas y salidas sino que se asocian a ella las acciones relacionadas con la direccionalidad en el desplazamiento y la distribución de los cuerpos en el espacio inmediato. Al

no sólo enuncia una correspondencia en ambas direcciones: por un lado se percibe el cuerpo y, por otro lado, el cuerpo físico. Los antecedentes (serán detenidamente), a nivel funcional en un estado físico (serán) y a Lévi-Strauss y la teoría retórica clásica de las formas y los contenidos temporales. Y por lo mismo el control. Sugerir una correspondencia un inicio.

El sistema social constriñe lo que ya anticipado en Freud. Los procesos orgánicos consideran perturbadores de la "formalidad", de modo que establecer una serie de control sólo están implicados los frente/espaldas y la distancia de pureza/impureza se modo que donde existe un control sobre las entradas de frontal preeminencia y las desiguales posiciones social se encuentran disociados del segundo, de maneras sociales.

de la presión social, de la función y distancia entre el control. Entendiendo por tal la función en el comer, limpieza concluida la respiración, sus serían pautas de comportamientos por lo mismo de los naturales.

estos peculiares. En primer lugar control de entradas y relaciones con la direccionalidad en el espacio inmediato. Al

menos esto supone una concepción del cuerpo ligada a su entorno y no autocontenido en sí mismo. La concepción del cuerpo físico que de aquí se deriva ya incluye la idea de interacción con el entorno. Además, no sólo es el orden y la disciplina con lo que se "construye" el cuerpo sino que también interviene la noción de pureza/impureza y la experiencia de intimidad. No es por tanto que se tome el cuerpo como un organismo de funcionamiento caótico necesitado de control, sino también como un foco de valor y un núcleo de organización del entorno.

Sin duda lo que reviste más interés es esa peculiar relación entre los dos cuerpos, por una parte reflejo uno de otro, de modo que el cuerpo social se asemeja al cuerpo físico en cuanto unidad integrada por miembros, pero por otra parte es más que un reflejo. Aparentemente la presión de un cuerpo sobre el otro no tiene los mismos resultados, y en realidad la presión sólo va de lo social hacia lo físico y comporta la transformación de éste, su descorporización. Se da aquí un salto no justificado de la doble función de reflejo uno de otro a la de presión uno sobre otro. No se deduce una función de la otra. La primera, la de reflejo, insinúa que trabajan en un plano de igualdad, la otra, la de presión, indica claramente que trabajan en desequilibrio. Y aparentemente una desvirtúa a la otra.

Se podría deducir de esto una teoría de la formación del cuerpo como símbolo en el sentido en que la materialidad de éste parece que se diluye —se transforma— cuando la carga de significado es honda. O dicho en términos sociales, la fuerza del sistema social tiene efectos de transformación en el cuerpo en tanto que símbolo, se diría que desfisicalizándolo (sin embargo la moderna teoría acogida bajo la noción de *embodiment* toma la condición física del cuerpo como irreductible).

De todos modos Mary Douglas no habla propiamente de dos cuerpos sino de uno, el físico, y de su metáfora social. En realidad los dos cuerpos a los que se refería eran el yo y la sociedad, "Unas veces están tan cerca que casi llegan a fundirse y otras están muy lejos uno del otro" (Douglas, 1978: 107).

La idea de la pluralidad de cuerpos está posiblemente iniciada con Douglas, pero expuesta como tal por Schepher-Hughes y Lock (1987).

### Tres cuerpos

Es esencial para nuestra tarea una consideración de las relaciones entre lo que aquí llamaremos los "tres cuerpos". El primero y quizás el más evidente es el cuerpo individual, comprendido en el sentido fenomenológico de experiencia vivida del cuerpo-uno mismo. Razonablemente podemos asumir que todo el mundo comparte al menos algún sentido intuitivo de sí mismo *in-corporado* como existiendo aparte de otros cuer-

pos individuales. Sin embargo, las partes constituyentes del cuerpo –mente, materia, psique, alma, yo, etc.– y sus relaciones de una con otra y las formas en las que el cuerpo es acogido y experimentado en la salud y en la enfermedad son, evidentemente, muy variables.

En un segundo nivel de análisis se sitúa el cuerpo social, que se refiere a los usos representacionales del cuerpo como símbolo natural con el que pensar sobre la naturaleza, la sociedad y la cultura, como sugería Douglas. Aquí nuestra discusión sigue la pauta bien trillada por antropólogos sociales, simbólicos y estructuralistas que han demostrado el intercambio constante de significados entre los mundos natural y social. El cuerpo en salud ofrece un modelo de totalidad orgánica; el cuerpo en enfermedad ofrece un modelo de inarmonía social, de conflicto y desintegración. Y a la inversa, la sociedad en “salud” y en “enfermedad” ofrece un modelo para comprender el cuerpo.

En el tercer nivel de análisis estaría el cuerpo político, que se refiere a la regulación, vigilancia y control de los cuerpos (individual y colectivo) en cuanto a la reproducción y la sexualidad, en cuanto al trabajo y al ocio, en cuanto a la enfermedad y las otras formas de desviación y de diferencia humanas. Hay muchos tipos de organización política que van desde la anarquía acéfala de las sociedades forrajeras simples, en las cuales los desviados pueden ser castigados al ostracismo total social y por consiguiente a la muerte, a las jefaturas, monarquías, oligarquías, democracias y estados totalitarios modernos. En todas estas organizaciones políticas la estabilidad del cuerpo político reside en su capacidad para regular las poblaciones (el cuerpo social) y para someter a disciplina a los cuerpos individuales. Ya se ha escrito mucho sobre la regulación y el control de los cuerpos individual y social en las sociedades complejas e industrializadas. Por ejemplo, la obra de Foucault. Pero no se ha escrito tanto sobre las formas en las que las sociedades preindustriales controlan su población y cuales son los medios institucionales para producir cuerpos dóciles y mentes plegables al servicio de la definición de estabilidad y de salud colectivas y del bienestar social.

*Scheper-Hughes, N. y Lock, M. 1987: 7-8*

Para profundizar en los tres cuerpos se requiere comenzar por una toma de conciencia de lo que el dualismo cartesiano (y anterior) y sus complicaciones supone dentro de las sociedades occidentales y de inspiración cristiana. El dualismo mente/cuerpo se duplica como espíritu/materia, cultura/naturaleza, irrealidad/realidad..., y en los dominios médicos, psíquico/fisiológico, mental/ físico, funcional/clínico, etc. La pervivencia y solidez de este dualismo obliga a enunciar las propuestas de consideración del hombre total (como apuntaba Mauss) por medio de guiones cuerpo-**mente**, **materia**-espíritu, **psico**-físico, etc., que de hecho mantienen dualidades aunque afirmen interdependencias. No es sencillo formular la condición de unidad. Y propuestas como “*mindful body*” tienen muy difícil traducción castellana, ¿“cuerpo lleno de mente”? “Lleno” sugiere la metáfora de contenedor que tampoco sería aceptable si de lo que se trata es de referirse a una unidad. Con suficientes informaciones etnográficas ya disponibles no es posible asumir que el dualismo mente/cuerpo es universal, ni por tanto una

concepción definitoria de la especie humana aun cuando ésta haya sido categorizada como animal racional.

Hay aún otra oposición que se cruza con el dualismo anterior, la de individuo/sociedad que también debe ser desvelada como un modo "occidental". La conciencia de individuo es en buena medida un fenómeno histórico que parece haber sido avivada desde el racionalismo moderno y aun marcada con agudos perfiles a partir del pre-existencialismo del que fue portavoz Kierkegaard. (Sobre la génesis y desarrollo del individualismo puede consultarse a L. Dumont).

Se entiende entonces que el dualismo y sus complicaciones actúa como prejuicio y determina las preconcepciones del cuerpo a la vez conformado como un todo integrado por partes, pero parte complementaria él mismo de otro todo. El sentido que cada uno tiene de sí mismo parece indisolublemente ligado a él. Pero eso conlleva una doble posición disociada. Bajo el prejuicio dualista, uno mismo tiende a percibirse más como mente en un cuerpo y como individuo en una sociedad. Y ambas percepciones pueden ser presentadas en paralelo pero no son análogas. Como recuerdan Scheper-Hughes y Lock, Durkheim llamó la atención sobre cómo el cuerpo/mente contribuye a la reproducción de la sociedad por medio de la sexualidad y la socialización, por lo que las percepciones de uno mismo/cuerpo y de la sociedad/individuo están coimplicadas. En todo caso, el cuerpo ajeno y la mente ajena son estados a menudo descritos en distintas culturas y del mismo modo son estados posibles e incluso probables en distintas sociedades el del individuo asimilado plenamente a la sociedad e incluso absorbido por ella o el del aislado y separado de ella.

A. El **cuerpo individual** no es sólo organismo biológico sino además aquello con lo que se engarza el sentido de ser uno mismo, una experiencia y una conciencia que vienen dadas desde las culturas. La más clara referencia de lo que se entiende aquí por cuerpo es lo que se suele llamar "imagen del cuerpo", -identificada primero como modelo de uso en psiquiatría y especial objeto de interés en pacientes con algunos tipos de lesiones cerebrales-, una noción que se ha extendido para abarcar la imagen (a la vez individual y proporcionada desde la cultura) que todos los seres humanos tienen de sí mismos y que admite muchas variaciones. La fortaleza y la debilidad, las tendencias o proclividades, las resistencias, la flexibilidad, la sensibilidad, la reacción a sustancias, a ambientes o acontecimientos, a tipos de personas, etc., el desarrollo, sus fases, sus tiempos, etc., todo ello forma parte de esa imagen. El papel que se atribuye a determinados órganos o partes, al corazón, al cerebro, al hígado, al estómago, a los intestinos, al sexo, a los riñones, a los ojos, a los oídos, al pelo, todo forma parte igualmente de esa imagen. Y también a la cara, la espalda, la mano derecha o la izquierda, el pecho, el culo, etc. Y el valor dado a la sangre, las lágrimas,

el semen, la leche materna, etc. En la salud y en la enfermedad todo tiene relevancia. Todo esto en cuanto cuerpo es a la vez físico y psíquico, naturaleza y cultura y si se quiere orgánico y moral. Etnografías sistemáticas como las de M. Griaule y Calame-Griaule sobre los Dogon muestran hasta qué punto puede llegar a ser compleja una imagen del cuerpo.

En las culturas tradicionales en España hay algunos aspectos de esta imagen insuficientemente estudiados pero merecedores de alguna atención. Por ejemplo, en una monografía sobre una comunidad andaluza, Pitt-Rivers (1971) ha mostrado cómo al tiempo de la regla se les atribuyen a las mujeres en general determinados efectos en su entorno inmediato: flores que se marchitan, plantas que se secan, hornos que se apagan, heridas en animales que monten, etc. De determinadas mujeres a las que de forma más permanente se les atribuyen tales efectos se dicen que "tienen calio". Y también en general de las mujeres durante la regla se dice que "están en celo". Y en ambos casos los efectos provocados se suelen explicar en términos de calor. Ni las explicaciones ni las situaciones suelen ser muy claras pues se trata de asuntos cuya publicidad propiamente se evita y simplemente se aluden por medio de los términos eufemísticos. Este aspecto de la imagen del cuerpo poderoso-peligroso se fija en un fluido, la sangre menstrual, aunque afecta por irradiación a la propia condición femenina. Es ésta una característica que debe ser subrayada. Las imágenes del cuerpo pueden forjarse como si un solo aspecto, parte o órgano cobrara relieve y dejara el resto en la sombra.

Algo similar puede decirse del "mal de ojo" (Salillas y La fascinación en España). Como observa Pitt-Rivers, análogo al calio en cuanto objeto de atribución de efectos en el entorno —en este caso social— inmediato. Y de los nervios, los riñones, etc.

Tan sólo es un material ilustrativo que debería ser completado con discurso no cristalizado (como estas frases hechas en el cuadro siguiente) y con acciones registradas a propósito de costumbres o de prácticas activadas ante el malestar, la enfermedad, etc. La imagen del cuerpo resultante no es una sino múltiple y fragmentaria, hecha a trozos no necesariamente integrados ni respondiendo a un único modelo. Órganos y partes a veces se toman como si fueran autónomos. Pero también como si todo el cuerpo estuviera condensado en una parte u órgano. Claramente se entienden operando como elemento de un organismo, como mera cosa extensa, pesada o como parte sensible de un sujeto social y moral. El individuo es cuerpo, pero el cuerpo es uno y es múltiple en sus fragmentos. La imagen da perfiles peculiares. Por ejemplo, la nariz es singular y es plural, el oído es una entrada y una salida, el corazón habla, los ojos comen, hay algun

**ELEMENTOS PARA UNA IMAGEN DEL CUERPO EN LA CULTURA  
TRADICIONAL EN ESPAÑA  
(FRASES HECHAS EN CASTELLANO)**

Mano tonta, Mano de santo, Manos largas, Mano dura, En buenas manos, Estar una mano sobre otra, Dar la mano, Venir a mano, Pedir la mano, etc.
Tirarle de la lengua, Sacar la lengua, Ir con la lengua afuera, Meterse la lengua donde le quepa, etc.
Subírsele a la cabeza, Tener la cabeza cuadrada, Ser un cabeza dura, Ser una mala cabeza, Tener la cabeza hueca, Andar de cabeza, Romperse la cabeza, Metérsele en la cabeza, etc.
No tener sangre en las venas, Hervirle la sangre, Tener horchata en las venas, Helársele la sangre, Hacerlo a sangre fría, Echar sangre por los ojos, etc.
Pegar la oreja, Asomar la oreja, Entrar por un oído y salir por el otro, Ir con las orejas gachas, Mojar la oreja, etc.
Estar hasta los cojones, Echarle cojones, No tener más cojones que..., Tocarse los cojones, etc.
Decírsele en sus propias narices, Meter la nariz, Tocarle las narices, Hinchársele las narices, Partirle las narices, Darle en la nariz, etc.
Ponerle los nervios de punta, Tener nervios de acero, etc.
Ir con la frente bien alta, Venir de frente, Arrugar la frente, etc.
Romperle el corazón, Clavársele en el corazón, Encogérsele el corazón, Llevar el corazón en la mano, Ser duro de corazón, No tener corazón, No caberle el corazón en el pecho, Se lo decía el corazón, etc.
Ser el ojito derecho de..., Echar un ojo, Abrir los ojos, Andarse con ojo, Írsele los ojos tras..., Comérsele con los ojos, Tener mucho ojo, No pegar ojo, Meterle el dedo en el ojo, etc.
Y otras como: Ponerse de uñas, Meter el hombro, Enseñar los dientes, Meter la pata, Doblar la cerviz, Empinar el codo, Ser de puño cerrado, Tener mala leche, Ponérsele entre ceja y ceja, Tener estómago para, etc.

Diccionario fraseológico del español moderno. Madrid: Gredos, 1996. Diccionario de dichos y frases hechas. Madrid: Espasa-Calpe, 1996. Gran diccionario de frases hechas. Barcelona: Larousse, 2001.

lugar entre una ceja y otra, el corazón se ablanda y endurece, la sangre hierve o se hiela, etc. Pero también acciones o reacciones literales (por ejemplo: de puño cerrado, abrir los ojos, doblar la cerviz, etc.) están cargadas de sentidos refinados o refinables en los contextos concretos. No sería posible entender todo ello si no se concibiera todo como una *in-corporación*. Es decir, las creencias, los valores, las ideologías, el sentido que se da a las relaciones sociales, los papeles de los sujetos en la sociedad, etc., no sólo están en el cuerpo, son cuerpo.

B. Lo que se entiende aquí por **cuerpo social** es la proyección del cuerpo a otros ámbitos u órdenes. Y especialmente a la visión de la sociedad y de las relaciones sociales en cada cultura. La comprensión de la sociedad como un cuerpo puede ser llevada hasta el extremo de considerarla tanto

como un único individuo con personalidad propia que estaría en un mundo de sociedades a su vez cada una de ellas con personalidad propia. Y a cierta medida las explicaciones dadas sobre los llamados caracteres nacionales responden acriticamente a esta proyección. De algún modo las propuestas durkheimnianas de solidaridad mecánica y solidaridad orgánica han favorecido la aceptación no cuestionada como universal del concepto de sociedad en tanto que organismo. Tomada la sociedad como un todo formado por solidaridad mecánica, los miembros activan su condición de iguales, mientras que si se toma como un todo formado por solidaridad orgánica activan su condición de complementarios. El cuerpo social en sus versiones más establecidas en las sociedades complejas toma entidad en las corporaciones e instituciones, las cuales efectivamente engloban a los individuos asimilándolos hasta el punto de otorgarles una identidad social que anula o reduce la identidad individual y sin embargo tales corporaciones e instituciones se figuran como normas, reglamentos, principios de acción, organizaciones, desprovistas de cuerpo físico (o más bien el cuerpo físico son las personas que las integran). Y, sin embargo, es frecuente encontrar diferencias y aún más desigualdades sociales justificadas por medio del mecanismo llamado “naturalización” como si estuvieran determinadas por la biología. Este contrapunto a las corporaciones —que desdibujalizan en la dirección que suponía Douglas— a menudo toma tales diferencias sociales como inevitables, como inmutables. Aunque parezca una contradicción, el concepto de “raza” cuando se emplea como una naturalización de desigualdades sociales, en realidad se trata de un uso simbólico. El fenotipo no tiene como destino necesario una posición social inferior o superior. “Raza” tiene entonces una reelaboración simbólica que se apoya en la biología para absorber de ella el carácter de inevitabilidad. Hay algo más. Tales modos del cuerpo social no son análogos al sentido de pertenencia al grupo que se suele atribuir de forma casi generalizada (pero no universal) a las llamadas sociedades primitivas. De muchas de ellas se afirma que los individuos como tales ni tienen conciencia ni tienen entidad de tales sino que la entidad y la identidad social la tienen y confieren los grupos (familias, clanes, tribus, etc.) de los que forman parte. Y de ellos sí se podría predicar que son cuerpo social, incluso si fuera necesario afirmarlo, en el sentido físico. No se trata de abrir aquí un debate sobre el individualismo de las sociedades modernas frente al comunitarismo de las sociedades primitivas. Aún más fundamental es la consideración de que el cuerpo social y la idea de personalidad social subsuman a cada uno de los miembros de los grupos hasta hacerlos invisibles, indiferenciables, sin entidad, fuera de esos grupos. En sus caracterizaciones más extremas se indica de esa manera que ni la vida ni la muerte de cada miembro tienen

...pia que estaría en un mundo  
...n personalidad propia. Y en  
...s llamados caracteres nacio-  
...ón. De algún modo las pro-  
...nica y solidaridad orgánica  
...omo universal del concepto  
...a la sociedad como un todo  
...ros activan su condición de  
...do formado por solidaridad  
...rios. El cuerpo social en sus  
... complejas toma entidad en  
...ctivamente engloban a los  
...rgarles una identidad social  
...n embargo tales corporacio-  
...reglamentos, principios de  
...físico (o más bien el cuer-  
...sin embargo, es frecuente  
...es sociales justificadas por  
... como si estuvieran deter-  
...corporaciones —que desfi-  
...a menudo toma tales dife-  
...ables. Aunque parezca una  
...emplea como una natura-  
...se trata de un uso simbóli-  
...o una posición social infe-  
...boración simbólica que se  
...ácter de inevitabilidad. Hay  
...análogos al sentido de per-  
...casi generalizada (pero no  
...De muchas de ellas se afir-  
...ciencia ni tiene entidad de  
...tienen y confieren los gru-  
...man parte. Y de ellos sí se  
...si fuera necesario afirmar-  
...un debate sobre el indivi-  
...omunitarismo de las socie-  
...consideración de que el  
...bsuman a cada uno de los  
...bles, indiferenciables, sin  
...zaciones más extremas se  
...te de cada miembro tiene

mayor relevancia que en lo que afecte al mantenimiento y reproducción del grupo. Se dice entonces que no sólo las palabras, las acciones, etc., sino los ojos, la boca, los brazos, etc., de cada miembro son los del grupo. Es desde esta perspectiva desde la que se comprenden mejor las etnoteorías de la reproducción que establecen hasta qué punto y de qué modo el linaje paterno o materno o ambos proporcionan al feto en la gestación la sangre, los huesos, los músculos, las habilidades, etc. Y el punto y el modo que se determinan se corresponden con la organización del parentesco en torno al linaje paterno, materno, a ambos, etc. (Scheffler 1973). Todo esto es lo que puede cargar de sentido el término de *in-corporación*. Por introducir un aspecto más de complejidad, se tiene así el cuerpo sirviendo de metáfora o proyectándose simbólicamente en la sociedad y volviendo ésta a proyectarse también simbólicamente sobre el cuerpo.

- C. El **cuerpo político** es una invocación que se ha hecho necesaria después de la irrupción de las obras de Foucault en el pensamiento occidental del siglo XX (Historia de la sexualidad, Vigilar y castigar, El nacimiento de la clínica, etc., son obras influyentes). El especial impacto de las relaciones de poder en los cuerpos individuales y sociales ha sido puesto en evidencia por Foucault hasta en sus más sutiles formas. Arranca con la crítica a una noción de poder entendida tan sólo como mecanismo jurídico, es decir, prohibiciones o prescripciones con las respectivas sanciones de exclusión, rechazo, negación, barreras, etc., para pasar a entenderlo en términos de tácticas y estrategias y aplicar este cambio de perspectiva a la historia de la locura y de la sexualidad durante el siglo XIX en Europa. El cambio supone desplazarse de una noción negativa del poder (exclusión, reclusión) a una noción positiva. Y entonces se descubre el poder como “un conjunto de fuerzas inmanente al dominio en el que se inscriben”. No es el poder una cuestión de soberanía, sino que las relaciones de poder están entre un hombre y una mujer, en la familia, entre un maestro y un alumno, entre el que sabe y el que no sabe, etc. Es así como “las relaciones de poder pueden penetrar materialmente en el espesor mismo de los cuerpos incluso sin tener que ser sustituidos por la representación de los sujetos. Si el poder hace blanco en los cuerpos no es porque haya sido con anterioridad interiorizado en la conciencia de las gentes. Existe una red de bio-poder, de somato-poder que es al mismo tiempo una red a partir de la cual nace la sexualidad como fenómeno histórico y cultural...” (Entrevista aparecida en *La Quinzaine Littéraire*, 1977, 1-15 de enero, 4-6). A esa perspectiva en la comprensión del poder la ha llamado “microfísica del poder” o en otro lugar “poder capilar”. El concepto de cuerpo político tiene en realidad su punto de partida en los análisis históricos que advirtieron que el cuerpo del rey, en la sociedad del siglo XVII, era una realidad política,

de modo que su presencia física era condición necesaria para el funcionamiento de la monarquía (E. Kantorowics 1985). Por el contrario, la Revolución Francesa que instala la República no instala su cuerpo. No hay tal. Y sin embargo es el cuerpo social al que se protege y, en lugar de los rituales que se aplicaban al cuerpo del monarca, (resulta muy interesante apreciar cómo el cuerpo simbólico del rey después de muerto mantenía su presencia), se libran recetas, se programan terapias, se dictan reclusiones, se eleva la vigilancia en vez de ordenar castigos, que conlleven la separación de enfermos, locos, contagiosos, delincuentes, etc., bajo criterios de asepsia institucional y regido todo por saberes aplicados (criminología, eugenismo, medicina social, educación, etc.). El cuerpo político no es sólo el que sufre la represión sexual sino el que es incitado al deseo por la acción del poder. No es una acción ésta tan mecánica, tan burda. Es la que fomenta la conciencia del cuerpo por la gimnasia, el desarrollo muscular, la desnudez, la exaltación del cuerpo bello, etc., la que provoca la reivindicación del cuerpo contra el propio poder, del placer contra las normas morales del matrimonio, de la búsqueda del riesgo deportivo contra la tranquila seguridad del juego regulado, etc. Esta tensión de complejidades, esta confrontación, es un proceso más pertinente a la perspectiva foucaultiana que ese otro al que más comúnmente se alude y que es descrito como una contundente y severa represión, inhibición, contención, etc. Dicho en palabras de Foucault: "... Aquello que hacía al poder fuerte se convierte también en aquello por lo que es atacado. El poder se ha introducido en el cuerpo, se encuentra expuesto en el cuerpo mismo,... y la batalla continúa" (Entrevista publicada en *Quel Corps*. 2, septiembre 1975, 2-5).

El cuerpo político tiene muchos perfiles o volúmenes. Es el cuerpo políticamente correcto, pero también es el bulímico o el obeso. Es el cuerpo productivo del capitalismo y el consumista a la vez eficiente y urgido por necesidades siempre insatisfechas. El controlado por la medicina, por la justicia, por la psiquiatría y por las propias ciencias sociales que han trabajado en torno a la definición de la normalidad. Y es el que pudiera resultar de las clonaciones o al menos el que ya está imaginado por A. Huxley en "Un mundo feliz". Y es el cuerpo de la tortura física y psíquica. Y el del que una vez adoctrinado para esperar un paraíso después de ser portador de explosivos y bomba viviente se hace él y hace con él estallar a otros sólo por ser otros y por ser cuerpos por eso mismo políticos.

Los tres cuerpos es en definitiva una perspectiva que adopta la tipificación como estrategia expositiva para abandonar una concepción exclusivamente física de ellos. En todos los casos se trata —como diría Bourdieu— de cuerpos social-

dicción necesaria para el funcio-  
ics 1985). Por el contrario, la  
blica no instala su cuerpo. No  
al que se protege y, en lugar de  
l monarca, (resulta muy intere-  
el rey después de muerto man-  
programan terapias, se dictan  
e ordenar castigos, que conlle-  
giosos, delincuentes, etc., bajo  
odo por saberes aplicados (cri-  
lucación, etc.). El cuerpo polí-  
xual sino el que es incitado al  
acción ésta tan mecánica, tan  
uerpo por la gimnasia, el desa-  
del cuerpo bello, etc., la que  
ra el propio poder, del placer  
o, de la búsqueda del riesgo  
juego regulado, etc. Esta ten-  
es un proceso más pertinente  
al que más comúnmente se  
nte y severa represión, inhibi-  
e Foucault: "... Aquello que  
n aquello por lo que es ataca-  
se encuentra expuesto en el  
ntrevista publicada en Quel

s o volúmenes. Es el cuerpo  
límico o el obeso. Es el cuer-  
ta a la vez eficiente y urgido  
ntrolado por la medicina, por  
as ciencias sociales que han  
alidad. Y es el que pudiera  
e ya está imaginado por A.  
de la tortura física y psíqui-  
operar un paraíso después de  
e hace él y hace con él esta-  
s por eso mismo políticos.  
a que adopta la tipificación  
pción exclusivamente física  
urdieu- de cuerpos social-

mente informados. Tiene el mismo objetivo que el de la adopción como paradig-  
ma de *embodiment* o *in-corporación* (T.J. Csordas 1990)..., el deshacerse de los  
dualismos (naturaleza/cultura, mente/cuerpo, real/irreal). Insistir en ello es deci-  
sivo aun cuando propiamente se esté encarando a la vez la enorme dificultad que  
supone. Tan instalados están que tal vez sería más prudente admitir que aun no  
disueltos del todo pueden ser reconducidos o superados, entre otras razones por-  
que tampoco son segregaciones tan distanciadas que no se contemplaran a veces  
con elementos interpenetrados o mediales.

## HABITUS E IN-CORPORACIÓN

---

*Embodiment* o *in-corporación* a través de la perspectiva de los tres cuerpos  
se va llenando de contenidos y de complejidad. No es que no fuera visible antes,  
más bien es que se ha convertido en una lente, un foco para reflexionar sobre las  
cosas, sobre las culturas. Esta lente debe mucho de su nueva posición en el pen-  
samiento contemporáneo, por supuesto, a las reflexiones de Merleau-Ponty  
(1985). Aunque tendría que ser fundamentalmente tomada como uno de los desa-  
rrollos de la teoría de la práctica. Sería un error tomar *embodiment* o *in-corpora-  
ción* como si fuera una entidad. Por eso es importante seguir el modo como  
Bourdieu ha resucitado el viejo *habitus* como nueva categoría en la teoría de la  
práctica (1972, 1980). Para ser más exactos, *habitus* se sitúa entre la estructura y  
la práctica. Y de hecho es una superación de la vieja antinomia entre determinis-  
mo y libertad, entre constricciones objetivas y arbitrariedades subjetivas, entre  
consciente e inconsciente, entre individuo y sociedad. También es pues la supe-  
ración de un dualismo.

- Las condiciones particulares de existencia producen *habitus*, que son sis-  
temas de disposiciones estables, duraderas, transponibles, algo así como  
estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras  
estructurantes. Es decir, principios que generan y organizan las prácticas y  
las representaciones y que están objetivamente adaptados a los resultados,  
sin presuponer metas conscientes o un dominio expreso de las operaciones  
necesarias para lograrlas (p. 53 edición *The Logic of Practice*).
- Son regulados y regulares, pero no producto de obediencia a reglas.  
Pueden estar orquestados colectivamente pero no son producto de la acción  
organizadora de un dirigente (p. 53).