

De los discursos antropológicos sobre naturaleza, cuerpo y cultura

Marie José Devillard

No resulta fácil reflexionar sobre un tema, como el de la relación entre «naturaleza» y «cultura», que tantos intelectuales de toda procedencia y cualificación (filósofos, teóricos de la ciencia, físicos, antropólogos, arqueólogos, psicólogos...) han tratado ya profusamente. Sin duda, esta convergencia de intereses se debe a que son términos que remiten a cuestiones nucleares del pensamiento humano ¹; pero explica también el sinfín de problemas derivados de la convergencia de los diversos usos, la relativa consolidación de algunas de sus acepciones históricas y el consiguiente olvido de su génesis. La pregunta general es la siguiente: ¿estamos en condiciones de fundar una ciencia de la vida humana que no esté condenada a ser alternativamente «biológica» o «sociológica»? ¿Es posible unificar un campo de conocimiento del hombre que integre su desarrollo histórico, físico-químico, y sus productos individuales y colectivos, materiales y simbólicos? Mi temeridad al abordar esta cuestión, a la que, de antemano, no estoy en condiciones de responder de manera satisfactoria, se debe a la convicción de que puede resultar provechoso el intento de clarificar las teorías, los presupuestos y los conceptos a partir de los cuales se enfoca el tema desde la antropología. Además, se presenta como una obligación a quienes se preocupan por las consecuencias de la parcelación del saber y entreven la necesidad de fomentar la comunicación entre las diversas disciplinas.

Hace ya treinta años, Morin abogaba contundente y programáticamente por acabar con una «noción insular del hombre, separado de la naturaleza y de su propia naturaleza» (1971: 211). La defensa de la interdisciplinariedad no ha tenido los resultados deseados. No obstante, su conveniencia ha sido bien ilustrada por los distintos seminarios y publicaciones que siguieron ². Pese a que los resultados sean desigualmente convincentes, parecen significativos los intentos recientes de diálogo desde la antropología o la filosofía, especialmente con las ciencias cognitivas (Sperber y Wilson, 1994[1986]; Changeux y Ricoeur, 1998; Droit y Sperber, 1999; Varela, Thompson y Rosch, 1997). Sperber destaca tres cuestiones (1992: 397) ³: la naturaleza de los hechos culturales, su relación con el objeto de estudio de las

demás ciencias y el tipo de colaboración que los antropólogos pueden establecer con otras disciplinas. Ciertamente, el interés por las ciencias neurobiológicas no es nuevo. La obra de Lévi-Strauss desde su inicio (1949) constituye la prueba más clara. No obstante, los desarrollos actuales de la neurociencia abren expectativas inéditas y todo parece indicar que, tras los fracasos de la escuela «Cultura y personalidad», es donde los esfuerzos de diálogo son más prometedores (aunque no estén exentos de aporías, como luego veremos) ⁴.

Las dificultades del conocimiento científico

En cualquier caso, una serie de hechos salta a la vista. El primero atañe a la forma en que los pensadores han ido circunscribiendo sus objetos respectivos. Ingold reúne las representaciones humanistas de la biología y de la antropología en torno a cuatro afirmaciones básicas, cuya vigencia permanece fundamentalmente a pesar de las redefiniciones que han registrado (1990: 209-210): la diferenciación entre la animalidad y la humanidad; la doctrina de la unidad psíquica de ésta; la oposición entre el individuo y la sociedad; y la distinción entre lo innato y lo adquirido. A su vez, las cuatro representaciones están ligadas por la idea del carácter único del reino humano, por la atribución de esta cualidad a la común presencia de la mente, y a la capacidad de crear cultura y de trascender el mundo natural que aquélla permite. De acuerdo con estos presupuestos, la biología se centraría en ámbitos de reflexión que la oponen claramente a las preocupaciones de la investigación antropológica: el substrato animal común, los universales de la conducta, y las disposiciones innatas.

Por otra parte, se ha asistido paralelamente a una transformación importante del discurso científico sobre la «naturaleza». Al iniciar su reconstrucción de la evolución de la noción de «vida», Franklin resume el proceso en unos términos ciertamente simplificadores pero significativos:

«En suma, se llega a una secuencia muy simple: se transforma la naturaleza en biolo-

gía, la biología en genética, que transmuta la vida en información programable. Se hace posible gracias a una instrumentalización creciente, encabezada por el comercio, legitimada en nombre de la salud pública y regulada por el Estado. Como consecuencia de la transformación de la vida en el siglo XX, la función básica o fundacional de la naturaleza como límite o fuerza en sí misma ha pasado a ser problemática y ha perdido su carácter axiomático, de valor de referencia o autoridad *a priori*, convirtiéndose en un horizonte que se aleja. La naturaleza, podríamos decir, ha sido des-tradicionalizada. Se ha vuelto anticuada, desplazada y superada, y ya no es más que un tropo —una simple sombra del referente que solía significar (...). El lugar ocupado formalmente por los “hechos naturales” es reemplazado por un nuevo marco de referencia, un retoño de la era del genoma, que también es vida en sí mismo —ahora huérfano de la historia natural pero lleno de promesas deslumbrantes» (Franklin, 2000: 191).

La cita recuerda el fundamento reflexivo y discursivo de los conceptos «naturaleza» y «cultura» tal y como se utilizan desde los distintos ámbitos de conocimiento. Señala algunos de los grandes hitos por los que ha pasado el primer término en las llamadas «ciencias de la naturaleza», y deja entrever las conexiones que lo vinculan a la «cultura» científica y al entorno social en el que ésta se desarrolla. Sin embargo, la tendencia a naturalizar y sustantivar el objeto de estudio reaparece a menudo, a pesar de la asunción por las disciplinas sociales del carácter histórico y fundamentalmente interpretativo de toda ciencia: se da tanto el esquematismo en el enfoque de la «naturaleza» como la frecuente hiperbolización y ontologización de la «cultura».

Ante situaciones como éstas, Morin no se contenta con denunciar la incapacidad de dar cuenta de la complejidad sino que lo achaca a la tendencia de la práctica científica a erigir sus conocimientos sobre la base de «los principios ocultos de reducción/disyunción» (Morin, 1982: 44). La nueva ciencia tiene que romper con sus hábitos de pensamiento y ser «*poli-céntrica*»: la naturaleza del hombre se encuentra en la «interrelación, la interacción, la interferencia dentro y por el policentrismo» entre la especie, la sociedad y el individuo (Morin, 1973: 214). Concretamente, se debe prestar

especial atención a la concatenación de los fenómenos biológicos y los estímulos externos ⁵. Pero el estudio interdisciplinario de la complejidad no debe desembocar en la renuncia a las dimensiones disciplinares o en la conversión de sus objetos específicos en epifenómenos.

Aunque no baste para progresar, el recuerdo de la inanidad de las prenociones del pensamiento puede servir de guión para la revisión del tema. Una cita de Moscovici resume la situación:

«Las cosas ya no están en su lugar en el cuadro de las categorías intelectuales: ni la naturaleza ni la cultura, ni el hombre ni los primates, ni el parentesco ni el mito, ni la historia ni la antropología, ni el estructuralismo ni el marxismo, ni lo innato ni lo adquirido. Se asocian los términos conocidos como separados y recíprocamente» (1974: 286).

El hecho de que éstas y otras divisiones estén laxamente condensadas en la oposición más general entre «naturaleza» y «cultura» (y de la separación entre las Ciencias que se dedican a ellas) no es la menor de las dificultades. Nos liberaríamos más fácilmente de aquélla si no pusiera en juego, a su vez, un conjunto de otras dicotomías:

Cuerpo	Mente
Orgánico	Psíquico
Materia	Pensamiento
Real	Simbólico
Acciones	Ideas
Objetivo	Subjetivo
Verdadero	Imaginario-falso
Universalidad	Diversidad
Etc.	

La presencia recurrente de relaciones semánticas (más o menos fluctuantes) entre unas y otras categorías explica que científicos y filósofos recuerden reiteradamente que: 1) se trata de constructos (y por lo tanto de formas de ver y de abordar el mundo) ⁶; 2) su contenido se ha ido consolidando a lo largo de la historia del pensamiento occidental; 3) y que su vigencia se debe a que están insertas en juegos de lenguaje momentáneamente consolidados y/o alentados por intereses sociales de distinta índole (económicos, religiosos, relaciones de

género...) ⁷. El relativo consenso existente en torno a estas proposiciones debería apartar cualquier saber hegemónico asentado sobre la base de dichas oposiciones.

Miradas antropológicas sobre la realidad corporal

Si la falta de comunicación entre las ciencias no se debe a la autonomía de sus objetos respectivos, hay que retomar el asunto desde otro ángulo. ¿Cuál es la contribución de las ciencias humanas al conocimiento de la realidad que la mirada biológica obvia? A lo largo de los últimos veinte años, muchos investigadores sociales se han vuelto más sensibles al abandono del cuerpo a la biomedicina ⁸. Las introducciones al tema desde un punto de vista antropológico o sociológico constituyen un buen indicio del carácter relativamente novedoso de este campo de estudio. En éstas, el investigador suele empezar por delimitar la materia en referencia a la antropología física y a las ciencias biológicas y médicas (Berthelot, 1982, 1983; Chebel, 1984; Druhle, 1982; etc.). Por ejemplo, Chebel precisa que no se trata de «*describir el cuerpo del magrebí*» sino de «*descifrar*» sus «*prolongaciones simbólicas*»; al cuerpo «*disecado del laboratorio*» estudiado por aquéllas opone la «*noción de cuerpo*», el «*cuerpo de representación*», el «*cuerpo que vive*» del etnólogo (1984: 9-12). También se aleja claramente del viejo enfoque behaviorista y la neutralización de las dimensiones conscientes. Se trata, pues, de dar con la «*civilización del cuerpo*» entendida como:

«Un enfoque reflexivo que no considera el cuerpo aisladamente sino tal como se manifiesta en las prolongaciones simbólicas, tal como repercute en el signo, en la metáfora, en la palabra y, en cierto sentido, en toda representación que se ofrece a la expresividad popular para formarse con vistas a un proyecto social» (*ibidem*: 191).

Desde este punto de vista, la labor del antropólogo consiste en restituir una noción del cuerpo que se plantea como «múltiple» [com-

posite] (1984: 195) pero atiende fundamentalmente a dimensiones simbólicas y subjetivas, que desaparecen del cuerpo-objeto de las ciencias biomédicas: se le presenta al investigador un rico campo de estudio que invita a distinguir diversos niveles de análisis (el «cuerpo», lo «corporal», la «corporeidad» y la «corporalidad»), cuyo desarrollo respectivo varía según las sociedades (Chebel, 1987)⁹. Un igual énfasis en el simbolismo de las prácticas corporales constituye el núcleo de la mayoría de los libros y artículos posteriores escritos por antropólogos sociales. Además, basta una mirada rápida a los índices para constatar las similitudes temáticas y sacar la conclusión de que, una vez distinguido de las demás aproximaciones, el objeto de investigación tiene una consistencia antropológica intrínseca.

La aparición de este nuevo campo de interés científico plantea algunos interrogantes. En primer lugar, la empresa de diferenciación sistemática corre el riesgo de evocar una labor de ennoblecimiento comparable a las estrategias de distinción de las ciencias biológicas cuando pretenden, por el contrario, asentar su hegemonía sobre la base de sus éxitos técnicos, objetivos: el argumento según el cual la atención a la construcción simbólica del cuerpo reanuda con las grandes tradiciones filosóficas occidentales y no occidentales (o de que se utiliza en ellas unos signos y unas metáforas que no tienen nada que envidiar a otros ámbitos de la realidad más reconocidos...) legitimaría el objeto de estudio al tiempo que relegaría las aportaciones de las ciencias biológicas a unas dimensiones casi caricaturescas (el cuerpo como «máquina orgánica», un «conjunto de tejidos» o de «células»...).

Dos circunstancias ayudan a contextualizar la reivindicación de un espacio de conocimiento que parecía cerrado. Primero, la «atomización» del cuerpo entre distintas disciplinas y el parcial abandono de lo orgánico y de lo psíquico a la medicina y a la psicología, respectivamente; y por otra parte, la propia evolución del pensamiento antropológico y, concretamente, el desarrollo de las distintas corrientes de antropología simbólica. No obstante, la simple restitución del marco de la investigación es de escaso interés si no permite reformular los términos del debate. En efecto, la aportación más positiva de los trabajos desarrollados desde este «nuevo» prisma con-

siste en recuperar la cara inexistente y negada en los planteamientos de la realidad corporal, de corte objetivista, por las ciencias experimentales. Recordaré brevemente algunos de los aciertos de esta perspectiva: 1) al dotarnos de una importante documentación comparativa sobre las formas de representarse la realidad orgánica y sus lazos con las demás concepciones del orden social, ilustra que el cuerpo se presenta como un medio de incorporación / regulación de dicho orden; 2) muestra que no se debe reificar la realidad material y espacial del «cuerpo», que lo corporal no se impone de manera prioritaria en términos físicos y que, en muchos contextos, el cuerpo o sus partes no están aprehendidos en términos abstractos¹⁰; 3) por otra parte, destaca las consecuencias de la premisa científica que hace que el «cuerpo-objeto» vaya parejo con un proceso de objetivación que prescinde del sujeto/ agente social¹¹.

Otra duda concierne al estatus reservado a las prácticas corporales en las investigaciones precedentes. Varios autores, entre los más comprometidos con el tema, se complacen en constatar que, hoy en día, se ha convertido en uno de los grandes ejes de la reflexión. Sin embargo, Berthelot (1983: 124) observa que lo novedoso no es la introducción del cuerpo sino el cambio de paradigma, según el cual las prácticas sociales son abordadas «desde una problemática global» del mismo. La existencia de cuantiosos materiales sobre las representaciones y las técnicas corporales, los rituales, las danzas, darían constancia de ello. Otros datos etnográficos que aparecían habitualmente en medio del análisis del parentesco, de la economía, de la política, de la religión o de la magia, lo demuestran todavía más. Al estar los datos «dispersos»¹², se desdibujó el vínculo entre el cuerpo y las prácticas e imágenes sociales implicadas en las distintas formas de construir las relaciones entre los hombres y las mujeres, entre las generaciones, o con el mundo animal y vegetal: gestos y comportamientos, relaciones sexuales, construcción de la virilidad y de la feminidad, evitación, fecundación y esterilidad, maternidad y paternidad, destete, fluidos y órganos corporales, alimentación e higiene, entrenamiento físico, vestimenta y adornos, relaciones con el mundo vegetal y animal, vida y muerte, infanticidio y suicidio, procesos cognitivos, sensaciones,

educación de los sentidos, emociones, afectos, etc. Frente a esta dispersión, el cuerpo se presenta ahora como «medio y fin, lugar y proyecto, estructura nómada y un estructurante ejemplar. Encrucijada de todos los conocimientos, lo es también por el polimorfismo de sus sensaciones, sentimientos, placer y dolor.» (Chebel, 1984: 194). Más aún, la importancia que le atribuimos encierra una paradoja:

«Está en el centro de un conjunto de discursos y de prácticas que lo constituyen como un obstáculo, una pantalla o, por el contrario, como un instrumento privilegiado de una expresión de sí que se presenta simultáneamente como la realización [*épanouissement*] de uno mismo» (Berthelot, 1982: 59).

Con todo, queda por evaluar si estas revisiones muestran algo más que la importancia de lo corporal y la diversidad de formas que toma en el conjunto de las sociedades humanas. La comparación entre las investigaciones biológicas o biomédicas, y la mirada antropológica sobre el cuerpo, la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, centrada ante todo en las dimensiones subjetivas y en las imágenes, señalaría los límites extremos (casi tópicos) entre los cuales se sitúa cualquier posible diálogo. A este nivel, no se vislumbran puntos de encuentro. Se alcanza únicamente a reconocer la *complementariedad* de unos enfoques que, por definición, procuran dar cuenta de dimensiones *diferentes* de la complejidad. En aras de ver si se puede superar este escollo, es preciso detenerse en los argumentos que dieron nueva consistencia a la división entre «naturaleza» y «cultura»¹³.

Una parte importante del conocimiento antropológico de finales del siglo XIX y primera mitad del XX consistió en documentar las divergencias entre la reproducción física de la especie y sus modalidades sociales¹⁴. El papel atribuido a las relaciones de parentesco en el mantenimiento del grupo predispuso a que constituyeran el terreno privilegiado para la demostración: construcción social de los géneros y asimetría, diferencias entre la paternidad genética, el *genitor* y el *pater*, falta de correspondencia entre las imágenes en torno a la fecundación y las relativas a la transmisión de los rasgos físicos, diferenciación de la filiación de las relaciones de consanguinidad, asi-

metría entre los parientes paternos y los maternos, simulación de parto y covada, contraste entre el amor paterno / materno filial y la práctica del infanticidio, distancia social entre generaciones consecutivas y proximidad de las generaciones alternas, parentesco ficticio, etc. Las menciones al orden orgánico y fisiológico conciernen, pues, a la consanguinidad y a la herencia genética. Kuper (2000) observa que la obra de Schneider (1968) sobre la noción de parentesco entre los norteamericanos ha marcado un hito importante, no sólo por romper con la concepción biológica de las relaciones «primarias» sino, sobretodo, por referirse su demostración a una sociedad occidental: la discontinuidad entre «naturaleza» y «cultura» entra de pleno en el propio terreno de lo biológico, al mostrar que su valoración es un «constructo» cultural basado en la representación científica de la reproducción¹⁵. Asimismo, aportaciones modernas sobre aspectos más descuidados anteriormente, tienden a reafirmar tanto la importancia del simbolismo corporal en los procesos de reproducción social como el abismo existente entre los procesos biológicos (tal como los desvelan las ciencias biomédicas) y los usos sociales (Augé, Herzlich, 1983; Candau, 2000; Douglas, 1973, 1978; Godbout, 2000; Héritier, 1989 [1979]); 1996; 2000; etc.).

Sin embargo, el consenso antropológico sólo llega a descartar la idea de que las leyes genéticas constituyan una guía universal; los investigadores se separan a la hora de valorar las modalidades de articulación entre «naturaleza» y «cultura». Centrando la atención en autores, en cierto modo, paradigmáticos, se identifican las dos posiciones opuestas. Mientras Malinowski, desde un punto de vista biológico y funcionalista, presentó la cultura como una prolongación del orden natural¹⁶, Lévi-Strauss, por el contrario, planteó una ruptura cualitativa, en forma de «regla» social, que introduce más una «discontinuidad» que una continuidad¹⁷. En este sentido, continúa y participa de esta tendencia según la cual, en palabras de Moscovici (1972: 7), «para convencerse de su singularidad, el género humano —o la parte del género humano que se cree con derechos para hablar en su nombre— levanta barreras alrededor de sí mismo, y se coloca en contraste con los demás seres animados.». Pero hay que medir el alcance real de dicha cisura. El razonamiento, basado sobre una

«conceptualización muy simplificada de la biología humana» (Katz, 1974: 49), tiende, pues, a asociar la universalidad (la «condición humana») con la naturaleza, mientras se atribuye el cambio y la diversidad a la vida en sociedad (consustancial a dicha condición). No obstante, al inicio de *Las estructuras elementales del parentesco* (1967 [1947]: 3-4), Lévi-Strauss afirma contundentemente que no hay constancia histórica de tal escisión, uniéndose así con quienes se representan la evolución humana como el resultado conjunto de procesos biológicos y culturales para formar «una síntesis de un orden nuevo». La división no es histórica y sólo tiene un valor «analítico». De buenas a primeras, pues, este argumento no contradiría las expectativas de los investigadores que, como Katz, defienden un *enfoque biocultural* de las variaciones. Las discordancias se localizan en la forma de entenderlas y en la manera de plantear el punto de articulación entre ambos órdenes. Mientras este autor se fija en las variaciones *biológicas*¹⁸, Lévi-Strauss se interesa por las variantes *socioculturales*, objetivadas en las normas, ideas e imágenes y, en trasfondo, por el equipamiento neuro-cerebral que las hacen posibles. Simplificando, la diversidad se debería a las distintas combinaciones posibles en cada esfera de comunicación a la que se aplica la inteligencia humana, para su reproducción (biológica, material y social).

Otra visión «*sintética*» sería la presentada por Geertz (1987[1974]: 51) al inscribir la predisposición al cambio cultural, la variabilidad, en la propia naturaleza humana. El proceso de la evolución biológica y cultural habría desembocado, paradójicamente, en «una creciente complejidad» del sistema nervioso, y en una mayor indeterminación de las «actividades» que éste potencia (*ibidem*: 76). De acuerdo con este planteamiento, huelga remontar hacia los procesos orgánicos que permiten la producción de los usos sociales; basta con que la mente «designe una serie de disposiciones del organismo» (*ibidem*: 81) y con admitir que su estudio progresará en la medida en que «todas las ciencias de la conducta» «ataquen» «virtualmente» su conocimiento (*ibidem*: 83). Se constata, pues, que, al definir su objeto de una manera relativamente autónoma, la práctica de la antropología interpretativa cierra las bases de colaboración interdisciplinar que Lévi-

Strauss abría al vincular las estructuras *sociales* con las mentales por intermedio de las estructuras cerebrales (y obviando simultáneamente el juego y los envites sociales).

Enfoque cognitivo-antropológico: la «epidemiología de las ideas»

A la postre, desde una perspectiva monista, el «problema de la conciencia» concierne a la relación entre los procesos neurológicos, objetivos y generales, y las experiencias privadas. En palabras de Searle (2000: 178), consiste en:

«explicar exactamente cómo los procesos neurobiológicos en el cerebro *causan* nuestros estados subjetivos de advertir y de sentir; cómo exactamente esos estados son *realizados* en las estructuras cerebrales; y cómo exactamente *funciona* la conciencia en la economía global del cerebro, y por lo tanto, cómo funciona en nuestras vidas en general».

La defensa por Sperber (1974, 1992, 1994 [1986], 1996, 1999) de la conveniencia de ligar el conocimiento antropológico a las ciencias cognitivas, parece una posición relativamente aislada¹⁹. A diferencia de la mayoría de los antropólogos contemporáneos, defiende una relación causal directa de la estructura neuro-cerebral sobre la producción cultural. «Me parece francamente ingenua –apunta– la idea de que las capacidades mentales hacen posible la cultura pero no determinan de ningún modo su contenido» (Sperber, 1996: 80). De acuerdo con esta premisa, el objetivo principal de la disciplina, el «análisis epidemiológico de las representaciones», atañe al proceso de *retención* y de *difusión* de las ideas y su *materialidad*. Paralelamente, el análisis destaca por la revisión de la noción de «cultura» a la que obliga: la componen las «ideas contagiosas» así como los «comportamientos (palabras, rituales, gestos técnicos, etc.) y todos los productos (escritos, obras, instrumentos, etc.) cuya presencia en el entorno compartido por

un grupo humano permite que se propaguen las ideas.» (1996: 8).

El desarrollo del planteamiento levanta varias dudas. La resolución de la antinomia entre «materialismo» e «idealismo» invita a aclarar la naturaleza del enfoque *materialista* en este contexto. Introduciré las cuestiones litigiosas ciñéndome a tres aspectos:

1. El predominio de las *representaciones*.
2. El *materialismo* y la *naturaleza de la relación* entre la producción cultural y los procesos cognitivos.
3. Relaciones entre las ciencias cognitivas y la sociología.

1. EL PREDOMINIO DE LAS REPRESENTACIONES

La primera aserción reúne dos hechos que conviene distinguir: mientras uno concierne a la naturaleza de la *actividad* antropológica, el otro la engloba ya que alude a la de los *hechos culturales* en general. El acuerdo con Geertz se limita a la defensa del carácter fundamentalmente interpretativo de la disciplina: para Sperber, el papel del antropólogo no consiste en «descodificar» significados sino en averiguar las representaciones y dar cuenta de su génesis²⁰. Una primera dificultad se debe al uso de un mismo término para dos operaciones distintas: por muy convencido que esté el antropólogo de que (se) «representa» su objeto de estudio, no tiene por qué compartir la presunción de que éste se limite a *representaciones*. ¿Se puede considerar del mismo modo una idea (o una imagen) y un acto que conlleve una modificación objetiva del medio natural o social? ¿Cómo se pasa de los hechos culturales a un conjunto de representaciones mentales y públicas (estables y compartidas)? La respuesta constituye la premisa insoslayable sobre la que gravita la propuesta de elaborar una «teoría materialista de lo social» basada en las aportaciones de las ciencias cognitivas.

El autor ilustra su planteamiento con unos ejemplos que retomaré brevemente. En el primero, plantea dos tipos de relaciones entre las representaciones y el cuerpo. Mientras que la realización de una receta culinaria implica que el texto escrito se convierte «en un comportamiento corporal complejo», en la narración de

un cuento lo corporal consiste en la expresión *vocal* de una imagen mental que el sujeto se ha hecho de una representación pública, el relato (1996: 86). Por consiguiente, el análisis retiene básicamente el hecho de que el cuerpo y el entorno físico materialicen o registren alguna representación mental y que, al hacerse pública, ésta retorne eventualmente a la mente bajo la forma de otra nueva, etc.

Sperber hace girar el análisis en torno a la distinción (y a las interrelaciones) entre las «representaciones mentales» que son individuales y psicológicas, y las «representaciones públicas» (como la receta o como un cuento conocido) que son «externas al dispositivo de tratamiento de información». Las unen relaciones de transformación continuas: «una representación cultural comprende todo un conjunto de versiones mentales y públicas. Cada versión mental es el producto de la interpretación de una representación pública, la cual es a su vez la expresión de una representación mental» (1996: 40).

El ejemplo de la institución matrimonial ayuda a situar todavía mejor el alcance del replanteamiento propuesto al antropólogo. Éste —según el autor— no describe *propiedades* o *rasgos específicos* (como relaciones sociales, derechos y deberes legales... —en cuyo caso tendríamos que admitir que hay fenómenos que son irreductibles a la biología o a la ecología) sino que establece «semejanzas interpretativas» mediante el uso de un concepto que nos permite aprehender las concepciones nativas. La mayoría de los profesionales, en la medida en que son conscientes de la naturaleza discursiva de sus construcciones, lo asumirían como una descripción adecuada de la actividad antropológica. El problema, pues, no radica aquí sino en la confusión entre esta presentación y la institución en sí misma, de tal modo que la primera parezca agotar el alcance social de la segunda: «Cuando uno dice acertadamente que un hombre y una mujer están casados, la única cosa segura es que circulan ciertas representaciones de un matrimonio». En vez de tratar el matrimonio como una «relación jurídica establecida entre un hombre y una mujer (...) mediante un ritual» que tiene consecuencias performativas (tanto prácticas como simbólicas), el autor propone descomponerlo en dos tipos de representaciones: la primera «de nivel superior»

que define las condiciones que el matrimonio tiene que cumplir y la segunda, de «nivel inferior», que es una versión, basada en la anterior, que la reproduce, la parafrasea o la reelabora (1996: 35-37; 44-47). Concluye:

«El matrimonio, los derechos y las obligaciones, entidades inmateriales, existen en la ontología de los indígenas y por tanto en nuestra ontología cotidiana. Por el contrario, en nuestra ontología materialista de corte científico, solamente existen las representaciones mentales y públicas, de los matrimonios particulares y de los derechos y obligaciones, y el encadenamiento causal complejo en el que figuran estas representaciones. Las representaciones que los indígenas se hacen de entidades inmateriales son, en sí mismas, indudablemente materiales» (*ibidem*, 46).

En suma, a pesar de las diferencias existentes en la naturaleza de los hechos culturales considerados, los dos ejemplos ponen en evidencia la prioridad de las «ideas» y la común reducción de las acciones (o de los gestos) a éstas. Ello da lugar a varias fuentes de simplificaciones. No se considera la intervención de partes corporales cuya actividad sería infra-simbólica. Leroi-Gourhan, por ejemplo, destaca el papel del equipamiento sensorial (1965: 96) ²¹. Algunos investigadores reprochan también a Sperber partir de una visión demasiado simplificada de los procesos mentales. Por ejemplo, en la crítica que Toren (1983) ha dirigido a su enfoque del pensamiento simbólico (Sperber, 1979), recuerda que el proceso racional en Neisser no es, propiamente dicho, primario, sino que implica la existencia previa de cosas a las que no se presta atención. Además, se destaca la reducción de lo mental a «lo que ocurre en la cabeza». «¿No es consabido –nota Debray (2001)– que lo que prende debajo del cráneo no es independiente de lo que tenemos en las manos y de las posturas corporales?». Más generalmente, el planteamiento hace caso omiso de los componentes prácticos y simbólicos de la acción en sí misma. Scubla (1992) observa que el requerimiento de unas representaciones y la movilización de capacidades cognitivas para fabricar y utilizar los instrumentos, no impiden que las condiciones en las que estas técnicas se constituyen, se transforman y se transmiten, sean en gran medida independientes de aquéllas. Así, el análisis

descuida completamente tanto la eficacia social de la acción como las dimensiones performativas de las prácticas (como los ritos), de las cosas (los objetos) y, en general, de los movimientos.

2. EL MATERIALISMO Y LA NATURALEZA DE LA RELACIÓN ENTRE LA PRODUCCIÓN CULTURAL Y LOS PROCESOS COGNITIVOS

La interpretación de la afirmación «las ideas no son menos materiales que sus causas o sus efectos» (1999: 98), obliga a concretar cómo se reconduce el «idealismo» hacia el «materialismo» ²². Para el autor, «... las representaciones mentales son estados cerebrales descritos en términos funcionales, y son las interacciones materiales entre los cerebros y el entorno lo que explica la distribución de estas representaciones.» (1996: 41). La equivalencia postulada entre las ideas y su propio proceso de producción y tratamiento, explica su naturaleza «material» así como la legitimidad de un enfoque cognitivo. La cita siguiente muestra cómo se articula el conjunto del planteamiento hasta ahora expuesto:

«Desde el punto de vista de una epidemiología de las representaciones, hay dos clases de procesos pertinentes: los procesos intra-individuales del pensamiento y de la memoria, y los procesos inter-individuales en los que las representaciones de un individuo afectan a las de otros individuos por medio de modificaciones del entorno físico que les es común. Los procesos intra-individuales son puramente psicológicos. Los procesos inter-individuales ponen en juego el *input* y el *output* del cerebro, es decir la interfaz entre el cerebro y su entorno: así pues, son procesos en parte psicológicos y en parte ecológicos» (1996: 87).

A falta de un análisis detenido, citaré algunas de las cuestiones sobre las cuales no se vislumbra una respuesta convincente. Una de ellas concierne la propia referencia al «materialismo». Aunque el autor precise que hay que distinguirlo del reduccionismo fiscalista (1996: 20) no deja de generar confusiones. Así, Scubla (1992: 424-425) señala la situación, en cierto

modo, paradójica, que se desprende al constatar que algunos biólogos se empeñan en «reducir los fenómenos vitales a fenómenos materiales» mientras, por el contrario, los físicos van identificando propiedades de lo viviente en materiales considerados corrientemente como *inertes*. Reprocha a Sperber dejarse «fascinar por lo simple» y sugiere que se trata, además, de un concepto inútil ya que la materia no remite a nada sino a una relación, en tanto que la supuesta materialidad depende de la forma (*ibidem*, 431). Otra cuestión distinta, pero también relacionada con el «materialismo», se refiere a la manera de entender la afirmación de que el equipamiento cerebral es el *soporte* o el *substrato* de los fenómenos mentales (Jacob, 1992) y a cómo el cerebro puede causar conciencia (Searle, 2000). Relacionado con esto último, la capacidad de las ciencias cognitivas de dar cuenta de las ideas en sí mismas y de la estructura del «espacio de experiencia» (Ricoeur) que participa de ellas, queda más bien en entredicho²³. En resumidas cuentas, uno de los puntos más críticos radica en la reducción de los procesos de producción cultural a los mecanismos cerebrales de intercomunicación, y en la indeterminación sobre la manera como se realiza. En este sentido, la «epidemiología de las ideas» parece también marcar un retroceso, comparada con otros planteamientos cognitivos más recientes. Rompiendo con una posición cognitivista centrada en el aislamiento de lo mental, Varela, Thompson y Rosch sugieren ver «nuestros cuerpos no sólo como estructuras físicas sino como estructuras vividas y experienciales, es decir como «externos» e «internos», como biológicos y fenomenológicos.» (1997, p. 17). Irían también en una dirección opuesta a la de Sperber los enfoques cognitivos de la emoción, que al tiempo que rompen con la distinción entre el orden afectivo y la racionalidad, se distancian cada vez más de la antigua orientación que tendía a tratarla como algo primordialmente fisiológico (Rosaldo, 1980; Schweder, Levine (eds): 1997 [1984]).

3. RELACIONES ENTRE LAS CIENCIAS COGNITIVAS Y LA SOCIOLOGÍA

El último punto concierne a la relación entre este planteamiento y los que ofrecen las demás

ciencias sociales. Desde el punto de vista del autor el principal problema radica en la continuidad con las ciencias naturales (Sperber, 1996:11-19). Al tratar la *materialidad* de las significaciones, recuerda el carácter más «fundamental» de las representaciones mentales con respecto a las públicas, ya que «éstas deben ser mentalmente representadas por sus usuarios» (1996: 108). Sin embargo, esto no implicaría una reducción de lo social a lo psicológico: «Las cosas socioculturales, de acuerdo con esta concepción, son acomodados ecológicos de cosas psicológicas. Así pues los hechos sociológicos se definen a partir de los hechos psicológicos, pero no se reducen a ellos.» (1996: 47). El objetivo de la epidemiología de las representaciones consiste en poner de manifiesto los «microprocesos [de naturaleza fundamentalmente psicológica, cognitiva] cuyo efecto acumulado constituye los macrofenómenos sociales». Concretamente, afirma que «estas cadenas causales (...) marcan una inflexión, estabilizan unas ideas, unos valores, unas normas a través de sociedades enteras.» (1999: 105).

Ante estos argumentos, es difícil no sacar la impresión de que lo que se gana con el apoyo de las ciencias cognitivas empobrece lamentablemente la restitución científica de lo sociocultural. Varios autores denuncian el individualismo subyacente al planteamiento. «Los comportamientos (*habitus*, *hexis*, modelos de identificación, imagos, et.) ¿son acaso el objeto de un contrato de adhesión individual, negociable en cada generación, de cerebro a cerebro?» (Debray, 2001). El riesgo de reduccionismo sigue planeando ya no sólo, por el arrinconamiento de la cultura material y la traducción de las dimensiones sociales en representaciones, sino también por el forcejeo al que obliga la continuidad con las ciencias biológicas en los términos sugeridos por Sperber. No parece, pues, que el desarrollo del «programa naturalista de la cultura» (1996: 8) sea un puente de interdisciplinaridad que pueda satisfacer al investigador preocupado por la complejidad. Ciertamente, el autor no presenta la «epidemiología de las representaciones» como un sustituto de los demás programas de conocimiento sino como un enfoque que no debe ser excluyente. No obstante, si se presume que todo está filtrado por los «procesos intra-individuales del pensamiento», se percibe mal

cómo se articulan las dimensiones sociales, la dinámica implicada por el propio juego social y la diversidad de los procesos que intervienen en su construcción.

La última propuesta de «síntesis» (distinta de las desarrolladas por Lévi-Strauss, Geertz o Sperber, por el tipo de énfasis puesto en las dimensiones orgánicas y sociales) aborda la cuestión desde un enfoque más monista. Ingold (1990) acentúa también la dimensión intrínsecamente *relacional* de todo proceso, tanto biológico como social pero, si mi interpretación es correcta, desde una perspectiva basada en la lógica de lo viviente: del mismo modo que los procesos biológicos no consisten en relaciones entre partes que *preexisten* al medio en el que se constituyen, lo individual y lo social se van especificando conjuntamente. Un somero resumen de los presupuestos debe resaltar: primero, la necesidad de romper, como sugiere Morin, con los planteamientos «por lo simple», basados en propiedades sustantivas, y de abordar la realidad en términos de sistemas abiertos; en segundo lugar y consecuentemente, la conveniencia de dirigir el análisis hacia, diría yo, «nudos analíticos» donde se entrelacen de manera inexorable estos procesos. Para Ingold, los ejes serían el «organismo» y la «persona», descuidados por la biología neo-darwinista y la antropología respectivamente, en provecho de los genes y de rasgos culturales (o de entidades colectivas). Se trata, pues, de plantear un marco que integre decisivamente tanto el hecho de que no hay ser humano sin organismo biológico o éste sin entorno, como el hecho de que no exista individuo sin sociedad o sociedad sin individuo. «De la misma manera que la persona es un aspecto del organismo, la vida social es un aspecto de la vida orgánica en general» (Ingold, 1990: 220). Sería en este marco en el que habría que entender su afirmación según la cual «la antropología cae de lleno en el ámbito de la biología» (*ibidem*: 208): «el ser humano no está formado de dos cosas en una; no es un individuo y una persona, sino, simplemente, un organismo» (*ibidem*: 220). El análisis sociológico debe revisar, pues, el uso corriente de conceptos e imágenes como «agregado», «interacción social», la diferenciación entre el «individuo» (entendido como ser orgánico) y la «persona» (en tanto que ser meramente social), «socialización», «sociedad», «cultu-

ra», etc., términos que, al presuponer la prelación bien de la parte sobre el todo, o a la inversa, son inadecuados para dar cuenta de la «dinámica del campo de relaciones sociales» que configura la «sociality» (*ibidem*, 222).

Los usos sociales del cuerpo

Antes de evaluar las posibilidades de convergencia entre ciencias «humanas» y «ciencias de la naturaleza», hay que retomar, por lo tanto, el problema desde un ángulo que tenga más en cuenta los procesos constitutivos de la experiencia personal. Ya mencioné anteriormente el renovado interés suscitado por el cuerpo en las ciencias sociales. No obstante, me he fijado únicamente en las investigaciones antropológicas que lo abordan básicamente en tanto que objeto de presentación y de representación, substituyendo así el cuerpo-*objeto* de la ciencia (biomédica) por el cuerpo-*signo*. Si bien los enfoques se diferencian por el tipo de planteamiento y por énfasis específicos, la recuperación del cuerpo en el análisis surge como la de una evidencia olvidada o negada, a saber, su ubicuidad y carácter inevitable: «el cuerpo es el soporte y el sujeto de todas las prácticas, incluidas las que no son físicas» (Berthelot, 1983: 63) y el agente de la «ejecución» (Schutz, 1974). Además, como ya he señalado al principio, tendemos a representárnoslo como una realidad, en cierto modo, paradójica. Sin embargo, es de constatar que este reencuentro se constituye en gran parte en discontinuidad con las ciencias biológicas (Good, 1994).

Cabe distinguir todavía otras maneras de abordar la cuestión. Una es la emprendida por autores como Lakoff y Johnson (1998 [1980]) y desarrollada en *El cuerpo en la mente* del propio Johnson (1991 [1987]). Como en los casos anteriores, el análisis se centra en la construcción de la significación, pero su originalidad radica en derivar la aprehensión primaria del significado de estructuras surgidas de la propia experiencia corporal. Se rompería así tanto con la concepción objetivista de las cosas, que omite la posición subjetiva del hombre con respecto a ellas, como de la división «cuerpo»/«mente» que caracteriza el pen-

samiento occidental. No obstante, la hipótesis tan sólo podría ser plenamente convincente mostrando que, en las demás culturas también, las relaciones proposicionales están basadas en la experiencia pre-proposicional, corporeizada. Además, el planteamiento de los autores eludiría una parte de la oposición entre ciencias biológicas y sociales pero no parece capaz de sugerir un punto de conexión mucho más prometedor.

En sí misma, la indicación de que el «cuerpo» constituye un eje fundamental en la representación del mundo natural y social ha tenido varios antecedentes, dando lugar a interpretaciones en cierto modo contradictorias. Tal vez una de las primeras intuiciones modernas de esta conexión fue, como lo recordó Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje*, el análisis de los Osage por La Flesche (1916). Asimismo, el análisis de las relaciones entre la imagen del orden social y la polaridad corporal «izquierda/derecha» sugerida por Hertz (1990[1928]) ha desembocado en la implementación de investigaciones comparativas, que han puesto de relieve «regularidades» en los sistemas de clasificaciones que resultan llamativas (Needham, 1973).

Sin embargo, todos estos análisis (siguiendo la más pura tradición durkheimiana) no plantean tanto una sobredeterminación corporal del orden significativo como, por el contrario, una ordenación cognitivo-simbólica y práctica, de origen social, que hace amplio uso de la direccionalidad y de la compostura corporal²⁴. De este modo, los investigadores destacan más los *usos sociales* del cuerpo, de sus potencialidades y de sus eventuales deficiencias, que un ordenamiento social inspirado por la realidad orgánica.

Como apunta Berthelot, desde Baudrillard hasta Bourdieu pasando por Foucault, etc., lo que se destaca es «la capacidad del cuerpo de significar lo social». Así expresado, la «representación» científica de la realidad corporal reanuda con las intuiciones de Mauss (1979 [1934]) y encontraría, en el seno de las sociedades occidentales, las dimensiones eminentemente sociales de lo «corporal» y de la «corporalidad» (Chebel) ya puestas en evidencia en el estudio de poblaciones no occidentales (Malinowski, Evans-Pritchard, Turner, Douglas, Hérítier, etc.). Desde este punto de vista, el cuerpo *social*²⁵, es decir, en este contexto,

tal como el organismo humano aparece en las «situaciones [sociales] en las que se pone (...) en juego»²⁶, tiene un nivel de realidad (separable sólo analíticamente) que impide reducirlo al cuerpo-objeto, despersonalizado, naturalizado, de las ciencias biomédicas. Esta concepción va marcando, pues, tanto las diferencias de objeto como las estrategias para abordar la investigación. Ciertamente se pueden identificar tantos «cuerpos» como usos sociales posibles del organismo humano (o de alguna de sus partes); mostrar sus conexiones con distintos estados o ámbitos de las sociedades históricas donde hacen su aparición: el «cuerpo instrumento», el «cuerpo mutilado», el «cuerpo lúdico», el «cuerpo espectáculo», etc.; y poner en evidencia distintos niveles de apropiación e implicación personales. No obstante, resulta más significativo constatar que el análisis, para ser más completo y no limitarse a las dimensiones más visibles, tiene que rebasar, como ya vimos con Ingold, tanto el orden psico-orgánico como el de las ideas e imágenes.

La circuncisión o la ablación del clítoris son ejemplos conocidos que hacen patente, para el observador externo, que el cuerpo (y la sexualidad) es un objeto en juego, cuyo fundamento hay que buscar más en el orden social que en el fisiológico; sin embargo, puede pasar más desapercibido el hecho de que forme parte de una empresa material, social y simbólica, de refección corporal de larga duración, sistemática y sociológicamente compleja²⁷. Sirva de ilustración la preparación de las niñas a su futuro estatus de mujer y esposa en unas poblaciones moras de Mauritania:

«Se invierte mucho en el cuerpo femenino. Se le somete desde el nacimiento a toda una serie de manipulaciones y marcajes, la mayoría de las cuales se pueden leer de dos maneras en función de cada una de las posiciones antinómicas ocupadas por la mujer. Se trata, en efecto, de modelar un cuerpo bello e inerte, seductor e inofensivo, un cuerpo cuya pasividad se muta en impasibilidad, un cuerpo constreñido y magnificado que, gracias a que se le ha privado de deseo propio, no ensuciará el honor del grupo o despertará tampoco el deseo masculino» (Tauzin (2001: 91).

El análisis sigue con una descripción de las prácticas diversas a las que se somete a las niñas, cuya minuciosidad da buena muestra de

la importancia que el grupo les atribuye: masajes (*temras*)²⁸, depilación²⁹, engorde (*bluh*)³⁰, etc. Con todo, a través de la mención de los objetivos perseguidos, el efecto de distinción conseguido, las personas encargadas de llevar el proceso a bien, se vislumbra que lo que está en juego no es tanto la imagen de la mujer como, fundamentalmente, su posición social en distintos campos: entre ellas mismas de acuerdo con sus posiciones respectivas («La madre o la abuela materna son las encargadas...»), en el grupo de filiación («... consiguiendo que se lleve a buen término es cómo éstas [las mujeres] tienen una parte activa en la gestión del honor del grupo...»), en relación a los hombres («lo que tal remodelación construye es un cuerpo exento [...] de cualquier protuberancia que pudiera suscitar el deseo masculino...»), y a las poblaciones africanas vecinas («La referencia a rasgos considerados como característicos de las etnias africanas vecinas y la intención de desmarcarse de ellas, son, en este contexto, explícitas...»).

Ejemplos como éste ponen de relieve las inversiones prácticas y simbólicas de las que el cuerpo es objeto por parte del grupo. En contra de la apariencia, los estudios centrados en las representaciones somáticas no plantean menos la ligazón con la estructura del campo social de la que son productos. Ciertamente, aparece a menudo, en el discurso, bajo la forma de una homología entre la vida social y el estado de salud: «la sangre mala o la sangre enferma es el resultado de una mala vida» comenta Scheper-Hugues de las mujeres de *Bom Jesús* en Brasil. Refiriéndose a Francia, Herzlich (1984) y Pierret (1984) han puesto en evidencia que los referentes de la salud y de la enfermedad tienen a menudo más que ver con el mundo y la actividad sociales que con el estado patológico. Del mismo modo, entre personas afectados por una enfermedad crónica e invalidante como la artritis reumatoide, se constata que la capacidad de llevar a cabo las tareas cotidianas y el rol social («*valerse*») constituye uno de los principales ejes del discurso mórbido (Devillard, Otegui, García, 1991). Saltan a la vista, pues, lo que separa el cuerpo «objetivo» biomédico y el «representado», más propiamente antropológico, de la experiencia individual (corporal, material, simbólica) que se construye dentro de (y por) las relaciones sociales cotidianas. Asimismo,

Scheper-Hugues destaca los hitos simbólicos y cognitivos (las oposiciones *forza/debilidad*, *corpo/cabeça* y *ricos/pobres*) que definen «*los nervos*» dentro de un discurso que considera «la vida como una *luta*» (1997: 186):

«*Nervos* es una enfermedad social que remite a las rupturas, las líneas de falla, las flagrantes contradicciones de la sociedad nordestina. Opera como un comentario sobre las condiciones precarias de la vida del Alto. *Doença de nervos* indica una crisis general o un colapso general del cuerpo, así como también una desorganización de las relaciones sociales» (1997: 192).

Sin embargo, el análisis muestra también que, si bien los «*nervos*» y la «desorganización de las relaciones sociales» son imágenes subjetivas de la experiencia personal, sus características, significación y alcance verdadero remiten a dimensiones extra-discursivas: la vinculación del orden corporal a la praxis social, a sus prioridades y a sus jerarquías.

Con otros matices, el tema estaba ya presente cuando Douglas (1978[1970]) apostó por la existencia de una correlación entre el nivel de integración de la sociedad y el control corporal: a mayor grado de sujeción social, mayor constricción y consiguiente «descorporeización», entendida como neutralización de la realidad fisiológica básica. No obstante y a falta de una demostración más sistemática, el planteamiento deja planear incógnitas. En efecto, ¿qué permite afirmar que los hechos orgánicos son inevitablemente calificados y usados de la misma manera?; ¿existe una relación funcional entre fines y medios que justifique esta supuesta regularidad?; ¿no se debería, más bien, al presupuesto según el cual la sociedad se construye universalmente a partir de la ruptura y la inversión del orden natural?

El cuerpo como operador social

En este sentido, los análisis de Foucault han resultado ser mucho más prometedores en la medida en que están centrados en los micro-procesos de la sujeción en un contexto socio-histórico con-

creto: identifica los principales resortes disciplinarios por los que se ha inducido subrepticamente (a través de la inculcación pero sobretodo de una serie de constricciones espaciales, temporales, sociales, etc.) en la sociedad moderna, la reproducción de un orden cuya eficacia general radica más en la *incorporación* de las relaciones («biopoder») que en el ejercicio explícito (y consciente) de la dominación. En cualquier caso se vislumbra que, si el cuerpo refleja el orden social, no se limita a representarlo sino que, al ser constituido y constituyente, contribuye a mantenerlo. El concepto de *habitus* (vinculado al de *campo*, tal como Bourdieu ha venido precisando el uso de ambos términos), permite añadir a este planteamiento histórico una perspectiva más dinámica, que reintroduce al agente social como sujeto de la acción al mismo tiempo que tiene en cuenta tanto las dimensiones sociológicas de carácter más estructural como las propias del contexto inmediato (objeto en juego, estructura del campo, condiciones, momento y lugar...): a través del sistema de disposiciones y del marcaje corporal que conlleva, el cuerpo se presenta así como el «operador analógico y práctico» que vincula la acción presente (socialmente construida) con la historia pasada del agente social; por otra parte, tanto la forma en la que el cuerpo se objetiva en las prácticas como las posibilidades de cambio o de consolidación de los hábitos corporales dependen del objeto en juego, de la estructura presente del campo (posiciones respectivas de los agentes sociales en relación a dicho objeto) y de las afinidades del *habitus* con la situación en la que interviene. En resumidas cuentas se integra el cuerpo (entendido globalmente como producto socio-psico-orgánico) en el esquema generativo de la acción social pero sin otorgarle autonomía o precedencia.

Planteamientos de esta clase no pretenden restar importancia a los factores biológicos o psicológicos: centran la atención en la identificación de las características de los procesos sociales que imprimen sello a la práctica (relaciones, acciones, comportamientos, configuración corporal, ideas, imágenes, jerarquías...). *A priori*, no tienen por qué desembocar en la inversión de signo a favor de lo social, y tampoco en el agrandamiento de la oposición entre «naturaleza» y «cultura». El objetivo consiste en restituir las peculiaridades prácticas y sim-

bólicas de la vida social y personal, cuya génesis es inaccesible desde un enfoque estrictamente biológico. «La conciencia –sugiere Ingold– engloba [enfolds] relaciones sociales y se despliega [unfolds] en relaciones sociales» (1990: 222). La afirmación, en sí misma, deja un gran margen de laxitud a la interpretación científica y puede ser abordada desde distintas construcciones antropológicas. La teoría de la práctica de Bourdieu se presenta como una de estas herramientas analíticas con las que desarrollar la cara social de dicha propuesta de síntesis: mientras el concepto de *habitus* provee una hipótesis a partir de la cual se pueden articular los dos ámbitos de relaciones que generan el «organismo» (según el esquema de Ingold), su vinculación con el de «campo» proporciona un instrumento que permite aprehender la dinámica de los procesos sociales inherentes a la «sociality» en unos contextos especificados por otros componentes de las relaciones (capitales, objetos en juego...).

Sin embargo, al centrarse en las prácticas (cómo se producen, interfieren, se repiten o varían...), el investigador social sabe que el análisis se detiene en un umbral que sus instrumentos no le permiten sobrepasar. La relación dialéctica entre lo privado y lo público a nivel corporal, los procesos (químico-fisiológico-psico) somáticos concretos en los que se deposita el sistema de disposiciones culturalmente construido en el individuo, siguen siendo tan enigmáticos como los procesos (no sociales) envueltos en la actividad cognitiva y simbólica del «pensar» o su relación con los afectos. De algún modo, ya lo sugería Spiro al precisar que la transformación de las proposiciones culturales en creencias interiorizadas exigían cambiar el enfoque, cultural e histórico, por otra perspectiva, en este caso, psicológica. La clarificación de los objetos respectivos no sirve únicamente para delimitar el cometido de cada ciencia en la restitución de la complejidad, sino que ayuda a no mezclar, como dice este autor, «el efecto con la causa, la estructura con la función, el productor con el producto» (1997 [1984]: 325); aplicado al tema discutido a lo largo de estas líneas, a no confundir la facultad de pensar con la imagen³¹, o las dimensiones somáticas de la «incorporación» con una explicación de la realidad socio-cultural en términos psicológicos o fisiológi-

NOTAS

cos exclusivamente, etc. No sobran las advertencias ya que confusiones de idéntica índole resurgen, a menudo, en las disquisiciones sobre la universalidad y la diversidad (según se ponga el énfasis en los factores de los que dependen la producción simbólica, la cognición, la experiencia emocional o los comportamientos básicos, o en los que son responsables de la variedad de sus contenidos y/o manifestaciones) o sobre la anterioridad y/o preponderancia de un elemento u otro de la realidad (como se ve en preguntas sobre el carácter fisiológico o social de la emoción, sobre su intervención o no intervención en la cognición; o sobre el lugar ocupado por la cultura en la génesis cognitiva; etc.). Pero una vez hechas estas salvedades, nos vemos obligados a constatar que no estamos en posición de ir más allá de las hipótesis de trabajo sobre esta peculiar «alquimia» que asegura la integración de las diversas dimensiones que intervienen en la producción cultural.

El estado actual de los conocimientos, pues, replantea el valor descriptivo de las divisiones disciplinarias pero no deja entrever las modalidades de asunción y de integración de la complejidad sin correr nuevos riesgos de reduccionismos. Tanto la importancia de las condiciones de producción del discurso y de las prácticas como la diversidad de planos que interfieren en la constitución de la experiencia personal y social, resaltan bien la imposibilidad de ceñir —como si se tratara de niveles estancos y autosuficientes— el análisis de los procesos generadores a sus dimensiones objetivas o subjetivas, naturales o culturales, biológicas o sociales, corporales o mentales, materiales o simbólicas. Aceptada la gratuidad de prenociones que han demostrado sus limitaciones, se reconoce la necesidad de estimular nuevas estrategias de investigación (interdisciplinaridad, investigaciones multifocales...) que ayuden a colmar las dificultades. En consecuencia, no podemos hacer menos que volver a las recomendaciones de Morin y defender un abordaje plural, adecuadamente fundamentado en la revisión de los *aprioris* y categorías del pensamiento con los que estamos predispuestos a ordenar la «realidad»: una «visión poli-ocular o poli-scópica» basada en «el diálogo entre orden, desorden y organización para concebir, teniendo en cuenta su especificidad, en cada uno de sus niveles, los fenómenos físicos, biológicos y humanos» (1982: 43).

¹ Véase la entrada «nature» de los *Keywords* de Williams (1976).

² Tal vez sea en la Europa continental donde se ha llevado más lejos la separación entre disciplinas afines, como muestra la clara diferenciación de las áreas de investigación que separa a los antropólogos físicos —vinculados la mayoría de las veces a Facultades de Biología y Medicina— de los antropólogos sociales —ubicados en Facultades de Filosofía, Psicología o Sociología. El tercer volumen de *L'unité de l'homme* editado por Morin y Piatelli-Palmarini (1974) se hizo eco de distintas voces cuya presencia en el Seminario organizado por el *Centro Internacional de Estudios Bio-antropológicos y de Antropología Fundamental* (CIEBAF) es un claro exponente del interés suscitado entonces. Trabajos posteriores atestiguan que ha seguido preocupando a los investigadores (Ingold, 1990). Nótese que Morin prosigue la tarea emprendida en los tomos anteriores en un libro de reciente aparición, *L'humanité de l'humanité (La méthode 5) 1. L'identité humaine* (Droit, R.P., «L'homme-univers», *Le monde des livres*, 01-11-01).

³ Reproducido en Sperber (1996: 19).

⁴ La influencia de procesos socio-culturales de diversa índole sobre el capital genético se presta más fácilmente a demostrar la inadecuación de la separación entre «naturaleza» y «cultura». Asimismo, los demógrafos pueden poner de relieve la incidencia de la genética sobre la población al estudiar la evolución de la procreación, de la madurez sexual, etc. (Leroi-Ladurie, 1974).

⁵ Para un planteamiento más detallado del cambio propuesto desde el paradigma «de la simplificación» que caracterizaba el pensamiento clásico hasta el «de la complejidad», remito a los 13 puntos reunidos en el capítulo «Los mandamientos de la complejidad» de *Science avec conscience* (1982) y a los comentarios de los mismos, recogidos en *L'intelligence de la complexité* (1999).

⁶ La presencia de distinciones parecidas, como el dualismo entre «mente» y «cuerpo» (Lambek, 1998), en culturas no judeocristianas no cambia la cuestión. Más bien debe animarnos a tratar las categorías nativas con las mismas precauciones que las aplicadas en el discurso científico.

⁷ Por citar a autores contemporáneos, y sin pretender que la lista sea exhaustiva, las obras de Bachelard, Canguilhem, Foucault, Latour, Merleau-Ponty, Popper, Putnam o Rorty... son, junto a la ya citada de Morin, y al margen de las diferencias de enfoque, referencias obligadas en la materia.

⁸ Nótese, por ejemplo, que la revista *Current Sociology* ha dedicado, bajo la dirección de Berthelot, Druhle, Clément Fornié y M'Bodj, un volumen a «Las sociologías del cuerpo» en el que incluye una bien nutrida recopilación de la bibliografía sobre el tema (1985, n.º 33).

⁹ Recordaré sucintamente cómo este autor define estos conceptos (1987: 204-207). El «cuerpo» es algo «dado», anterior a cualquier hecho. Lo «corporal» es «expresivo», remite al hombre en tanto que «presencia» de tal modo que lo corporal se presenta como el punto de unión entre Ego, Alter y su entorno. La «corporeidad» sería la «versión biológica de la vida del cuerpo», una cuestión fundamentalmente fisiológica, individual, difi-

cilmente comunicable. (Nótese que este uso del concepto de «corporeidad» es diametralmente opuesto a su homónimo en la obra de Berthelot, quien alude de este modo al «conjunto de los rasgos concretos del cuerpo en tanto que ser social» [1983: 128]. Por último, la «corporalidad» sería «el ejercicio superior del cuerpo en todas sus manifestaciones interpretativas». Del Islam observa que es raro que aluda al cuerpo: ha codificado sobretodo lo corporal, insiste en la corporeidad pero ha dejado en entredicho la corporalidad (*Ibidem*, 207).

¹⁰ Esta cuestión, que se puede desarrollar de varias maneras, es central en todos los análisis antropológicos del cuerpo y de la corporeidad. Turner lo menciona explícitamente en su estudio de los Kayapo (1995: 165). Como demuestran las investigaciones sobre salud y enfermedad, estas mismas observaciones se aplican también a sociedades occidentales intensamente medicalizadas (Herzlich, 1984; Pierret, 1984; Devillard, Otegui y García, 1991; Scheper-Huges, 1997).

¹¹ En este sentido, *Do Kamo* de Leenhardt (1997 [1947]) sigue teniendo un valor ejemplar tanto por el análisis minucioso de la persona entre los Canacos de la época, como por las rupturas con el objetivismo científico al que incita.

¹² En varios escritos consta la misma imagen y crítica, según la cual a lo largo de la historia del conocimiento nos hemos representado el cuerpo como «estallado», «segmentado» (Berthelot, 1983: 125), «desmembrado» (Jackson, 1983: 329), «parcelado» (Berthoud, 1993: 260; Boltanski, 1971: 207; Pierret, 1976: 279) o como compuesto de «piezas separadas» (Descamps, 1986: 176), etc.

¹³ Limitaré mi recorrido a los argumentos desarrollados en obras antropológicas del siglo XX. No se trata, por supuesto, de reducir la historia de la cuestión a estas alusiones. Para los antecedentes desde otras disciplinas remito a los trabajos de los historiadores del pensamiento que, al tratar las relaciones entre el cuerpo y la mente, recuerdan el trasfondo de muchos desarrollos subsiguientes (en particular, Jacob, 1992; Putnam, 1997; Rorty, 1995[1979]).

¹⁴ No es vano recordar que estos discursos científicos tenían asimismo una trascendencia más jurídica y política al ser la dicotomía «naturaleza» / «cultura» un elemento de discusión en la oposición «universalidad» / «diversidad», que ha desempeñado un papel fundamental en la reflexión de la época sobre la defensa de los derechos humanos y la igualdad de los pueblos (vs. textos reeditados en Lévi-Strauss, 1973). El desarrollo de la sociobiología en el último cuarto del siglo ha vuelto a traer el tema al orden del día. Para unas respuestas contundentes, ver Lévi-Strauss (1983 [1979]) y Sahlins (1982). No obstante, como señalan Eriksen y Nielsen (2001: 133-134), la comparación entre la intensidad de las reacciones que esta propuesta ha suscitado, y las más templadas que, en el mismo momento, han recibido las revisiones por otros investigadores de algunas obras emblemáticas del conocimiento antropológico (Malinowski, Mead...), ilustran bien la trascendencia que tuvo entonces el debate. Por otra parte, Harris (2000 [1999]) ha llamado la atención sobre el hecho de que los antropólogos no se hayan enfrentado seriamente al concepto de «raza» —a pesar de que formara parte del discurso «emic»—, lo que ha dejado el terreno abonado para plan-

teamientos dudosos que no hacen sino alentar la noción de «raza» del sentido común.

¹⁵ No obstante, es de recordar que el vínculo sugerido entre los dos hechos no tiene valor histórico. Barnes (1975) observó que la defensa de la paternidad biológica en la cultura occidental ha sido muy anterior al conocimiento científico del proceso genético.

¹⁶ Malinowski (1974[1961]) afirma incluso que la cultura no ha inventado nada que no estuviera ya en la naturaleza.

¹⁷ Recuérdesse también el concepto de «cultura» entendida como «lo superorgánico» en Kroeber (1917).

¹⁸ «...sin introducir las variables biológicas en nuestros modelos de universales sociales y culturales, hay muchos parecidos o diferencias muy sutiles entre las sociedades humanas que no son explicables» (Katz, 1974: 58).

¹⁹ Cabe reseñar también que este planteamiento no solamente diferencia a Sperber de otros antropólogos, sino que hay significativas divergencias con algunos psicólogos, también comprometidos con el proyecto de la psicología cognitiva, cuya posición mantiene más afinidad con la antropología interpretativa (Bruner, 1991).

²⁰ Reprocha a los planteamientos semiológicos el hecho de reducir el simbolismo a un «instrumento de comunicación social» (*ibidem* p.11). En cambio, «el objeto de la epidemiología de las representaciones no son las representaciones sino cuál es su proceso de distribución» (1996: 44).

²¹ Esta vía está cada vez más explorada. Véase, en particular, Méchin, Bianquis y Le Breton (1998) y Candau (2000).

²² Rorty (1995[1979]), precisamente, cuestiona la dicotomía entre lo corporal y lo mental y, en concreto, el presupuesto de la inmaterialidad de este último. Para Sperber, «El materialismo es la hipótesis de que todo lo que existe es material y está regido por las mismas leyes generales. No hay nada que tenga que ser explicado que no sea material; nada puede explicarse si no es material» (1992: 397). Precisa que no se debe confundir este uso con la noción corriente de materialismo en ciencias humanas. Hay que entenderlo, «en el sentido que (...) tiene en filosofía y en ciencias naturales: todas las causas y todos los efectos son materiales» (1996: 110). Otro uso muy distinto del término es el que le da Hérítier. En este caso, se trata de analizar cómo las instituciones y los sistemas de representaciones han «cuajado a partir de lo biológico», entendido éste como un «dato (...) universal» que, «reducido a sus componentes esenciales, irreductibles, no puede tener una sola y única traducción» (1996: 22).

²³ Las dificultades con las que se topa la cooperación con los neurocientíficos está bien ilustradas por el diálogo, positivo pero, en cierto modo, frustrado, entre Changeux y Ricoeur. El escepticismo de este último es total: «¿Cómo un mejor conocimiento de lo que ocurre en el cerebro puede enriquecer el conocimiento intersubjetivo de los unos por los otros?» (1998: 226).

²⁴ Ver, también, Bourdieu (1991[1981], 2000[1998]).

²⁵ Hay que cuidar de no confundir esta idea con su homónima («cuerpo social») con la que se ha expresado a veces la analogía orgánica para calificar la sociedad.

²⁶ Retomo la expresión utilizada por Berthelot (1983: 126) para definir los objetivos de la sociología del cuerpo.

²⁷ Esta dimensión colectiva es lo que diferenciaría más claramente este tipo de prácticas de otras, como el entrenamiento deportivo o la cirugía estética, con las cuales estamos más familiarizados.

²⁸ Las citas siguientes ilustran el empeño y el método con el que se procede: «Otra práctica [además de la ablación] contribuye a formar un cuerpo femenino liso, yermo de rugosidad o protuberancia, un cuerpo con nalgas bonitas en el cual el sexo está enterrado, ocultado, inaccesible: el masaje *temras*. La madre o la abuela materna son las encargadas: dan masaje, aprietan, pellizcan, estiran, según los objetivos perseguidos. Resulta más eficaz si se realiza durante la mamada, pues la leche, se dice, se localiza directamente en la parte del cuerpo donde se hace el masaje. Tomará entonces la forma deseada más rápidamente. (...). Se alisa la frente, que debe estar llana, desde las cejas hacia el cráneo. Se presiona la nariz entre el pulgar y el índice, desde la base hacia la extremidad para volver la arista derecha y fina, y no chata. Se enrolla el labio inferior hacia la barbilla, para aumentar su volumen. Las orejas, para ser bonitas, tendrán que ser despegadas. Para ello se las dobla hacia la cara, y se repite este gesto mientras la niña duerme, acostándola alternativamente sobre cada uno de los lados. Se estira el lóbulo para que cuelgue y que se puedan admirar más fácilmente los anillos que se les colgarán más adelante. Se estira el cuello y se despega de los hombros con un movimiento que va desde la barbilla hasta el busto (...) Los miembros, tienen que estar rectos, sin huesos sobresaliendo, ni galibo en los muslos; se da masaje al hombro, idealmente caído y redondeado, desde el cuello, gracias a una presión sostenida del pulgar; se coge el brazo entre dos dedos, que se hacen deslizar desde la asila hacia el puño, lo mismo que en la pantorrilla, desde la rodilla hasta el tobillo. Se comprimen y estiran los dedos, para que desaparezca la hinchazón de la articulación; el movimiento se vuelve más insistente en la última falange que tiene que estar estirada y puntiaguda (...) Además del momento de la mamada, se efectúan otras manipulaciones, destinadas a obtener unas caderas anchas, un vientre llano y unas nalgas redondeadas. Así se acostumbra, después de haber acostado al bebe sobre la espalda, presionar los huesos de las caderas para abrirlas (...)» (Tauzin, 2001: 95-96; *la traducción es mía*).

²⁹ «Primero se embadurna la pelusa que recubre [el cuerpo] con el calostro materno, cuya textura ayudará a eliminarlo. Luego se acostumbra restregar la epidermis de la niña, para que no aparezcan pelos en lugares considerados inoportunos como la nuca, alrededor de las orejas, la sien, los brazos y las piernas. Y la joven cuyo sistema piloso se haya desarrollado a pesar de todo, reprochará a su madre, riéndose, ¡haberla desatendido durante la infancia!» (*Ibidem*, 97).

³⁰ «(...) es un cuerpo liso y impenetrable, que la gordura obtenida con la cebadura va hacer todavía más imponente. (...) Se inicia cuando la niña ha perdido los dientes de leche, hacia el sexto año. De ahora en adelante transcurren sus noches inclinada encima de una gran escudilla (...) con unos quince litros de capacidad, rellena de leche (...) La niña se duerme a menudo encima de la escudilla llena. Se la despierta pellizcándola o pegándola. Si se sigue negando, se recurre a medios más imperiosos: dos bastoncitos colocados de cada lado de los dedos de la

mano que se aprietan progresivamente gracias a una tiras de cuero, se apoya sobre el mazo del mortero colocado encima de la pierna, o se estira repentinamente el índice de la mano hacia atrás. También la pueden obligar a tragar de nuevo la leche que ha escupido. La noche está entrecortada con tiempos de asueto, de paseos alrededor de la tienda, que son indispensables para que la cura llegue a buen término (...). Etc. (*Ibidem*, 97).

³¹ Toren (1983: 260) ha formulado una llamada de atención parecida al recordar que, a diferencia de la representación que es un producto del pensamiento, éste es una actividad que incluye distintos procesos cognitivos.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDLER, D. (1992): *Introduction aux sciences cognitives*, Paris, Gallimard.
- AUGÉ, M.; HERZLICH, C. (1983): *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*. Paris, Éditions des archives contemporaines.
- BARNES, J.A. (1975): «Genetrix: Genitor: Nature: Culture», en GOODY, J. (ed.) *The Character of Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BAUDRILLARD, J. (1976): «Le corps ou le charnier des signes», *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard.
- BENEDICT, R. (1971 [1970]): *El hombre y la cultura*, Barcelona, Edhasa.
- BERTHELOT, J.M. (1982): «Une sociologie du corps a-t-elle un sens?», *Recherches sociologiques*, vol XIII, 1-2.
- (1983): «Corps et société (problèmes méthodologiques posés par une approche sociologique du corps)», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXXIV.
- BERTHELOT, J.M.; DRUHLE, M.; CLÉMENT, S.; FORNIÉ J.; M'BODJ, G. (1985): «Les sociologies et le corps». *Current sociology*, 1985, vol. 33.
- BERTHOUD, G. (1993): «La société contre le don? Corps humain et technologies biomédicales». *Ce que donner veut dire. Don et intérêt*, Paris, Editions la Découverte.
- BLACKING, J. (ed.) (1977): *The anthropology of the body*, Londres, Academic Press.
- BOLTANSKI, L. (1975 [1972]): *Los usos del cuerpo*, Argentina, Ediciones Periferia.
- BOURDIEU, P. (1986): «Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo», Wright Mills C., *Materiales de sociología crítica*, Madrid, La Piqueta.
- (1991 [1980]): *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.
- (2000 [1998]): *La dominación Masculina*, Barcelona, Anagrama.
- BRUNER, J. (1991 [1990]): *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Madrid, Alianza Editorial.
- CANDEAU, J. (2000): *Mémoire et expériences olfactives*. Paris, PUF.
- CANGUILHEM, G. (1989): *La connaissance de la vie*. Paris, Librairie Vrin.
- CHANGEUX, J.P.; RICOEUR, P. (1998): *La nature et la règle*, Paris, Editions Odile Jacob.
- CHEBEL, M. (1984): *Le corps dans la tradition au Maghreb*, Paris, PUF.
- (1987): «Visions du corps en Islam ou Corps, corporel, corporalité». *Les cahiers de l'Orient*, 1987, 8-9: 203-226.

- DEBRAY, R. (2001): «A propos de La Contagion des Idées de M. Dan Sperber», *Les cahiers de médiologie*. <http://WWW.mediologie.com/medio/tm/1debray.htm>.
- DESCAMPS, M.A. (1986): *L'invention du corps*, Paris, PUF.
- DEVILLARD, M.J.; OTEGUI, R.; GARCÍA, P. (1991): *La voz callada. Aproximación antropológico-social al enfermo de artritis reumatoide*, Publicaciones de la Comunidad de Madrid.
- DODIER, N. (1986): «Corps fragiles. La construction sociale des évènements corporels dans les activités quotidiennes de travail», *Revue française de sociologie*, 4.
- DOUGLAS, M. (1978 [1970]): *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid, Alianza Editorial.
- DROIT, R.P.; SPERBER, D. (1999): *Des idées qui viennent*. Paris, Editions Odile Jacob.
- DRUHLE, M. (1982): «Une sociologie du corps est-elle possible?». *Recherches sociologiques*, XII, 1-2.
- ERIKSEN, T.H.; NIELSEN, F.S. (2001): *A History of Anthropology*. Londres-Sterling Virginia, Pluto Press.
- EVANS-PRITCHARD, E. (1976 [1937]): *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, Madrid, Anagrama.
- FOUCAULT, M. (1981 [1975]): «Los cuerpos dóciles», *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI.
- (1987 [1984]): *La inquietud de sí*, Madrid, Siglo XXI.
- FRANKLIN, S.; LURY, C.; STACEY, J. (2000): *Global Nature, Global Culture*, Londres. Thousands Oaks. New Dehli, Sage Publications.
- GEERTZ, C. (1987): *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa.
- GIDDENS, A. (1984): *The Constitution of Society*, Cambridge, Polity Press.
- GODELIER, M.; PANOFF, M. (eds) (1998): *Le corps humain. Supplicié, possédé, cannibalisé*, Paris, Editions des archives contemporaines.
- (1998): *La production du corps*, Paris, Editions des archives contemporaines.
- GOOD B. (1994), *Medecine, Rationality and Experience*. Cambridge-Neva York; Cambridge University Press.
- HALL, E.T. (1966): *The Hidden Dimension*, Neva York, Doubleday & Cie.
- HANSON, F.A. (1999): «Does God have a Body? Truth, Reality and Cultural Relativism». *Man*, 14: 515-529.
- HARRIS, M. (2000 [1999]): *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Barcelona, Crítica. Segunda parte: «Biología y cultura».
- HERITIER, F. (1989 [1979]): «Simbología del incesto y de su prohibición», en IZARD, M.; SMITH, P., *op. cit.*, 221-255.
- (1996): *Masculino femenino. El pensamiento de la diferencia*, Barcelona, Ariel.
- (2000): «Articulations et substances», *L'Homme*, 154-155: 21-38.
- HERZLICH, C. (1984): *Santé et maladie. Analyse d'une représentation sociale*, Paris, EHESS.
- HERTZ, R. (1990 [1928]): «La preeminencia de la mano derecha: estudio sobre la polaridad religiosa», *La muerte y la mano derecha*, Madrid, Alianza Editorial.
- HOLLAN, D. (2000): «Constructivist Models of Mind, Contemporary Psychoanalysis, and the Development of Culture Theory» *American Anthropologist*, 102 (3): 538-550.
- INGOLD, T. (1990): «An Anthropologist Looks At Biology», *Man*, vol. 25, 2: 208-229.
- IZARD, M.; SMITH, P. (1989 [1979]): *La función simbólica*, Barcelona, Júcar Universidad.
- JACKSON, N. (1983): «Knowledge of the body», *Man* 18, 2: 327-345.
- JACOB, P. (1992): «Le problème du rapport du corps et de l'esprit aujourd'hui. Essai sur les forces et les faiblesses du fonctionnalisme», en ANDLER (dir.): *op. cit.*, pp. 313-394.
- JOHNSON, M. (1987): *El cuerpo en la mente*, Barcelona, Debate.
- KATZ, S. H. (1974): «Anthropologie sociale/culturelle et biologie», en MORIN, E.; PIATELLI-PALMARINI, M., *L'unité de l'homme...*
- KLUCKHIOHN, C.; MURRAY, Y.N.; SCHNEIDER, D.M. (1969 [1953]): *La personalidad, la sociedad y la cultura*, Barcelona, Grijalbo.
- KROEBER, A.L. (1975 [1917]): «Lo superorgánico», en KAHN, J.S., *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Barcelona, Anagrama.
- KUPER, A. (2000): «Biology As Culture», *Culture. The anthropologists' Account*. Cambridge, Harvard University Press.
- LA FLESCHE, F. (1916): «Right And Left In Osage Ceremonies», en NEEDHAM, R. (ed.): *Right and. Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago, University of Chicago Press.
- LAMBEK, M. (1998): «Body and mind in mind, body and mind in body», en LAMBEK, M.; STRATHERN, A. (eds.): *Bodies and Persons. Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*, Cambridge, University Press].
- LE BRETON, D. (1985): *Corps et sociétés. Essai de sociologie et d'anthropologie du corps*. Paris, Méridiens-Klincksieck.
- (1990): *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF.
- LEENHARDT, M. (1997 [1947]): *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*, Barcelona, Paidós.
- LEROI-LADURIE E. (1974): «Homme-animal, nature-culture: les problèmes de l'équilibre démographique», en MORIN, E.; PIATELLI-PALMARINI, M., *op. cit.*, pp. 87-136.
- LEVY R.I. (1997 [1984]): «Emotion, Knowing And Culture», en SHWEDER, R.A.; LEVINE, R.A. (ed.) 1997 [1984]: *op. cit.*, pp. 214-237.
- LEVI-STRAUSS, C.L. (1969 [1949]): *Las estructuras elementales de parentesco*, Buenos Aires, Paídos.
- (1958) [1949]: «L'efficacité symbolique», *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.
- (1962): *La pensée sauvage*. Paris, Plon.
- LINTON, R. (1976 [1945]): *Cultura y personalidad*. México-Madrid-Buenos Aires, FCE.
- LUTZ, C.; WHITE, G.M. (1986): «The anthropology of emotions», *Annual Review of Anthropology*, 15, 404-436.
- MALINOWSKI, B. (1974 [1961]): *Sexo y represión en la sociedad primitiva*. Buenos Aires, Ed. Nueva Visión.
- (1981): *Una teoría científica de la cultura*, Barcelona, Edhasa.
- MAUSS, M. (1979 [1934]): «Técnicas y movimientos corporales». *Sociología y antropología*. Madrid, Tecnos.
- MÉCHIN, C.; BIANQUIS, I.; LE BRETON, D. (1998): *Anthropologie du sensoriel. Les sens dans tous les sens*. Paris, L'Harmattan.

- MERLEAU-PONTY M. (1945): *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard.
- MORIN E. (1978): *L'unité de l'homme. Pour une anthropologie fondamentale*. Paris, Seuil.
- (1983 [1971]): *El paradigma perdido*, Barcelona, Kairós.
- (1977): *La méthode. 1: La nature de la nature*. Paris, Le Seuil.
- (1980): *La méthode 2: La vie de la vie*. Paris, Le Seuil.
- (1982): *Science avec conscience*. Paris, Fayard.
- (1986): *La méthode 3: La connaissance de la connaissance. Livre premier: Anthropologie de la connaissance*. Paris, Le Seuil.
- (1991): *Les idées, leur habitat, leur vie, leurs mœurs*. Paris, Le Seuil.
- (2001): *L'humanité de l'humanité*. Paris, Le Seuil
- MORIN, E.; LE MOIGNE, J.L. (1999): *L'intelligence de la complexité*. Paris, L'Harmattan.
- MORIN, E.; PIATELLI-PALMARINI, M. (1974): *L'unité de l'homme*. Paris, Ed. du Seuil. Tome 3: *Une anthropologie fondamentale*. Paris, Ed. du Seuil.
- MOSCOVICI, S. (1974): «Qu'elle unité: Avec la nature ou contre?», en MORIN, E.; PIATELLI-PALMARINI, M., *op. cit.*
- (1977): «Société et histoire humaine de la nature», en *Essai sur l'histoire humaine de la nature*. Paris, Flammarion.
- NEEDHAM, R. (ed.): *Right and Left Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago, University of Chicago Press.
- POPPER, K. (1997 [1994]): *El cuerpo y la mente*. Barcelona, Paidós.
- PUTNAM, H. (1997): *La herencia del pragmatismo*. Barcelona, Paidós.
- RORTY, R. (1995 [1979]): «Nuestra esencia de vidrio», en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, Ediciones Cátedra.
- ROSALDO, M.Z. (1980): *Knowledge and PASIÓN: Hologot Notions of Self and Social Life*. Cambridge, Cambridge University Press.
- (1984): «Toward an anthropology of self and Feeling», SHWEDER, R.A.; LEVINE, R.A. (ed.), *op. cit.*, pp. 137-157.
- SAHLINS, M. (1982): *Uso y abuso de la biología*, Siglo XXI. España. Caps. 1 y 2.
- SCHEPER-HUGHES, N. (1997): *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona, Ariel.
- SCHNEIDER, D. (1968): *American Kinship: A Cultural Account*. Chicago, Chicago University Press.
- SCUBLA, L. (1992): «Sciences cognitives, matérialisme et anthropologie», en D. ANDLER, *op. cit.*, pp. 421-446.
- SEARLE, J.R. (2000): *El misterio de la conciencia*. Barcelona, Paidós.
- SOLOMON, R.C. (1984): «The Jamesian Theory of Emotion», en *Anthropology*, en SHWEDER, R.A.; LEVINE, R.A. (ed.), *op. cit.*, pp. 238-256.
- SPEERBER, D. (1974^a): *Le symbolisme en général*. Paris, Hermann.
- (1974^b): «Contre certains a priori anthropologiques», en E. MORIN/M. PIATELLI-PALMARINI, *op. cit.*, 25-39.
- (1989 [1979]): «¿Es pre-racional el pensamiento simbólico?», en IZARD, SMITH, *op. cit.*, 17-43.
- (1992): «Les sciences cognitives, les sciences sociales et le matérialisme», en D. ANDLER, *op. cit.*, 397-420.
- (1996): *La contagion des idées*. Paris, Odile Jacob.
- SPEERBER, D.; WILSON, D. (1989 [1986]): *La pertinence. Communication et cognition*. Paris, Editions de Minuit.
- SCHUTZ, A. (1974 [1962]): *El problema de la realidad social*. Buenos Aires, Amorrortu.
- SHWEDER, R.A.; LEVINE, R.A. (ed.) (1997 [1984]): *Culture Theory. Essays On Mind, Self, And Emotion*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SPIRO, M. (1997 [1984]): «Some Reflections on Cultural Determinism and relativism with Special Reference to Emotion and Reason», en SHWEDER, R.A.; LEVINE, R.A. (ed.): *Culture Theory*, 324-346.
- TAUZIN, A. (2001): *Figures du féminin dans la société maure*, Paris, Éditions Karthala.
- TURNER, T. (1995): «Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapo», *Cultural anthropology*, 10 (2) 143-170.
- VARELA, F.J.; THOMPSON, E.; ROSCH, E. (1997): *De Cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona, Gedisa.
- WILLIAMS, R. (1976): *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. Glasgow, Fontana/Croom Helm.
- WILSON, E. (1980): *Sociobiología. La nueva síntesis*. Barcelona, Omega.