

De la estructura a la función corporal

Álvaro Pazos

Los científicos sociales han dependido durante mucho tiempo para serlo de una reducción del cuerpo. Tal vez sólo las corrientes fenomenológicas pudieron reintroducir este elemento en sus discursos, a costa en ocasiones de una dimisión de la ciencia y sin que garantizaran siempre que lo que así era recuperado no lo hacía como dato presocial. Algo de ello debería serle familiar a la antropología, pues en ningún lugar como en esta disciplina el recurso a la vivencia corporal puede ofrecer la más engañosa apariencia de haber salvado una distancia, discursiva y *corporalmente*, infranqueable. Especialmente en la actualidad, cuando el desfonde de los modelos estructuralistas, y, en general, de cualquier proyecto científico, conduce a muchos etnógrafos a adormecerse con la impostura de una subjetividad dialógicamente compartida por el observador y el nativo.

Hoy el cuerpo como objeto sociológico o cultural está, implícita o explícitamente, en el centro de lo que se ha venido a denominar confusamente el «retorno del Sujeto». Pero, perdido en una temática que no acaba de centrarse y que más parece el abandono mimético de lo que también fue en su día miméticamente recibido, no alcanza su correcta ubicación teórica, la que le permitiría, según creo, funcionar como resolución de dualismos tradicionales en ciencias sociales (de los que la oposición sociedad o cultura *versus* individuo sería el paradigma).

Mi objetivo en este trabajo es relacionar en una discusión teórica los conceptos de estructura y cuerpo, para contribuir así al esclarecimiento de la crítica al estructuralismo (que con frecuencia se realiza echando mano de modelos sumamente problemáticos de la agencia, la subjetividad o la acción). Al mismo tiempo, trataré de subrayar la necesidad de reinsertar lo que podemos llamar «función corporal» en el análisis social (operación que permite el restablecimiento de un agente, que no es el actor racional ni el sujeto intencional). Volver, en definitiva, al estructuralismo para subrayar aquello que es imprescindible no sólo de su enseñanza sino de la de cualquier objetivismo, marcando también el lugar adecuado para una ruptura con él; y mostrar de qué manera la reinsertación del agente y de las prácticas pasa por una reconsideración crítica del cuerpo, como *constructo* socio-cultu-

ral (en contra de la fenomenología) y como *operador* socio-cultural (en contra del mentalismo).

La constitución estructuralista de las ciencias

Es instructivo entender la obra de Saussure como un transformador que permite el paso desde los presupuestos fundamentales de la sociología durkheimiana a las premisas fundacionales del estructuralismo. Transformador en el sentido de que posibilita el planteamiento sin trabas de lo que, posteriormente, deviene un conocimiento común: esto es, el carácter significativo de los hechos sociales. A esta consideración, ciertamente, se puede remontar la inversión del sociologismo durkheimiano que Lévi-Strauss efectúa, y mediante la cuál pretende dar cuenta racionalmente de lo social.

Pero si en el acta de constitución de la lingüística moderna hallamos el germen de un estudio de los fenómenos sociales como sistemas de signos, también resurgirán ahí todos los problemas que la exclusión de «lo individual» plantea a la sociología durkheimiana, y que el estructuralismo heredará, por partida doble, tanto de ésta como del culturalismo americano. No es sorprendente que una concepción dualista de la naturaleza del ser humano se transparente de alguna manera a lo largo de este itinerario teórico, manifestándose en más de una ocasión como condición de la ciencia, y que en (y mediante) las diversas operaciones fundadoras (de la sociología, de la lingüística, de la semiología, de la antropología, etc.) el agente, y con él el cuerpo, quede fuera de la explicación.

Para constituirse como tal, la lingüística necesita, según Saussure, salir de esa fuente de incertidumbre que supone el lenguaje cuando se considera en su totalidad, ese «amasijo confuso de cosas heteróclitas sin vínculo entre sí», del que no sabría extraerse unidad y que aparece siempre repartido en disciplinas dispares (Saussure, 1984: 22-23).

Dado que «es el punto de vista quien crea el objeto», el único modo como se puede solucionar este problema es situarse decididamente en «el terreno de la lengua», es decir, alejar el acto individual de habla para abordar lo que ahí

constituye un «hecho social». El objeto de la lingüística es, entonces, esa «cristalización social», ese «sistema gramatical» que sólo virtualmente habita en cada individuo pues, en rigor, sólo existe en la masa: «Al separar la lengua del habla se separa al mismo tiempo: 1.º lo que es social de lo que es individual; 2.º lo que es esencial de lo que es accesorio y más o menos accidental» (1984: 27).

El individuo que habla (y el que recibe la comunicación) y el acto o situación en que esa ejecución se produce quedan excluidos, por tanto, del campo delimitado como propio de la disciplina (es decir, no constituyen hechos sociales y son elementos accidentales). La lengua se caracteriza, en primer lugar, por su *exterioridad* con respecto al individuo; es la *parte* social del lenguaje, que *precede* al individuo concreto y se le *impone*, que éste aprende y aplica *pasivamente*, campo que la *práctica discursiva* ni crea ni modifica. El habla, por el contrario, agrupa todas aquellas ejecuciones particulares en su particularidad, único ámbito en donde la reflexión y la voluntad individuales tienen un lugar. Con respecto a la lengua, dimensión esencial del lenguaje, es un campo accesorio o secundario. Y aunque históricamente exista una precedencia del habla sobre la lengua, ésta es una condición lógica de aquél, precedencia lógica que posibilita su intelección científica.

No hay, en otras palabras, *ciencia social* de la práctica discursiva. La condición de la lingüística como disciplina autónoma es la evacuación de lo individual y de la práctica (1984: 28). Sólo hay dos caminos posibles, y son incompatibles: o se estudia la lengua en sí misma, como sistema autónomo de signos interrelacionados que presenta sus propias leyes de funcionamiento interno (1984: 30), o se estudia el habla, la suma de sucesivos actos lingüísticos accidentales (1984: 34).

Conviene reparar, pues tal vez ayudaría a entender las derivaciones del estructuralismo cuando olvida estas premisas epistemológicas, en que, a pesar de que la división entre la lengua y el habla desaloja al individuo en cuanto que origen de significado del dominio de la nueva ciencia (ya que el significado se genera en las relaciones internas del sistema), implícitamente se supone una teoría de la acción, así como determinada función del agente en su seno. Aunque el acto lingüístico quede excluido del análisis, la concepción de un sistema autónomo

como la lengua desarrolla una definición implícita del acto comunicativo.

Así, cuando Saussure define el habla como «un acto individual de voluntad y de inteligencia, en el que conviene distinguir: 1.º las combinaciones por las que el sujeto hablante utiliza el código de la lengua con vistas a expresar su sentimiento personal; 2.º el mecanismo psicofísico que le permite exteriorizar esas combinaciones» (1984: 27), está presentando la lengua como código, y, consecuentemente, la acción del individuo empírico como si fuera, en lo fundamental, un proceso de codificación-descodificación. Esta relación con (y ese uso de) la lengua por parte del sujeto quedará expuesta de una forma modélica en la metáfora musical, donde la práctica lingüística es reducida a la ejecución de una partitura (la aplicación de un plan, la actualización de un depósito preestablecido¹).

El lugar que, para Lévi-Strauss, ocupa la lingüística en el conjunto de las ciencias así como la importancia que le concede en cuanto que modelo para la constitución y el desarrollo de un nuevo enfoque (el enfoque relacional) en el ámbito de las ciencias sociales es algo suficientemente conocido (Lévi-Strauss, 1980: 20). Conviene subrayar, no obstante, este parentesco para, volviendo una y otra vez a la separación fundamental y fundadora de la ciencia estructural, recordar tanto las nuevas perspectivas y los viejos problemas que, en sociología o en antropología social, esa operación permite despejar como los dilemas y callejones sin salida a que conduce.

Pues me parece claro que el interés y la influencia que el estructuralismo todavía hoy puede seguir manteniendo, al menos en el campo de la antropología social, se remite, en primer lugar, a la ruptura que posibilita con el sustancialismo y las falsas identidades con las que trabaja en ocasiones el análisis cultural. Pierre Bourdieu ha rememorado con la viveza e, incluso, pasión de quien puede añadir una experiencia personal, el impacto que en determinado ambiente intelectual produjo el desarrollo de un método, importado de la nueva ciencia del lenguaje, que permitía dar sentido a series, de conductas o de mitos, que aparentemente carecían de significado (1991: 14-16).

Pero se trata igualmente de la posibilidad de desarrollar con claridad el tema de la significación en las ciencias sociales. La concepción de

la cultura como organización o sistema simbólico permite romper real y eficazmente con el modelo de las instancias que la entendía como un nivel diferente de otros subsistemas, para permitir, por el contrario, su planteamiento como estructura que da cuenta de las homologías en diversos niveles de realidad. El estructuralismo supone, pues, una indudable y definitiva ruptura con las diferentes versiones (durkheimiana, parsoniana y marxista clásica) de un mismo modelo que conceptualizaba lo representacional como una instancia separada de otras (social, económica, personalidad, etc.) con las que mantiene relaciones más o menos problemáticas: especulares o dialécticas².

La convergencia entre la antropología y la lingüística se justifica, para Lévi-Strauss, porque una y otra disciplina se enfrentan a hechos significantes: la naturaleza de los fenómenos sociales es, como la del lenguaje, la comunicación³. Esta consideración de la antropología como ciencia semiológica había sido ya avanzada en cierto modo por Saussure cuando anunció el amplio terreno que, en realidad, estaba abriendo con su «curso»: la lengua aparecía como el más importante de toda una serie de sistemas de signos que conforman la realidad social y de cuyo estudio se encargaría la semiología (Saussure, 1984: 29). Roland Barthes retomará, invirtiéndola, esta relación (Barthes, 1971: 14-15); pero será Lévi-Strauss quien finalmente se apodere de ese nuevo campo en exclusividad para la antropología: «Concebimos pues la antropología como el ocupante de buena fe de este dominio de la semeiología que la lingüística no ha reivindicado como suyo» (1979: 15).

Percibir los hechos sociales como signos, es decir, como elementos de un sistema significativo que sirve para la comunicación entre los seres humanos, supone darse cuenta de que la materialidad social concreta no puede ser un nivel previo, condicionante material del ordenamiento intelectual de la realidad; pues ella misma debe aparecer como estando ya intelectualmente organizada, a riesgo, en caso contrario, de recurrir, para explicarla, a algún género de misticismo o a categorías afectivas. La referencia para Lévi-Strauss es Durkheim y la tesis sociologista, expresada por él y por Mauss en su trabajo sobre las formas de clasificación, según la cuál la morfología social da cuenta de las formas intelectuales con que un pueblo organiza su cosmovisión y sus categorías de pen-

samiento (Mauss, 1971; Lévi-Strauss, 1965). En este sentido es en el que podemos afirmar, efectivamente, que la obra de Saussure permite una transformación desde la sociología durkheimiana hacia el intelectualismo de la antropología estructuralista: una inversión⁴ o, mejor, la aceptación de un Durkheim y el rechazo de otro⁵.

La consideración de los hechos sociales como representaciones o significantes permite trasladar a este campo la distinción que Saussure había establecido entre «lengua» y «habla». A partir de este momento, el investigador estructuralista compone, tras el aparente sinsentido de los comportamientos y manifestaciones de una cultura, una gramática, que *lógicamente* precede a los hechos individuales; se trata, para Lévi-Strauss, de llevar el análisis de las formas culturales particulares lo suficientemente lejos como para encontrar un *código* que exprese las propiedades relativas a estructuras de diferentes dimensiones (parentesco, lenguaje, etc.). La cultura, objeto de la antropología, es aquí entendida, por tanto, como la lógica implícita a todas sus manifestaciones. Igual que ocurría en la lingüística estructural, el investigador prescinde de la práctica o la conducta, azarosa y accidental, punto de vista individual (que el estructuralismo situará siempre del lado de la consciencia), para centrarse en las reglas inconscientes que organizan todas las actuaciones, y que van a constituir su auténtico objeto de análisis: esos tres niveles en los que ya es posible considerar lo social desde la perspectiva de una teoría de la comunicación, a saber, el parentesco, la economía y el lenguaje, y a partir de los cuales la obra de Lévi-Strauss pretende avanzar hacia otros lenguajes hasta alcanzar los distintos sistemas que conforman una cultura (desde el arte o los mitos hasta la cocina) (Lévi-Strauss, 1980: 76-78).

La progresiva imposición de esta perspectiva impide el planteamiento de otra vía que es posible desarrollar a partir de la asunción de lo social como sistema simbólico: la tesis de la *producción* significativa. En realidad, me parece que sólo a partir de ciertas obras de Lévi-Strauss (como *El pensamiento salvaje*), o de una interpretación como la de Sperber (1978) cuando mantiene que ya el estructuralismo supone una ruptura con el modelo semiótico de lo simbólico, puede entenderse que el estructuralismo constituya un precedente de los estudios sobre *procedimientos* simbólicos; pues su filiación jun-

to al modelo estructuralista de comunicación (o, si se quiere, el modelo binario del signo, de Saussure) descarta desde un principio cualquier interés por la producción. La decidida ubicación de Lévi-Strauss en el «orden lógico de la inteligibilidad» (Bourdieu, 1991: 56) implica el abandono del *proceso* como objeto de estudio (y, por tanto, de toda dimensión temporal y donde el individuo tenga otra función que la de mero soporte), y su sustitución por la *lógica del sistema*.

Este punto de vista únicamente puede generar análisis *internos* de los productos culturales, lo que resulta válido cuando se trata tan sólo de presentar de manera inteligible y cómoda la coherencia interna de esas formas, y se reconoce la actividad productiva que, fuera de este marco, el análisis no puede explicar. Ahora bien, a pesar de las reiteradas declaraciones contrarias de Lévi-Strauss, la apuesta filosófica del estructuralismo es fuerte. En Lévi-Strauss, el abandono de la práctica como dominio donde resulta imposible la inteligibilidad deja de ser un imperativo metodológico, como lo era en Saussure, y pasa a ser una anulación sustancial. Cualquier interés por ese dominio es tildado de (y reducido a) apelación ingenua a la consciencia engañosa o a una inverosímil creatividad espontánea del sujeto. Esta insistencia desemboca casi inevitablemente en esa curiosa criatura estructuralista que es la lengua sin habla, y que se muestra sin rubor, puesto que ahí parece alcanzar un ser independiente de la actividad del investigador, en el campo del mito. Es inevitable, entonces, que la dinámica interna de la estructura deje de plantearse como la *lógica* que el *modelo* construido por el observador permite captar o que sólo a él le es accesible por entero, para adquirir una nueva dimensión ontológica en cuanto que *estructura del espíritu humano*.

Se puede ver en las *Mitológicas* un extraño ejercicio de psicología cognitiva. En rigor, toda la obra de Lévi-Strauss habría que juzgarla, entonces, del mismo modo, si se atiende al menos a esa recapitulación que la caracteriza como perpetua indagación de «recintos mentales», obstaculizada hasta ese momento porque las actividades del espíritu se estudiaban en contextos en que convivían con otras realidades, y posible ahora porque la mitología ofrece un ámbito en el que las operaciones mentales funcionan de manera indiscutiblemente autónoma, en el vacío (Lévi-Strauss, 1968: 19).

El campo que explora la ciencia de los mitos sería, pues, aquél en que más legítimo resulta prescindir del habla o discurso, y donde con más libertad puede desplegarse la actividad estructuralista, pues no aparece ahí una «función práctica evidente». Sin dimensión del habla, sólo queda a disposición del investigador la gramática; la gramática, además, de un objeto unitario y modélico que el analista construye por encima de los actos de enunciación y recepción, de las versiones, etc.

Puesto que el observador es quien crea su objeto de observación, todo esto carecería de importancia si no fuera porque la exposición de esa lógica de los mitos aspira a dar cuenta, en realidad, del supuesto sujeto que en esa construcción actúa y se realiza: un demiurgo fantasmagórico que es el Espíritu Humano. En *El pensamiento salvaje* encontramos ya un estudio de la clasificación como actividad mental humana, y los fenómenos culturales se describen como si mantuvieran entre sí una relación transformacional más que cronológica. Pero esa actividad aparece ahí claramente referida a los niveles del mundo sobre los que actúa (naturaleza, sociedad, etc.), lo que permite entenderla como actividad concreta (Lévi-Strauss, 1970: 135 y ss.). En las *Mitológicas* se pierde semejante referencia, la actividad mental sólo se tiene a sí misma como objeto, es pura, incondicionada e, incluso, gratuita, irreal⁶. La dinámica transformacional deja de ser, entonces, el modo como el investigador entiende las relaciones entre los niveles clasificados de la realidad, y pasa a caracterizar el funcionamiento *real* de la mente humana⁷. Y, so pretexto de que los sujetos empíricos no dominan la lógica significativa en que están insertos, se consuma la sustitución del modelo de realidad por la realidad del modelo⁸, imponiendo como único sujeto la lógica del sistema mismo de la significación, trasmutado (ontologizado) en gramática de la mente (Eco, 1978: 397- 414).

Pero el interés por el funcionamiento de la mente sólo tiene sentido si se concreta el objeto, es decir, los dispositivos psicológicos adecuados, y se consideran sus operaciones reales. Y, a este respecto, lo que Lévi-Strauss desarrolla es menos una psicología que una metafísica. Se aceptará que los individuos no pueden dar cuenta de la gramática de sus producciones, entre otras cosas porque, en efecto y como lo recuerda el propio Lévi-Strauss (1968: 21), ese

conocimiento es incompatible con el dominio práctico. Pero esto no hace que en la mitología los mitos «se piensen entre ellos», ni que carezcan de funciones prácticas (empezando por las más evidentes, las de legitimación). Los individuos (socializados) aportan, en cualquier caso, el nivel en que es pertinente estudiar el funcionamiento de la mente, en contextos sociales de enunciación y recepción, y donde las versiones pueden, justamente, alcanzar una significación fundamental. Si la lógica transformacional tiene algún sentido en cuanto que descripción del funcionamiento intelectual de los mitos (como quiere Sperber, 1975: 69-70), lo será en la medida que puede desembocar en un interés por los mecanismos cognitivos de las mentes individuales que piensan esos mitos y para las que tienen significado, y no si tan sólo acierta a emitir comentarios más o menos vagos sobre el Espíritu Humano⁹.

La cuestión del sujeto y la reinserción del agente

Al comenzar su célebre artículo sobre Lévi-Strauss, Leach formula dos preguntas que apuntan a los ámbitos fundamentales en donde se ha reconocido y ha perdurado la huella del etnólogo francés: de un lado, el campo de la antropología y, de otro, su más amplia celebridad pública como mentor de todos los que tomaron el estructuralismo como una nueva corriente (y una nueva moda) filosófica (al menos en Francia) (Leach, 1970: 5). Para entender algunas de las más radicales afirmaciones y de las formas intelectuales más epatantes del estructuralismo antropológico, pero más concretamente su concepción sobre el sujeto, parece necesario, en efecto, considerar su recepción como filosofía y como estilo, en oposición manifiesta al subjetivismo existencialista que hasta entonces había dominado el predio intelectual. No creo que algunas de las fórmulas estructuralistas más osadas y que más se han celebrado, como las que aparecen en *El pensamiento salvaje* (en contraposición clara y desafiante con Sartre) o en las *Mitológicas*, puedan descontextualizarse con facilidad de un marco en el que, junto con fórmulas equivalentes de Foucault o de Lacan, se convier-

ron en una nueva filosofía y también una nueva política¹⁰.

En cierto modo, todo esto quedaría justificado por la saludable reacción que el pensamiento estructural sobre el significado supone frente a toda tendencia a hacer del Hombre el Sujeto transcendente, originario e indeterminado, del sentido y de la construcción del mundo; y también frente a las más concretas pretensiones fenomenológicas y existenciales de ofrecer a la consciencia libre del sujeto una espontaneidad creativa incompatible con los nuevos desarrollos de las ciencias sociales. Menos importancia tendría, en este caso, el burlón antihumanismo con que las proclamas positivistas se transformaban en cierta fraseología antiburguesa que la crítica al subjetivismo ingenuo de algunos análisis sociales y culturales, o a las teorías que suponen un actor que domina racionalmente las reglas de los sistemas en que está inserto.

Ahora bien, como deja ver la obra de Lévi-Strauss, la trayectoria del estructuralismo puede resumirse en una progresiva sustitución de esa ficción subjetivista por la no menos engañosa de un responsable anónimo y generalizado de la acción. Como si olvidara que la distancia objetivadora que constituye los objetos de las nuevas ciencias impide explicar causalmente la acción (es decir, el habla, el discurso o la conducta), el estructuralismo se ocupa de una explicación de la producción discursiva o social que, *sin sujeto*, sólo puede tener como protagonista y origen al modelo mismo de la explicación ontologizado. Como señala Bourdieu, el estructuralismo seduce, pues, gracias a «las misteriosas mecánicas finales, productos sensatos y aparentemente queridos y, sin embargo, desprovistos de productor», reveladas sólo si se hacen «desaparecer las condiciones sociales de producción, reproducción y utilización de los objetos simbólicos en el mismo movimiento en que se mostraba su lógica inmanente» (1991: 71).

En contra de todo ello, puede afirmarse que el lugar de la dinámica productiva social es el del agente individual, donde funcionan mecanismos condicionados individuales. Y es este lugar el que debe restablecer de algún modo el investigador para analizar aquella dinámica si no quiere mantener una insostenible tesis sobre sistemas culturales que marchan solos y sin función¹¹. La separación entre un plano social y un plano individual (en la sociología durkheimiana, la lingüística y la antropología estructural)

deja a un lado desde un principio la comprensión sociológica de los procesos como tales. Un interés por la producción y reproducción discursiva y social debe tender a romper con esa distinción paradigmática, de cualquier manera que se dé: reinsertar al sujeto en el análisis, no como origen o consciencia del sentido sino como anclaje del mismo, y articular de este modo sociedad e individuo¹². De lo contrario, si trata de ocuparse de la práctica discursiva o social manteniéndose más acá de esa separación, se verá abocado a los diferentes dilemas sobre el estatus y la naturaleza de los modelos (como ocurre con el estructuralismo o la etnociencia), o bien a una reductora teoría mentalista de la acción social.

No es mi intención en este momento desarrollar por entero una teoría de la acción, pero sí sugerir los planteamientos tan diferentes sobre ella que pueden derivarse de aquí, y mostrar que el cuerpo precisamente aparece como un elemento fundamental a tener en cuenta, ya sea por su consideración o por su ausencia, en cada uno de ellos. En la medida que el estructuralismo, siguiendo las pautas constitutivas de los hechos sociales que la sociología durkheimiana propone, no puede impulsar una teoría apropiada de la práctica social o, más generalmente, de la acción, ya que todo lo referente al individuo se le presenta bien como campo propio de la psicología o de las ciencias naturales, bien como repetición de la imagen fenomenológica del actor humano, ajeno en cualquier caso a lo sociológicamente analizable, no puede tampoco ocuparse del cuerpo en cuanto que lugar de encuentro de las normas e instituciones sociales por un lado y la experiencia íntima del individuo por otro. Es decir, se impide de esta manera la consideración de la simultánea producción de unas y otra: del funcionamiento real y concreto en los individuos de aquellos hechos sociales, y de la construcción social de esta experiencia individual (al modo en que la habían desarrollado Mauss, Halbwachs o Elias). Para el estructuralismo, el cuerpo sólo se entenderá en una relación de exterioridad con respecto a la cultura; cuando comience a hacerse una antropología estructuralista del cuerpo, éste será tratado como objeto del mundo natural que ofrece, como otros, sus elementos a las operaciones conceptuales de la cultura (de manera similar a los trabajos de la etnociencia); o como la instancia universal que

asegura una comparación intercultural (véase Hérítier, 1984).

En el seno de la antropología cultural los análisis estructuralistas han generado innumerables críticas que, de una u otra manera, giran en torno a la exclusión en ellos de los agentes y las situaciones de conducta concretos; críticas a las que el estructuralismo, al menos en la obra de su máximo exponente, Lévi-Strauss, ha respondido siempre del mismo modo: la reconsideración del agente no puede ser más que un regreso a supuestos insostenibles sobre el sujeto racional y libre. En este sentido, la negativa a pensar el plano del habla o de la práctica de otro modo que como imposible dominio de la creación espontánea, incapacita también al estructuralismo para considerar la acción concreta, que es producción simbólica, como algo diferente a una aplicación mecánica, y a los agentes como elementos distintos a meros soportes de las transformaciones simbólicas.

Sin embargo, la crítica al carácter abstracto y al mentalismo del modelo estructuralista para recuperar el nivel de los agentes concretos en toda su realidad de *agentes encarnados*, implicados íntimamente en las formas de su cultura, en cuanto que es a ellos a quienes éstas proporcionan en primer lugar la forma y el sentido de toda experiencia, no siempre puede asegurar un tipo de análisis cultural muy diferente. Es lo que ocurre, me parece, con la antropología interpretativa que, por no romper realmente con lo que constituye la operación básica de la investigación estructuralista, llega a resultar en ocasiones tan reductora de la práctica de producción cultural y del compromiso del agente en su cultura como la abstracción de los estructuralistas.

Véase, por ejemplo, el caso eminente de Clifford Geertz, crítico para con la proyección estructuralista de lo propio en un «salvaje» construido *ad hoc*. Según Geertz, los análisis levistrosianos pierden de vista a los «salvajes» particulares y concretos, que realmente viven (piensan, pero también *sienten*) gracias a formas culturales particulares y concretas, y los subsumen bajo una imagen general del «salvaje cerebral»¹³; el interés de la antropología de Lévi-Strauss —crítica Geertz— no está en las experiencias, situaciones o modos de vida materiales de individuos y culturas particulares, sino en la reconstrucción intelectual de los sistemas conceptuales que animan las formas culturales¹⁴.

La trayectoria descrita más arriba en la obra de Lévi-Strauss, supone para Geertz la reducción de la implicación total, conceptual pero también emocional o afectiva, del nativo en su mundo a una posición dentro de un juego de transformaciones.

En este sentido, la obra de Geertz parecería coherente con el género de crítica antiestructuralista de la que vengo hablando, y se podría suponer que su denuncia antimentalista de la antropología de Lévi-Strauss y su interés por la integridad de la experiencia origina un renovado acercamiento a la función del cuerpo, motor (aculturado) de esa experiencia. Esto es sólo aparente, pues la antropología interpretativa o hermenéutica de Geertz no sólo no puede superar la situación hacia la que desemboca el análisis cultural del estructuralismo, dado que permanece bajo la influencia de un modelo similar, sino que, pretendiendo haber abolido limpiamente el problema de la distancia y la posición correcta del observador que tanto preocupara a Lévi-Strauss, parece más inconsciente aún de las condiciones epistemológicas y sociales que posibilitan el análisis¹⁵. De nada sirven las ironías (por lo demás justificadas) sobre los excesos de la abstracción estructuralista¹⁶, si la reinstauración de esa experiencia indígena se hace en términos poéticos, igualmente excesivos, que parecen decir menos del modo como los nativos están afectiva y conceptualmente insertos en su mundo que de las maneras y el entendimiento del etnólogo¹⁷.

El modo como la antropología interpretativa presenta, en sus descripciones de la práctica social, el mundo emocional de los individuos concretos consiste en convertir dicha práctica en una actividad expresiva o preparada para el goce estético. Así es como, en el análisis paradigmático de Geertz sobre la pelea de gallos balinesa, esta actividad es entendida a la manera de un «melodrama», que presenta ante los miembros de la cultura que la siguen (y como hacen las obras literarias o dramáticas de otras tradiciones) algunos de los temas fundamentales de esa misma cultura —muerte, masculinidad, furor, orgullo, pérdidas, ganancias, azar—, ordenados gracias a una «interpretación» que los «hace significativos, visibles, tangibles, aprehensibles». La práctica en cuestión viene a ser, pues, un «modelo» o «metáfora» que despliega expresivamente ante los individuos los temas, por fin perceptibles, de su propia cultura (Geertz, 1987: 364).

Ahora bien, que en la pelea de gallos, como en todo fenómeno cultural balinés, aparezcan ciertos temas propios de esta cultura, viene a ser una especie de tautología; digamos que es el tipo de tautologías que se dedica a descubrir el antropólogo. Después de todo, esos temas hay que entenderlos como las pautas que procuran su forma o modo de ser característico, y que identifican como balinés o como zande a un determinado fenómeno culturalmente contextualizado.

Es un paso distinto, no obstante, advertir en una práctica como la pelea de gallos, en su estructura o en la disposición de los cuerpos individuales durante su desarrollo, una intención y/o una función expresivas o interpretativas referidas a aquellos temas; paso que sólo podría justificarse por el lugar especial que la pelea de gallos parece ocupar con respecto al resto de actividades balinesas (1987: 368). Esta presunción es, ya en sí misma, cuestionable. En efecto, al comparar las peleas de gallos de Bali con obras dramáticas o literarias de nuestro entorno cultural, como *Macbeth* o *Crimen y castigo*, se supone, en primer lugar, que aquellas actividades balinesas tienen un carácter extraordinario; en segundo lugar, que este carácter las emparenta con el halo de la recepción estética en Occidente (y no con cualquier otro tipo de actividad extraordinaria); por último, se reduce, en el caso de las obras occidentales, toda la experiencia artística a una recepción homogénea y excepcional, marcada por una especie de aura benjaminiana y por la fruición estética de un lector o espectador ideal. Ciertamente, y como consecuencia de estas asunciones, al dar cuenta de la relación de los balineses con sus peleas de gallos, Geertz parece estar influido (y hechizado) por su propia relación con ciertas manifestaciones culturales, sin reparar en que, como recuerda Crapanzano, las experiencias nativas pueden ser bastante más triviales o, en cualquier caso, menos trascendentes, de lo que Geertz y los antropólogos interpretativos quisieran¹⁸.

Pero la propuesta de Geertz es mucho más ambiciosa y, por ello, aún más problemática: se trata de reemplazar los modelos tergiversadores del estructuralismo, que conducen a una imagen de la cultura como código abstracto y mental, por el modelo alternativo del texto literario o el drama teatral, que se aplicará a toda manifestación cultural¹⁹. Todo sistema simbólico

se enfoca, pues, como si se tratara de una expresión o interpretación nativa de sus temas culturales interpretada a su vez por el antropólogo (1987: 368). De esta manera, un modelo que aplicado a ciertas actividades «extraordinarias» resulta problemático, cuando se utiliza para hablar de las «ordinarias» viene a ser aún menos aceptable; a nadie debería escapar el cambio de la práctica misma que así se efectúa, esa peculiar poetización de las actividades exóticas que proporciona su carácter de ejercicios de estilo a tantos trabajos de antropología hermenéutica.

Una cosa es advertir que el modo como unos individuos desempeñan cierta labor —o la existencia misma de la labor— obedece a principios culturales, y que resulta por ello, pongamos por caso, masculino, fiero, sumiso, orgulloso, altanero, indiferente o concienzudo; otra cosa muy distinta es sustantificar estas calificaciones y modalizaciones para concluir que la práctica observada, además de realizar aquella labor, expresa o dramatiza para los nativos las categorías o los temas de la masculinidad, el orgullo o la desigualdad jerárquica. El modo sumiso —y me gustaría que se pensara en modos corporales para ir percibiendo todo lo que pierde un análisis de este tipo— puede ser y será ciertamente, antes que la *expresión* de una situación social, la *manera* como se manifiesta y se vive o experimenta esa situación. Pero esto muestra ya precisamente una teoría de la práctica (y una consideración de la función del cuerpo como operador activo y lugar de manifestación de la cultura), único lugar por donde en mi opinión es posible plantearse la experiencia nativa, que ni el estructuralismo ni la teoría interpretativa pueden recoger.

Solventar los problemas a que conduce el estructuralismo y proponerse una recuperación de las formas culturales concretas en su singularidad e integridad, no puede hacerse sin una ruptura con el modelo que instaura la lingüística²⁰. La antropología interpretativa fracasa en su empeño porque se aleja del lugar en donde realmente se encuentra la raíz del problema estructuralista, que es la separación entre lengua y habla (o código y conducta). Lo que Bourdieu ha planteado con respecto al investigador objetivista, y muy concretamente al estructuralista, al que denuncia por trasladar a su objeto de estudio las relaciones, la actitud, los objetivos e intereses que él mantiene con su

objeto (1991: capítulos 1 y 3), puede ser igualmente aplicado a la antropología hermeneútica cuando se empeña en alcanzar una comprensión de la práctica de los otros sustentada en una precomprensión gadameriana. La sustitución del código por el texto como modelos de análisis subrayará la diferencia cultural (que es una diferencia de textos) como dificultad etnológica fundamental (tratada, entonces, ésta como si fuera un problema de traducción), sin percatarse de que el error nuclear del objetivismo estructuralista se repite en los estudios que se pretenden interpretativos, porque aquella dificultad obedece en buena medida a una distancia epistemológica y/o social (tachada por el supuesto hermeneútico de la precomprensión) entre nativo e investigador. Se podría enfocar, entonces, la polémica entre estructuralismo y hermeneútica como si se tratara, después de todo, de imponer a la práctica de los nativos, es decir, a la relación nativa con el mundo, uno u otro modelo, distintos entre sí pero igualmente alejados y tergiversadores de la práctica real: el del filósofo exhaustivo y coherente, perfectamente lógico, así rescatado del acecho etnocéntrico de la mentalidad primitiva²¹, y el del artista que en sus actividades diarias se entrega a la escritura, pintura o dramatización, a la expresión, de una cultura maravillosa y plena de tropos y hallazgos poéticos²².

Romper con aquella separación fundadora del análisis para alcanzar la conducta indígena en toda su complejidad, pero sin pretender colocarse por ello más acá de la distancia entre la práctica y la teoría (porque no se trata de revivir nada), es el proyecto de la teoría de la práctica de Bourdieu. La distinción entre lengua y habla (o su correspondiente en el análisis cultural) forma parte de lo que este autor denomina el «inconsciente epistemológico del estructuralismo» (1991: 55), es decir, las operaciones fundadoras del análisis estructural que son, sin embargo, olvidadas posteriormente por éste. Cuando, para fundar la ciencia lingüística, se plantea la lengua como «verdadero medio de comunicación» se adopta un determinado punto de vista, el del orden lógico de inteligibilidad, subordinando así la actividad significativa al *constructum*²³. Este punto de vista (que permite el análisis) sólo se alcanza por medio de una *ruptura con el mundo práctico* en donde el sujeto está inmerso, y el establecimiento de un tipo de relación diferente con el lenguaje (la relación del

teórico²⁴). Lo importante es que, al dejar de reconocer esta separación entre su propia relación con el lenguaje y la relación práctica de quien, «ocupado en comprender para actuar, se sirve del lenguaje con fines prácticos», el científico tiende a considerar el lenguaje como si realmente fuera un objeto autónomo, sin otro fin que el de ser interpretado, y a trasladar de ese modo a los sujetos que estudia una relación con el objeto que es la que él mantiene (1985: 11). Del mismo modo que el lingüista, actúa el analista de la cultura cuando reduce la conducta al conocimiento conceptual del código, y todas las actividades a operaciones intelectuales, es decir, la disposición práctica a una relación teórica con el mundo. O el antropólogo interpretativo cuando traslada el modelo del texto a la realidad que estudia, y acaba suponiendo en los actores y en la práctica una voluntad y una problemática expresivas o hermeneúticas. Es preciso, por ello, una segunda ruptura que objetive la relación objetivadora y que muestre que la diferencia es menos la de identidades textuales o códigos culturales que la de dos tipos de *relación con el mundo*, dispares y que no pueden mantenerse simultáneamente; *el «punto de vista del nativo»* (la experiencia que esa segunda ruptura permite reintroducir en el análisis) *vendría a ser, entonces, el punto de vista práctico, el mundo de sentido común* en que el investigador mismo se sitúa cuando actúa y piensa prácticamente en su propia cultura (1991: 34-35).

El modo de relación práctico, con el que ha debido romper el investigador y que debe reinstaurar más tarde a riesgo, en caso contrario, de intelectualizar las prácticas, está marcado por la *evidencia* y la *inmanencia* que proporciona la *manera* en que está involucrado el sujeto en la realidad, *con todo su cuerpo* (1991: 60 y ss.). La introducción de un concepto como el de «habitus», que, en cuanto que «estructura estructurada y estructurante», arranca al agente del dilema entre las estructuras determinantes y la espontaneidad libre y creadora, muestra, en cuanto que «sistema de disposiciones incorporado», la función del cuerpo en los procesos de producción cultural. Me parece que los conceptos con que los autores clásicos de *Cultura y Personalidad* pretendieron dar cuenta de ese «aire de familia» que reúne todos los fenómenos de una cultura, y con los que intentaron fundamentar su coherencia —estilo, temas, configu-

ración, *ethos*, etc.—, hallan una expresión más concreta en el concepto de «habitus», como término con el que referirse de alguna manera a los «mecanismos» que, funcionando en los agentes individuales socializados, hacen posible la coherencia cultural, la apariencia de un estilo fundamental.

Con el concepto de «habitus» se apunta, pues, a las *prácticas* culturales, que pueden ser de este modo explicadas sin remitirlas (ni reducirlas) a las *normas* o a las *ideas* (al nivel mental de una lógica representacional), alumbrando, por el contrario, el importante papel tantas veces borrado del análisis o menospreciado que desempeña ahí el *cuerpo*. Es muy poco productivo, cuando no generador de innumerables errores, desarrollar una teoría de la práctica, casi siempre implícita, en que el agente y las situaciones de las prácticas quedan sujetos a un juego determinante de representaciones mentales, cuando el cuerpo mismo, operador de toda práctica y modo de habitar el mundo (Merleau-Ponty), es conformado a lo largo de todo el proceso de socialización para percibir y actuar aplicando directamente, sin pasar por el discurso verbal, los principios o pautas culturales (Bourdieu, 1991: capítulo 4; 1986)²⁵. La coherencia de una cultura se encuentra menos en una lógica de representaciones ocultas tras las prácticas, que inmanente a las prácticas mismas, a los movimientos, posturas, disposiciones de un cuerpo que resume así todo lo que se suele llamar «cosmología», «filosofía», «ética», etc. de una cultura²⁶.

La teoría de la práctica de Bourdieu revela, por tanto, la vinculación estrecha entre la ruptura con el modelo lingüístico en ciencias sociales y la consiguiente necesidad de enfatizar (en una revisión crítica de la fenomenología) el cuerpo como operador práctico o social. Muestra, en definitiva, de qué modo la operación estructuralista negaba la función corporal, y cómo el interés por los procesos de producción y reproducción social precisa de una teoría del cuerpo, en la que éste aparezca en cuanto que elemento estructurador pero también, lejos de cualquier género de planteamiento naturalista, en cuanto que elemento estructurado, instancia de engarce entre sociedad e individuo²⁷.

Si en elaboraciones precedentes dentro de las ciencias sociales, como las de Mauss, Halbwachs o Elias, se revelaba ya este lugar crucial que ocupa el cuerpo con respecto a lo social,

me parece que, en el caso de Bourdieu, un concepto como el de *habitus* puede servir para reenfocar la noción antropológica de cultura, que, como se ha visto más atrás, aparece inmersa, fruto de la transformación estructuralista del modelo durkheimiano, en dilemas específicos. Porque, ciertamente, está indicando una transformación en la perspectiva relativa a las formas culturales, impelida por una voluntad permanente de diferenciar entre el modo como al investigador se le presenta (y debe presentarse, en un momento de la investigación) la lógica cultural, a través de unos modelos que la expresan a un solo golpe de vista, y las maneras como en la realidad funcionan las prácticas culturales, según una lógica o sentido práctico incorporado²⁸.

No creo que la trama de este artículo sea una historia desconocida. La imposición de las ciencias sociales según el modelo ofrecido por la lingüística de Saussure es un capítulo imprescindible de una historia epistemológica del siglo. La semiología y la antropología estructural han marcado en buena medida este desarrollo. Ahora bien, he intentado enfocar todo ello vinculándolo al concepto de «cuerpo», concepto que hoy me parece básico para cuestionar aquel modelo y enfocar una renovada teoría de la acción y del agente social, y al que sólo en los últimos años se le otorga cierto protagonismo en las ciencias sociales. En este sentido, aquella imposición se hace a costa de una reducción de lo que aquí se ha llamado la función corporal. Por el contrario, un interés por el nivel individual, por el habla o por las prácticas, que cuestione las dicotomías fundadoras ilumina precisamente esta función.

El panorama postestructuralista es confuso. Y creo que en parte se debe a que el olvido o rechazo de los presupuestos epistemológicos del estructuralismo continúa vigente incluso entre sus críticos: su incapacidad para explicar procesos, dinámicas o acciones concretas y, correlativamente, su auténtico valor como reconceptualización antisustancialista del clásico concepto de «cultura». Así es como en filosofía y en ciencias sociales se agudiza el semiologismo o, del lado contrario, se vuelve a planteamientos naturalistas y anticulturales como los de la filosofía del Deseo²⁹. En el campo de la antropología cultural, donde más arraigo e influencia ha tenido aquella corriente, se proponen entre sus críticos modelos textuales o dra-

máticos de la acción directamente heredados de ella, o se la tacha de «cerebral» desde un esteticismo «del corazón» tan o más engañoso. O bien se critica el estructuralismo desde una confusa reintegración del sujeto y una total ignorancia de lo que supone el concepto de estructura: menos un nivel de la realidad que el modelo construido para su intelección. La consideración de las prácticas debe superar el análisis estructuralista, pero no en el sentido de añadir a lo estructural un elemento que oblitera (la afectividad, la intencionalidad, la acción reflexiva), sino en cuanto que, para explicar las realidades sociales, ese análisis hace abstracción de lo que, desde otra óptica, debe explicarse. Así, el interés por las dimensiones prácticas dirige la atención no hacia el sujeto competente y racional, que aplica reglas para la acción, sino hacia el agente socializado.

Esta consideración del agente y la acción debe reintroducir el cuerpo en el análisis, y hacerlo en su relación con el concepto antropológico de cultura. Entendida ésta como *práctica* cultural, actividad concreta de sistemas simbólicos que proporcionan sentido a los individuos particulares de una población. Reintroducir el cuerpo, pues, en su función de operador de esos sistemas; como elemento, por tanto, que puede ayudar a variar el enfoque sobre una actividad que tantas veces se considera exclusivamente mental o teórica.

NOTAS

¹ «Desde este punto de vista, la lengua puede compararse a una sinfonía cuya realidad es independiente de la forma en que se ejecute; los errores que puedan cometer los músicos que la tocan, en modo alguno comprometen esa realidad» (1984: 32).

² En concreto, durante los años sesenta en Francia y en diálogo con el marxismo, la obra de Lévi-Strauss permitirá a algunos autores abandonar la problemática infraestructura-superestructura y reformular el tema de la ideología, planteando el nivel del significado o, si se quiere, de las representaciones, como producción intelectual de lo real, proceso inscrito ya en lo social (Augé, 1975; Godelier, 1989; Sebag, 1969).

³ «Para la antropología, que es una conversación del hombre con el hombre, todo es símbolo y signo que se plantea como intermediario entre dos sujetos» (Lévi-Strauss, 1979: 16).

⁴ Véase Badcock (1979: 67-70) y Merquior (1989: 65).

⁵ Admisión del Durkheim que «admitía que toda vida social, así sea elemental, supone en el hombre una actividad intelectual cuyas propiedades formales no pueden ser, por

consiguiente, reflejo de la organización concreta de la sociedad», y rechazo de quien para explicar el orden social, del que se deducen todas las categorías, sólo puede hacer uso de «sentimientos, valores afectivos o ideas vagas, como las de contagio y comunión» (Lévi-Strauss, 1965: 141).

⁶ O entregada a la resolución de problemas lógicos como si de una práctica filosófica se tratara (Bourdieu, 1991: 66). Como dice Merquior, «la verdadera función del mito consiste en desplegar el narcisismo de la mente» (1984: 89).

⁷ «Así, no pretendemos mostrar cómo piensan los hombres en los mitos, sino cómo los mitos se piensan en los hombres sin que ellos lo noten» (Lévi-Strauss, 1968: 21).

⁸ (Bourdieu, 1991: 70). Sustitución que alcanza su apoteosis en la tramposa anulación entre etnólogo y nativo: «Lo que importa es que el espíritu humano, sin cuidarse de la identidad de sus mensajeros ocasionales, va manifestando así una estructura cada vez más inteligible a medida que siguen su curso doblemente reflexivo dos pensamientos que actúan uno sobre otro, y de los cuales uno aquí y otro allí pueden ser la mecha o la chispa que, al unirse, causarán su iluminación común» (Lévi-Strauss, 1968: 23).

⁹ A este respecto, la evolución de la obra del mismo Sperber me parece ejemplar. Además de las citadas, véase Sperber y Wilson (1990).

¹⁰ Me refiero a frases del tipo: «El fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo» (Lévi-Strauss, 1970: 357); o la relativa al pensamiento mítico, citada más arriba, que resulta, como dice Bourdieu, «demasiado feliz para estar a cubierto de *desviaciones metafísicas*» (1991: 66, n. 5).

¹¹ «Todos los órdenes no naturales, es decir, todos los órdenes simbólicos son obra de individuos (socializados). Esto es cierto incluso cuando les resulta difícil o imposible a éstos reconocer su propio rostro y las huellas de su colaboración en la fisionomía del orden convertido en extraño. Efectivamente, los órdenes son abstracciones, no se mantienen "por sí mismos" ("una lengua que se hable sola"), sino que se realizan, incluso allí donde se alían con la potencia de una segunda naturaleza, sólo en el contacto con individuos y en el paso por las interpretaciones que los particulares producen de lo universal» (Manfred Frank, *Das Sagbare und Unsagbare*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1980: 11; citado en Bouveresse, 1984a: 160).

¹² «El sujeto signifiante no es la fuente del sentido, sino punto de paso necesario, *relé* en la circulación de sentido» (Verón, 1987: 149).

¹³ «Todo hombre tiene derecho a crear su propio salvaje para sus propios fines. Quizá todo hombre lo hace. Pero demostrar que ese salvaje construido corresponde a los aborígenes australianos, a los hombres de las tribus africanas o a los indios brasileños es una cuestión completamente diferente» (Geertz, 1987: 288).

¹⁴ «Pues lo que Lévi-Strauss ha hecho por su cuenta es una máquina infernal de la cultura. Esa máquina anula la historia, reduce el sentimiento a una sombra del intelecto y reemplaza los espíritus particulares de salvajes particulares que viven en selvas particulares por la mentalidad salvaje inmanente en todos nosotros» (1987: 295).

¹⁵ La ceguera epistemológica del hermeneuta se dispara hasta el delirio en el caso de los pretenciosos «antropólogos dialógicos» (Tedlock y Tyler), para quienes la distancia entre sujeto y objeto de observación es una presunción científica, y no la condición imprescindible que es preciso mantener para no caer en efusiones participacionistas, al menos en las culturas exóticas (en nuestra propia cultura el

«oficio de sociólogo» consiste precisamente y en primer lugar en romper y en distanciarse, no sin trabajo, de su objeto de estudio: «Precisamente porque la etnografía postmoderna prima el “discurso” sobre el “texto”, presenta el diálogo como oposición al monólogo; y pone un énfasis mayor en la cooperación natural con el sujeto sometido a estudio, situación que contrasta grandemente con esa en la que el observador, el investigador, pertrechado de ideología, se toma por transcendente observador científico» (Tyler, 1991: 188).

Ni siquiera el dar por hecho algo así como la precomprensión gadameriana puede justificar el que se hable con tanta desovoltura de «cooperación natural» o «diálogo», o se pretenda haber diluido unas distancias que sólo pueden desaparecer en el supuesto bastante improbable de que el observador abandone su estatus y se transforme en nativo. El problema no está en cómo representar el diálogo etnográfico sin transformarlo en unidad monológica, como dice Tedlock (1991), sino más bien en saber qué queremos decir cuando hablamos de «diálogo», para saber si hay diálogo en el trabajo de campo y de qué tipo.

En fin, creo que la consecuencia lógica, la más honesta y menos costosa, de todo este fárrago conceptual no es «quedar al margen de cualquier voluntad interpretativa», como Tyler (1991: 189) pretende, sino quedar al margen sin más, es decir, dedicarse a otra cosa. Pero del mismo modo que hay filósofos autógrafos que viven del fin de la filosofía (Bouveresse, 1984a), hay antropólogos que vivirán por siempre consumiendo sus propias incoherencias. Da lo mismo que quien recita letanías contra una ciencia de cartón piedra —*vide* la crítica de Llobera (1990: 131)— se nos muestre luego, en ese afán de desaparecer de la propia etnografía, como un inesperado y chato empirista, pues poco tiene que hacer la coherencia en un discurso como el de Tyler que, ya cuando científico, había logrado reunir en un texto inaugural casi todas las contradicciones de la antropología cognitiva clásica. Su estilo es ahora típicamente postmoderno, es decir, autoritario y carismático (no pretende decir verdad, pero su verdad es su estilo), sin una pizca de argumentación, avanzando mediante contrastes efectistas (diálogo/monólogo, representación/evocación...), y tratando, en fin, de definir una posición que cuando termina de decirse con algo de claridad resulta ser cuando menos ingenua o trivial (propuestas o términos como «participación», «cooperación», «diálogo»...).

¹⁶ «Y otros, como los intentos de mostrar que las diferentes maneras de nombrar caballos, perros, pájaros y vacas forman un sistema tridimensional coherente de imágenes complementarias cortado transversalmente por relaciones de simetría inversa, son triunfos de la auto-parodia» (Geertz, 1987: 295).

¹⁷ «En todo caso, las más de las veces, los gallos se lanzan inmediatamente uno contra otro batiendo las alas, con la cabeza enhiesta, atacando con las patas en medio de una furia animal tan pura, tan absoluta y, a su manera, tan hermosa que llega a ser casi un concepto de odio platónico abstracto» (Geertz, 1987: 347).

¹⁸ «Las peleas de gallos son, para los balineses, eso: peleas de gallos. Y no imágenes, ni ficciones, ni modelos, ni metáforas...» (Crapanzano, 1991: 118).

¹⁹ Véase también a este respecto Geertz (1991).

²⁰ Para ver algunos intentos de ruptura con el modelo lingüístico que aquí no serán tratados extensamente, consúltense las obras de Sperber (1975, 1978), Sperber y Wilson (1990); la reformulación de la teoría de Sperber a la luz de

la nueva ciencia cognitiva de Toren (1983), así como Bloch (1991) y Johnson (1991).

²¹ Del que darían cuenta trabajos como el de Radin, Griaule o el mismo Lévi-Strauss.

²² Y que recuperarían para nosotros, en un estilo igualmente figurativo, autores como Geertz o Turner.

²³ «Nacida de la autonomización de la lengua con relación a sus condiciones sociales de producción, de reproducción y de utilización, la lingüística estructural, al convertirse en la ciencia dominante en las ciencias sociales, necesariamente tenía que ejercer un efecto ideológico, dando apariencias de científicidad a la naturalización de esos productos de la historia que son los objetos simbólicos...» (1985: 7).

²⁴ «A diferencia del orador, el gramático no tiene otra cosa que hacer con el lenguaje que estudiarlo para *codificarlo*» (1991: 57).

²⁵ No sería difícil demostrar cómo la ausencia de un interés real por la incorporación, plasmada en la ambigüedad y la poca operatividad del concepto de «consciencia práctica», así como en el rechazo absoluto del concepto funcionalista de «internalización», se articula en un autor como Giddens para conducir su planteamiento hacia los callejones sin salida que Bourdieu intenta evitar con la introducción del cuerpo en el análisis. He tratado este asunto en, «El modelo del actor en Giddens. Una exposición crítica», en *Revista Española de Antropología Americana* (25, Madrid, 1995, pp. 205-221).

²⁶ (Bourdieu, 1991: 118). Para otros desarrollos teóricamente próximos, véase el clásico de Boltanski (1974), donde se desarrolla el concepto de «cultura somática»; o el interés por la noción de «incorporación», en Berthelot (1982) y Drulhe (1982).

²⁷ Si dicha teoría del cuerpo no es desarrollada en su totalidad en el seno de la obra de Bourdieu, a la manera de los tratamientos típicos de Marcel, Merleau-Ponty o Sartre, es, me parece, por el decidido antiescolasticismo del sociólogo francés y su voluntad de no separar los conceptos de su producción y uso en y para la investigación.

²⁸ Sólo una constante revisión crítica de los análisis culturales concretos, incluyendo en primer lugar los propios, permitiría ver que el riesgo de recaer en modelos mentalistas de acción (debido probablemente a la complejidad real de las prácticas, que muestra el carácter no sustancial del objeto de estudio de los antropólogos) es bastante más frecuente de lo que la aparente evidencia de estas propuestas deja suponer.

²⁹ Véase (Lasch, 1985), y las críticas a los filósofos anti-ilustrados como Deleuze o Lyotard, de Bouveresse (1984a y 1984b).

BIBLIOGRAFÍA

- AUGE, Marc (1975): *Théorie des pouvoirs et ideologie*, París, Hermann.
- y HERZLICH, Claudine (eds.) (1984): *Les sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, París, Editions des archives contemporaines.
- BADCOCK, C. R. (1977): *Lévi-Strauss, el estructuralismo y la teoría sociológica*, México, F.C.E.
- BARTHES, R. (1971): *Elementos de semiología*, Madrid, Alberto Corazón.
- BERTHELOT, J. M. (1982): «Une sociologie du corps a-t-elle un sens?», *Recherches sociologiques*, vol. XIII, n.º 1-2.

- BLOCH, M. (1991): «Language, anthropology and cognitive science», *Man*, vol. 26, n.º 2.
- BOLTANSKI, L. (1974): «Les usages sociaux du corps», *Annales*, n.º 1.
- BOURDIEU, Pierre (1985): *¿Qué significa hablar?*, Madrid, Akal.
- (1986): «Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo», en WRIGHT MILLS y otros.
- (1991): *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.
- BOUVERESSE, J. (1984a): *Les philosophes chez les autophages*, París, Minuit
- (1984b): *Rationalité et cynisme*, París, Minuit.
- CLIFFORD, J., y MARCUS, G. E. (eds.) (1991): *Retóricas de la antropología*, Madrid, Júcar.
- CRAPANZANO, V. (1991): «El dilema de Hermes: la máscara de la subversión en las descripciones etnográficas», en CLIFFORD y MARCUS.
- DRULHE, M. (1982): «Une sociologie du corps est-elle possible?», *Recherches sociologiques*, vol. XII, n.º 1-2.
- ECO, U. (1978): *La estructura ausente*, Barcelona, Lumen.
- FEHER, M.; NADDAF, R., y TAZI, N. (eds.) (1990, 1991, 1992): *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, 3 vols., Madrid, Taurus
- GEERTZ, Clifford (1987): *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa.
- (1991): «Géneros confusos. La refiguración del pensamiento social», en GEERTZ, C.; CLIFFORD, J. y otros, *El surgimiento de la antropología postmoderna*, México, Gedisa.
- GODELIER, M. (1984): *Lo ideal y lo material*, Madrid, Taurus.
- HERITIER, F. (1984): «Sterilité, aridité, sécheresse: quelques invariants de la pensée symbolique», en AUGÉ y HERZLICH.
- JOHNSON, Mark (1991): *El cuerpo en la mente*, Madrid, Debate.
- LASH, S. (1985): «Postmodernidad y Deseo», *Debats*, n.º 14.
- LEACH, E. (1970): *Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo*, Barcelona, Anagrama.
- LEVI-STRAUSS, C. (1965): *El totemismo en la actualidad*, México, F.C.E.
- (1968): *Lo crudo y lo cocido*, México, F.C.E.
- (1970) *El pensamiento salvaje*, México, F.C.E.
- (1979) *Antropología estructural II*, México, Siglo XXI.
- (1980) *Antropología estructural*, BBAA, EUDEBA.
- LLOBERA, J. R. (1990): *La identidad de la antropología*, Barcelona, Anagrama.
- MAUSS, M. (1971): *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos.
- MERQUIOR, J. G. (1989): *De Praga a París. Crítica del pensamiento estructuralista y posestructuralista*, México, F.C.E.
- SAUSSURE, F. (1984): *Curso de lingüística general*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- SEBAG, L. (1969): *Marxismo y estructuralismo*, Madrid, Siglo XXI.
- SPEERBER, D. (1975): *El estructuralismo en antropología*, BBAA, Losada.
- (1978): *El simbolismo en general*, Barcelona, Anthropos.
- , y WILSON, D. (1989): *La pertinence. Communication et cognition*, París, Minuit.
- TEDLOCK, D. (1991): «Preguntas concernientes a la antropología dialógica», en GEERTZ, CLIFFORD y otros.
- TOREN, Ch. (1983): «Thinkings symbols: A critique of Sperber (1979)», *Man*, vol. 18.
- VERON, E. (1987): *La semiosis social*, Barcelona, Gedisa.
- WRIGHT MILLS, C., y otros (1986): *Materiales de sociología crítica*, Madrid, La Piqueta.

