



Repensando el debate monismo versus dualismo en la antropología del cuerpo

Autor:

Puglisi, Rodolfo

Revista

Cuadernos de Antropología Social

2014, N°40, pp. 73-95



Artículo





Repensando el debate monismo versus dualismo en la antropología del cuerpo.



Rodolfo Puglisi*

Resumen

En el interior de la antropología del cuerpo, el debate “monismo versus dualismo”, que involucra la reflexión comparativa de los vínculos cuerpo-mente, persona-mundo en diferentes sociedades, históricamente ha sido materia de discusión entre los especialistas. El objetivo de este trabajo es problematizar dos aspectos de dicho debate: a) el pensamiento de Descartes, interlocutor omnipresente en la discusión, es caracterizado parcialmente, obviándose aspectos relevantes de su obra que permiten matizarla y b) los datos etnográficos, como las cosmologías triádicas entre los grupos Sai Baba, dan cuenta de una variabilidad empírica que no se deja encerrar en la acotada oposición monismo versus dualismo.

Palabras Clave: Cuerpo; Mente; Persona; Descartes; Triádico.

* Doctor en Antropología (UBA). Becario posdoctoral CONICET. Lugar de trabajo: Instituto de Ciencias Antropológicas (FFyL, UBA). Correo electrónico: rodolfopuglisi@gmail.com.

RETHINKING THE MONISM-DUALISM DEBATE IN ANTHROPOLOGY OF THE BODY.

Abstract

Within the field of anthropology of the body, experts have historically discussed the monism-dualism debate, which involves comparative reflection of the mind-body, person-world links in different societies. This paper examines and complicates two aspects of the debate: a) The thinking of Descartes, an ever-present interlocutor in the discussion, is partially characterized, obviating relevant aspects of his work and b) Ethnographic data, such as triadic cosmologies among Sai Baba groups, account for empirical diversity not enclosed within the bounded monism-dualism opposition.

Keywords: Corporality; Mind; Person; Descartes; Triadic.

REPENSANDO O DEBATE MONISMO VERSUS DUALISMO NA ANTROPOLOGIA DO CORPO

Resumo

Dentro da antropologia do corpo, o debate “monismo versus dualismo”, que envolve a reflexão comparativa da relação mente-corpo e pessoa-mundo em diferentes sociedades, tem sido historicamente uma questão de debate entre os especialistas. O objetivo deste artigo é discutir dois aspectos do debate: a) O pensamento de Descartes, parceiro onipresente na discussão, é parcialmente caracterizado, eliminando aspectos relevantes do seu trabalho que permitem qualificá-lo b) Os dados etnográficos, como cosmologias triádicas entre grupos de Sai Baba, são responsáveis por uma variabilidade empírica de que não está fechado dentro do limitada oposição monismo vs dualismo.

Palavras-chave: Corpo; Mente; Pessoa; Descartes; Ternário.

Fecha de recepción: mayo de 2014.

Fecha de aceptación: noviembre de 2014

INTRODUCCIÓN

La antropología ha hecho del cuerpo una dimensión analítica de pleno derecho, develando que éste “nunca es un dato indiscutible, sino el efecto de una construcción social y cultural” (Le Breton, 2002:14). Ya en 1936, en su estudio hoy ampliamente citado sobre las técnicas corporales, Marcel Mauss las describía como “las formas en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo” (Mauss, 1979: 337), señalando que, por ejemplo, “la posición de los brazos y manos mientras se anda constituye una idiosincrasia social y no es sólo el resultado de movimientos y mecanismos puramente físicos” (Mauss, 1979: 339). Sin embargo –como señala Lock (1993) en una completa revisión bibliográfica sobre los estudios de lo corporal en la antropología social, actualizada posteriormente por Sibilia (2005) y Ayús Reyes y Eroza Solana (2007-2008)– a pesar de este trabajo pionero, el estudio antropológico de la corporalidad recién comienza a delinearse como un campo específico de estudio en la década de 1970, constituyendo uno de sus hitos fundacionales la compilación de trabajos que Blacking (1977) tituló, precisamente, “The anthropology of the body”. En dicha constitución disciplinar es preciso destacar el notable impacto que han tenido las producciones teóricas de Foucault, Bourdieu y, posteriormente, el arribo al campo antropológico de la fenomenología de Merleau-Ponty por parte de autores como Csordas (1993) y Jackson (1983) (Citro, 2004). Asimismo, las teorías de la *performance*, entendidas como “actuaciones o ejecuciones que incluyen diversos medios expresivos más allá de lo estrictamente verbal” (Citro 2009:32), y que fueron introducidas en la antropología por autores como Turner (1992) y Schechner (2000), contribuyeron a destacar la importancia de la corporalidad en distintas prácticas sociales.

En el ámbito hispanoamericano, entre los estudios sociales sobre la corporalidad, destacan en México las producciones de Elsa Muñoz (2002), Mauricio List Reyes (2005) y Josefina Ramirez Velázquez (2009); en Brasil la compilación de Ondina Fachel Leal (1995) y los trabajos de José Bizerril (2007); en Colombia contamos con la compilación de Mará Viveros Vigoya y Gloria Garay Ariza (1999) y los trabajos de Zandra Pedraza Gómez (1997) y en Perú con los desarrollos de Liuba Kogan (2007). En la Argentina, los primeros trabajos enmarcados dentro de la “antropología del cuerpo” son los de Seró (1993), quien analiza el cuerpo de las trabajadoras de la industria tabacalera

de la provincia de Misiones y luego le siguen los de Citro (1997) acerca de los usos y representaciones del cuerpo en recitales de rock urbanos y los de Tola (1999) sobre las representaciones del cuerpo femenino entre los grupos toba. Al promediar la década pasada, el número de investigaciones enmarcadas dentro de la subdisciplina en este país se incrementó notablemente, abordando diversos temas: religión, género, sexualidad, salud, etnicidad, danza, disciplinamiento fabril y policial, etcétera. Los resultados más conspicuos de estas indagaciones han sido compilados en Citro (2011) y Citro y Aschieri (2012).

El debate “monismo versus dualismo” es un tema de antigua data entre las indagaciones antropológicas sobre la corporalidad que no pierde vigencia, en tanto continúa siendo materia de discusión entre los especialistas en la actualidad. El objetivo que nos proponemos en este trabajo es problematizar dos aspectos de dicho debate tal y como se encuentra planteado contemporáneamente en la antropología social, aspectos que, a nuestro juicio, requieren de una mayor elaboración: a) el pensamiento de Descartes, interlocutor omnipresente, a menudo es caracterizado parcialmente, obviándose aspectos de su obra que resultan, sin embargo, muy relevantes y b) los datos etnográficos, como las cosmologías tríadicas entre los grupos Sai Baba, dan cuenta de una realidad y variabilidad empírica que no se deja encerrar en el callejón sin salida a la que se ve condenado el debate si es planteado exclusivamente en términos de la oposición monismo versus dualismo. En este sentido, me parece importante destacar que las ideas aquí desarrolladas son fruto de la praxis etnográfica, en tanto han sido suscitadas en el transcurso de mi investigación doctoral (Puglisi, 2012a) centrada en el estudio antropológico de las prácticas y representaciones corporales de grupos argentinos devotos del líder hindú Sai Baba.¹

EL DEBATE “MONISMO VERSUS DUALISMO”.

En el interior de la antropología del cuerpo, la discusión de las relaciones entre la mente y el cuerpo ha recibido el nombre de debate “monismo versus dualismo”, problemática que habitualmente se plantea bajo la forma de un análisis comparativo de los vínculos cuerpo-mente en diferentes sociedades. El “monismo”, en su forma más acusada, implicaría la indistinción cuerpo-mente, mientras que el “dualismo” remitiría a una separación aguda de estos términos.

Asimismo, es harto frecuente que esta discusión incorpore el análisis de las relaciones persona-mundo, donde suele afirmarse que el monismo implicaría una relación persona-mundo de carácter “holista” (es decir, de interpenetración y copertenencia), mientras que el dualismo supondría una separación también entre estas esferas.

Si bien en la filosofía occidental ya antes de Platón encontramos reflexiones sobre el problema cuerpo-mente (Rabade Romeo, 1985), lo que interesa remarcar para el campo antropológico es que en el interior de la antropología del cuerpo, cuando se abordan estas cuestiones, se alude casi exclusivamente a la obra de René Descartes (para un análisis de las tradiciones, especialmente las griegas y medievales, que problematizan el vínculo cuerpo-mente y que constituyeron el antecedente filosófico de Descartes remitimos a Citro, 2011). Y esta referencia a Descartes en la gran mayoría de los casos desembocará en una crítica a la concepción dualista que el filósofo sostendría, en tanto que concebiría al cuerpo escindido de la mente y lo reduciría a pura *res extensa*, mera extensión material (buen ejemplo de esto es la obra del antropólogo David Le Breton (2002). Asimismo, esta crítica se extenderá denunciando la tajante escisión que el cartesianismo, rápidamente tomado como representativo de “todo” el pensamiento de occidente, estableció entre la persona y mundo. Esto explica, a mi juicio, el hecho de que en las primeras aproximaciones antropológicas sobre la corporalidad se haya confrontado antagónicamente esta concepción “occidental” con las representaciones “holistas” de otras sociedades, en las cuales los vínculos cuerpo-mente, persona-mundo serían marcadamente estrechos. Como expresa Citro, desde una perspectiva crítica que rechaza la ontologización de las diferencias, “uno de los trabajos clásicos en este sentido es el de Leenhardt (1961) sobre la noción de cuerpo entre los *canacos* de Melanesia. Dicho trabajo fue clave para la antropología del cuerpo, pues instaló el paradigma de una concepción holista que caracterizaría a muchos grupos indígenas” convirtiéndose a partir de entonces “en un tópico habitual contrastar este cuerpo de los *otros* con las concepciones dualistas predominantes en Occidente” (Citro, 2006:15).

Para fundamentar la existencia de estrechos vínculos e interpenetraciones entre cuerpo y naturaleza entre los *canacos*, Leenhardt se apoyaba en evidencias lingüísticas (los términos que describían las partes del cuerpo humano se corresponderían con los empleados en el reino vegetal) y cosmológicas (mitos y prácticas rituales relacionaban las plantas con la vida de las personas), lo cual

revelaría a su juicio “una identidad de estructura y una identidad de sustancia entre el hombre y el árbol” (Leenhardt, 1961: 28). Posteriormente, su trabajo ha sido objeto de numerosas críticas, especialmente por la interpretación literal del vocabulario nativo sin considerar la dimensión simbólica y polisémica del lenguaje y porque su idea de una “identidad de sustancia” estaba influida por el modelo de Lévy-Bruhl 1972 sobre la “participación” en la “mentalidad primitiva” y sus asunciones de prelogicidad, algo decididamente desechado en el presente (Citro, 2006).

Naturalmente, la discusión de estas cuestiones en la actualidad no se plantea en los términos en los que lo hacía Leenhardt. Especialmente, ha sido desechada por completo aquella visión romántica que concebía a las sociedades indígenas como fusionadas sin fisura alguna con el entorno, en un estado de indistinción completa cuerpo-mente, persona-mundo (lo que podemos denominar “holismo ingenuo”). Asimismo, puede decirse que la tendencia que domina la escena contemporánea del debate se dirige a señalar las similitudes más que las diferencias entre “occidente” y “otras” sociedades. Al respecto, consideremos brevemente las puntualizaciones sobre este tema que han efectuado cuatro antropólogos modernos de renombre en la subdisciplina. Michael Lambek (2011), luego de abordar el problema de los vínculos mente-cuerpo bajo las opciones del “monismo” o el “dualismo”, concluye que las experiencias de dualidad son inherentes a la condición humana y, por tanto, si bien solemos pensar que el dualismo mente-cuerpo se da sólo en occidente, esta distinción sería universal, lo cual no implica que deba asumir los mismos contenidos que en occidente. Asimismo, destaca que el dualismo mente-cuerpo pertenece al orden de las representaciones ya que es trascendido en la práctica, es decir, que en la cotidianidad los individuos viviríamos bajo una experiencia monista. Por su parte, Edward Lipuma (1998), interesado en los vínculos persona-mundo, se opone a la idea de que las representaciones de persona en occidente y Melanesia son radicalmente diferentes. En esta dirección, rechaza la idea de que en el primer caso habría “individuos” y en el segundo “dividuos” (la personalidad se definiría a partir del entramado de relaciones sociales) porque, a su juicio, la forma ontológica de la persona es universalmente dual, estando compuesta en todas las sociedades tanto por aspectos individuales como dividuales. De este modo, la diferencia sólo radicaría en que en occidente se manifestaría más el aspecto individual mientras que en Melanesia el dividual. Bajo una lógica

argumentativa similar, Thomas Csordas señala que “la posibilidad del pensamiento dualista (por ejemplo, la dicotomía entre mente y cuerpo tal como la hemos heredado de Descartes) está fundada en la estructura existencial del *embodiment* mismo” (Csordas, 2004:183. Traducción y cursivas del autor), es decir, que las representaciones dualistas encontrarían su asiento o fundamento ontológico en la corporeidad. Así, Csordas, al igual que Lambek y Lipuma, sostienen que las representaciones (plano eidético) tienen su basamento en el estrato práctico-corporal, el cual constituye también el medio para trascender las dicotomías inscriptas en el nivel representacional. Finalmente, David Le Breton aborda la discusión cuerpo-mente efectuando una distinción entre lo que llama, por un lado, “dualidad” y, por otro, “dualismo”. La dualidad sería la experiencia de vaivén y ambigüedad cotidiana que vivenciamos entre “ser” el cuerpo o “poseerlo” como un objeto distinto de la naturaleza que nos definiría como humanos. Si la dualidad refiere a esta vivencia cotidiana de que mente y cuerpo son entidades distintas pero no ontológicamente diferentes, el “dualismo” sería una radicalización de la dualidad característica de la sociedad occidental moderna, consistente en una tajante separación de los términos, postura que sería inaugurada por Descartes (Le Breton, 2002). Por nuestra parte, quisiéramos señalar que esta experiencia de ambigüedad existencial en el dominio de lo colectivo que Le Breton define como “dualidad” guarda semejanzas con la descrita por Leder (1990) para el plano individual. Este último sostiene que en circunstancias normales (cotidianas) el cuerpo está “ausente” en tanto que es el fundamento perceptivo del sujeto más que un objeto de su atención. No obstante, en momentos de enfermedad, por ejemplo, el cuerpo es puesto en el centro de la escena como un objeto disfuncional, deviniendo para el individuo sufriente como algo distinto del sí mismo. No podemos dejar de señalar que los desarrollos de estos tres últimos autores mencionados se hallan fuertemente influidos por las indagaciones fenomenológicas en torno al “mundo de la vida” (Husserl, 2008) y sus posteriores reapropiaciones en el campo sociológico para analizar la vida social cotidiana (Schutz, 1974; Goffman, 1981).

Los aportes de estos autores para el debate “monismo versus dualismo” son ricos y abren interesantes líneas de indagación futuras. Especialmente, la obra de Lambek y Lipuma, que toman como punto de partida metodológico no establecer diferencias taxativas entre occidente y no occidente, nos parecen particularmente fértiles. No obstante, consideramos que, como decíamos en

la introducción de este trabajo, ciertos aspectos del pensamiento de Descartes y la existencia en algunos grupos de cosmologías triádicas nos obligan a refinar la discusión. Nos ocuparemos de estas cuestiones a continuación.

DESCARTES Y EL PENSAMIENTO “OCCIDENTAL”

El primer punto de la obra de Descartes que consideramos relevante para la discusión presente y que, sin embargo, no suele ser señalado en la literatura antropológica sobre la corporalidad, refiere a los términos constituyentes del dualismo en el filósofo francés. Siguiendo las apreciaciones de Wierzbicka (1992), Leguizamón señala que las palabras originales usadas por Descartes eran *âme* y *corp* que “significan ‘alma y cuerpo’, y no ‘mente y cuerpo’ como han sido traducidas al inglés”, hecho éste de relevancia en tanto que “mente es un concepto popular en inglés que tiene un significado diferente que la palabra francesa *âme*” (Leguizamón, 2006: 114). Así, la traducción operaría “la transformación de una entidad–alma– con alcance intelectual, emocional y espiritual”, en apenas una función intelectual, la mente, “con funciones racionales específicas” (Leguizamón, 2006: 115), algo que responde a la fuerte influencia ejercida por el racionalismo británico al traducir su obra. Esta mutación de los vocablos condujo a una configuración de los términos constituyentes del dualismo cartesiano en el idioma inglés muy distinta de su forma original, ya que en el segundo caso las emociones y la dimensión espiritual se han dejado de lado en provecho exclusivo de la dimensión cognitiva. Y fue, justamente, esta última constelación, “cuerpo-mente”, la que tuvo mayor difusión al interior de la antropología social.

Esta diferencia entre el término “mente” y “alma” nos permite comprender más cabalmente la segunda cuestión que deseamos mencionar. En las investigaciones antropológicas sobre la corporalidad, cuando se discute el problema monismo versus dualismo, el cartesianismo es retratado como un sistema de pensamiento que escinde de manera irreconciliable el cuerpo del alma. Y, a decir verdad, en ciertos pasajes de sus célebres *Meditaciones Metafísicas* (1987) la reflexión cartesiana es claramente dicotómica. En un conocido pasaje de la “Sexta Meditación”, Descartes puntualiza:

[dado] que soy una cosa pensante, rectamente concluyo que mi esencia consiste únicamente en esto: que soy una cosa pensante, o una sustancia cuya esencia o naturaleza es sólo pensar. [...] puesto que por una parte tengo la idea clara y distinta de mí mismo, en tanto que soy sólo una cosa pensante, no extensa, y por otra parte, la idea distinta de cuerpo, en tanto que es sólo una cosa extensa, no pensante, es cierto que yo soy realmente distinto de mi cuerpo y que puedo existir sin él (Descartes, 1987:71).

No obstante, unas páginas más adelante, Descartes se pregunta por la relación cuerpo-alma al señalar:

La naturaleza me enseña, por medio de las sensaciones de dolor, hambre, sed, etc., que yo no sólo estoy en mi cuerpo como el marinero en su nave, sino que estoy unido estrechísimamente y como mezclado con él, de tal manera que formo una sola cosa con él. Pues si no fuera así, cuando el cuerpo se lesiona, yo, que no soy más que una cosa pensante, no sentiría dolor, sino que percibiría esta lesión con el puro entendimiento [...] ciertamente estas sensaciones de sed, hambre, dolor, etc., no son más que ciertos confusos modos de pensar que surgen de la unión y de esa especie de mezcla del espíritu con el cuerpo (Descartes, 1987:73-74).

Al final de su vida, en su *Tratado de las pasiones del alma* (1989), Descartes estudiará en profundidad el problema de la conexión entre el alma y el cuerpo, conjeturando que su punto de interacción se halla en la glándula pineal (Citro 2006:7). Desde la filosofía, tradicionalmente se ha señalado que estas elucubraciones no implican una solución al problema del dualismo, pues no queda claro cómo es posible que una *cosa extensa*, pura materialidad, capture o encierre en sí una *cosa que piensa*, que por definición del propio Descartes carece de mecanismos internos y de materialidad. Este dilema es a lo que Vesey (1964, 1965) se refiere como el “punto muerto cartesiano”. Ahora bien, recientes indagaciones filosóficas sobre esta cuestión abren nuevas e interesantes líneas de reflexión. Así, por ejemplo, Laura Benítez Grobet conjetura que:

al establecer las nociones de unión mente-cuerpo y de *res cogitans* y *res extensa* como dos sustancias separadas, Descartes persigue dos objetivos distintos. En el segundo caso el análisis metafísico de las sustancias; en tanto que en el primero propone la noción moral de persona en que se funda el ámbito de la acción humana. No se trataría, entonces, de dos nociones subordinadas una a la otra, sino de dos nociones que fundan dos sectores diferentes en que se intenta dar respuesta a dos órdenes de problemas: el metafísico y el moral. Esto me ha llevado a concluir que en Descartes existen dos nociones de persona. Una noción moral de sujeto de la acción como unidad, donde la entremezcla de cuerpo y alma explica las conductas, y otra debida al análisis filosófico donde la persona realmente se desdibuja para dar paso al extraño compuesto de dos sustancias que no se tocan (Benítez Grobet, 2004:4).

De este modo, puede decirse que si bien en el ámbito de la reflexión metafísica Descartes es dualista, no parece serlo cuando reflexiona sobre la acción humana cotidiana y concreta de los hombres en sociedad, punto en el cual plantea una concepción de la persona que implica el reconocimiento de la interacción e imbricación alma-cuerpo e, indirectamente, de los límites de aplicabilidad de sus anteriores categorías de análisis (*res cogitans* y *res extensa*). En adición, debemos decir que el menosprecio hacia lo corporal que los antropólogos críticos le suelen endilgar a Descartes, basándose especialmente en la caracterización de los sentidos corporales como “engañosos” (Descartes, 1987:16), no es una toma de posición absoluta sino relativa en Descartes, ya que si bien como filósofo desconfiaba de la sensorialidad en el marco de la duda metódica, no lo hacía sin embargo como científico, especialmente interesado en la física y su verificabilidad empírica (Synnot, 1991:70).³ Basándonos en estos datos, entendemos conveniente reconsiderar aquella lectura hegemónica en el interior de la antropología del cuerpo que caracteriza al pensamiento cartesiano como irremediabilmente dualista, no para refutarla pero si al menos para matizarla en función de los elementos que anteriormente señalamos.

Por otro lado, trascendiendo la obra de Descartes, valen señalar dos cuestiones de corte sociohistórico que obligan a revisar la representación estática que, al interior de la antropología del cuerpo, caracteriza a Occidente, especialmente a las clases acomodadas, como siempre “dualista”, dualismo que a su vez se representa constituido siempre por los mismos términos. Vale decir que nos referimos a las clases altas porque, basándose en la obra de Bajtin (1988) sobre el carnaval popular medieval, es justo decir que la gran mayoría de los autores especializados en la temática destacan la existencia entre las clases populares europeas de la edad media de un tipo de relación cuerpo-mente, persona-mundo muy distinta de la del tipo dualista (que suele adscribirse a los sectores más acomodados de la sociedad), relación muy similar a la que en otras sociedades ha sido conceptualizada como “holista”, es decir, donde se verificarían fuertes lazos cuerpo-mente, persona-mundo. Obviamente, más allá de estas diferencias en función de las clases sociales, cuando se habla de “Occidente” no es necesario insistir demasiado en el hecho que no debería entenderse a éste como si fuera un todo homogéneo.

En primer lugar, Occidente, incluso sus estratos sociales más acomodados, no siempre fue dualista. En esta dirección, al efectuar una arqueología de las

relaciones entre las palabras y las cosas, Foucault se refiere a un pasaje de lo ternario a lo binario en Occidente. En este sentido, señala que “a partir del estoicismo el sistema de signos en el mundo occidental había sido ternario, ya que se reconocía en él significante, el significado y la ‘coyuntura’. A partir del siglo XVII, en cambio, la disposición de los signos se convertirá en binaria, ya que se la definirá, de acuerdo con la Port Royal, por el enlace de un significante y un significado” (Foucault, 2002:49).⁴ En segundo lugar, establecido el dualismo en el siglo XVII, vale decir que los términos constituyentes del mismo han variado a lo largo del tiempo. En este sentido, Heller y Fehér (1995) señalan que en la actualidad, a diferencia de lo que aconteciera en aquel siglo XVII cuando escribía Descartes, “no es ya el alma cristiana una mitad de un término binario, sino la nueva invención ‘lo espiritual’” (Descartes, 1995: 13). Estos conceptos son bien diferentes, ya que “el alma se concibió como el firme opuesto del cuerpo [...] obligado a habitar en esa vasija tan impropia. En cambio, el cuerpo era una morada digna para lo espiritual, puesto que la estructura humana tenía un rango elevado entre las ‘formas naturales’” (Descartes, 1995:13). Además, mientras el alma cristiana se concebía como un principio individual “‘lo espiritual’ tenía un sentido más amplio, interpersonal. Era el nombre colectivo de todo ‘lo que no era natural’” (Descartes, 1995: 14). De este modo, el cambio de términos implica también una transformación de la relación que se da con el cuerpo, en tanto se pasa de una de tipo antagónico (el alma se opone a la “vasija” que lo contiene, el cuerpo) a una de carácter interpenetradora (el cuerpo es la “morada” del espíritu).

Sintetizando lo expuesto, podemos decir que los términos constituyentes del dualismo cartesiano originalmente eran alma y cuerpo (y no mente y cuerpo) y que estos términos, a su vez, lejos de estar irremediablemente separados (como piensan, entre otros, Heller y Fehér), suscitaban en Descartes el problema de su vinculación. Asimismo, la Europa en la que escribió este filósofo históricamente no fue siempre “dualista” (señalamos la existencia de una lógica ternaria entre los estoicos) y este dualismo tampoco se mantuvo sin cambios en el transcurso del tiempo, en tanto del siglo XVII a la actualidad asistimos al pasaje del alma a lo espiritual (punto en el cual sí acordamos con Heller y Fehér). De los sistemas tríadicos como el arriba mencionado vamos a ocuparnos con más detalle a continuación, constituyendo éste el segundo tópico sobre el cual queremos llamar la atención con respecto al debate “monismo versus dualismo”.

COSMOLOGÍAS TERNARIAS

La indagación etnográfica que hemos llevado a cabo entre los grupos Sai Baba, cuyas enseñanzas y prácticas fundamentales se basan en las doctrinas hindúes, nos permitió discernir la existencia de una clasificación ternaria de la realidad, la cual se plasma tanto en la concepción del universo como en la caracterización que se hace de la persona. Con respecto al primer punto, como decía Diego, devoto Sai de hace muchos años, “la creación siempre se da en tres modalidades, por ejemplo los *Gunas*, la Santísima Trinidad (en la que se cree desde el cristianismo al hinduismo: Padre, Hijo y Espíritu Santo, o *Brahma*, *Visnu* y *Shiva*, respectivamente), el *Aum*, etc.” concluyendo que el tres “es un número muy importante en la creación de Dios” (Entrevista a Diego, septiembre de 2009).

Precisemos brevemente los aspectos fundamentales de las cuestiones mencionadas por este seguidor. Para los Sai, todos y cada uno de los aspectos de la naturaleza poseen unas propiedades únicas, denominadas *Gunas*. Existen tres *Gunas* (*Tamas*, *Rajas*, *Sattva*) que se combinan en distintas proporciones en cada uno de los elementos del mundo natural. El predominio de uno de estos elementos sobre los demás definirá a cada entidad como *Tamásica* (pasividad e ignorancia), *Rajásica* (actividad y pasión) o *Sattvica* (equilibrio y pureza). Por otro lado, para los Sai, en total consonancia con los saberes *védicos* (las escrituras sagradas del hinduismo), la divinidad estaría constituida por tres facetas, *Brahma* encargada del aspecto creador, *Visnu* del preservador y *Shiva* del destructor. Asimismo, el Om, *mantra* al que se le atribuye un importante papel en el surgimiento del universo, también es pensado de modo tripartito, en tanto que dicha palabra estaría compuesta por las letras “a”, “u” y “m” (*Aum*), que a su vez se corresponderían con los *Gunas* y las tres divinidades (A con *Rajas* y *Brahma*, U con *Sattva* y *Visnu* y M con *Tamas* y *Shiva*). Por otro lado, también son tres los “caminos espirituales” posibles que el devoto Sai Baba puede transitar para alcanzar su objetivo espiritual supremo, la iluminación (estado de *Ananda*, “fusión con Dios”): *jñāna-yoga*, *bhakti-yoga* y *karma-yoga*. Como en sánscrito *yoga* significa “unión”, estos caminos implicarían la “unión con lo divino” a través de la vía del conocimiento (*jñāna*), a través de la devoción (*bhakti*) y a través de la acción (*karma*).

Así, en la cosmología Sai advertimos la preeminencia de una lógica triádica para clasificar el universo. Pero al igual que estas representaciones simbólicas del macrocosmos, hay otro simbolismo triádico dentro de la cosmología Sai referente al microcosmos que suscita nuestro interés, aquél que caracteriza al ser humano como constituido por tres dimensiones: cuerpo, mente y espíritu. En este sentido, podemos decir que el andamiaje simbólico que sostiene la noción de persona entre los Sai no se encuentra edificado sobre una estructura dualista del tipo cuerpo-mente o cuerpo-espíritu, sino que descansa en una lógica ternaria cuyos términos son cuerpo, mente y espíritu. Como decía Claudia, devota Sai desde hace más de una década, “nosotros todavía estamos con una conciencia dualista que en el hinduismo es triple”, agregando que:

Dice *Swami* [“Señor”] que nosotros somos tres: el que creemos nosotros que somos, que es la mente, el que los demás creen que somos, que es el cuerpo, y lo que somos realmente, que es el Ser o alma. Y si yo me creo lo que vos creés de mí [cuerpo] o lo que yo creo de mí [mente], ahí estoy en apuros. Cuando entrás al camino espiritual te das cuenta de esto, de no aferrarte ni al yo que los demás creen que sos ni al yo que vos creés que sos. Hay que tratar de buscar ese lugar donde está el yo verdadero que no es ninguno de los dos anteriores. No somos el cuerpo, ni somos la mente, sino que somos un Ser Supra. Este último es el *Atman*, la Conciencia Universal, Absoluta e Indivisible (Entrevista a Claudia, mayo de 2009).

Así, para dar cuenta de las diferentes esferas constitutivas del hombre, Claudia apela a la percepción del otro. En efecto, cuando dice que el cuerpo es “lo que otros creen de mí” está haciendo alusión a cómo me percibe el prójimo. De igual modo, cuando expresa que la mente es “lo que yo creo de mí”, se refiere a cómo me percibo a mí mismo, mientras que lo que yo sería “realmente”, el *Atman*, sería la percepción depurada de todo rasgo mundano que de mí tendría Dios, el Otro omnividente por excelencia.

Más allá de sus connotaciones religiosas, esta explicación tripartita del hombre fundada en la percepción y la relación con el otro guarda a nuestro juicio similitudes con los “tres cuerpos” propuestos por Sartre en su análisis sobre la fenomenología de la “mirada del otro” en *El Ser y la Nada* (2006).⁵ Vamos a señalar estos paralelismos porque, si bien implican cierto desvío con respecto al hilo argumentativo que venimos elaborando, éstos revelan lo inadecuado de representar al pensamiento occidental, incluso el moderno, como exclusivamente dualista. En dicho análisis, Sartre, apoyándose en la distinción ternaria de inspiración hegeliana entre ser-en-sí, ser-para-sí y ser-para-otro, se aplica a

examinar las diferentes dimensiones de lo corporal surgidas de la interacción visual con el prójimo. Como resultado de esta exploración, distingue un cuerpo-en-sí (mi cuerpo como objeto para mí), un cuerpo-para-sí (aprehendo mi cuerpo como constituyente de mi subjetividad) y un cuerpo-para-otros (aprehendo el cuerpo de los otros como objetos y advierto que mi cuerpo es objeto para otros). Sobre este último aspecto, como explica Bryan Turner:

la interacción de mi cuerpo, como un sujeto para mí mismo y un objeto desde el punto de vista del otro, conduce a la tercera dimensión ontológica. Ser visto y observado por el otro resulta en un reconocimiento de mi facticidad, de que yo soy un objeto para el otro. En interacción, comienzo a experimentar mi interior íntimo como un exterior impersonal. El cuerpo-para-sí llega a objetivarse y alienarse. Lo que es mi cuerpo, a través de ser observado por el otro, es simplemente un cuerpo (Turner, 1989:82).

Para un agudo análisis de cómo Sartre ignora aquí la dimensión de clase y poder, remitimos a Bourdieu (1986).⁶ Aquí, no obstante, nos interesa señalar los siguientes paralelismos entre los términos que componen las tríadas en cada uno de los sistemas. En esta dirección, el “cuerpo” Sai se asemeja al cuerpo-en-sí de Sartre, porque en ambos casos sería lo que yo y los otros aprehenden de mí en tanto que facticidad. Asimismo, la “mente” Sai recuerda al cuerpo-para-sí sartriano, ya que los dos conceptos aluden a cómo el sujeto se percibe a sí mismo. Finalmente, el “espíritu” Sai podría pensarse como homólogo del cuerpo-para-otros en tanto remiten a una dimensión de mi ser que me es inaccesible porque “es-para-otro”. Por supuesto, estas similitudes no nos hacen perder de vista las diferencias, las cuales radican especialmente en la manera de definir la “esencia” del hombre, ya que en el primer caso ésta sería, siguiendo las palabras de Carozzi (2000) para el movimiento *New Age*, un “núcleo divino asocial”, mientras que en el segundo estaría definida por la existencia, la cual debe sus propiedades fundamentales al hecho de que se encuentra anclada en el mundo humano y mundano. No obstante, como decíamos más arriba, este tipo de comparaciones nos parecen ejercicios fructíferos en aras de diluir la ontologización de las diferencias occidente vs. no occidente y para mostrar, en este caso, cómo la modalidad ternaria se verifica en diversos sistemas de pensamiento.

Con respecto a este último punto, vale decir que un esfuerzo pionero lo efectuó Victor Turner quien ya en la década de los sesenta, estudiando los grupos *ndembu* de África, subrayaba la presencia entre los mismos de clasificaciones

trinarias basadas en una “tríada de los colores”. Dicha tríada estaba compuesta por el blanco (lo puro), el rojo (lo fecundo) y el negro (la muerte), simbolismo que para el antropólogo británico tendría su fuente de origen en las excrecencias corporales (leche-semen, sangre y excrementos, respectivamente) y que creía materializada en toda la naturaleza. Asimismo, en tono comparativo, señalaba que “la exégesis más sofisticada de la tríada del color y la más elaborada deducción de todas sus implicaciones es la que encontramos [...] en el antiguo hinduismo” (Turner, 1980:94). En esta dirección, indica que, como ya hemos visto más arriba, en el hinduismo “el mundo en su conjunto es tripartito” y que “los tres colores parecen ser idénticos a los *gunas*” (Turner, 1980:95. Cursivas del autor), parecer correcto ya que efectivamente *Sattva* se corresponde con el blanco, *Rajas* con el rojo y *Tamas* con el negro. Motivado por su conjetura de que la tríada del color sería algo arquetípico del ser humano, idea que por nuestra parte no compartimos, en uno de sus últimos trabajos, “Body, Brain and Culture”, Turner aborda nuevamente el tema del triadismo desde una perspectiva muy particular, en tanto busca articular la dimensión simbólica con la biología, para luego establecer relaciones con las producciones de pensadores occidentales como Freud y Dilthey. En este sentido, recupera los estudios neurobiológicos de MacLean, quien sostiene que el ser humano poseería “tres cerebros [reptiliano, límbico y neocorteza] en uno, más que concibiendo el cerebro como una unidad” (Turner, 1992:160. Traducción del autor), para luego preguntarse por las correspondencias entre este “cerebro trinario” y el modelo tripartito de la segunda tópica freudiana (Ello, Yo y Superyó). Asimismo, establece las siguientes correlaciones entre los “tres cerebros” y los tres términos que constituyen la estructura de la experiencia según Dilthey, a saber: el movimiento respondería al orden del cerebro reptiliano, la emoción al dominio del límbico y el pensamiento correspondería al terreno de la neocorteza (Turner, 1992). Más allá de la adecuación o no de estas conjeturas, lo que nos parece importante destacar es el esfuerzo puesto por este investigador en poner de relieve la existencia del triadismo en diferentes contextos culturales así como su intento de ponerlos en diálogo, es decir, de establecer puentes entre diferentes sistemas de pensamiento, sean estos religiosos, filosóficos o científicos.

CONCLUSIONES

En este trabajo hemos visto que la representación en el interior de la antropología del cuerpo del pensamiento occidental, en general, y el de Descartes, en particular, como estrictamente “dualista” es una caracterización taxativa inadmisibles, en tanto desconoce las transformaciones históricas acontecidas en occidente y los matices presentes en la obra del filósofo francés.

Por otro lado, acabamos de ver que la cosmovisión Sai Baba concibe al ser humano de modo tripartito, en tanto constituido por cuerpo, mente y espíritu. Teniendo esto en cuenta, consideramos que el tan vilipendiado dualismo, contra el que se ha levantado enérgicamente la antropología del cuerpo, se ha infiltrado en el mismísimo debate monismo versus dualismo de una manera harto sutil, articulándolo. En efecto, toda la discusión transita en torno a si dos (y sólo dos) términos son o no conciliables y cómo difiere la relación entre ambos según las sociedades, discusión que siempre toma al cartesianismo como representativo del tono más dualista de la escala. Así, tanto Lambek, Lipuma y Le Breton parten de dos términos, cuerpo y mente, para elaborar sus propuestas sobre una lógica de distinciones igualmente dual (monismo/dualismo, dividualidad/individualidad y dualidad/dualismo, respectivamente) en la que Descartes constituye el epítome de la dicotomía. Al respecto, el caso de Lambek es especialmente significativo. Analizando el problema cuerpo-mente, señala que no son términos que puedan definirse como una oposición lógica binaria al estilo levistrossiano, sino que constituyen más bien “inconmensurables fundamentales de la experiencia humana”, es decir, términos que ni se interceptan completamente ni difieren totalmente puesto que “no son susceptibles de medirse por una vara común” (Lambek, 2011:111). Luego de abogar por esta posición, el autor posteriormente reflexiona:

Vale la pena mencionar al pasar un problema que mi argumento suscita, a saber, por qué si “mente” y “cuerpo” no emergen de una discriminación lógica o un paradigma relacional, ellos están representados por pares de conceptos más que por cualquier otra cantidad. La cuestión empírica es si los términos genuinamente aparecen interculturalmente de a pares. En el capítulo de Strathern y Steward en *Bodies and Persons* [1998], los autores ofrecen tres términos de los melpa de las tierras altas de Papúa Nueva Guinea y Strathern (1996) sugiere que usualmente encontramos una tríada de mente, espíritu y cuerpo. [...] Así puede ser que el colapso de “más de uno” entre “dos” en mi presentación sea simplemente un producto retórico de una propensión cultural [...] La alternativa, por supuesto, es que la *experiencia* humana

posee algo genuinamente dual al respecto [...] Una posición de compromiso sería sugerir que el terreno está atravesado por múltiples pares de inconmensurables. [...] Así, *cuerpo* se opondrá a *espíritu* en algunos contextos y a mente en otros cuerpos (Lambek, 2011: 115. Cursivas en el original)

Por tanto, luego de vacilar, Lambek decide seguir pensado bajo una lógica de pares porque, desestimando los datos empíricos que él mismo menciona, dirá que en toda sociedad el problema se organiza bajo estos pares de inconmensurables, asumiendo en un contexto cultural la forma cuerpo-mente y en otros la de cuerpo-espíritu. Esto lo llevará a afirmar acertadamente, aunque no por las mismas razones que nosotros sostenemos, que “la caracterización del pensamiento de Asia del sur como monista es una forma de orientalización” (Lambek, 2011:124), es decir, no constituye una característica intrínseca de los grupos estudiados sino el producto de las operaciones ideológicas de occidentales que idealizan a oriente como “holista”. Por nuestra parte, en esta línea de ideas pero en sentido inverso, siguiendo a Jack Goody (1977) en su crítica al binarismo⁷ como “estructura mental universal” propuesto por Lévi-Strauss, podemos decir que el dualismo encontrado en muchas sociedades por los etnógrafos puede ser fruto de las clasificaciones occidentales (aunque ya hemos puesto en cuestión el carácter monóticamente dualista con el que se caracteriza a occidente) proyectadas a las sociedades estudiadas. De hecho, es el caso de Lambek, ya que luego de dar cuenta de una sociedad donde existe el triadismo (los melpa) finalmente expresa que los mismos funcionarían bajo la égida de pares de inconmensurables de carácter universal.

Asimismo, también bajo una lógica dualista, en este caso particularmente dicotómica, se organiza otro aspecto del debate monismo versus dualismo, en tanto se efectúa el siguiente apareamiento y contraposición de caracteres: el rasgo monista “cuerpo indistinto de la mente” es soldado a la característica “persona ligada al mundo” y este conjunto es contrapuesto al par dualista “cuerpo distinto de la mente - persona separada del mundo”. Bosquejado de este modo, el debate en su versión actual asume, pues, que la existencia de la distinción entre cuerpo y mente al interior de un grupo humano implica también, necesariamente, la ruptura de los vínculos entre persona y mundo. Esta postura es particularmente clara en el trabajo de Le Breton (2002).

Consideramos que la etnografía de una cosmovisión como la Sai Baba nos plantea la necesidad de ampliar y reformular dicho debate porque en casos

como éste no nos enfrentamos ni con una concepción dualista de la persona (el cuerpo separado tanto de la mente como del mundo) ni con un monismo que desemboca en un holismo “idílico” (afirmando que cuerpo, mente y cosmos permanecerían fundidos en una indistinción total), sino con una concepción triádica (que distingue cuerpo, mente y espíritu) al mismo tiempo holista, en tanto entre la persona y el cosmos se plantean estrechas relaciones en función de la concepción energética que vincula a todo y a todos en una misma red de copertenencia.

NOTAS

- ¹ Sathya Sai Baba (1926-2011) fue un líder espiritual de la India cuyos “poderes mágicos” y su discurso ecuménico sedujeron a miles de personas. Fundada en 1967, la Organización Sai Baba se radica en la Argentina en 1982. Para una caracterización del movimiento Sai remitimos a trabajos previos Puglisi (2009a, 2009b, 2009c, 2011, 2012b).
- ² El término *embodiment* podría traducirse al castellano como “corporización”. No obstante, dado el importante papel que dicho concepto juega en la obra de Csordas así como el hecho de que en la literatura castellana especializada se mantiene dicho término en inglés, decidimos conservar la palabra en su idioma original.
- ³ Es interesante notar que Synnot, de quien tomamos esta puntualización respecto de la desigual valoración de los sentidos por parte de Descartes, interpreta este hecho en otra dirección, dado que a su juicio es una muestra más de la tendencia dualista del filósofo francés (aunque para expresar su idea, que no compartimos, sería más adecuado hablar simplemente de una postura contradictoria).
- ⁴ Por supuesto, no estamos afirmando los determinismos que pretenden aprehender las estructuras de una cultura a través de sus estructuras lingüísticas, pero sería también vano negar esta relación. Por otro lado, si bien Foucault se refiere al campo de la lingüística como espacio de saber (las reflexiones de los estoicos y la Port Royal) no debe olvidarse que estos espacios son también hechos sociales. Así, si posteriores estudios revelasen que en la época de los estoicos el sistema lingüístico efectivamente hablado y/o objetivado por los agentes no se condice con los desarrollos teóricos de éstos, de todas maneras también es parte de la realidad social de aquella época el hecho que ciertas capas letradas hayan pensado y estudiado su lengua bajo una lógica ternaria.
- ⁵ La comparación entre la doctrina Sai y la filosofía de Sartre podría cuestionarse aduciendo que no son equivalentes, en tanto que la de Sartre es una propuesta filosófica individual y sistemática, mientras que la Sai es de índole colectiva y presenta diferentes orientaciones socioculturales. Sin embargo, juzgamos que podemos ensayar este

ejercicio comparativo pues lo que nos encontramos cotejando es un aspecto particular y específico de estas doctrinas, el cual no presenta grandes variaciones entre los diversos devotos Sai que estudié ni tampoco a nivel doctrinal.

- 6 En efecto, Bourdieu (1986) destaca la existencia de un proceso de construcción y percepción social del cuerpo que hace poseedores a las clases dominantes de un cuerpo “legítimo”, porque son ellas quienes imponen las normas de percepción y valoración del propio cuerpo acorde a sus propiedades corporales que responden a su condición de clase: un trabajo que no daña al cuerpo (esfera de la producción), ingesta de alimentos nutritivos y costosos (consumo) y modos de comportamiento específicos (una *hexis* corporal particular). Por esta razón, las clases dominadas siempre van a experimentar una distancia, en lo que a la percepción de su cuerpo se refiere, con respecto a este cuerpo “legítimo”, norma que a su vez hace que ellos se perciban negativamente como corporalmente “vulgares”, “feos” o “brutos”. Teniendo en cuenta esto, Bourdieu indicará que el análisis que Sartre hace de la mirada, donde el cuerpo es “alienado” por ella, es genérico (no específico), porque la mirada social no es un poder universal y abstracto que objetiva al cuerpo del otro de manera general, sino un poder social particularizante que debe su eficacia al hecho de que encuentra en aquél al que se dirige el reconocimiento de categorías sociales de percepción y apreciación corporales específicas de la adscripción de clase, en tanto que el cuerpo objetivado por la mirada posee propiedades distintivas que responden a sus condiciones sociales de producción, las cuales varían según las clases. Así, la “torpeza” y la “soltura”, los dos polos de la experiencia del cuerpo alienado por la mirada, se presentan en proporciones diferentes según los miembros de las diferentes clases (las clases bajas se van a sentir más “torpes” al saberse capturadas por la mirada, mientras que las altas se van a sentir más “seltas” porque son, precisamente, los dominadores libres).
- 7 Si bien emparentados, los términos “dualismo” y “binarismo” no son sinónimos. No obstante, sus diferencias no resultan significativas para el presente trabajo porque ambos refieren a una relación compuesta por dos términos.

BIBLIOGRAFÍA

- AYÚS REYES, Ramfis y EROZA SOLANA, Enrique. 2007-2008. “El cuerpo y las ciencias sociales”. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, Nro. 4: 1-56.
- BAJTIN, Mijail .1988. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza Editorial.
- BENÍTEZ GROBET, Laura. 2004. “El interaccionismo cartesiano y el problema de la glándula pineal”. *Revista Digital Universitaria*, Vol. 5(3):1-9.

- BIZERRIL, José. 2007. *O retorno à raiz. uma linhagem taoísta no Brasil*. São Paulo: Attar Editorial.
- BLACKING, John. 1977. *The anthropology of the Body*. London: Academic Press.
- BOURDIEU, Pierre. 1986. "Notas provisionales para la percepción social del cuerpo"
En: *Materiales de sociología crítica*. Madrid: La Piqueta. pp. 183-194.
- CAROZZI, María Julia. 2000. *Nueva Era y terapias Alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica Argentina.
- CITRO, Silvia. 1997. *Cuerpos Festivo-Rituales: un abordaje desde el rock*. Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- CITRO, Silvia. 2004. "La construcción de una "antropología del cuerpo": propuestas para un abordaje dialéctico". *VII Congreso Argentino de Antropología Social*, 25-28 de mayo, Córdoba, Argentina.
- CITRO, Silvia. 2006. "Variaciones sobre el cuerpo: Nietzsche, Merleau-Ponty y los cuerpos de la Etnografía". En: E. Matoso (comp.) *El Cuerpo In-cierto. Arte / Cultura / Sociedad*. Buenos Aires: Letra Viva. pp. 45-106.
- CITRO, Silvia. 2009. *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- CITRO, Silvia. 2011. *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- CITRO, Silvia y ASCHIERI, Patricia (comp.). 2012. *Cuerpos en movimiento. Antropología de y desde las danzas*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- CSORDAS, Thomas. 1993. "Somatic Modes of Attention". *Cultural Anthropology*, Vol. 8 (2): 135-156.
- CSORDAS, Thomas. 2004. "Asymptote of the Ineffable: Embodiment, Alterity, and the Theory of Religion". *Current Anthropology*, Vol. 45 (2): 163-185.
- DESCARTES, René. 1987. *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Madrid: Editorial Gredos.
- DESCARTES, René. 1989. *Discurso del Método. Para conducir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias / Tratado de las pasiones del Alma*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- FACHE LEAL, Ondina (comp.) 1995. *Corpo e significado: ensaios de antropologia social*. Porto Alegre: editora da Universidade UFRGS.
- FOUCAULT, Michel. 2002. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GOFFMAN, Erving. 1981. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

- GOODY, Jack. 1977. *The domestication of the savage mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HELLER, Ágnes y FEHÉR, Ferenc. 1995. *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*. Barcelona: Ediciones Península.
- HUSSERL, Edmund. 2008. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- JACKSON, Michael. 1983. "Knowledge of the body". *Man*, Nro. 18: 327- 345.
- KOGAN, Liuba. 2007. *La insoponible materialidad de lo corporal. Cuerpos e identidades*. Tesis doctoral en Antropología, Universidad Pontificia Universidad Católica del Perú.
- LAMBEK, Michael. 2011. "Cuerpo y mente en la mente, cuerpo y mente en el cuerpo. Algunas intervenciones antropológicas en una larga discusión". En: S. Citro (comp.) *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Editorial Biblos. pp. 105-125.
- LE BRETON, David. 2002. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- LEDER, Drew. 1990. *The absent body*. Chicago: Chicago University Press.
- LEENHARDT, Maurice. 1961. *Do Kamo*. Buenos Aires: Eudeba.
- LEGUIZAMÓN, Carlos. 2006. "Salud-enfermedad y cuerpo-mente en la medicina ayurvédica de la India y en la biomedicina contemporánea". *Antípoda*, Nro. 3: 91-121.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. 1972. *La Mentalidad Primitiva*. Buenos Aires: La Pléyade.
- LIPUMA, Edward. 1998. "Modernity and forms of personhood in Melanesia". En: M. Lambek y A. Strahern (eds.) *Bodies and persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 53-79.
- LIST REYES, Mauricio. 2005. "Hombres: cuerpo, género y sexualidad". *Cuicuilco*, Vol. 12(33):173-202.
- LOCK, Margaret. 1993. "Cultivating the body: Anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge". *Annual Review of Anthropology*. Nro. 22:133-155.
- MAUSS, Marcel. 1979. "Las técnicas del cuerpo". En: M. Mauss *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos. pp. 337-356.
- MUÑIZ, Elsa. 2002. *Cuerpo, representación y poder. México en los albores de la reconstrucción nacional 1920-1934*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Miguel Ángel Porrúa.
- PEDRAZA GÓMEZ, Zandra. 1997. "Historia y Antropología del cuerpo en Colombia: la cultura somática de la modernidad". *Programa Internacional Interdisciplinario de Estudios Culturales sobre América Latina*, Bogotá (Colombia).

- PUGLISI, Rodolfo. 2009a. "La ceniza vibhuti. Cuerpo, persona y cosmos en grupos Sai Baba". *Revista de Ciencias Sociales*, Nro. 22: 95-112.
- PUGLISI, Rodolfo. 2009b. "La Meditación en la Luz Sai Baba como performance ritual: Acceso corpóreo experiencial a Dios". *Religiao & Sociedade*, Vol. 29(1): 30-61.
- PUGLISI, Rodolfo. 2009c. "Eventos Dislocantes. La etnografía como ruptura ontológica con lo real". *Interações - Cultura e Comunidade. Revista interdisciplinar de Ciências da Religião*, Vol. 5(6): 129-147.
- PUGLISI, Rodolfo. 2011. "La performance del Om en grupos Sai Baba, un caso de fusión cuerpo-mundo". *Sociedad y Religión. Sociedad, antropología e historia de la religión en el Cono Sur*, Vol. 21(36): 9-36.
- PUGLISI, Rodolfo. 2012a. *Cuerpos Vibrantes: Un análisis antropológico de la corporalidad en grupos devotos de Sai Baba*. Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- PUGLISI, Rodolfo. 2012b. "Tejiendo vínculos: Tres mecanismos socioadaptativos desplegados por el movimiento Sai Baba en Argentina". *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 48 (2):67-88.
- RABADE ROMEO, Sergio. 1985. *Experiencia, cuerpo y conocimiento*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- RAMIREZ VELAZQUEZ, Josefina. 2009. "Cuerpo y trabajo. Notas sobre el adiestramiento del Cuerpo y la identidad de la operadora telefónica". *Estudios de Antropología Biológica*, Nro. xiv-ii:411-429.
- SARTRE, Jean Paul. 2006. *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- SCHECHNER, Richard .2000. *Performance. Teoría y Prácticas interculturales*. Buenos Aires: Libros del Rojas.
- SCHUTZ, Alfred. 1974. *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- SERÓ, Liliana. 1993. *Los cuerpos del tabaco. La percepción social del cuerpo entre las cigarreras*. Misiones: Editorial Universitaria de Misiones.
- SIBILIA Paula. 2005. *El hombre postorgánico: cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- STRATHERN, Andrew. 1996. *Body Thoughts*. Michigan: University of Michigan Press.
- STRATHERN, Andrew y STEWARD Pamela. 1998. "Melpa and Nuer ideas of life and death: the rebirth of a comparison". En: M. Lambek y A. Strahern (eds.) *Bodies and persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 232-251.

- SYNNOTT, Anthony. 1991. "Puzzling over the Senses: From Plato to Marx". En: D. Howes (ed.) *The Varieties of Sensory Experience. A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*. Toronto: University of Toronto Press. pp. 61-78.
- TOLA, Florencia. 1999. "Fluidos corporales y roles paternales en el proceso de gestación entre los tobas orientales de la provincia de Formosa". *Papeles de Trabajo*, Nro. 8: 197-221.
- TURNER, Bryan. 1989. *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. México: Fondo de Cultura Económica.
- TURNER, Victor. 1980. *La Selva de los Símbolos. Aspectos del Ritual Ndembu*. Madrid: Siglo XXI.
- TURNER, Victor. 1992. *The Anthropology of Performance*. New York: Paj Publications.
- VESEY, Godfrey. 1964. *Body and Mind: Readings in Philosophy*. London: George Allen and Unwin.
- VESEY, Godfrey. 1965. *The Embodied Mind*. London: George Allen and Unwin.
- VIVEROS VIGOYA, Mará y GARAY ARIZA, Gloria. 1999. *Cuerpo, desigualdades y diferencias*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- WIERZBICKA, Anna. 1992. *Semantics, Culture, and Cognition: Universal Human Concepts in Culture-Specific Configurations*. Nueva York: Oxford University Press.