

Марта Нешковић*Институт за политичке студије, Београд*

martaneskovic@outlook.com

Од физичког тела до динамичког отеловљења: ка антрополошком проучавању телесног покрета борилачких вештина*

Апстракт: Овај рад посвећен је проналажењу теоријског приступа телу који је најпогоднији за антрополошко изучавање телесног покрета борилачких вештина. Конципиран је тако да следи развој антрополошког односа према телу од формативног периода до данас, с тим што се то чини са становишта парадигме „отеловљења“ као теоријске орјентације која омогућава дубље разумевање везе између специфичних културних средина у којима се борилачке вештине развијају и значења самих телесних покрета. Уводни део бави се кратким резимирањем „неотеловљених“ теоријских праваца, који су поставили основу за „соматичку револуцију“, да би затим пажња била посвећена ауторима који су дали најзначајнији допринос у антрополошком изучавању отеловљења. Размотрене су четири теоријске перспективе у односу на тело, и то физичка, социо-културна, отеловљена и перспектива динамичког отеловљења. Рад се бави и питањем превазилажења онтолошких процепца између тела и ума, које представљају наслеђе картезијанске дихотомије. Посебна пажња, уз коришћење конкретних примера, посвећена је перспективама отеловљења и динамичког отеловљења, као и њиховом потенцијалу за примену у антрополошким истраживањима борилачких телесних пракси.

Кључне речи: антропологија, теорије отеловљења, динамичко отеловљење, онтолошки дуализам, хабитус, телесни покрет

Увод

Овај рад има за циљ проналажење најприкладније парадигме тела за проучавање борилачких вештина, са посебним акцентом на отеловљењу специфичних културних вредности кроз телесни покрет. У првом делу

* Текст је настао као резултат рада на пројекту 177017, финансираном од стране МПНТР РС.

рада посветићу пажњу развоју антрополошког интересовања за тело у неколико фаза, разликујући оне концепте и парадигме које сматрам најзначајнијим за постављање темеља и развој теорија отеловљења. При том ћу размотрити четири теоријске перспективе у односу на тело, и то физичку, социо-културну, отеловљену, и перспективу динамичког отеловљења. У другом делу, позабавићу се питањем улоге картезијанске дихотомије у развоју теорија тела и отеловљења, као и ставовима појединих савремених антрополога о том питању. Наиме, сматрам да је значајан број не само парадигми тела у друштвеним наукама, већ и конкретних телесних пракси, настао са циљем превазилажења онтолошких процепа. Полазим од тога да се концепти отеловљења и динамичког отеловљења, којима ћу се примарно бавити, заснивају на специфичним онтолошким перспективама, пре свега одређеним односом између сопства, тела и космоса. Крај рада посвећен је критичком прегледу развоја антрополошких теорија о телу и концептуализацији њихове примене у савременим антрополошким истраживањима борилачких вештина.

На самом почетку излагања желим да истакнем да ћу се у категоризацији досадашњих антрополошких ставова и теорија о телу углавном ослањати на приступ који нуде Фарнел и Варела, у коме се ове теорије сврставају у „отеловљене“, „отеловљене“ и теорије „динамичког отеловљења“ (Varela 2003; Farnell & Varela 2008). За ове ауторе два референтна догађаја представљају тзв. прва и друга соматичка револуција, при чему је прва изнедрила концепт отеловљења, а друга (чији су и сами творци) концепт динамичког отеловљења.¹

Према Варели, традиционална неотеловљена друштвена теорија, чији су истакнути представници Диркем, Мос и Даглас, говори о опсервираним телу са становишта објективистичког интелектуализма. Након тога, Чордаш и Џексон развијају теорију отеловљења, где говоре о искуственом телу са проживљеног, субјективистичког становишта. У следећем кораку, Фарнел, Вилијамс и Варела обогаћују парадигму отеловљења динамичким аспектом овог концепта, у коме субјект делује кроз динамично отеловљену акцију (Varela 2003).

¹ Скрећем пажњу да овај кратки преглед није обухватио све постојеће приступе и теорије о телу, већ су они бирани с обзиром на фокус интересовања овог рада, који је оријентисан на телесни покрет борилачких вештина. Тако, на пример, нису обухваћене „феминистичке“ теорије о телу с обзиром на то да је моје полазиште да су тело и мушкарца и жене равноправни у потенцијалу за учење, као и самом практиковању борилачких вештина. Род/пол представљају само једну од бројних карактеристика са којима практиканти различите старосне доби, физичких предиспозиција, професионалних оријентација, културног порекла, итд. приступају пракси борилачких вештина.

Тело у антропологији:
ка концептуализацији физичког
и социо-културног тела

У овом одељку, пажња ће бити посвећена антрополошким перспективама које су посматрале и концептуализовале тело као физички и као социо-културни ентитет. Ако за увођење тела у антропологију узмемо истраживања Блуменбаха, тада можемо да кажемо да је тело антрополошка тема већ преко двеста година. Ипак, приступи изучавања се значајно мењају кроз време. У антропологији се тело појавило као истраживачко поље за разумевање био-физичке еволуције човека, развоја личности, обреда прелаза, пола и сексуалности, итд. Тек касније, захваљујући симболичкој антропологији Дагласове, Фукоу и феминизму, тело је постало тема која је сама по себи „вредна“ изучавања (Synnott & Howes 1992). Шарчевић и Ивановићева објашњавају да после „антропологије тела“ шездесетих и седамдесетих година 20. века у којима је већина студија тела била усредсређена на тело као средство за културни процес комуникације, у последње две деценије прошлог века антрополози усмеравају пажњу на социјалне и културне димензије тела, чиме оно излази из „теоријске анонимности“ и добија статус културног артефакта (Ivanović i Šarčević 2002, 14). Данас се тело проучава кроз читаву лепезу приступа која обухвата физичку антропологију, кинезиологију, симболичку антропологију, когнитивну и медицинску антропологију. При том, истражују се бројне теме, као што су невербална комуникација, ритуалне телесне праксе, покрети и симболи, улога пола и сексуалности, отеловљење, динамичко отеловљење, итд. Од периферног објекта тело постаје централна тема истраживања и то не само у његовој физичкој појави, већ и у социо-културној и политичкој.

Тело је кроз историју изучавано са различитих тачака гледишта. Поједини историјски прегледи развоја антропологије о телу подсећају да је још Декарт (Descartes 1641/1971) сматрао да је тело поредиво са машином (Synnott & Howes 1992), односно да га конституишу механизми којим управљају искључиво закони материје (Hatfield 2018). У сваком случају, антрополози су пошли од чисто физичког аспекта тела, чија представа настаје као последица доживљаја наших чула. Тело је везано за природу, и самим тим његове физичке карактеристике су инхерентне и претходе било каквом друштвеном утицају. Природа ствара тело према својим законима као машину која је потпуно одвојена од ума, при чему човек и друштво немају малтене никаквог удела у том процесу. За Блуменбаха, антропологија је била наука о телу од пресудне важности за разумевање човека. Одвајајући човека од мајмуна показао је јединство људске расе. Један од

значајних доприноса Блуменбаха, као лекара и оснивача физичке антропологије, била је његова класификација на пет људских раса (Blumenbach 1775/1973; Harris 1968). Као и Мортонова систематска оправдања за разликовање људских раса, већи део теорија физичке антропологије 19. века интерпретиран је као уздизање беле расе у односу на друге, и самим тим као потпора за освајања, колонијализам, ропство, научни расизам и геноцид (Bates 1995).

У касном 19. веку опстајала је политичка и теолошка контроверзност око различитости и једнакости између раса. Један од одговора на ово питање дао је културни еволуциониста Едвард Тејлор (Sir Edward Burnett Tylor, Encyclopedia Britannica). Залажући се за примену стандарда и принципа истраживања природних наука у друштвеним наукама, промовисао је идеју о јединству физичких и психичких карактеристика човечанства. Још један од пионира физичке антропологије, Пјер Пол Брока, бавио се проучавањем везе између анатомских карактеристика мозга и менталних способности, доприносећи тако развоју антропометрије (Dr. Paul Broca 1880). Франц Боас, отац америчке антропологије, био је против научног расизма који је уследио као интерпретација резултата великог броја истраживања физичке антропологије 19. века. Показао је да су анатомске карактеристике скелета различитих раса условљене пре свега специфичним условима живота, као што су исхрана и здравље (Gossett 1997, 418).

Физичко тело постаје и друштвено у антропологији 20. века. Уочава се реципрочна веза телесних карактеристика и специфичности културе у којој се оно развија. Тако је Херцова кључна мисао да се шеме мисли одсликавају на телу на коме стварају промене. Херц је сматрао да је живот индивидуе у друштву сачињен од низа „прелаза“. Рођење, брак, трудноћа, очинство и мајчинство су прелази из једног доба и једне врсте деловања у друго (Hertz 1960, 2; Synnott & Howes 1992, 151).

Марсел Мос је први предложио систематичну антропологију тела. Сматрао је да је тело „први и најприроднији инструмент човека“, али да се оно учи као и сваки инструмент и то различито у зависности од културе. Технике тела он дефинише као „друштвену природу хабитуса“ и као научену природу тела. За Моса је тело артефакт, тј. конструкт социо-културног поретка (Mauss 1936, 7, 10). Истраживања Маргарет Мид (Mead 1928; 1955) и Рут Бенедикт (Benedict 1968) о социјализацији и личности су значајно допринела развоју антропологије тела. Бенедиктова је сматрала да су различите културе, као различите целине, усмерене на јединствену путању развоја човека, колевке различитих концепата тела и телесности. Пример на који се ослањала представљао је контраст дуалистичком схватању тела на Западу, и био је у складу са холистичким

приступима² јединству тела и природе великог броја не-западних култура (Synnott & Howes 1992, 157). Бронислав Малиновски је сматрао да тело није дефинисано само по себи, већ да је изграђено у друштву, у односу на културне критеријуме и вредности. Он је био први који је писао о сексуалности тела (Malinowski 1929). Ови различити, горе поменути притупи, довели су до тога да је „физичко тело“ постепено попримало социо-културна својства, да би на крају тридесетих година двадесетог века оно постало „друштвено тело“ (Synnott & Howes 1992).

Захваљујући Мери Даглас, и њеном делу *Чисто и опасно* (Purity and Danger 1966), тело се први пут појављује као централни објект истраживања у антрополошким теоријама. Она прати Моса у мишљењу да свако узимање у обзир тела као таквог неопходно обухвата и одређену друштвену димензију и да је самим тим тело увек слика друштва. Дагласова тврди да је „физичко искуство тела увек модификовано социјалним категоријама којима бива препознато“ (Douglas 1994, 12). Самим тим друштвено тело условљава људску перцепцију физичког тела (Synnott & Howes 1992, 159, 160). Њен интерес за „два тела“ односи се на реципрочну симболику између тела и друштва. Дагласова тврди да функције различитих делова тела и њихови међусобни односи нуде симболику која може да се примени на комплексне друштвене структуре, као на пример на систем касти у Индији. Дакле, друштвене улоге могу да буду симболизоване различитим органима и системима телесних функција (Douglas 1978, 115, 122).

Мишел Фуко се интересовао за утицај политике на тело. Он сматра да не постоји само „тело“, већ да је оно обликовано друштвеним дискурсом односа знања и моћи (Foucault 1979). Сматрао је да држава има за циљ да дисциплинује људе и направи од њих послушне грађане. Држава је, значи, одговорна за стварање „послушних“ тела подвргнутих наметнутим нормама које имају капацитет да функционишу као награда/казна. Моћ коју држава поседује је заправо моћ над телом (Synnott & Howes 1992). Феминистички опредељени аутори и ауторке додају да је једна од главних карактеризација дисциплиновања тела од стране друштва његово подвргавање предодређеној полној форми. Тако појам „свесно тело“ (the mindful body) (Scheper-Hughes & Lock 1987), представља тело као симбол који је потпуно подређен друштву. Тело се види као пасивно, док се активна улога придаје дискурсу и симболима. Лион и Барбалет траже нову парадигму у којој тело надилази своју пасивну улогу и преузима положај агенса, тј. ентитета са могућношћу деловања (Lyon & Barbalet 1994, 48).

² Дуалистички приступ под „природом“ подразумева физичко тело, док холистички приступ под „природом“ обједињује тело и ум.

Након резимирања основних доприноса антрополошкој концептуализацији тела као физичког и социо-културног ентитета, у следећем делу представићу теоријски приступ отеловљења који су засновали Чарлс Чордаш и Џин Џексон, при том укључујући и друге радове који су овај приступ примењивали на проучавање телесних пракси. Сматрам да је „соматска револуција“ настала као одговор на нестабилност претходних теоријских приступа телу који су балансирани између признавања тела као физичког или друштвеног ентитета, без проналажења могућности за помирење ова два става.

Отеловљење

Крајем двадесетог века у антропологији почиње да доминира идеја да се људска активност разуме потпуније уколико се посматра као „акција“, а не као „понашање“ (Ardener 1973; Williams 1991; Varela 2003). Тело је, дакле, ресурс за акцију, а не објект који посматрамо и описујемо. Од „нетеловљене друштвене теорије“ која говори о опсервираном телу прелази се на „отеловљену друштвену теорију“ чији су најзначајнији заступници Чордаш (Csordas 1990; 2012) и Џексон (Jackson 1994).

Чордашова културна феноменологија телесности представља отеловљење као конзистентну методолошку перспективу за изучавање културе и сопства. Он сматра да је једина могућност за свеобухватно разумевање света у ствари преко објективације која настаје кроз тело и његову дуалну улогу перцепције и репрезентације. Чордаш, тако, развија недualiстичку (неподвојену) парадигму у циљу изучавања културе. Основни постулат на коме се заснива његов приступ је сагледавање тела као субјекта културе, тачније егзистенцијалног поља културе, а не као објекта који се изучава у односу на културу (Csordas 1990). Наша тела представљају поље/простор кроз које се културне разлике испољавају, с обзиром на то да су она условљена стеченим искуством културе у којој живимо. У основи овог погледа је став да људску активност конституише физичко биће човека, односно „живљено тело“, и то онако како га сама људска бића перцепирају кроз чула, осећања и искуство, а нит која повезује ова три перцептивна процеса је „осећање чињења“ (Varela 2003). Чордаш заступа културну феноменологију телесности као филозофско-антрополошко гледиште засновано на Бурдијеовој теорији праксе и Мерло-Понтијевој феноменологији перцепције. Основна карактеристика ове парадигме је рушење дуалности субјекта и објекта, тела и духа.

Ејнат Бар-он Коен сматра да значења концепата везаних за телесну праксу, као што је карате, израћају из појединачних тела и могу се разу-

мети само кроз индивидуално искуство. Учити телесну праксу значи откривати специфичне диспозиције унутар једног тела у покрету. Одређене соматске концепте, као што је „киме“ у јапанском каратеу, који се реализују кроз отеловљење и могу користити и препознати само интерсубјективно, можемо разумети једино нашим увидом у сопствено тело (Bar-On Cohen 2006). Соматски концепти специфичних телесних пракси одговарају разумевању структуре тела и његове динамике. Тако се концепт „ћи“ (qi), који се, између осталог, преводи као „космички дах“, користи у кинеској традиционалној медицини, али и у њиховим борилачким вештинама. Кинеско-јапанско разумевање тела је да оно није ограничено кожом као сопственим омотачем, већ да је у константној размени са другим телима, објектима и целим космосом (Bar-On Cohen 2006).

Сматрам да отеловљење не представља само интернализацију специфичног културно-теоријског дискурса, већ има директне последице на психо-физички склоп индивидуе. У том смислу наводим пример истраживања Лимор Самимиан-Дараш у коме се проучава специфичан програм израелског војног тренинга у коме долази до поновне изградње тела у нови ентитет (Samimian-Darash 2012). Концепт Агресивно рефлексивне телесне праксе (Violent Reflexive Bodily Practices, VRBP) ауторка тумачи као метод за развој емотивне и телесне контроле у ситуацијама агресије. Отпор на бол, реактивност и одлучност, али и развој капацитета за експресију агресије су кључни производи овог тренинга. Ове телесне технике се не преносе преко теоријског дискурса и не сагледавају се као културно наслеђе, већ су наметнуте као директно искуство. Самимиан-Дараш у свом раду прати развој нових телесних могућности и тражи увид у различите процесе при тренингу – оне који превазилазе културне вредности и репрезентације. У погледу темпоралности и динамике телесних техника, ова студија показује могућности утискивања дубоких телесних промена у кратком временском периоду, које остају присутне временски и просторно и ван тренинга. Питање које, међутим, занима ауторку је да ли „ново понашање“, које настаје као последица тренинга и које се испољава аутоматски у новим ситуацијама, у ствари постаје „друга природа“ човека. Она поставља питање колика је дубина отеловљења новостечених капацитета за агресију? Другим речима, колико су дубоко утиснуте телесне и емотивне промене које се дешавају током једно и по месечног курса под називом ЛоТар (Lochama Ba’Terror, fighting against terror)?

Током тренинга, над практикантима се врши физичка агресија, али полако, временом, они развијају капацитет да превазиђу њену узнемиравајућу и дестабилизирајућу улогу и постају субјекти који продукују агресију из сопствених тела. Самимиан-Дараш овде се позива на Крослија који је установио концепт рефлексивних телесних техника, и које дефинише

као „телесне технике чији примарни циљ је да утичу на тело тако да га измене, задрже и тематизују на одређени начин” (Crossley 2005, 9 према Samiamin-Darash 2012). Као последица, тело постаје способно да прима и продукује агресију. Могућност изражавања агресије код ових техника је не само неопходна за њихово покретање, већ и за успешно извођење. Ипак, ауторка закључује да већина њених испитаника, после завршетка војног рока, није активно изражавала агресију, иако су и даље дубоко осећали капацитет за њено испољавање.

Катја Петинен и Грег Дауни се интересују за процес соматског учења и за развој телесних способности (Pettinen 2012; Downey 2005; 2012). На примеру утицаја бразилске телесне праксе познате под називом капуера, Дауни истражује начин на који културна различитост утиче на физиолошке варијације код људи. Петиненова, која истражује праксу таиџитсуа, концентрише се на апстрактнији аспект развоја перцептивних капацитета код човека, без узимања у обзир физиолошких процеса. Оба антрополога схватају културу као колевку телесних техника, па самим тим и као окидач трансформације биолошког диспозитива код човека. Слично томе, Инголд сматра да су телесне способности које се развијају као последица телесних пракси буквално инкорпориране у тело, с обзиром на то да стварају специфичне неуролошке, мишићне и анатомске промене (Ingold 2000).

Дауни представља концепт „отеловљеног знања“, које дефинише као дубоко енкултурисан органски ентитет човека који је настао као последица понашања, тренинга и искуственог доживљаја. Он сматра да је отеловљење продукт телесне енкултурације који омогућава да превазиђемо картезијански дуализам присутан у западној мисли. Овај тип знања и његов развој у телесним праксама сугерише стварање нових телесних могућности и захтева промене понашања, али и модификације физиолошког и перцептивног карактера. Нервни систем и уопште тело могу бити модификовани искуственим доживљајем. У зависности од њиховог напретка у дисциплини, практиканти капоере које Дауни среће на терену, доживљавају кинестезичке промене, али и оне у оквиру друштвених интеракција и опажања свакодневног живота. У закључку, Дауни сматра да је за истраживање енкултурације неопходно заузети приступ који је уједно и биолошки и културолошки (Downey 2005; 2012).

У овом одељку сам се бавила развојем Чордашеве преовлађујуће парадигме отеловљења, али и конкретним примерима примене овог концепта у различитим телесним праксама. У наредном делу представићу парадигму динамичког отеловљења чији главни представници су Бренда Фарнел, Дрид Вилијамс и Чарлс Варела.

Динамичко отеловљење

Даљи помак у промишљању тела присутан је у следећем ставу: „... тело је соматски и сензорни ресурс за динамичко отеловљену акцију у културном времену/простору.” (Farnell 1999).

Концепт динамичког отеловљења настаје као потрага за дубљим превазилажењем онтолошког дуализма који, како Фарнелова тврди, остаје у основи Чордашове парадигме отеловљења, у коме се раздваја репрезентативни ум од доживљавајућег тела. Она такође сматра да и Џексон (Jackson 1994) подржава бифуркацију дуализма у којој даје примат телу у односу на ум (Farnell 1999). Пример недуалистичког приступа перцепцији је дао Гибсон (Gibson 1966) који сматра да перцепцији треба приступити као укључивању читавог организма у истраживање околне средине, и то посредством активне улоге тела.

Пре него што се посветимо главним представницима теорије динамичког отеловљења, потребно је поменути ставове теоретичара на које се они ослањају или који су им идејно блиски. Тако Мерло-Понти тврди да постоји предобјективно дати свет у који биће ураћа и који постоји и пре наше интеракције с њим. Међутим, Инголд сматра да бића сопственим кретањем доприносе стварању свог искуственог света који је у константном процесу реализације. Он објашњава да су покрети организма усклађени и реактивни у односу на пертурбације окружења (Ingold 2000, 242, 260).

Овде треба поменути и место отеловљења у Инголдовој и Де Кастровој мултикултуралистичкој/монокултуралистичкој концепцији „света“ (De Castro 1998; Ingold 2006; Descola 2005). У овој концепцији „света“, сви перципирамо исту телесну форму, али однос између субјекта и објекта (тј. онога који перципира и онога кога/што перципирамо) зависи искључиво од есенције бића које врши перцепцију. Ако се слажемо да је свет у сталном кретању и да се „мења“ у односу на субјект, онда можемо да размотримо могућност да исто биће перципира другачији свет после добијања новог, специфичног телесног знања. Промена је локализована дакле у субјекту, у есенцији бића које се мења кроз процес отеловљења. Као последица, субјект другачије перципира „свет“ који се састоји од објеката. Самим тим и могућности интеракције се мењају у односу субјект–објект. Дакле есенција субјекта кроз константну трансформацију мења и свој „свет“. Биће је у ствари уроњено у један динамичан свет који се константно мења његовом трансформацијом као субјекта (Varela 2003). Овде приказани процеси представљају онтолошку основу неопходну за разумевање динамичког отеловљења.

Отеловљена друштвена теорија се допуњује и развија пре свега захваљујући концепту динамичког отеловљења кога развијају Брендан Фарнел,

Дрид Вилијамс и Чарлс Варела. Полазећи од принципа да је људско физичко биће у покрету, Фарнелова предлаже начин да се споје три врсте „говора“ која се могу наћи у друштвеној теорији и у свакодневном животу, а то су: „говор о телу“, „говор тела“, и „говор из тела“ (Farnell, 1994; 1999). Фарнелова и Варела (Farnell & Varela 2008) сматрају да су ова три антрополошка дискурса комплементарна у теоретисању свакодневних друштвено-симболичких интеракција. То су једноставно три перспективе које одговарају различитим контекстима и личним или професионалним изборима појединачних истраживача.

Према Варелином тумачењу, Чордашова парадигма отеловљења инсистира на „осећању чињења“, док Фарнелова, Вилијамсова и Мерло-Понти наглашавају „отеловљење чињења“ и свест о људском физичком бићу као „покретном бићу“ (Varela 2003, 129). Тело је покретни агенс у просторно организованом свету значења (Farnell 1994; Varela 2003). „Говор“ из тела заузима становиште деловања субјекта кроз динамички отеловљену акцију (Varela 2003). Оно подразумева „сопство у кретању“ за које је неопходна отеловљена свест – идеја која потиче од Мерло-Понтијеве тврдње да „ниједно (људско) биће не перципира ако није само по себи сопство у кретању (self of movement)“ (Merleau-Ponty 1968, 257). Варела реформулише Мерло-Понтијеву тврдњу да „субјект јесте тело“ тако што тврди да „субјект постаје његово/њено тело“ кроз кретање (Varela 2003, 128).

Бренда Фарнел и Дрид Вилијамс сматрају да се људска акција најбоље разуме као динамички отеловљена дискурзивна пракса (Varela 2003, 125). Њихово интересовање је у самом перформансу тела у кретању, „тела које чини“, чија се динамика протеже и до перцепције посматрача. Лангерова (Langer 1957, 5) је инспирисала заговорнике нове парадигме динамичког отеловљења својом филозофијом уметности у којој истиче људске силе које настају кроз плесни покрет и које су створене за директну перцепцију посматрача и постоје само за њу. Фарнелова говори о „примарности кретања“ као о каузалној моћи и филозофији постојања и постајања у свету још много пре него што се ова тема развија у проучавању тела и плеса у друштвеним наукама (Farnell 1995). Између осталог, она спомиње своје истраживање међу Накота и Лакота Индијанцима северних висоравни Северне Америке који спознају „оно што се креће“ као неопипљиву силу која ствара покрете свих врста, па чак и сам живот (Farnell 1995, 248). Поред тога, Фарнелова критикује Бурдијеа тврдећи да је аналитички алат као што је „хабитус“ једино неопходан када се јавља недостатак адекватне концептуализације природе, локације људског агенса и природе људских моћи и капацитета (Farnell 2000).

Фарнел, Варела и Вилијамс сматрају да је за постављање „агенса у кретању“ на централно место у дефиницији отеловљења неопходан пост-

позитивистички, тј. „ново–реалистички“ приступ филозофији науке. Варела (Varela 1994) сматра да је за питање отеловљења Мерло-Понтијева егзистенцијална филозофија одговарајућа једино у Хареовом ново-реалистичком концепту људског агенса. Користећи Хареов рад о „каузалним моћима“ (Harré and Madden 1975; Harré 1978), Вилијамсова је поставила базу „семазиологије“, тј. семиотичког приступа отеловљеној особи у покрету као носиоцу значења (Williams 1982; Varela 1994). Вилијамсова дефинише ново-реалистичку перспективу као ону која нам омогућава да установимо људски агенс као каузалну моћ у свету природе. Самим тим, спајање биолошког са социо-културним нам омогућава да превазиђемо картезијанску дихотомију у концептуализацији личности (Varela & Harré 1996). Тело је значи био-културни ресурс за динамичку конструкцију сопства, личности и идентитета, али и за креативну експресију овог склопа (Farnell 2012).

Продор који је теорија динамичког отеловљења изнедрила лежи у чињеници да нам нови реализам пружа увид о отеловљеном људском чињењу као генеративној узрочној моћи која је утемељена у нашој телесној материјалности, повезујући тако природни/физички свет и свет културе (Farnell 2012). Дакле, локализација агенса акције је у самом живом телу, као концепту који спаја људско материјално и нематеријално биће (тело и сопство) кључна је у теорији динамичког отеловљења.

Пример једног од првих антрополошких истраживања у којима је примењен приступ динамичког отеловљења представља студија Фарнелове (Farnell 2002) у којој се анализира изведба приповедања у заједници Накота Индијанаца, у којој се говорни и знаковни језик равница Северне Америке истовремено употребљавају.³

Да би превазишла онтолошку дуалност и остварила динамичку компоненту значењских ресурса, она уводи термине „вокални знак“ (vocal sign) и „знак акције“ (action sign) уместо уобичајеног „говора“ и „геста“. При том, знак акције има улогу да „традиционализује“ наравицу, и тиме учини причу аутентичном. На тај начин садашњи говор се повезује са значајном прошлостју, дајући историјску форму и значење наративном изразу. Знаци акције су у садејству са вокалним знацима, тако да ова два модалитета током изведбе креирају визуелно-вокални гешталт (Farnell 2002, 59).

³ Знаковни говор равница (Plains Sign Talk), заједно са многим другим говорним језицима у области америчких равница, спада у групу „угрожених језика“. У неким од заједница Индијанаца равница више нема чланова који течно „говоре“ знаковним језиком, али неформално истраживање Северних равница показује да је он у свакодневној употреби у резерватима племена Кроу и Северни Чејени (Farnell 2002).

Студија Фарнелове показала је да се богати семантички садржај појављује када су и вокални и акциони знаци укључени као комплементарне лингвистичке компоненте наратива. Такође, комплексни, културно специфични просторни ресурси (попут организације индијанског села и простора унутар типиа), разграничавају просторе који бивају укључени у извођачки наратив од оних који остају изван њега. Најзад, извођачки простори Знаковног говора равнице обезбеђују могућност за варијације у синтактичким структурама нарације (Farnell 2002, 59).

Сматрам да теорије отеловљења и динамичког отеловљења могу адекватно послужити за концептуализацију тела и дефинисање приступа процесима који се дешавају током и као последица пракси борилачких вештина. Тело се, дакле, узима као ресурс за акцију који уједно има своју улогу у перцепцији спољашњег и унутрашњег субјективног универзума појединца. Феноменолошки приступ омогућава изучавање доживљаја дуготрајних процеса који се одвијају у умно-телесним склоповима практиканата. Процесу отеловљења прилази се кроз изучавање субјективних доживљаја практиканата⁴ борилачких вештина, како би разумели умно-телесне процесе који се дешавају пре личне анализе и интерпретације интернализованих културно специфичних концепата. Овај приступ је у складу са ставом Жикића (2014) да не постоје суштинске разлике у размишљању о телу и уму које би биле културно детерминисане, већ да је дуалистичко или монистичко виђење тела контекстуално. Жикић такође сматра да при изучавању телесних пракси код којих усавршавање вештине подразумева и духовну праксу, дакле одређени културно специфични садржај чија структура и функција почивају на одређеном систему знања и духовних вредности, теорије отеловљења могу да нам помогну да превазиђемо расцеп између тела, духа и ума, путем повезивања отелотвореног сопства (Žikić 2018, 275). Сматрам да овако конципирано истраживање захтева „дубинску партиципацију“ (Samudra 2008),⁵ односно да методолошки приступ истраживача подразумева укључивање у свакодневни живот изучаване културне заједнице као и дуготрајније вежбање специфичне борилачке вештине.

⁴ У овом раду термин „практикант“ и „вежбач“ се могу користити као синонимима. Одлучила сам се за термин „практикант“, јер упућује пре свега на процес „праксе“, док термин вежбач више упућује на извођења физичке вештине.

⁵ У свом тексту Самудра користи термин „thick participation“, али у превођењу на српски језик, определила сам се да користим термин „дубинска партиципација“ с обзиром да он једино има смисла (на супрот могућем преводу „густа партиципација“).

Превазилажење онтолошке дихотомије

Када се бавимо проучавањем тела у друштвеним наукама, не би требало занемарити утицај који је оставило наслеђе картезијанског дуализма. Овај дуализам је кроз историју подржавала хришћанска црква, која је посматрала тело као извор грешног апетита и жеља, те индивидуалне ирационалности (Farnell 1999, 346). С друге стране, у постмодернизму наилазимо на другу врсту дуалности у којој је тело недотакнуто моралном одговорношћу и сложеносту вербалног израза (Farnell 1994, 973). У антропологији постоји расправа о склоности људске природе ка дуализму. Тако Алфред Гел тврди да су људи „дуалисти по природи“ (Gell 1998, 126–127). Супротно томе, многи антрополози који су истраживали незападне културе сматрају да таква онтолошка перспектива није универзална. Жикић објашњава: „етнографска истраживања у последњим деценијама прошлог и почетком овог века показала су да дуалистичко поимање човека, које његову нематеријалну суштину третира одвојено од његовог физичког тела, није универзално и да многе културне мисли имају сасвим другачије представе о томе“ (Žikić 2018, 24).

Ненси Шепер-Хјуз и Маргарет Лок доводе у питање главне концепте на којима се заснивало изучавање тела на Западу током 20. века и улазе у дијалог с основним постулатима медицинске антропологије како би ту истраживачку област обогатили антрополошким теоријама о телу. Једна од главних претпоставки ових ауторки јесте да тело можемо изучавати као „истовремено и физички и телесни артефакт, уједно природно и културно произведен, и безбедно усидрен у специфичном историјском тренутку“ (Scheper-Hughes & Lock 1987, 7). Поврх тога, људско тело је „свесно тело“ (Scheper-Hughes & Lock 1987)⁶ које доживљава свет самим тим што је сапство у њега утиснуто (the self is inserted in the body) (Young 1994, 3; Žikić 2018, 26). Увођење концепта “свесног тела“ (mindful body) део је ширег теоријског покрета 1980их година у коме се, по речима Френка (Frank 1990), тело поново враћа у друштвено теоретисање.

Ненси Шепер-Хјуз и Маргарет Лок тврде да при изучавању интеракција између ума, тела и друштва наилазимо на потешкоће у проналажењу адекватних и прецизних језичких одредница управо зато што наше мисли не успевају да обухвате ову динамику односа интегришућом перспективом. Потрага за таквом перспективом има за циљ разумевање начина на који „ум говори кроз тело и начина којима је друштво уписано на већ припремљено платно људског меса/тела (flesh)“ (Scheper-Hughes & Lock 1987, 10).

⁶ Концепт „mindful body“ смо овде превели као „свесно тело“, па ипак треба назначити да он на српском има и призивак додатна два значења, и то „освешћено тело“ и „пробуђено тело“.

Дакле, ове ауторке сматрају да онтолошки проблем дуализма који подрива западну мисао и који чини „саму матрицу западне метафизике“ (Benoist 1978, 59) онемогућава спознавање тела у његовој целости, и то не само као функционалне биолошке целине, већ и као органског ентитета чије се карактеристике и идентитет дефинишу кроз његов однос са другим. Картезијански дуализам, који се огледа у концептуалном процепу између тела и ума, природе и културе, индивидуе и друштва, итд., представља препреку на путу ка интегралном спознавању односа између различитих егзистенцијалних категорија. Аутори подсећају да приступ који при изучавању односа између тела и ума, као и културе и природе, подразумева онтолошки дуализам и да је само један од многих могућих епистемолошких приступа. Они упућују на постојање монистичких онтолошких перспектива код бројних не-западних цивилизација. Позивајући се на рад Манинг и Фаберга (Manning & Faberga 1973), аутори указују да не-западне заједнице које се, дакле, не ослањају на дуалистичку већ на холистичку онтолошку перспективу разумеју друштвене односе као кључне за одређивање здравља индивидуе. Тело се разуме као место интегрисања сопства и друштвених односа и као такво је у непрестаној зависности од околине, тј. тело је „микрокозам универзума“.

За Мерло-Понтија (1962, 1968) побуна против интелектуалистичке објективације тела је у ствари у сржи имала жељу за превазилажењем картезијанског дуализма. Овај аутор тврди да ниједно људско биће „не перципира сем под условом да је сопство у покрету“ (Merleau-Ponty 1968, 257). Он је уместо добро познатог „Мислим, дакле постојим“ понудио „Могу, дакле јесам“. Тиме се првенство даје отеловљеном акту, уместо неотеловљеној речи или уму. Варела сматра да Мерло-Понтијево „могу“ указује на тумачења агенса као моћи (Varela 2003, 127). Такво становиште је послужило као једно од главних идеја за развој теорије динамичког отеловљења у којој је за проблематизацију телесности неопходно установити локус агенса.

Етнографска истраживања незападних културних космологија показала су да се човекова нематеријална природа (ум, срце, дух, душа) и материјална природа (тело) не морају посматрати као одвојене, већ да их многе културе сматрају међусобно прожетим и нераздвојивим. Феноменолошка мисао 20. века, која подразумева потребу за превазилажењем картезијанске дихотомије у разумевању тела као уједно и субјекта и објекта културе, довела је до развоја концепта отеловљења (Csordas 1990, опширније у Žikić 2018). Жикић истиче да се Чордашева парадигма отеловљења заснива на Холвеловој идеји (Hallowell 1955) да се сопство „културно конструише на основу међусобног односа перцепције и праксе“ (Žikić 2018, 29).

Жикић објашњава да „отеловљено искуство представља полазну тачку за проучавање сопства, културе и друштва“, при чему „проучавање тела не може бити одвојено од проживљеног искуства оних којима припадају тела“ (Žikić 2018, 26). Сматрам да сопство утиснуто у тело (Young 1994, 3; Žikić 2018, 26) концептуално одговара „живљеном телу“ (Varela 2003, 125; Farnell and Varela 2008, 216; Farnell 2011), које као такво служи као „полазна тачка у разумевању света, других и себе... и представља културни перцептивни апарат“ (Žikić 2018, 26 на основу Young 1994; Srdić 2009; Csordas 2012; Mascia-Lees 2012). Процес доживљаја сопства и тела је дакле непрекидан, динамичан, органски процес којим ми постојимо у свету и помоћу којег саобраћамо са другим бићима кроз комплексне интересубјективне односе. Тело бива обликовано културом, али уједно и тела кроз интересубјективне односе и односе са светом обликују специфичне културе. Жикић даље истиче да је парадигма отеловљења „заснована на феноменолошкој претпоставци да тело представља иманентни и трансцендентални феномен, да је истовремено објекат којег чине отеловљена искуства и субјекат који живи та искуства“ (Žikić 2018, 28).

Закључак

У овом раду смо се бавили антрополошким истраживањима која указују на то да различите телесне праксе стимулишу промене тела као физиолошког ентитета, током којих практикант развија нове телесне и перцептивне способности (Inglod 2000; Downey 2005, 2012; Bar-On Cohen 2006; Pettinen 2012). Такође, запажено је да услед директног усвајања вредносног система, на које одређена пракса упућује, долази до промена психо-физичког диспозитива практиканата (Samimian-Darash 2012). На основу тога можемо да закључимо да је за целовито изучавање телесног покрета потребно узети у обзир процес енкултурације „живљеног тела“. У том случају не посматрамо телесни покрет као готов производ, већ људску акцију разумемо као резултат отеловљења свеобухватног културног контекста телесне праксе коју изучавамо. Теорије отеловљења и динамичког отеловљења су нам омогућиле да тело спознамо као агенс који својим кретањем доприноси стварању сопственог искуственог света, који је у константном процесу реализације (Ingold 2000). С једне стране, деловање тела, тј. његово учешће у свету, јесте оно што му омогућава перцепцију света. С друге стране, људска акција представља „динамички отеловљену дискурзивну праксу“ (Varela 2003, 125). Оваквом концептуализацијом телесне енкултурације долазимо до превазилажења процепца између тела као субјекта и тела као објекта културе. Дакле улога „живљеног тела“ (Farnell 1994/1999,

2012; Williams 1982, 1991; Varela 2003) које делује, постаје уједно и перцептивна и репрезентациона (Csordas 1990).

Када говоримо о примени теорије динамичког отеловљења, треба рећи да примери везани за борилачке вештине у досадашњој литератури нису идентификовани. Фарнелова користи концепт динамичког отеловљења у анализи традиционалног телесног знаковног језика. Њен циљ је био усмерен да обогати разумевање вербалног дискурса кроз укључивање аспекта телесног говора у току одвијања традиционалних наративних изведби. Фарнелова, дакле, примењује теорију динамичког отеловљења на проучавање дискурзивне активности у којој су покрет и вербални израз уједињени у изградњи дискурса једне заједнице.

Након разматрања историјског развоја антрополошких погледа и теорија о телу и промишљања о најпогоднијем приступу за изучавање културних значења борилачких вештина, сматрам да је прикладно користити следећа два комплементарна теоријска приступа.

Први приступ подразумева концентрисање на дискурс о телу као преносиоцу културних знања и симбола. Тај приступ не одговара у потпуности подели на два различита дискурса који одвајају објективистички приступ од парадигме отеловљења, већ их интегрише, при чему тело постаје алат или медијум за преношење културно специфичног садржаја. Дакле, покрети тела се изучавају као експлицитне културне форме које су у складу с језиком и симболима, али и као имплицитни семиотички контејнери који садрже концептуализације о вези тела и космоса специфичне за дати културни контекст. Овај аспект телесних покрета се може изучавати на колективном нивоу, преко издвајања најмањег заједничког садржаоца преношеног културног значења телесних техника. У оквиру другог приступа посматра се „говор из тела“ и експресија специфичне перспективе субјекта, као есенције која кроз покрет и отеловљење колективних културних концепата даје јединствен културни изражај. Индивидуално присвајање универзалних значења и њихова трансформација кроз перспективу субјекта су истраживачки домени погодни за примену парадигме динамичког отеловљења.

Литература

- Ardenner, Edwin. 1973. “‘Behavior’: A Social Anthropological Criticism”. *Journal of the Royal Anthropological Society of Oxford* 4 (3): 153–155.
- Bar-On Cohen, Einat. 2006. “Kime and the Moving Body: Somatic Codes in Japanese Martial Arts”. *Body and Society* 12 (4): 73–93. <https://doi.org/10.1177/1357034X06070885>
- Bates, Crispin. 1995. “Race, Caste and Tribe in Central India: The Early Origins of Indian Anthropometry”. In *The Concept of Race in South Asia*, edited by Peter Robb, 3–35. Delhi: Oxford University Press.

- Benedict, Ruth. (1934) 1968. *Patterns of Culture*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Benoist, Jean Marie. 1978. *The Structural Revolution*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Blumenbach, Johann Friedrich. (1775) 1973. *The Anthropological Treatises*. Boston: Haven.
- “Dr. Paul Broca”. 1880. *Science* 1 (8): 93–93. <http://www.jstor.org/stable/2900242>
- Crossley, Nick. 2005. “Mapping Reflexive Body Techniques: On Body Modification and Maintenance”. *Body and Society* 11 (1): 1–35. <https://doi.org/10.1177/1357034X05049848>
- Csordas, Thomas J. 1990. “Embodiment as a Paradigm for Anthropology”. *Ethos* 18: 5–47. <https://doi.org/10.1525/eth.1990.18.1.02a00010>
- Csordas, Thomas J. 2012. “Embodiment: Agency, Sexual Difference, and Illness”. In *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, edited by Frances E. Mascia-Lees, 137–156. Oxford, Malden, Mass.: Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781444340488>
- De Castro, Eduardo Vivieros. 1998. “Cosmological Deixis and Ameridian Perspectivism”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3): 469–488. <https://doi.org/10.2307/3034157>
- Descola, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Descartes, René. (1641) 1971. *Discourse on Method and the Meditations*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Douglas, Mary. (1966) 1978. *Purity and Danger*. London: Routledge and Kegan Paul. <https://doi.org/10.4324/9780203361832>
- Douglas, Mary. 1973. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. Harmondsworth: Penguin Books. <https://doi.org/10.4324/9780203426623>
- Douglas, Mary. (1992) 1994. *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203430866>
- Downey, Greg. 2005. “Educating the Eyes: Biocultural Anthropology and Physical Education”. *Anthropology in Action: Journal for Applied Anthropology in Policy and Practice* 12 (2): 56–71. <https://doi.org/10.3167/096720105793233922>
- Downey, Greg. 2012. “Balancing between Cultures: Equilibrium in Capoeira”. In *The Encultured Brain: An Introduction to Neuroanthropology*, edited by Daniel H. Lende and Greg Downey, 169–194. Boston: The MIT Press.
- Street, Brian Vincent. 2021. “Sir Edward Burnett Tylor”. *Encyclopedia Britannica*, March 2021. <https://www.britannica.com/biography/Edward-Burnett-Tylor>
- Farnell, Brenda. 1994. “Ethno-graphics and the Moving Body”. *MAN* 29 (4): 929–97. <https://doi.org/10.2307/3033975>
- Farnell, Brenda. 1995. *Do You See What I Mean? Plains Indian Sign Talk and the Embodiment of Action*. Austin: University of Texas Press.
- Farnell, Brenda. 1999. “Moving Being, Acting Selves”. *Annual Review of Anthropology* 28: 341–73. <https://www.jstor.org/stable/223398>
- Farnell, Brenda. 2000. “Getting Out of the Habitus: An Alternative Model of Dynamically Embodied Social Action”. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 6: 397–418. <https://www.jstor.org/stable/2661082>
- Farnell, Brenda. 2002. “Dynamic Embodiment in Assiniboine (Nakota) Storytelling”. *Anthropological Linguistics* 44 (1): 37–64. <https://www.jstor.org/stable/30028824>

- Farnell, Brenda and Charles Varela. 2008. The Second Somatic Revolution. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 38 (3): 215–240. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5914.2008.00369.x>
- Farnell, Brenda. 2011. “Theorizing ‘the Body’ in Visual Culture”. In *Visions of Culture: A History of Visual Anthropology*, edited by Marcus Banks and Jay Ruby, 136–158. Chicago: University of Chicago Press.
- Frank, Arthur W. 1990. “Bringing Bodies Back In: A Decade Review”. *Theory, Culture and Society* 7: 131–162.
- Foucault, Michel. 1979. “Discipline and Punish: The Birth of the Prison”. In *On Violence: A Reader*, edited by Bruce B. Lawrence and Aisha Karim, 444–471. New York: Vintage Books. <https://doi.org/10.2307/j.ctv120qr2d.34>
- Gell, Alfred. 1998. *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Gibson, James J. 1966. *The Senses Considered as Perceptual Systems*. Boston: Houghton Mifflin.
- Gossett, Thomas F. (1963) 1997. *Race: The History of an Idea in America*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Hallowell, Alfred Irving. 1955. *Culture and Experience*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Harré, Rom and E. H. Madden. 1975. *Casual Powers: A Theory of Natural Necessity*. Totova, NJ: Rowman and Littlefield Pub.
- Harré, Rom. 1978. “Powers”. In *Dispositions*, edited by Raimo Tuomela. Synthese Library. Monographs on Epistemology, Logic, Methodology, Philosophy of Science, Sociology of Science and of Knowledge, and on the Mathematical Methods of Social and Behavioral Sciences, Vol. 113. Dordrecht: Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-017-1282-8_13
- Harris, Marvin. 1968. *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*. New York: Harper.
- Hatfield, Gary. 2018. “René Descartes”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/descartes/>
- Hertz, Robert. (1909) 1960. *Death and the Right Hand*, translated by R. Needham. London: Cohen and West.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London and New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203466025>
- Ingold, Tim. 2006. “Rethinking the Animate, Re-animating Thought”. *Ethnos* 71 (1): 9–20. <https://doi.org/10.1080/00141840600603111>
- Ivanović, Zorica i Šarčević, Predrag. 2002. „O statusu tela u antropologiji“. *Kultura* 105–106: 9–24.
- Jackson, Jean. 1994. “Cronic Pain and the Tension between the Body as Subject and Object”. In *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, edited by Thomas J. Csordas, 201–228. Cambridge: Cambridge University Press.
- Langer, Susanne K. 1957. *Problems in Art: Ten Philosophical Lectures*. New York: Scribner.
- Lyon, Margot. L. and Jack M. Barbalet. 1994. “Society’s Body: Emotion and the ‘Somatization’ of Social Theory”. In *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, edited by Thomas J. Csordas, 48–66. Cambridge: Cambridge University Press.

- Malinowski, Bronislaw. 1929. *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*. New York: Horace Liveright.
- Manning, Peter K. and Horacio Fabrega. 1973. "The Experience of Self and Body: Health and Illness in the Chiapas Highlands". In *Phenomenological Sociology*, edited by George Psathas, 59–73. New York: Wiley.
- Mascia-Lees, Frances E. 2012. "Aesthetic Embodiment and Commodity Capitalism". In *A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*, edited by Frances E. Mascia-Lees, 3–23. Oxford, Malden, Mass.: Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781444340488.ch1>
- Mauss, Mauss. 1936. "Les techniques du corps". *Journal de Psychologie*, 32.3–4. Communication présentée à la Société de Psychologie le 17 mai 1934. <http://dxdoi.org/doi:10.1522/cla.mam.tec>
- Mead, Margaret (ed). 1955. *Cultural Patterns and Technical Change*. New York: Mentor Books.
- Mead, Margaret. (1928) 1961. *Coming of Age in Samoa*. New York: Morrow.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1962. *The Phenomenology of Perception*, translated by Colin Smith. London: Routledge and Kegan Paul. <https://doi.org/10.4324/9780203720714>
- Merleau-Ponty, Maurice. 1968. *The Visible and Invisible*. Evanston: Northwestern University Press.
- Ophir, Hodel. 2016. "The Signature of the Moving Body: Agency and Embodied Education Ideologies of Dance Teachers". *Anthropology and Education Quarterly* 47 (2): 186–202. <https://doi.org/10.1111/aeq.12148>
- Pettinen, Katja. 2012. "From Habits of Doing to Habits of Feeling: Skill Acquisition in Taijutsu Practice". In *The Encultured Brain: An Introduction to Neuroanthropology*, edited by Daniel H. Lende and Greg Downey, 195–212. Boston: The MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/9219.003.0010>
- Samimian-Darash, Limor. 2012. "Rebuilding the Body Through Violence and Control". *Ethnography* 14 (1): 46–63. <https://doi.org/10.1177/1466138112448026>
- Samudra, Jaida Kim. 2008. "Memory in Our Body: Thick Participation and the Translation of Kinesthetic Experience". *American Ethnologist* 35 (4): 665–681. <https://www.jstor.org/stable/27667518>
- Scheper-Hughes, Nancy and Margaret Lock. 1987. "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology". *Medical Anthropology Quarterly* 1: 6–41. <https://www.jstor.org/stable/648769>
- Srdić, Anđa. 2009. „Uticaj dalekoistočnih isceliteljsko-meditativnih tehnika na promenu predstava o telesnosti u Srbiji“. Magistarska teza. Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu.
- Synnott, Anthony and David Howes. 1992. "From Measurement to Meaning. Anthropologies of the Body". *Anthropos* 87 (1–3): 147–166. <https://www.jstor.org/stable/40462579>
- Varela, Charles R. 1994. "Harré and Merleau Ponty: Beyond the Absent Moving Body in Embodied Social Theory". *Journal of the Theory of Social Behavior* 24 (2): 167–85. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5914.1994.tb00251.x>
- Varela, Charles R. and Rom Harré. 1996. "Conflicting Varieties of Realism: Causal Powers and the Problems of Social Structure". *Journal of Theory of Social Behavior* 26 (3): 313–25. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5914.1996.tb00293.x>

- Varela, Charles R. 2003. Reaching for a Paradigm: Dynamic Embodiment. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 12 (4): 125–131.
- Williams, Drid. 1982. “Semasiology: A Semantic Anthropologists View of Human Movements and Actions”. In *Semantic Anthropology*, edited by David Parkin, 161–182. New York: Academic Press.
- Williams, Drid. 1991. *Ten Lectures on Theories of the Dance*. Metuchen, NJ: Scarecrow.
- Yang, Katharine. 1994. “Whose Body? An Introduction to Bodylore”. *The Journal of American Folklore* 107 (423): 3–8. <https://doi.org/10.2307/541069>
- Yuasa, Yasuo. 1993. *The Body, Self-Cultivation and Ki-Energy*, translated by Shigenori Nagatomo and Monte S. Hull. Albany, NY: State University of New York Press.
- Žikić, Bojan. 2014. „Dva tela ili jedno itd“. *Etnoantropološki problemi* 9 (4): 849–878. <https://doi.org/10.21301/eap.v9i4.2>
- Žikić, Bojan. 2018. *Antropologija tela*. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta i Dosije studio.

Marta Nešković

Institute for Political Studies, Belgrade, Serbia

*From the Physical Body to Dynamic Embodiment:
Towards an Anthropological Study of Martial Arts Body Movement*

This paper seeks a theoretical approach to the body best suited to the anthropological study of body movement in the martial arts. It follows the development of the anthropological attitude to the body from its formative period up until the present day, and this is done from the position of the “embodiment” paradigm as a theoretical orientation which enables a deeper understanding of the connection between specific cultural environments in which martial arts evolve and the meaning of the movements themselves. The introductory section provides a brief summary of “unembodied” theoretical schools of thought, which laid the foundations for the “somatic revolution”. The paper then considers the authors who have made the most significant contribution to the anthropological study of embodiment, and looks at four theoretical perspectives on the body, namely, the physical, socio-cultural, embodied, and dynamic embodiment perspectives. The paper also considers the question of overcoming the ontological body-mind dichotomy, which is the legacy of Cartesian dualism. Particular attention has been given to the embodiment and dynamic embodiment perspectives, and to their potential for application in anthropological studies of martial physical practices, illustrated with concrete examples.

Key words: anthropology, embodiment theories, dynamic embodiment, ontological dualism, habitus, body movement

*Depuis le corps physique jusqu'à l'incarnation dynamique:
vers une étude anthropologique du mouvement
corporel dans les sports de combat*

L'objectif de ce travail est de trouver une approche théorique du corps, qui serait la plus appropriée pour une étude anthropologique du mouvement corporel dans les sports de combat. Le travail a été conçu de manière à suivre le développement du rapport de l'anthropologie envers le corps depuis la période formative jusqu'à nos jours, et cela est fait du point de vue du paradigme de l'« incarnation » comme d'une orientation théorique permettant une compréhension plus approfondie du lien entre les milieux culturels spécifiques dans lesquels se développent les sports de combat et de celui de la signification des mouvements mêmes du corps. La partie introductive présente un résumé bref des orientations théoriques « non incarnées », qui ont posé les bases pour la « révolution somatique », pour qu'ensuite l'attention soit consacrée à des auteurs qui ont le plus contribué à l'étude anthropologique de l'incarnation. Quatre perspectives théoriques concernant le corps ont été analysées: physique, socio-culturelle, incarnée, et la perspective de l'incarnation dynamique. Le travail se penche également sur la question du dépassement des abîmes ontologiques entre le corps et l'entendement, qui représentent l'héritage de la dichotomie cartésienne. Une attention particulière, à l'aide des exemples concrets, est consacrée à des perspectives d'incarnation et d'incarnation dynamique, ainsi qu'à leur potentiel d'application dans des recherches anthropologiques sur les pratiques corporelles de combat.

Mots clés: théories d'incarnation, incarnation dynamique, dualisme ontologique, habitus, mouvement corporel

Primljeno / Received: 15.04.2021

Prihvaćeno / Accepted for publication: 3.08.2021